

# INCULTURACION

## Opción por el Otro

P. Robert Schreiter

C. PP. S

Esta fue la ponencia presentada al Seminario Misionero Andino-Amazonico, realizado en Lima del 30 de enero al 2 de febrero de 1991. El seminario tuvo como objetivo el enfoque de la labor de la Iglesia entre los Indígenas del Perú, Brasil y Guatemala, dentro de la perspectiva de la llamada Nueva Evangelización. El artículo invita a repensar la inculturación del mensaje evangélico en América Latina. La Traducción está a cargo del P. Jaime Regan, S.J.

This is a paper presented at the First Andean-Amazonian Seminar which took place in Lima from January 30 to February 2, 1991. The objective of the Seminar was to focus on the work of the Catholic Church among the native Americans of Peru, Brazil and Guatemala within the perspective of what is called the New Evangelization. The article is an invitation to rethink the inculturation of the Gospel message in Latin America.

## INTRODUCCION

Al comenzar nuestra exploración del tema de la inculturación aplicada a los pueblos indígenas de América Latina, quisiera expresar mis sentimientos de profunda gratitud a los Misioneros de la Preciosa Sangre en el Perú y al Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica por la organización y patrocinio de este evento. Para mí es un honor estar entre ustedes y espero que mi presencia aquí sea provechosa. Con espíritu de genuina inculturación, vengo tanto para escuchar como para hablar, y espero que el trabajo conjunto nos lleve a una nueva apreciación de las culturas de los pueblos con quienes estamos trabajando, y a una comprensión más profunda de cómo el Evangelio de Jesucristo obra en estas culturas propulsando el Reino de Dios.

Esta ponencia se propone explorar el tema de la inculturación en general; es decir, ¿por qué es una forma de entender la evangelización?, ¿por qué es un tema importante para América Latina hoy? y, ¿cómo la inculturación se relaciona a la preocupación más antigua por la liberación de latinoamérica ahora?

En la segunda parte se examinará más directamente el proceso mismo de la inculturación. Se explorará los medios necesarios para aprender a escuchar a una cultura, buscar a Cristo ya activo en la cultura y los tipos de problemas que se encuentran en estas búsquedas.

A continuación, como tercer punto, se verán las formas concretas que toma la inculturación. Específicamente, trataremos dos temas: (1) ¿cómo juzgamos las formas inculturadas del Cristianismo en cuanto a su autenticidad? ¿son expresiones verdaderas del Evangelio? ¿Hay formas de llegar a una decisión sobre todo? Esta es una pregunta importante, porque seguramente no se puede confiar en que todo lo que hacen los cristianos es una expresión auténtica del mensaje de Cristo. Como segundo punto surge la pregunta de ¿cómo se puede tratar el fenómeno tan difundido entre los pueblos indígenas de este hemisferio, a saber, la pertenencia doble o sistemas duales, donde las formas religiosas antiguas continúan al lado o dentro del cristianismo? Todos nos damos cuenta de este fenómeno, pero sorpresivamente se ha hecho poca reflexión sobre el tema. La reacción común ha sido que la pertenencia doble se debe a una evangelización incompleta o inadecuada. Como veremos, la respuesta puede ser más compleja.

Habiendo dicho todo esto como introducción, comencemos, entonces, con la pregunta: ¿por qué la evangelización? Como he mencionado, ésta se

tratará en tres partes: (1) ¿por qué la inculturación es una forma importante para comprender la Evangelización? (2) ¿por qué es importante la inculturación para América Latina hoy? y (3) ¿cómo se relaciona la inculturación a la liberación?

## I. INCULTURACIÓN: UNA MANERA DE ENTENDER LA EVANGELIZACIÓN

La palabra "inculturación" se empezó a usar en los años 1960, pero llegó a un uso más corriente por su uso en la Congregación General 32 de los Jesuitas y la carta posterior del General, el Padre Arrupe, a toda la Compañía de Jesús. El Padre Arrupe y el Cardenal Sin de Manila se referían reiteradamente a la inculturación en el Sínodo de Obispos de 1977. El Papa Juan Pablo II usó el término en su exhortación apostólica *Catechesi Tradendae* en 1979, y ha llegado a ser una palabra de uso general, por los menos en círculos católicos, para describir el encuentro entre la Fe y la Cultura. Más específicamente, la palabra "inculturación" intenta hacer eco del concepto teológico de "encarnación" como el modelo por el cual la Fe encuentra la Cultura. En otras palabras, así como la Segunda Persona de la Trinidad se hizo carne y habitó entre nosotros (Jn 1, 14) también la Palabra de Dios continúa entrando en toda y cada una de las culturas, y se encarna.

No es necesario aquí entrar en las variedades de vocabulario que están ahora presentes en las diversas lenguas. Es suficiente decir por ahora que sus intereses se centran en el mismo punto: comprender cómo el mensaje de Cristo se interrelaciona con la cultura y la transforma. La reflexión directa sobre esto es relativamente nueva en la Iglesia, y se remonta más bien a este siglo. Se le dio atención especial en el Segundo Concilio Vaticano en *Gaudium et Spes* (nos. 53-62) y se desarrolló más en *Evangelii Nuntiandi* del Papa Pablo VI en 1975 con el concepto de la "Evangelización de las culturas". Para entender las formas que está tomando actualmente la inculturación, es importante empezar con el concepto de Evangelización de las Culturas, y ver cómo continúa desarrollándose hoy.

### a) La Evangelización de las Culturas: su Doble Significado

Uno de los logros del Concilio Vaticano II en general, y la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Moderno, *Gaudium et Spes* en particular, fue el sentar las bases para comprender no sólo la Iglesia en una sociedad

urbano-industrial moderna, sino la Iglesia como una realidad global multicultural –lo que Karl Rahner llamó la "Iglesia mundial". Una parte importante para lograr la nueva visión de una Iglesia mundial multicultural fue el debate del "Desarrollo conveniente de la Cultura" –el capítulo II de *Gaudium et Spes*. Lo que significativamente queda de este debate, es que la Iglesia se alejó de una noción clásica de la Cultura para asumir una comprensión más histórica.

Según la noción clásica de Cultura, hay una sola cultura normativa hacia la cual todas deben aspirar. Está vinculada a un cierto cuerpo de conocimientos compartidos, un cierto modelo de comportamiento y un conjunto muy específico de valores para gobernar la vida. Cualquier cuerpo de conocimientos, modelos de comportamiento o conjunto de valores que conforman con esta norma no son cultura, sino formas de barbarismo o forma subdesarrolladas y primitivas de la verdadera cultura.

La noción histórica de Cultura la plantea de otra manera. Parte de la premisa de que no hay una sola cultura normativa, sino que toda persona vive en una cultura, en lo que *Gaudium et spes* llama "todas esas cosas que entran en el refinamiento de las capacidades físicas y mentales del hombre" (no. 53); o lo que define Puebla, como "la manera específica según la cual los seres humanos que pertenecen a un pueblo dado cultivan su relación con la naturaleza, unos a otros, y con Dios para llegar a una humanidad plena y auténtica" (n. 386). Entonces, la "cultura" no se entiende como algo a lo cual se aspira (para llegar a ser una "persona culta", sino como ese medio simbólico total de significado en el cual todo ser humano vive y al cual pertenece. Los documentos eclesiásticos después de *Gaudium et Spes* no se cansan de anotar que los seres humanos son tanto **autores** de sus culturas como a la vez **formados** por sus culturas. Al plantearlo así, la Iglesia se comprometió a comprender a las personas como seres históricos y a tomar absolutamente en serio la realidad concreta de personas y sociedades.

La noción clásica de la Cultura se incluye dentro de esta noción histórica y alcanza su lugar legítimo como una forma normativa para el ser humano dentro del contexto de una sola cultura. Lo que llega a estar claro es que las nociones clásicas de Cultura, muchas veces están relacionadas al tema del poder (y a veces la dominación) y por lo tanto se deben entender como momentos en el proceso histórico más amplio. De igual manera se debe investigar por qué estos conceptos están tan difundidos en tantas culturas: ¿es porque encuentra un eco en lo verdadero, lo bueno, lo bello?, o es porque esta cultura clásica se ha impuesto en tantas culturas como el único camino de acceso al poder. Esta es una pregunta que no podemos explorar más aquí.

La Iglesia abrazó una percepción profunda cuando aceptó una comprensión histórica de la cultura. Ciertamente, como cualquier institución de tal complejidad, persisten remanentes de la noción clásica —la noción histórica no se ha aplicado ni consistente ni comprensivamente. De alguna manera ésta es nuestra tarea en estos días, como parte de la Iglesia: el ayudar a extender esta noción más lejos y de manera más completa. Sugiero que se puede hacer fijándonos en la inculturación y en la evangelización de las culturas, y cómo nuestra comprensión actual tanto de "evangelización" como de "culturas" desarrolladas unos 25 años después de *Gaudium et Spes* y unos 15 después de *Evangelii Nuntiandi*—, nos prepara a examinar lo que significa esto para las culturas indígenas de América Latina. Propongo hacerlo comenzando con "cultura" y luego examinando "evangelización".

#### b) Una Noción más totalizante de la cultura

*Gaudium et Spes* y *Evangelii Nuntiandi* abrieron a la Iglesia a una noción más profunda y más totalizante de la cultura. Era evidente ya en el documento de Puebla. No sólo empieza Puebla con un análisis de la realidad latinoamericana, sino que tiene una sección excelente sobre la Cultura al tratar la Evangelización (nos. 385-443). Las maneras cómo nuestra comprensión de la Cultura ha crecido en el período posterior, representan, me parece, una extensión lógica y una elaboración más completa de estas obras seminales. Déjenme sugerir cuáles han sido algunas de estas percepciones.

Primero, ahora miramos a las culturas de manera más totalizante. Todos los documentos respaldan el que se haya tomado esta táctica. Las consecuencias han sido el darnos cuenta cuán difícil es separar ciertas partes de la realidad de otras —como lo religioso de lo social, el lugar de trabajo del hogar, lo privado de lo público. En verdad, fijándonos conscientemente en la naturaleza totalizante de toda cultura, llegamos a darnos cuenta que la creación de sectores distintos para examinar una cultura podría reflejar las divisiones en una cultura particular (en este caso, el estilo de cultura urbano-industrial y secularizada del Atlántico del Norte), más bien que una noción normativa y privilegiada. Mientras que tengamos que comparar las culturas para comprender las que no son la nuestra (después de todo, aprendemos de manera analógica), también tenemos que tratar de entender cada cultura en sí, por medio de sus propias formas de interpretación. En la pastoral, demasiado frecuentemente, hemos llegado a conclusiones a cerca de las prácticas locales porque se parecen a las de nuestra cultura natal. Pero estas conclusiones a

veces son falsas porque no comprendemos plenamente el significado de ciertas prácticas. El matrimonio es un área donde muchas veces prevalece este problema de conclusiones falsas.

En segundo lugar, y en consecuencia con una noción más totalizante de la cultura, nos damos cuenta que éstas son realidades que están sometidas a cambios constantes. Hasta en las culturas indígenas, donde la tradición se aprecia mucho más, modificaciones siempre ocurren. Significa que la evangelización nunca será terminada porque la cultura siempre cambia. Por lo tanto para los que hacen ministerio en una cultura, la tarea de la comprensión de ésta nunca termina.

En tercer lugar, cada cultura tiene su propia forma de incorporar el cambio. Como resultado, cada plan o estrategia pastoral tiene que tomar en cuenta este hecho. Por ejemplo, si quieres introducir un cambio en una cultura de tipo sociedad de consumo, dirías que tu cambio es "nuevo y mejorado", o que viene de otra cultura que está muy estimada como Europa, Norteamérica o Japón. En otros tipos de culturas, introducir un cambio, significará mostrar cómo éste representa lo mejor de la tradición de la cultura y que el cambio, de hecho, ha sido parte de la cultura desde el comienzo. Si uno examina los documentos del Vaticano, por ejemplo, que son de una cultura eclesiástica preocupada por la transmisión fiel del patrimonio de Cristo, se notará que cualquier innovación se presenta como si fuera parte de ese patrimonio desde el comienzo. A nivel práctico, entonces, la evangelización de las culturas tiene que tomar en cuenta cómo el cambio (en este caso el mensaje del Evangelio) se incorporará en el sistema más amplio de valores de la cultura. Esto afecta nuestros métodos de adaptación del mensaje evangélico para que sea escuchado.

En cuarto lugar, los cambios incorporados en una cultura cambia a ésta, pero la cultura a su vez cambia las cosas nuevas incorporadas en ella misma. Nuestros documentos eclesiásticos analizan bien la misión del Evangelio de transformar las culturas. Pienso aquí en la definición de Pablo VI de la evangelización en *Evangelii Nuntiandi*: "la Iglesia evangeliza cuando quiere convertir, solamente por medio del poder divino del Mensaje que proclama, las conciencias tanto personales como colectivas de las personas, las actividades que realizan y las vidas y el ambiente concreto que son suyos" (no. 18) Pero lo que ha merecido mucho menos atención es lo que le sucede al evangelizador y también la forma que toma del mensaje del Evangelio. Cualquier misionero que reflexiona lo reconoce. Predicar el Evangelio en un ambiente nuevo

cambiará tanto la comprensión como la autocomprensión del misionero del mensaje predicado. Porque si realmente el Evangelio echa raíces y florece en una cultura —esta era una imagen preferida de Pablo VI— entonces veremos al Evangelio de una manera nueva. Con lo cual ciertamente, no quiero decir que el Evangelio mismo se cambia. Sólo quiero subrayar, sin embargo, que el Evangelio nunca se predica de manera completamente pura. El evangelizador siempre predica sólo una parte del mensaje y en tal caso desde una perspectiva histórica y cultural. Ni una lectura del texto bíblico proporciona el Evangelio puro, porque leer es a la vez un acto de interpretación. La práctica latinoamericana de "relectura" simplemente subraya este hecho —tenemos que volver al texto repetidas veces si vamos a llegar al corazón del Evangelio.

Lo que significa, en la práctica, es que la cultura, de alguna manera, anuncia el Evangelio al evangelizador, muchas veces de manera sorprendente y desafiante. Asimismo esta dimensión no recibe trato extenso en los documentos eclesiásticos, aunque está presente (notablemente en EN 15), quizás porque aún queda algo de la noción clásica de cultura.

Estas cuatro contribuciones a nuestra comprensión de la cultura nos insta a dirigirnos a lo que ha pasado a nuestra noción de evangelización.

### c) Una Noción más totalizante de la Evangelización

Ciertamente, *Evangelii Nuntiandi* se reconocerá durante muchos años como el momento de transformación de nuestra noción del proceso de evangelización. En su prosa clara, especialmente en el capítulo II, presenta los elementos de los cuales está compuesta la evangelización. Supongo que ustedes los conocen, y por eso me limitaré a precisar algunos aspectos que se han hecho más evidentes durante los últimos quince años. No representan tanto ideas nuevas sobre la evangelización como percepciones más plenas de ideas antiguas.

En primer lugar, EN, dijo muy explícitamente que la evangelización supone más que la proclamación explícita de la Palabra de Dios. Especialmente importante en este respecto, es un elemento que destaca Pablo VI: que el testimonio de la vida ha llegado a ser muy importante en situaciones fuera de América Latina donde no se permite la proclamación explícita (por ejemplo en teocracias budistas o islámicas como Nepal o Arabia Saudita), y donde tiene un efecto inverso a lo que se entiende (ejm. en los países donde se considera

al cristianismo una ideología occidental). Aquí en América Latina, sin embargo, me parece que ha tomado otra forma, sobre todo en la comprensión de la necesidad de la inserción y la solidaridad, caminando con la gente. El énfasis en el testimonio de la vida nos ayuda a entender que el Evangelio más que un texto, es una llamada a cambiar la vida y empezar a vivir una vida transformada. Nos abre a la noción de que el proceso de la comunicación es más que verbal - incluye una praxis también.

En segundo lugar, la evangelización tiene sus consecuencias. Pablo VI lo dijo muy claro, y esbozó algunos de estos cambios, sobre todo en la pertenencia a la Iglesia y la participación en los sacramentos. Pero tiene consecuencias también en otros lugares. Porque si el Evangelio realmente se predica, las culturas cambiarán. Más bien, si no cambian, el mensaje evangélico de *metanoia*, de conversión, por alguna razón, no llegó a la cultura. Esto tiene consecuencias importantes, especialmente cuando el derecho de los pueblos indígenas a su propia cultura y la lucha para preservarlas llegan a ser prioridades importantes en nuestros planes pastorales. Tenemos que reflexionar directamente en este asunto: ¿Qué tipo de cambio lleva el Evangelio a las culturas que están en peligro de extinción o sufren el peso de la dominación y la opresión?

En tercer lugar, la evangelización es un proceso de comunicación. No es sólo una cuestión de hablar correctamente; tenemos que preocuparnos también por el proceso de escuchar. Es particularmente el caso por dos razones. Primero, - y esto se refiere a algo que se ha dicho sobre cómo las culturas incorporan el cambio - ¿dónde se ubica el mensaje evangélico en la cosmovisión del oyente?, ¿se clasifica como algo extranjero? ¿Llega a ser otro recurso más de acceso al poder sagrado? ¿Se identifica simplemente como otra ola de conquista? ¿No se deja transformar? Como todos probablemente sabemos, raras veces es simplemente una de estas cosas. Pero, ¿reflexionamos la suficiente sobre cómo se recibe el mensaje? Segundo, nunca debemos olvidar que en este continente raramente - a no ser quizás en algún lugar de la Amazonía todavía no descubierto - se escucha el mensaje evangélico por primera vez. En otras palabras, la evangelización ya tiene una historia. Y esta historia de la evangelización - por muy parcial, incompleta, inadecuada o hasta distorsionada que nos pueda parecer - es el filtro a través del cual ha llegado la palabra de Dios. La encarnación no escogió condiciones humanas ideales para efectuarse, y la inculturación no tendría una posición más privilegiada en que comenzar. Algunas de la iglesias en Canadá han, explícitamente, pedido disculpas a los pueblos indígenas como la primera etapa de una nueva evangelización. La identificación de la iglesia con los poderes de la dominación

y la opresión es algo que hay que superar, y se tendría que hacer explícita una confesión de culpa si se quiere lograr una nueva evangelización.

Se podría decir mucho más acerca de la evangelización de las culturas. He tratado de subrayar algunos aspectos del desarrollo de nuestra noción tanto de cultura como de evangelización, porque se van a encontrar esfuerzos de inculturación, especialmente entre las poblaciones indígenas de América Latina. Con eso, nos podemos dirigir ahora a dos temas, a decir, por qué la inculturación es un tema importante ahora para América Latina y, la relación de la inculturación con la liberación.

### **¿Por qué emprender la inculturación ahora en América Latina?**

América Latina ha llegado a ser conocida en el resto del mundo como el continente donde la lucha para la liberación da un tono predominante a los planes pastorales. Mientras, a la verdad es cierto, varias razones se presentan para dar énfasis hoy a la inculturación.

En primer lugar, hay un énfasis fuerte en la inculturación que subyace al instrumento preparatorio que está siendo estudiado para preparar la Cuarta Asamblea de CELAM, programa para Santo Domingo en 1992. "Una nueva evangelización para una nueva cultura" demuestra una concentración en la inculturación. Como el documento de Puebla ya notó, el mejor momento para evangelizar una cultura es cuando esa cultura está todavía en una nueva etapa, en un proceso de formación. La cultura que describe el instrumento preparatorio está ciertamente en proceso— aunque algunos de esos procesos pueden estar llevando a una desintegración de la cultura más bien que a su construcción. Los muchos méritos de este documento y su trato de la inculturación ofrece una entrada al tema de la inculturación en América Latina, pero algo tangencial al proceso de esta ponencia. Su preocupación es la "nueva cultura", que es en verdad un fenómeno transcultural en los centros urbanos del continente. Nuestra preocupación aquí será con las culturas indígenas de América Latina, cuyas situaciones ciertamente están afectadas por esa "nueva cultura", pero que participan de esa realidad solamente de manera marginal.

Al hablar de 1992, uno piensa inmediatamente en el quinto centenario de la llegada de Cristóbal Colón y el hecho de que América Latina y sus culturas han sido católicas, en alguna medida durante buena parte de la mitad del milenio. El lenguaje de la inculturación por otra parte, suele dirigirse a aquellas

situaciones donde el cristianismo recién está echando raíces en una situación local. El flujo de reflexiones ya publicadas sobre las consecuencias de 1492 nos hacen recordar a la vez que el tipo de cristianismo que de hecho echó raíces necesitaría una poda considerable, reformando y aún resemebrando, si va a ser una consecuencia auténtica de la Palabra Divina. Ciertamente los pueblos indígenas y los pueblos de origen africano lo sienten profundamente, y es otra razón por la cual se debe hablar hoy en día de la inculturación. Pero esto no va a ser nuestro lugar principal de entrada al tema.

Algunos desearían saber por qué se debe hablar de la inculturación. Esta es nuestra tercera consideración. En otras partes del mundo, ha surgido el temor de que la preocupación por la inculturación impida el proceso de liberación. Parece que desvía las energías de las luchas por la liberación y la formación de sujetos autónomos hacia cuestiones anticuadas de la etnografía. Los que se interesan por la inculturación – dicen quieren volver a crear una cultura que ya no existe, si es que alguna vez ha existido en forma prístina. El debate entre inculturación y liberación se escucha especialmente en el Africa.

Si la inculturación llega a ser una alternativa a la liberación, manteniendo a un pueblo en la servidumbre de las estructuras actuales del poder y de la economía, entonces ciertamente no se la podría considerar como un proceso de evangelización, sino como obstáculo a la evangelización. Esta acusación es importante sobre todo cuando se habla de pueblos indígenas, que ya están marginados dentro de la sociedad más grandes, en la que sus culturas son susceptibles a ser convertidas en pequeños museos o reservas culturales. Pero no es la finalidad estudiar cómo la preocupación por la inculturación podría sustituir la preocupación por los derechos humanos y la autonomía legítima. Para ver el lugar que tiene la inculturación en la evangelización y la liberación entre pueblos indígenas, sería bueno dirigirnos al tema de la relación de la inculturación con la liberación en el contexto indígena.

### **Inculturación y Liberación**

Como se acaba de indicar, algunos oponen la inculturación a la liberación. Presentan a la inculturación como una estrategia pastoral más conservadora, dirigida a preservar elementos culturales anticuados y desviando la energía de solidaridad y lucha hacia elementos menos conflictivos de la sociedad, como el folclore, costumbres populares y asuntos familiares. Mientras esto puede ocurrir entre los que tienen un concepto romántico de

las culturas indígenas, es decir, los que las consideran especímenes exóticos que hay que conservar, no es esta la relación correcta. Mas bien yo ofrecería tres puntos donde la inculturación y la liberación convergen en la evangelización de poblaciones indígenas. Son: (1) el derecho a la cultura, (2) la liberación de una pobreza antropológica, y (3) la opción preferencial por los pobres.

### a) El Derecho a la Cultura

Según la noción histórica de Cultura que la Iglesia utiliza, la cultura no es una posesión limitada a un pequeña élite en una sociedad. Más bien, es algo a lo que todos tienen derecho. Es así porque sólo somos humanos dentro del contexto de la cultura. Es en y por medio de la cultura que nos humanizamos, que nos transformamos en la plenitud de lo que podríamos ser. Menospreciar o negar la cultura de un pueblo es menospreciar o negar su humanidad. Por supuesto, ninguna cultura es un agente humanizador perfecto: toda cultura está acosada por el pecado y sus fallas, pero en su fundamento la cultura es el medio en el cual se humaniza. Por lo tanto, los seres humanos no sólo tienen el derecho a una cultura, sino a su propia cultura. Quiere decir que las comunidades tienen el derecho de preservar y desarrollar sus propias culturas, porque este proceso de la preservación y desarrollo es esencial y parte de su propia humanización. Así, ejercen no sólo su propia identidad, sino el derecho a elegir y llegar a ser sujetos legítimamente autónomos de su propia historia. La Iglesia sigue defendiendo explícitamente tal derecho a la cultura. El Papa Juan Pablo II, en casi cada uno de sus viajes, hace un discurso a una minoría amenazada, reafirmando el derecho a su cultura.

Visto de esta manera, el desarrollo de una cultura llega a ser un Derecho Humano que hay que defender y proteger. Las amenazas a estos derechos son materia para la liberación. Y mientras que cada uno tiene el derecho a una cultura, éste se encuentra amenazado más frecuentemente en el caso de los grupos minoritarios e indígenas de este hemisferio, en América Latina y Norteamérica. Cuando las condiciones materiales para la preservación están en peligro, como en los bosques tropicales húmedos del Brasil; o cuando los pueblos indígenas encuentran sus patrones de vida interrumpidos por los especuladores de tierras, las fuerzas armadas, o migraciones forzadas, es un problema de Derecho Humanos. Cuando los servicios sociales y las políticas educativas de un país discriminan el idioma y otros aspectos del desarrollo de los pueblos indígenas, se están violando sus Derechos Humanos. Porque en estas instancias, se está privándolos de los recursos necesarios para la humanización. Sin embargo, cuando se discrimina contra estas culturas o se

las menosprecia por el racismo y por políticas que implican o hasta tienen fines de genocidio, es materia para la liberación.

En otras palabras, la inculturación queda como un camino para el Evangelio, preservando y desarrollando una cultura de tal manera que el derecho de un pueblo a su cultura se puede alcanzar más eficazmente. Como veremos en el punto siguiente, la inculturación queda no simplemente como otra forma de liberación, sino como la condición para cualquier otra forma de liberación.

### b. La inculturación como Liberación de la Pobreza antropológica

Hace más de diez años el teólogo Zairelo, Engbert Mveng, introdujo en la teología africana el concepto de la "pobreza antropológica". Este concepto se desarrolló anteriormente en el movimiento "Negrura" en el Africa de habla francesa. Lo que significa la pobreza antropológica es que algunos de los recursos para ser humano —para hacernos antropológicamente enteros— nos han quitado, y nos han empobrecido. En el Africa, ocurrió durante el período colonial cuando dijeron a los africanos que sus cosmovisiones y costumbres eran inferiores a la de los europeos, y que la única manera de hacerse humanos e iguales a los europeos era rechazar todo lo que es africano. Se reforzó en las políticas de las escuelas misioneras, en la enseñanza del idioma y por medio de la urbanización. El resultado ha sido la pobreza antropológica.

Los africanos sólo podrían hacerse humanos haciéndose otras personas distintas de lo que habían sido. Tenían que negar sus propias identidades para tener al menos una identidad.

Se puede comparar esto con los pueblos indígenas de América Latina (también con los de ascendencia africana). Ser indio era ser marginalmente humano. Podemos recordar los debates sobre la existencia del alma del indígena. Las conquistas sucesivas de los últimos quinientos años sólo han servido para reforzar esta alienación. El genocidio físico de la primera conquista, especialmente cuando los indígenas morían en las minas o abatidos por las enfermedades; el genocidio cultural de la segunda conquista, cuando una europeización del Brasil y el cono sur marginaron aún más las poblaciones indígenas; y el genocidio económico de la conquista de los últimos treinta años, siguen erosionando el sentido del orgullo de la identidad y de los logros de los pueblos indígenas.

La inculturación se dirige a la liberación desde esta pobreza antropológica, no llevando a los indígenas a una nueva identidad cultural diferente, sino sirviéndolos de dos maneras. Primero, constantemente reafirmando su derecho a su propia cultura y a su propio desarrollo dentro de esa cultura. Y en segundo lugar, la evangelización por medio de la inculturación, el mensaje se da tomando las dimensiones más profundas del cristianismo, esa religión demasiadas veces alineada por los poderes de la conquista en contra de los pueblos indígenas, puede encontrar su expresión plena por medio de los símbolos y costumbres de la cultura indígena. Este último punto es más que estratégico, tiene profundas raíces teológicas y cristológicas. Si Jesucristo murió para salvar a todos, entonces la cultura de cada persona puede ser asumida en ese proceso pascual. Asumirse en el *mysterium paschale* significa precisamente eso – asumirse en, participar en, no ser dejado a un lado o abandonado. "Lo que no se puede asumir, no se puede salvar" fue ya un dicho en el segundo siglo del cristianismo. Se mantiene hoy. El hecho de que cada cultura indígena puede llegar a ser el medio para una expresión cristiana auténtica, es un indicio de sus raíces en la *imago Dei*. La creación – y la cultura – reflejan la imagen misma de Dios.

### c) La Opción Preferencial por los Pobres como una Opción por el Otro

Los obispos en Puebla afirmaron la opción preferencial de la iglesia por los pobres. A pesar del hecho de que eso muchas veces se ha interpretado o entendido mal, queda como una expresión concreta, importante y fuerte del Evangelio para América Latina de hoy.

Al pensar en la acción pastoral apropiada en poblaciones indígenas, esta opción preferencial por el pobre se podría expresar mejor como una "opción preferencial por el otro". Ya hemos visto cómo un compromiso con la inculturación es un compromiso con el derecho a una cultura indígena y a la liberación de la pobreza antropológica en la cual esa cultura había sido hundida por las sucesivas olas de conquista. La opción por "el otro" es la praxis concreta entre los indígenas de la opción por los pobres. Porque los pueblos indígenas se habían hecho antropológicamente pobres al hacerse "otro" en sus propios países. En los últimos años, se ha dado mucha atención al estudio de la diferencia y al estudio del otro. El otro llega a ser el que no soy yo o que no somos nosotros. Implica que el otro no es una persona, no es (enteramente) humano. El estado de no ser persona se manifiesta de varias

maneras. El no ser persona se manifiesta entre los pobres en muchos países de América Latina con respecto a la élite y los ricos – los que no son personas no participan en el proceso de la toma de decisiones; son los que "desaparecen" y cuyas muertes no se vindican porque, a los ojos de los poderosos, no tiene importancia si están vivos o están muertos. El otro a veces se ve como peligroso, y por lo tanto debe ser extirpado. O se los consideran inferiores, y por lo tanto no hay que hacerles caso. O son exóticos o pintorescos y se debe guardarlos en reservas especiales para el turismo y el entretenimiento. O simplemente son invisibles.

Un plan pastoral de inculturación es una opción preferencial clara por el otro, precisamente en el punto que hace que el indígena sea otro: la cultura indígena. Pueden ser diferentes, pero no hay que considerarlos peligrosos o inferiores, turísticos o invisibles. La inculturación, entonces, se dirige directamente a la condición de ser otro y la afirma como parte de la evangelización.

Se espera que estas palabras establezcan el escenario para el análisis de las realidades en las cuales trabajamos y servimos, como la base para profundizarnos más en la inculturación. Toda inculturación teológicamente está arraigada en la encarnación, vida y muerte de Jesucristo. Si la Segunda Persona de la Trinidad pudo entrar tan profunda e íntimamente en el tiempo y espacio limitado de una cultura, y al hacerlo redimir a todas las culturas, entonces seguramente podemos seguirlo.

## II. ESCUCHANDO: EL MODO DE LA INCULTURACION

Anteriormente, exploramos la inculturación en términos de un modo de evangelizar las culturas, y examinamos las dimensiones especiales que trae a ese proceso nuestro conocimiento de las culturas y de la evangelización. Y luego examinamos lo que significa la inculturación a la luz de América Latina hoy.

Finalmente, nos dirigimos a la cuestión de la relación de la inculturación a la liberación, y formulamos la inculturación como una opción por el otro.

¿Cómo, precisamente, se vive esa opción? ¿Cómo ocurre realmente la inculturación? Esperamos dirigirnos a este tipo de preguntas en esta segunda parte, examinando algunas de las dimensiones que conforman el todo del

proceso. Propongo hacerlo en torno a cinco temas: (1) algunos principios básicos que orientan la inculturación; (2) los agentes de la inculturación y su participación en el proceso; (3) ¿qué se debe buscar como lugares para la inculturación? (4) el proceso mismo; y (5) la inculturación como reconstrucción. Esta presentación, entonces, enfocará el proceso mismo. La próxima parte, se dirigirá a algunos temas especiales. Aún con este esquema, por supuesto, esta presentación no puede ser comprensiva, se espera, sin embargo, que dará un esbozo de la inculturación como un modo de hacer una opción preferencial por el otro en culturas indígenas.

### **Algunos principios Básicos que Orientan la Inculturación**

Una forma de examinar la inculturación es de verla como un modo diferente de emprender el proceso de la evangelización, de llevar la fe y una cultura a un encuentro la una con la otra. Esta forma diferente de evangelizar se rige por una serie de actitudes y principios que dan forma al camino que sigue la evangelización. No sólo hace que la inculturación sea un modo distinto de evangelización, sino que proporciona algunas pautas útiles para saber si la inculturación está correctamente encaminada. Déjeme indicar tres de estos principios que hay que tener en cuenta.

- a) Cuando sea posible, debe llevar la batuta la cultura a ser evangelizada y no la cultura del evangelizador.

A primera vista, este principio parece mal formulado. ¿No es cierto que la mayoría de los documentos eclesásticos hablan del evangelizador que va a la cultura y enfatizan cómo el Evangelio cambia distintos aspectos de la cultura? ¿No expresa mal el asunto este principio de la inculturación y cambia fundamentalmente la relación?

A primera vista parecería que así es, pero reflexionando sobre la experiencia de la inculturación como evangelización se demuestra, creo ya, que el principio está formulado correctamente. La cultura del evangelizador, como predominante, supone que no ha habido contacto cultural anteriormente. Como ya se ha indicado, en la mayor parte de América Latina, ese contacto cultural anterior ya existe. Entonces, el evangelizador, si quiere llevar la fe y la cultura a un encuentro, tiene que saber cómo se están encontrando ahora y cómo se habían encontrado en el pasado. No empezamos con una tábula rasa, sino que nos encontramos ya en el proceso. Este es el caso aún cuando,

al parecer del evangelizador, el encuentro entre fe y cultura no ha sido adecuado, incompleto o hasta distorsionado. El papel de la fe en una cultura siempre es más complejo que lo que se supone a primera vista. Hacer caso omiso a este hecho es subestimar tanto al pueblo como a sus antepasados.

En segundo lugar, empezar con el evangelizador en vez de por la cultura a evangelizarse supone que la comunicación efectiva sólo se puede efectuar en un solo sentido. Aquí nos puede ayudar algo tomado de la lingüística. En la teoría de la comunicación, se distingue entre modos de comunicación orientados al hablante y modos orientados al oyente. En la comunicación orientada al hablante, el que habla transmite el mensaje de tal manera que el oyente puede repetir el mensaje en la misma forma en que fue transmitido. Se enfatiza la reproducción literal del mensaje. Este modo de comunicación es útil donde datos necesarios se tienen que aprender, como la suma de números, cronologías de fechas, nombres de cosas, etc. La deficiencia de este modelo de comunicación es que no nos dice dónde esa información está ubicada en la cosmovisión del oyente, ni cómo el oyente ha interpretado lo hablado. El oyente ubicará la información donde más encaja desde su propia perspectiva. Como sabemos de la experiencia, donde se ubica la información y cómo se la interpreta, según la perspectiva del hablante, puede parecer curioso o gracioso. Cualquiera que haya enseñado catecismo a niños —o cualquier otra materia— puede contar anécdotas acerca de esto. Cuando un hablante y un oyente comparten la misma cultura, las distorsiones en la comunicación se pueden minimizar, aunque nunca completamente evitar. Si la comunicación atraviesa la frontera cultural, y el hablante sólo entiende marginalmente la cultura del oyente, el peligro de malos entendidos es enorme.

En la comunicación orientada al oyente, el hablante varía la forma del mensaje presentándolo de diversas maneras, siempre notando la reacción del oyente. Cuando la reacción del oyente parece apropiada, el hablante sabe que el mensaje está ubicado en el mismo lugar de la cosmovisión del oyente. La forma del mensaje ha tenido que tomar un aspecto muy diferente de lo que el hablante había pensado, pero lo sustancial del mensaje habrá sido efectivamente comunicado.

Muchas veces no nos damos cuenta de cuán diferente se está recibiendo nuestro mensaje. Permítanme dar dos ejemplos de la experiencia de misioneros en Asia. El primero es de Irian Jaya, la parte más oriental de Indonesia. Un matrimonio de misioneros protestantes estaban relatando la pasión y muerte de Jesucristo al pueblo Asmat, que eran cazadores de cabezas y caníbales. La

gente escucha con vivo interés el relato de la entrada a Jerusalén, la última Cena, la agonía en el huerto, y la detención de Jesucristo. Cuando Judas entregó a Jesucristo al guardia, la gente empezó a aplaudir. Fue sólo en ese momento que los misioneros, seguros hasta ese momento de que estaban comunicando bien, se dieron cuenta de que algo andaba mal. ¡Los Asmat estaban aplaudiendo a Judas! Sólo más tarde se enteraron que la traición contra el enemigo es altamente valorada en la cultura Asmat, y que se veía a Judas como un héroe por traicionar a Jesús sin que se diera cuenta de antemano del complot.

El segundo caso es en Tailandia. Un evangelizador le dio a un joven Tailandés un ejemplar del Nuevo Testamento (en su propio idioma) para leer. Después de un mes se encontraron, y el misionero le preguntó al joven qué pensaba del relato. "Señor" respondió el joven, "he terminado de leer los cuatro Evangelios y la primera parte del libro siguiente, y pienso que es el relato más bello que jamás he leído!" El misionero pensaba que pronto tendría un nuevo converso. "Tu nombre Jesús", seguía el joven, "¡qué persona tan maravillosa! Este libro narra cómo nació, murió, renació, murió, renació, murió y luego ascendió al Nirvana! ¡Sólo cuatro reencarnaciones para alcanzar la Nirvana! (El Buda tenía que reencarnarse mil veces para alcanzar tal perfección) Por supuesto, el lenguaje sublime de Juan convenció al joven de que este Jesús había logrado un gran avance espiritual después de tres vidas previas.

Lo que nos enseñan estas dos anécdotas es que, aún cuando pensamos que estamos comunicando, pueda ser que no se reciba el mensaje como tal. Por razones me parece que hay que dar mayor preferencia, en el proceso, a la Cultura.

Lo que sustenta esta forma de proceder se encuentra en el segundo principio:

b) Descubrir a Cristo en la Cultura más bien que llevarlo allí.

Una antigua y favorita imagen que tiene el misionero es la de llevar a Cristo a una cultura. Mientras que hay verdad en esa imagen, especialmente en la proclamación explícita del Evangelio, e stán sólo una verdad parcial. Sabemos además que si Cristo no nos precede, no hay posibilidad de éxito. De todos modos, es el Espíritu de Dios quien obra la conversión, y no nuestras obras y acciones. Es ese Espíritu –ya actuando por todo el mundo – quien prepara el camino para nuestra llegada. La *semina Verbi*, las semillas del Verbo, ya han sido sembradas. Nuestra tarea es más bien reconocerlas y evocarlas.

Los misioneros han tendido a usar como guía al apóstol Pablo. Hubiera sido mejor basarse en el relato de Lucas 24, el camino a Emaús. Es el misionero caminando con alguien y conversando cuando de repente llega un desconocido. Ese desconocido hace arder sus corazones. Y es sólo al desaparecer el desconocido, que sus compañeros se dan cuenta realmente quien era. Esa, creo yo, es una buena imagen de cómo Cristo está actuando en la cultura. Aparece cuando menos lo esperamos, y de maneras que nos habíamos anticipado. Pero no podemos menos que reconocer el ardor en nuestros corazones. Allí, y de esa manera, podemos encontrar a Cristo que ha estado preparando el camino para nosotros. Es por esa razón que tomamos el riesgo de permitir que la cultura lleve la batuta y permitir que el Dios sorpresivo nos lleve otra vez a donde no habíamos pensado. Esto nos conduce al tercer principio:

c) El Corazón Oyente antes que la Lengua Bien acertada

Los berebero del Norte de Africa son un pueblo nómada de pastores que viven en un medio ambiente muy difícil. Una de las normas de su cultura es, si un extraño aparece en tu carpa al anochecer, tienes que invitarlo a entrar, darle comida y luego escuchar su relato. Tienes que tener lo que los berebero llaman un "corazón oyente" para dar acogida al relato del extraño.

Nosotros los evangelizadores muchas veces somos más habladores que oyentes, especialmente si procedemos de culturas poderosas que tienen muchos recursos para cambiar el medio ambiente. El corazón oyente manifiesta un tipo diferente de mundo, un mundo donde tenemos que aprender a conformarnos a lo que está en nuestro entorno más bien que agarrar al mundo por el cuello, por así decirlo, y darle forma según nuestro propio designio. Si vamos a ayudar a inculturar la fe cristiana entre los pueblos indígenas – muchos de los cuales se caracterizan más por el corazón oyente que por la lengua bien acertada – tenemos que aprender a percibir de esta manera. Si no lo hacemos, hay poca esperanza de que dé fruto el Evangelio.

**Participantes en la Inculturación y sus Papeles**

Una manera importante de acercarnos al proceso de la inculturación es ver a los distintos participantes en el proceso y los papeles que desempeñan. Hay tres participantes que se pueden examinar aquí: el misionero, la

comunidad, y los profetas y poetas de la comunidad. Además, examinaremos el asunto importante de la perspectiva.

#### a) El Misionero

¿Cuál es el papel del misionero en la inculturación? Tenemos que admitir una cierta ambivalencia aquí, porque el misionero, por una parte, posee el conocimiento de la tradición de la fe, pero por otra es un extraño a la cultura. Por falta de sensibilidad hacia la cultura que en el pasado a veces se mostraba, hay una tendencia en algunos debates de excluir al misionero del proceso. Una mirada más de cerca a la situación, sin embargo, sugiere una definición más clara del papel del misionero.

#### b) La Comunidad

A la larga, una teología inculturada, brota de la comunidad. El proceso por el cual ocurre, sin embargo, puede ser muy complejo. La formulación verdadera de la autocomprensión en la fe de la comunidad. El proceso por el cual ocurre, sin embargo, puede ser muy complejo. La formulación verdadera de la autocomprensión en la fe de la comunidad depende de gran parte de cómo el significado toma forma legítimamente en una comunidad. Puede ser por medio de las reflexiones del grupo o por el pronunciamiento de un anciano o un personaje chamánico. A veces toda la comunidad está activamente involucrada en la formulación de su comprensión de la fe; en otros casos, su tarea es de convalidar las conclusiones que han tomado los personajes sabios de la comunidad. Para decirlo sencillamente, el proceso de la inculturación de la fe tiene que seguir la forma de producción de significado que son parte de la cultura. Hay que decirlo porque a veces los misioneros y otros desarrollan ideas románticas sobre cómo se forman las teologías locales. Muchas veces piensan que toman la forma de miembros de la comunidad sentados en grupo realizando debates teológicos sofisticados. ¡Ni siquiera lo hacen con frecuencia los teólogos profesionales! Sin embargo, si una comunidad está acostumbrada a hacer reflexión en grupo sobre las Sagradas Escrituras, algo muy parecido podría ocurrir. Evidentemente, un punto importante es la conciencia de parte del misionero de los canales de la producción de significado dentro de la cultura. La comunidad siempre participará de alguna manera – por los menos en la convalidación de los resultados de la reflexión.

### c) El profeta y el Poeta

Se tiene que decir una palabra sobre los personajes importantes que se ubican en los márgenes de la comunidad pero, aún, dentro de sus límites. Estoy refiriéndome aquí a personajes tales como los profetas, poetas, chamanes y curanderos. Tienen una relación dialéctica con la comunidad. Son singulares y no ordinarios; sin embargo esenciales a la vida de la comunidad. Llegan a ser los pararrayos de los males y desempeñan papeles importantes como el de mantener a la comunidad en equilibrio.

Estos personajes suelen desempeñar un papel importante en el proceso de la inculturación, porque suele ser los más sensibles al proceso de producción de significado dentro de la comunidad. También pueden ser los más grandes obstáculos en todo el proceso de la inculturación, porque ven al misionero y su poderoso mensaje ajeno, como una amenaza a su propio poder dentro de la comunidad. Por lo tanto, involucrar al profeta o curandero puede a veces ser extremadamente difícil, sobre todo si el Evangelio se presenta como totalmente diferente a las creencias locales, sobre todo si el misionero las rechaza, considerándolas falsas o hasta diabólicas. En otras palabras, la manera que tuvo el misionero de retratar en el pasado las creencias locales tendrá un efecto profundo en el nivel de colaboración que pueda esperar el misionero conseguir de estos personajes. En algunos casos, el curandero se distanciará totalmente de la comunidad. En otros casos es la inversa - y lo he visto entre los pueblos keresanos, en el suroeste de los Estados Unidos, donde el cacique o chamán es también el sacristán. Involucrar a estos personajes es importante para el proceso de la inculturación.

### LOS AGENTES: NATURALES Y LOS FORANEOS

La reflexión sobre los papeles de los distintos personajes en el proceso -los misioneros, la comunidad, personas marginales de la comunidad -da lugar a reflexionar, por lo menos brevemente, sobre los papeles respectivos de los naturales y los foráneos en este proceso de inculturación.

Naturalmente pensamos que la inculturación tiene que ser la obra de los naturales de la población o comunidad. Y es en gran medida el caso. Durante demasiado tiempo se ha impuesto una comprensión de la fe a la comunidad desde afuera, resultando una evangelización incompleta y muchas veces inadecuada. Pero, al decirlo, hay que tener presente dos cosas. Primero,

ninguna comunidad tiene una comprensión plena de sí misma. Puede haber cosas que son obvias al forastero que pasan desapercibidas por los miembros de la comunidad. Y hay momentos en toda comunidad cuando los trastornos dolorosamente obvios dentro de ella están desconocidos deliberadamente por sus miembros. En esos momentos es necesario una palabra de un forastero para hacer recordar a la comunidad de sí misma. Segundo, ninguna comunidad vive aislada de sus vecinos ni, cada vez más, del mundo entero. Frecuentemente necesitamos forasteros favorablemente dispuestos que puedan vincular a la comunidad al resto del mundo, alguien que viva en los márgenes de nuestra comunidad, pero sea aceptado por ella. Los misioneros muchas veces sirven a ese propósito, a ayudar a las comunidades a comprenderse mejor a sí mismas y además servir de vínculo importante al mundo grande.

Los forasteros, entonces, tienen un papel importante en el proceso, y la importancia de esa tarea no se debe menospreciar.

## LUGARES PARA EL PROCESO DE LA INCULTURACION

Después de haber visto los papeles que desempeñan las distintas personas en el proceso de la inculturación, veremos cómo realmente sucede este proceso. Para contestar esta pregunta tenemos que examinar la dinámica del desarrollo cultural y ubicar los lugares dentro de la cultura donde la inculturación debería ocurrir.

### a) La Dinámica de la Cultura

He encontrado que quizás la cosa más difícil para los misioneros es empezar a ver a sus comunidades de una manera distinta, fijándose en la cultura en que está enraizada la comunidad. Hasta hace muy poco tiempo la mayoría de los misioneros católicos no recibían formación en antropología cultural o análisis social. Afortunadamente eso ha cambiado, pero todavía queda mucho que hacer. Uno tiene que aprender a estar en una cultura en solidaridad con el pueblo, y a la vez mantener una cierta distancia de ella.

Hay muchas maneras de ver a una cultura, y al mayor número de éstas que pueda utilizar el misionero, mayores serán sus posibilidades de una verdadera inculturación. Pero hay una que sobresale si es que nos interesa la inculturación, un verdadero encuentro entre fe y cultura. Esta manera es

la de ver a una cultura como un "bosque de símbolos", para usar la frase del antropólogo Víctor Turner. En esta metodología, el desarrollo de la cultura se considera como el desarrollo de un sistema de significados que se expresan y comunican mediante símbolos. Los símbolos transmiten mensajes mucho más complejos que los significados que se encuentran en conceptos. Entretejen los relatos que definen a un pueblo, ritos que los representan con dimensiones auditivas, de tacto y visuales. Los significados que comunican los símbolos constituyen los valores que definen el *ethos* de una comunidad. Son evidentes en las lenguas indígenas, donde el verbo no sólo define la acción del sujeto, sino que expresa las relaciones creadas por él mismo. Si queremos acercarnos a la cosmovisión de un pueblo, tenemos que examinar los símbolos que ocupan ese mundo. Hablan oblicua pero elocuentemente del mundo en que vivimos.

Hay varias maneras de estudiar a una cultura como un bosque de símbolos. No vamos a tratarlo aquí. Basta decir que el evangelizador que quiere ocuparse en la inculturación tiene que familiarizarse y luego acostumbrarse a ver a la cultura de una comunidad como una red de semejantes símbolos. En la mayoría de comunidades indígenas, si la cultura no ha sido demasiado erosionada por la conquista, es de hecho la forma como vive la gente.

### c) Lugares de Inculturación en una Cultura

Habiendo visto que una cultura es un bosque de símbolos que comunican significados –mensajes de valores– entre sí, ¿dónde buscamos en el bosque los lugares en los cuales se comienza el proceso de la inculturación?

Sugiero que hay dos lugares, donde el proceso de la inculturación probablemente comenzará: en los lugares centrales de la cultura donde se forja la identidad de la comunidad, y en los lugares neurálgicos donde la cultura tiene mayores dificultades en afrontar su realidad.

Los centros de identidad en una cultura son los lugares donde los significados y valores se reafirman y donde toman forma los nuevos significados. Algunos de los lugares son los ritos de iniciación; cuando la tradición de una comunidad se transmite a la próxima generación; las fiestas estacionales y patronales, donde la identidad de la comunidad se reafirma; y, en ocasiones, de curación, donde los desequilibrios de una comunidad se remedian. Aquellas cosas que crean, conforman y renuevan la solidaridad

en una comunidad, están vinculadas a la identidad. Si el Evangelio va a moverse en los niveles más básicos y profundos de una comunidad, entonces tiene que entrar en esos momentos y lugares en que la identidad está formándose.

De igual manera, el evangelizador tiene que identificar los puntos de dolor en una cultura. Hay algunos que los tiene toda comunidad: muerte, accidentes, maldad, enfermedad y conflicto. Toda comunidad tiene que enfrentarlos por medio de ritos que alivien el dolor y encuentren transiciones de regreso hacia una situación normal. Pero las circunstancias de cada comunidad dan lugar a otro conjunto de dolores, y las culturas indígenas, luchando para sobrevivir, tienen más de su porción de ellos: enfrentar a las culturas poderosas que buscan el genocidio de la comunidad, atrayendo a la juventud a dejar sus comunidades para migrar hacia las ciudades, la pobreza, y la pérdida de elementos importantes de la cultura que hubieran ayudado a la comunidad a enfrentarlos más efectivamente.

Los puntos de dolor generalmente han resultado el lugar de entrada más rápido por su presencia obvia y la incapacidad de la comunidad para enfrentarlos efectivamente. Parte del poder de las teologías de la liberación proviene de su capacidad de tratar estos puntos elocuentes. En verdad, religiones enteras se han difundido rápidamente a causa de su habilidad en dirigirse a estos puntos. Por ejemplo, el Budismo se difundió rápidamente en Japón en el siglo sexto porque trataba mejor el tema de las almas de los difuntos que el culto Shinto local. En el Africa de hoy, las formas del cristianismo que crecen más rápido son las llamadas Iglesias Independientes, donde se pone mucho énfasis en la curación.

Pero, si la fe realmente se va a inculturar, debe a la larga insertarse en la identidad de la cultura. Pues, sólo allí puede efectuar aquellas transformaciones de la cultura de que hablan tan elocuentemente los documentos eclesiásticos sobre la inculturación.

## EL PROCESO DE LA INCULTURACIÓN

Ahora nos dirigimos al proceso mismo de la inculturación. Se puede describir como un diálogo entre la fe cristiana, expresada en las Sagradas Escrituras y la tradición posterior de la Iglesia por una parte, y la cultura por otra parte. Idealmente, el resultado de una inculturación efectiva debe ser un desafío y un enriquecimiento para ambas partes, la Iglesia tendrá una mejor comprensión de su mensaje y la cultura tendrá una fe cristiana más profunda.

El proceso mismo se puede entender como una conversación, donde primero, el participante habla y luego el otro responde. Esta respuesta resulta en otro intercambio de conversación que permite la búsqueda de una comprensión más profunda. Ambos participantes se refuerzan el uno al otro y progresan hacia una solidaridad más profunda con el otro en el proceso.

Idealmente, la cultura empieza la conversación indicando el área a donde se podría dirigir. Las teologías inculturadas no son teologías sistemáticas. Ni están ordenadas como los antiguos manuales de teología, es decir, empezando con *De Deo Uno* y procediendo hasta *De Novissimis*. Las teologías inculturadas son teologías circunstanciales. Trabajando pedazo por pedazo, van creciendo y desarrollándose.

Las áreas a que primero se dirigen muchas veces son los puntos de dolor. Esto se puede entender porque estas son las áreas que son más problemáticas para una cultura. Desde el punto de vista de la tradición cristiana, es también bueno y correcto, porque el Cristianismo, acaso ¿no predica un mensaje de salvación, de liberación?

He usado la palabra "idealmente" varias veces. La uso para recordarnos que, en el proceso de inculturación, pocas veces estamos en la situación ideal. Primero, nunca estamos empezando desde cero. Siempre hay una teología en una comunidad antes de que construyamos más directa y conscientemente una teología inculturada. Esta teología, frecuentemente más poderosa por ser implícita y no plenamente articulada, puede ayudar u obstruir el desarrollo de una teología inculturada. Muchas veces es esto último: llega a ser un obstáculo al desarrollo de nuevos rumbos. Tendrá que introducirse en el diálogo si va a estar incorporada en la nueva teología inculturada. Una tarea importante de la evangelización es identificar esta teología y ayudar a ponerla a la luz del día donde se puede examinarla. El misionero, como foráneo, muchas veces está en una buena posición para ayudar a hacer esto, porque puede ser evidente para él o ella lo que es oscuro para los nativos de la comunidad.

En segundo lugar, a veces es difícil identificar quiénes son los interlocutores en el proceso de la inculturación. De todos modos las culturas no hablan, sino las personas. Y el Evangelio tiene muchos representantes, muchas veces compitiendo. Por lo tanto, el proceso de la inculturación a menudo más se parece a una confusa reunión de comunidad que a una conversación tranquila y diplomática. Pero esto no debe inquietarnos. Simplemente es una parte de la vida, y yo diría, un signo de vida.

## INCULTURACIÓN COMO RECONSTRUCCION

Un pensamiento final se debe incluir aquí con respecto a una aplicación más directa de lo que se ha dicho acerca de las tareas que esperan las poblaciones indígenas en el proceso de la inculturación. He tratado siempre de indicar algunos de los desafíos que enfrenta la inculturación al expresar la fe cristiana en aquellas circunstancias. Pero sería útil enfocarlos ahora más directamente.

Como hemos dicho anteriormente, una forma principal de liberación para los pueblos indígenas es la inculturación. Es así, porque las culturas lbero-Americanas dominantes de América Latina han tendido a denigrar la cultura indígena, y a veces se han dedicado a esto con una pasión genocida. Si estas culturas van a sobrevivir, frecuentemente en extrema pobreza, tienen que tener los recursos para forjar una identidad lo suficientemente fuerte como para asegurar su sobrevivencia. Esta identidad está situada en el corazón de la cultura, e incluye los relatos que cuentan de sí mismos, los ritos que realizan para marcar los cambios en la vida y sanar las molestias que sufren, y los valores que los forjan en solidaridad como una comunidad. Demasiadas veces ese corazón ha sido debilitado o hasta arrancado. He tenido algo de experiencia en tratar estos temas entre pueblos indígenas en los Estados Unidos y Canadá donde surgen estos problemas.

La inculturación en estas comunidades es reconstrucción, la habilidad de rescatar valores de sus culturas que están entretnejidos en el tejido de sus vidas. La fe cristiana, con su compromiso con los derechos humanos y la dignidad de la persona, tiene que socorrer este proceso. La inculturación llega a ser el vehículo para comunicar la fortaleza de la fe cristiana con su énfasis tanto en el sufrimiento como en la esperanza, la cruz y la resurrección.

Liberar, en este caso entonces, es fijarse en la identidad. Tiene que ser identidad que fortalezca a las personas, pero que también les dé un orgullo sano de sí mismos y de su pueblo. Un ejemplo de esto se puede encontrar entre los Mexicanos que son el resultado de un mestizaje de Españoles e indígenas. En vez de considerarse de sangre mixta y por lo tanto inferiores e impuros, se han aprovechado del hecho, y lo han definido como una nueva raza que combina lo mejor de ambos. Ciertamente, no todo mestizo en México, o entre la gran población mexicana en los Estados Unidos, lo cree todavía, pero está en auge. Y esto hace más posible que los Mexicanos sean un pueblo en solidaridad.

Una segunda consideración acerca de la inculturación entre los pueblos indígenas es que tienen más porción de los problemas a tratar en sus encuentros con otras comunidades no-indígenas. Ya el haber sido privados de sus tierras, perseguidos y vandalizados por los ejércitos y movimientos guerrilleros, discriminados por su raza o formas de vida, o resistiendo las atracciones de la sociedad urbano-industrial moderna, es demasiado dañino. Necesitan la posibilidad de expresar para sí mismos quiénes son para mejor sostener la esperanza que es la fuente de la sobrevivencia. La inculturación los permite "rendir cuentas de las esperanzas" como se dice en la Segunda Carta a Pedro.

Estas reflexiones sobre la inculturación en los pueblos indígenas se pueden resumir diciendo que los indígenas, que han sido convertidos en "otros" por los poderosos de la sociedad, no deben tener que ser "otros" para sí mismos. La opción preferencial por el otro es un intento de superar la alienación que puede estar yaciendo en el corazón de sus identidades. Ese sentido de ser otro se tiene que transformar en un sentido de ser único, expresado por el caso del mestizaje mexicano. Sólo procediendo de esta manera se puede tener la esperanza de que haya un pueblo que habrá llegado a la plenitud de la vida.

Por lo que se ha dicho, se puede ver que la inculturación es un proceso muy completo. Involucra a muchos participantes y se puede entrar en muchos puntos de la trayectoria. Sin embargo, este proceso continúa siempre. Constantemente estamos llevando nuestra fe a un diálogo con la cultura en la cual vivimos. Pero la finalidad de nuestras reflexiones conjuntas es de hacerlos de manera más consciente.

### III. INCULTURACION Y TESTIMONIO AUTENTICO AL EVANGELIO

Hasta ahora hemos estado considerando las perspectivas y temas referentes a la inculturación. Hemos hecho la pregunta: ¿Por qué la inculturación? a la luz de esa pregunta hemos explorado su significado para América Latina y sobre todo para los pueblos indígenas de este continente. Luego examinamos los diversos elementos que constituyen el proceso de la inculturación: las actitudes necesarias, las habilidades requeridas, y la dinámica de la identidad y el cambio social que caracterizan la vida de toda comunidad. Además hemos visto el desafío serio de la reconstrucción que enfrentan los pueblos indígenas y cómo la inculturación podría contribuir a ese proceso.

Todavía no nos hemos dirigido a lo que seguramente es un asunto importante para todos: ¿cómo sabemos que es auténtico el testimonio al Evangelio que brota del proceso de la inculturación? El hecho de que unos cristianos comprometidos participen en el proceso no significa que los resultados automáticamente son cristianos. Los cristianos, como sabemos, son capaces de hacer cosas muy anticristianas. La cuestión de juzgar la autenticidad de los resultados del proceso de la inculturación es especialmente importante cuando los resultados no se parecen a las formas de testimonio cristiano que conocemos desde el pasado, o cuando parecen disputar formas más conocidas de testimonio. Por ejemplo, hoy se ha acusado a la teología de la liberación y al compromiso de la Iglesia con los derechos humanos de los pueblos indígenas, de ser solamente político y no realmente cristiano. ¿Cómo se puede ordenar y calificar estos reclamos y llegar a la conclusión de que estas manifestaciones son o no cristianas? ¿Hay pautas según las cuales se pueda medir? ¿Hay criterios que se pueden aplicar?

Aquí quisiera explorar algunas formas de acercarse a la cuestión de criterios. Es un área todavía inestable y muy controvertida. Algunos hubieran querido una solución sencilla con respecto a este asunto, pero la investigación más de cerca revela que las soluciones sencillas probablemente no se encontrarán. Las soluciones sencillas no son probables porque la verdad siempre es difícil de alcanzar, y es especialmente evasiva cuando empezamos a cruzar las fronteras de las culturas. Recuerden la distinción que se hizo anteriormente entre la comunicación orientada al hablante y al oyente: ubicar algunos tipos de información en un lugar diferente de la cosmovisión puede afectar la manera de interpretarla.

Lo siguiente se presenta en tres partes. La primera trata del resultado importante de la reflexión sobre la inculturación: que todas las teologías de alguna manera están vinculadas a su contexto cultural. La segunda parte examina los criterios que podríamos usar para juzgar la autenticidad de los resultados de la inculturación. Y la tercera parte estudia un problema que se encuentra frecuentemente –pero no exclusivamente– entre pueblos indígenas: el problema de la pertenencia a sistemas religiosos duales. Esta es la situación donde la gente participa en dos sistemas religiosos distintos a la misma vez, o los combina de alguna manera. Algunos afirman que tal pertenencia a sistemas duales es sincretismo absoluto y por lo tanto inaceptable. Otros piensan que tal actividad puede facilitar percepciones importantes en cuanto a cómo la gente está siendo religiosa en una situación difícil. ¿Cuál es el caso?

## ¿Son locales todas las Teologías?

Una de las interrogantes que han surgido de la reflexión sobre la inculturación es cuándo está vinculada al contexto cultural toda expresión teológica. La lengua, la historia y la cosmovisión conspiran, por decirlo así, para situar una teología dentro de un contexto histórico concreto. En primer lugar, cuando reflexionamos sobre este fenómeno, nuestra inclinación es de fijarnos en cómo limita toda teología. Y hasta cierto punto lo hace. Ninguna formulación teológica es inteligible de la misma manera y en todas partes. A pesar de la famosa formulación de la tradición cristiana de Vicente de Lerins ("lo que cree todo el mundo, siempre y en todas partes"), el hecho es que a veces es difícil establecer la mutua inteligibilidad de formulaciones teológicas al cruzar la frontera de la cultura. Nuestras limitaciones tan sólo en cuanto a lenguaje fijan fronteras que son difíciles de cruzar.

Pero pensar en cómo son locales todas las teologías también tiene su lado positivo. Las teologías inculturadas son efectivas en sus situaciones precisamente porque están arraigadas en un tiempo y lugar concretos. Es lo que las hace atractivas. Cuando pensamos en la naturaleza finita de cualquiera de nuestras teologías, es esta dimensión que merece nuestra atención más que la cuestión de limitación. A veces nuestra preocupación por la universalidad surge de una necesidad de no tener que comprender al otro, o poner nuestros puntos de vista en el centro y relegar los otros a la periferia. Tener límites y estar anclado a una cultura particular no son cosas malas. Porque, después de todo, Jesús mismo ¿no era parte de una cultura finita y concreta en el acto de la Encarnación? ¿Y por la Encarnación no nos reveló la universalidad del amor de Dios como "imagen de Dios invisible"?

A la vez quiero enfatizar, sin embargo que el decir que todas las teologías son locales, no significa que las teologías no puedan entenderse traspasando las fronteras lingüísticas y culturales. Obviamente pueden y lo hacen. Pero esa inteligibilidad siempre es menos que completa. Tomen lo que quizás es el ejemplo más famoso en la historia cristiana de esta falta de comprensión, los debates a cerca de la naturaleza de Cristo y el cuarto y quinto siglo. ¿Cuánto de la falta de comprensión era lingüística entre latinos, Griegos y los que hablaban las llamadas lenguas orientales? Y piensen en la confusión entre los mismos hablantes de griego en cuanto a cómo entender *hypostais* o *prosopor*. o cuánto esta falta de comprensión dividió a la Iglesia durante siglos. Hoy, cuando las iglesias divididas entran en diálogo, vemos que estas divisiones muchas veces no eran a cerca de la fe, sino a cerca de construcciones lingüísticas y filosóficas.

El idioma solo, hace mucho para estructurar nuestra cosmovisión. Cualquiera que pueda leer el hebreo, por ejemplo, tendrá una mayor comprensión del mundo del Antiguo Testamento que los que puedan leer sólo el hebreo. Y cuando uno piensa en las diferencias fundamentales entre el castellano y el portugués hablados como lengua general en este continente en comparación con la estructura de los idiomas indígenas, se supone ya de alguna manera la enorme diferencia en la cosmovisión. Idioma y cosmovisión no se pueden vincular en una cohesión total, pero los idiomas nos hacen pensar de determinada manera y dificultan pensar sobre ciertas cosas de otras maneras. La forma de hablar acerca de Dios, la esperanza que nos sostiene, todo esto, está formado por nuestro idioma, nuestra cosmovisión y nuestra cultura.

Ahora viene a la mente un pensamiento a la luz de todo esto: ¿Qué pasa con las normas de la tradición? ¿Qué pasa con la doctrina auténtica en todo esto? ¿Esta se barre con lo que parece relativismo cultural? Por supuesto no abogo a favor del relativismo. Ni minaría las Escrituras, los credos, ni los pronunciamientos de los Concilios y los Papas. Pero lo que nos enseña la inculturación es qué tenemos que tener cuidadosamente en cuenta el lenguaje y los contextos —no para relativizarlos, sino para entender con más precisión, exactamente, lo que se está diciendo. Sabemos, por ejemplo, que algunos pronunciamientos, muchas veces de tipo disciplinario, han sido superados a lo largo de la historia. La prohibición al cobro de intereses o la justificación de la esclavitud son dos de los ejemplos más conocidos de posiciones que ya no se sostienen. Otro ejemplo sería la posición de Pío IX acerca de la libertad religiosa en el *Silabus de Errores* y su inversa en *Humanitatis Dignitate* del Concilio Vaticano Segundo. El punto aquí no es de erosionar el *Magisterium*, dejando que muera de una tortura china de mil cortes. Es para darse cuenta que la comprensión genuina sólo se puede lograr si nos fijamos no sólo en el texto, sino en el contexto, y dejamos que los textos digan todo lo que tienen que decir. Quizás podamos guiarnos, a este respecto, por las palabras del Cardenal John Henry Newman: "En el cielo, puede ser de otra manera, pero aquí abajo vivir significa cambiar, y ser perfecto es haber cambiado con frecuencia".

Podría necesitar más explicación el comentario que dice que no se debe forzar a los textos a decir más de lo que puedan decir. Intentos de hacer declaraciones doctrinales, como encontramos en los tempranos Concilios de la Iglesia, muchas veces se destacan más por lo que no dicen que por lo que dicen. La formulación del Concilio de Calcedonia sobre las dos naturalezas de Cristo es un clásico a este respecto: cuidadosamente contrapesa la divinidad y la humanidad pero nunca define lo que contienen estos dos conceptos. Más

bien, ofrece un marco referencial para el debate, y define la relación entre los dos de manera negativa, por medio de adverbios con prefijos privativos: "inconfuso, inalterado, indiviso, e inseparable" (DS 302).

Como estamos tratando la variedad de culturas y sus formas múltiples de expresarse, es útil saber que tales formulaciones de doctrina intentan servir de guías para nuestros esfuerzos de expresar la fe más bien que dar fórmulas literales que no se puedan cambiar.

### Criterios para la Identidad Cristiana

Sin embargo, estas consideraciones acerca de la interpretación permanecen indefinidas si no se vinculan a unos criterios útiles para determinar la fidelidad al mensaje evangélico y la tradición de la Iglesia de la expresión inculturada de la comunidad local. Ahora nos dirigimos a esta cuestión. Es en este punto donde las expresiones locales de la fe se juntan con el mensaje duradero de Cristo.

Una cosa que cada vez se hace más clara, en la medida que se ha progresado en la reflexión sobre los criterios para la identidad cristiana, es que siempre tenemos que hablar de un número de criterios que funcionan juntos, más bien que un solo que serviría como una especie de papel de tornasol para juzgar la suficiencia de la expresión local de la fe. A veces, la *praxis* se evoca como tal criterio único. Sin embargo, el análisis muestra que la *praxis* de uno puede parecer correcta, lográndose por varios motivos. Por lo tanto en la lucha para la liberación, los creyentes y no creyentes tienen la posibilidad de trabajar juntos. Pero ¿esto hace que sus motivaciones sean iguales? Un creyente ciertamente diría que no. Por lo tanto criterios múltiples son necesarios. Cualquiera de estos criterios podría rechazar la expresión teológica como impropia para la fe cristiana, pero se necesita la convergencia de todos los criterios para una seguridad razonable de autenticidad.

El uso de criterios múltiples refleja nuestra conciencia de que la traducción de un idioma y cultura a otra siempre abre la posibilidad de la confusión y de los malos entendidos. Usando diferentes criterios conjuntamente, hay mayores posibilidades de llegar a comprender la nueva expresión de la fe más plenamente. En algunos aspectos esto refleja la figura de la comunicación orientada al oyente, esbozado anteriormente, donde el hablante prueba una variedad de modos de comunicación para que se entienda su

mensaje. Los criterios múltiples nos ayudan a apreciar las realidades multidimensionales con que estamos tratando, y nos hacen tener más cuidado en llegar a comprender lo que se presenta como una expresión de la fe.

Varios autores han propuesto distintos conjuntos de criterios; reflejan lo que muchas veces representan la autentización en sus respectivas tradiciones eclesiales. Charles Kraft, en su libro *Christianity in Culture*, sugiere criterios que serían apropiados desde una perspectiva evangelista conservadora. Anton Wessels, en su libro *Images of Jesus*, ofrece criterios desde una perspectiva protestante moderada. Déjeme sugerir un conjunto de cinco criterios que parecen más apropiados desde una perspectiva católica.

#### a) Primer Criterio: Coherencia con la Tradición Simbólica

Este primer criterio verifica si la nueva expresión de la fe es coherente (o por lo menos no es incompatible) con la tradición de doctrina y símbolos que componen la tradición católica. La consistencia exigida aquí no es una correspondencia palabra por palabra, sino una resonancia con esa red de símbolos palabras y ritos que constituyen la base de la fe cristiana. La lógica lineal sola no es suficiente. Arriano, después de todo, era filosóficamente consistente cuando sostenía que el Padre y el Hijo no podrían ser iguales el uno al otro en la Trinidad, pero el Concilio de Nicea de todas maneras juzgó que estaba equivocado. La consistencia lógica tenía que ceder a la coherencia de la totalidad. Esto no es oponerse al uso de la lógica; sólo es decir que la determinación de la coherencia va más allá de los dictámenes de la necesidad lógica.

El Concilio Vaticano Segundo reconoció la necesidad de una coherencia más amplia cuando introdujo de nuevo la noción de la "jerarquía de verdades", la idea de que ciertas verdades son más centrales a la fe cristiana que otras. Por lo tanto, la fe en la divinidad de Jesús es más importante, digamos, que una creencia en la existencia de ángeles. La noción de la jerarquía de verdades había sido condenada por Pío XI, algunos pronunciamientos de nuestros tiempos sugerirían que otra vez se está descartando. Pero la noción de la jerarquía de verdades se hace muy importante hoy cuando la fe trata de expresarse en una variedad de culturas humanas. Dependiendo de la cosmovisión de la cultura, algunos de los elementos —especialmente en las partes inferiores de la jerarquía— tienen que trasladarse. Por ejemplo, ¿podría clasificarse más importante la creencia en ángeles en culturas donde la gente

se encuentra rodeada de un mundo densamente poblado de espíritus que para aquellas cuyos dominios trascendentes contienen pocos espíritus? O, ¿pondría la diferencia de estilo de formulación afectar la importancia relativa dada a ciertas doctrinas? Por ejemplo, mientras que la pecaminosidad universal de la humanidad es una creencia central del cristianismo, ¿es necesario formularla en el estilo singular del cristianismo occidental, a saber, la del pecado original? Hemos descubierto que en muchas partes del Africa ciertamente hay un sentido universal de la pecaminosidad pero ningún relato en la cultura similar a los de Adán y Eva. ¿No podría ser una forma más adecuada para expresar esta creencia la lectura Ortodoxa Oriental de los relatos del Génesis 1-3 que la imagen de Dios llegó a deformarse y tenía que refaccionarse? El éxito de la misión ortodoxa en el Africa Oriental sugeriría que esta forma es más apropiada. La jerarquía de verdades proporcionaría una forma importante de llegar a este asunto.

Pero volvamos al tema de la coherencia de símbolos. La cohesión a veces es difícil de discernir. Es una realidad, en parte analítica, y en parte intuitiva. Sin embargo, hay a la vez límites muy claros. Si la expresión de la fe dentro de una cultura está claramente en oposición al resto de la doctrina cristiana o requiere una modificación radical de porciones muy grandes de ella, es muy probable que no pueda ser un medio adecuado para la fe cristiana.

#### b) El Segundo Criterio: *Lex Orandi*

Uno de los criterios más poderosos para evaluar la identidad cristiana ha sido el principio *lex credendi lex orandi* ( la ley de la creencia sigue la ley de la oración). Si el Señor realmente está presente en la comunidad de palabra y sacramento, entonces lo que se expresa allí es la prueba de su identidad cristiana.

Esta ley de la oración se ha invocado muchas veces en el pasado para verificar la identidad cristiana. Lo hizo quizás más notablemente Atanasio, que declaraba que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo tienen que ser iguales porque se los invoca de igual manera en la fórmula del bautismo. Más recientemente, en el intento breve de retratar a Cristo como un guerrillero en Bolivia, la imagen no duró porque parecía demasiado incompatible con la oración litúrgica— no puedes orar a un Jesús que es así.

Las expresiones de la fe siempre reflejan las sensibilidades de algunos y las incomodidades de otros. Por eso, este criterio no se puede usar como

una guía infalible de lo aceptable. Después de todo, la gente ha encontrado expresiones compatibles con la oración comunitaria que no deberían estar allí. Se puede pensar en los tipos de excesos que pueden meterse en la oración devocional en la religiosidad popular. Esto se reconoce implícitamente por el cuidado de la Iglesia en verificar noticias de milagros o apariciones de la virgen María o los santos. Este criterio se puede ver como un criterio negativo útil –si una expresión de fe no es compatible con la vida de la comunidad en oración, entonces hay que dejarla de lado.

Este es un criterio excepcionalmente potente porque la vida ritual es muy importante para las formas católicas de creer. Está directamente relacionado con el siguiente criterio.

#### c) Tercer Criterio: Por sus Frutos los Conocerás

La teología de la liberación nos ha recordado una vez más el hecho de que lo que hacen los cristianos es básico para la identidad del cristiano. La *praxis*, por supuesto, llega más allá de la acción para incluir tanto la acción como la reflexión. El dicho de Jesús, "por sus frutos los conocerás" (Mt. 7, 16), sigue siendo uno de los criterios más útiles que tenemos disponible. Dicho de otra manera: ¿qué tipo de *praxis* brota de esta expresión de fe? Para pensar otra vez acerca de las repetidas situaciones que nos llegan a menudo: ¿cómo puede este criterio ayudarnos a evaluar los intentos cristianos de enfrentar la violencia?

Este criterio nos ayuda a pensar más claramente, pero no se debe usar demasiado ingenuamente. La acción humana muchas veces es ambigua, y las consecuencias de la acción humana no siempre son inmediatamente evidentes. Por estas razones, este criterio no se puede emplear independientemente. Hay que seguir usándolo en conjunto con los otros.

#### d) Cuarto Criterio: Someterse al Juicio de Otros

El cuarto y quinto criterio están relacionados y representan un punto de vista eclesiológico que es importante para los católicos. El cuarto criterio brota de una comprensión de dos características de una Iglesia genuinamente católica: una iglesia que es una y católica. Es decir, todas las iglesias locales están ligadas en una sola comunicación de iglesia para formar la Iglesia

Católica. Además, el vínculo no es solamente un reflejo del concepto de unidad, es también un vínculo católico, es decir, nos liga a todas las iglesias locales a lo largo de la historia y en todo el planeta de hoy. Lumen Gentium enseña que cada iglesia local tiene dentro de sí la plenitud de la Iglesia, pero que no es la Iglesia entera y no puede vivir aparte de toda la iglesia Católica.

El cuarto criterio para la identidad cristiana se puede entender de esta manera: ¿estamos dispuestos a permitir que nuestra nueva comprensión de la fe sea juzgada, revisada críticamente por la experiencia de otras iglesias locales? Si no estamos dispuestos a someter a otras nuestras expresiones de fe, y escuchar las respuestas de las otras comunidades, entonces nuestras expresiones de la fe no serán auténticas dentro de la Iglesia.

A la vez, debemos prevenir el uso parcializado de este criterio. Esto ocurre cuando las antiguas iglesias, establecidas y más poderosas, exigen el derecho de juzgar las expresiones de las iglesias más jóvenes, pero no dejan someter sus propias expresiones al juicio similar de otros. Concretamente, en los casos estudiados aquí, las iglesias locales de los pueblos indígenas contarían con la evaluación de sus expresiones, pero no recibirían una oportunidad de hacer lo mismo con las iglesias más establecidas. Parte de la importancia de este criterio es su mutualidad. De igual manera, una sola voz disidente de otra iglesia local ordinariamente no debería ser suficiente para causar el abandono de una expresión. Cualquier iglesia local puede equivocarse. Pero si las voces disidentes aumentan, tendremos que hacerles caso.

#### e) Quinto Criterio: el Desafío Profético

Este criterio es correlativo al anterior. Dicho simplemente, las expresiones de la fe deben impulsarnos hacia una *praxis* profética. Debe hacer alguna contribución a la manera en que la totalidad de la iglesia cristiana entiende su misión en el mundo, afirmando lo mejor de la tradición cristiana u ofreciendo percepciones nuevas acerca de esta tradición. Esto ocurre especialmente cuando esas expresiones dan la voz a la dimensión profética del Cristianismo, y dejan que su poder se manifieste. Abarca no sólo una palabra profética al mundo, sino al resto de la misma Iglesia. Si una expresión de la fe permite que una comunidad se encierre en sí misma y se preocupe sólo de su propio mantenimiento, entonces hay algo que falta en la calidad del testimonio.

Hay que tener esto en cuenta, me parece, cuando examinamos las circunstancias especiales de las comunidades indígenas. Como se anotó antes, hay aquí una preocupación legítima por la identidad, por la construcción y mantenimiento de esa identidad. Y podría haber, por esta razón, una tendencia –y aún una necesidad– de encerrarse en sí misma para asegurar esa identidad. Discernir lo que es conveniente o inconveniente necesitaría un diálogo franco. ¿Quizás una introversión inconveniente es prácticamente imposible –el mundo que rodea a las comunidades indígenas nunca les concede este tipo de autonomía. Y lo que es apropiado en un momento puede no serlo en otro momento.

Repito, este criterio no se puede usar por sí solo; necesita el apoyo del otro para ser útil como una forma de discernir la verdad cristiana.

En otros lugares, se han sugerido otros criterios, pero representan, en la mayoría de los casos, variantes o refinamientos de estos cinco. Espero haber demostrado cómo ninguno de estos criterios puede funcionar solo. Tienen que operar juntos para lograr la meta buscada.

### **Formas de Inculturación: El fenómeno de los Sistemas Duales**

Nos dirigimos ahora al tema final a considerarse. Se trata de un fenómeno que, hasta hace poco, no se debatía abiertamente. De hecho, se encuentra más en las publicaciones de la antropología cultural que de la teología. Se trata de las formas que un pueblo usa para preservar sus antiguas tradiciones culturales y religiosas frente a la misión cristiana. Muchas veces se realiza por el sincretismo, aquella mezcla indiscriminada de elementos de dos tradiciones religiosas distintas, aunque aquí hay motivo para considerarlo un fenómeno diferente. Me refiero al fenómeno de vivir en sistemas religiosos duales.

Llega a ser, de alguna que otra manera, la continuación de las formas tradicionales con la adición de formas cristianas. Cuanto más estudio estos fenómenos, más me doy cuenta de cuán difícil es generalizar sobre ellos. Pero es importante ser lo más claro posible acerca de cómo los sistemas duales se forman, cómo se sostienen, y qué desafíos y oportunidades pastorales se nos ofrecen. Esta presentación necesariamente será breve y algo esquemática.

A pesar de las dificultades que rodean estas áreas, es una tarea que vale la pena, si no es por otra razón de que los sistemas duales son tan frecuentes entre las poblaciones indígenas de América. Toman una variedad tan grande de formas diferentes, que la clasificación de sus variedades ha llegado a ser casi una tarea insuperable. Por lo tanto, en vez de ofrecer un sistema rígido de clasificación, déjenme trabajar a partir de dos ejemplos.

En un tipo de sistema dual, las formas indígenas y el cristianismo se practican una al lado de la otra, cada una en su integridad. Esto muchas veces se ve durante las fiestas cuando se realiza la misa y la procesión, y luego un segundo conjunto de ritos religiosos. Otro ejemplo sería aquellos casos donde primero se realiza un funeral cristiano seguido por oraciones y ritos según la costumbre indígena. Aquí, las costumbres indígenas y el cristianismo se ven como completamente separados (y quizás dirigiéndose a distintos niveles de la realidad), o se ve como que tienen poco que hacer la una con la otra.

En un segundo tipo de sistema dual, una única forma se practica, pero se toman elementos tanto de las formas indígenas como de las formas cristianas, dependiendo de cuál forma se considera que tenga mayor poder sobrenatural. Por ejemplo, en Pueblo Santo Domingo de Nuevo México, en los Estados Unidos, la gente mayormente sigue las formas de la fe católica, con una excepción notable: no hay funerales cristianos. Nunca avisan al párroco de una muerte, y suele darse cuenta sólo cuando ya no se encuentra más una persona. Todos los funerales se realizan según la costumbre indígena.

En un tercer sistema dual, sólo una forma se practica, pero se dan dos interpretaciones diferentes. Por ejemplo, los santos cristianos se aceptan pero tienen dos nombres: uno cristiano y otro indígena. En esta forma, muchas veces tomada frente a la conversión forzada al cristianismo y una opresión colonial continua, la costumbre indígena tiene que mantener una existencia oculta para poder sobrevivir.

En un cuarto tipo de sistema dual, el cristianismo es la forma principal practicada, pero elementos de las formas indígenas se mantienen, o porque ésta es todo lo que queda de un sistema quebrantado, o porque hay algunas cosas que el cristianismo no maneja bien (como el culto a los espíritus locales).

Estos cuatro tipos se pueden variar y refinar en varias subformas. Pero se ha esbozado, creo, algunas de las variedades más conocidas. Cada una suscita una serie de preguntas fascinantes, y todas tocan algunas realidades

A pesar de las dificultades que rodean estas áreas, es una tarea que vale la pena, si no es por otra razón de que los sistemas duales son tan frecuentes entre las poblaciones indígenas de América. Toman una variedad tan grande de formas diferentes, que la clasificación de sus variedades ha llegado a ser casi una tarea insuperable. Por lo tanto, en vez de ofrecer un sistema rígido de clasificación, déjenme trabajar a partir de dos ejemplos.

En un tipo de sistema dual, las formas indígenas y el cristianismo se practican una al lado de la otra, cada una en su integridad. Esto muchas veces se ve durante las fiestas cuando se realiza la misa y la procesión, y luego un segundo conjunto de ritos religiosos. Otro ejemplo sería aquellos casos donde primero se realiza un funeral cristiano seguido por oraciones y ritos según la costumbre indígena. Aquí, las costumbres indígenas y el cristianismo se ven como completamente separados (y quizás dirigiéndose a distintos niveles de la realidad), o se ve como que tienen poco que hacer la una con la otra.

En un segundo tipo de sistema dual, una única forma se practica, pero se toman elementos tanto de las formas indígenas como de las formas cristianas, dependiendo de cuál forma se considera que tenga mayor poder sobrenatural. Por ejemplo, en Pueblo Santo Domingo de Nuevo México, en los Estados Unidos, la gente mayormente sigue las formas de la fe católica, con una excepción notable: no hay funerales cristianos. Nunca avisan al párroco de una muerte, y suele darse cuenta sólo cuando ya no se encuentra más una persona. Todos los funerales se realizan según la costumbre indígena.

En un tercer sistema dual, sólo una forma se practica, pero se dan dos interpretaciones diferentes. Por ejemplo, los santos cristianos se aceptan pero tienen dos nombres: uno cristiano y otro indígena. En esta forma, muchas veces tomada frente a la conversión forzada al cristianismo y una opresión colonial continua, la costumbre indígena tiene que mantener una existencia oculta para poder sobrevivir.

En un cuarto tipo de sistema dual, el cristianismo es la forma principal practicada, pero elementos de las formas indígenas se mantienen, o porque ésta es todo lo que queda de un sistema quebrantado, o porque hay algunas cosas que el cristianismo no maneja bien (como el culto a los espíritus locales).

Estos cuatro tipos se pueden variar y refinar en varias subformas. Pero se ha esbozado, creo, algunas de las variedades más conocidas. Cada una suscita una serie de preguntas fascinantes, y todas tocan algunas realidades

profundas. Y, precisamente porque tocan realidades profundas, los sistemas duales tienden a perdurar. No son la mezcla casual de diferentes tradiciones hecha por gente que tiene creencias tibias. Representa el resultado de lo que a veces ha sido el choque de dos maneras de ver y vivir en el mundo. Mucho del sistema dual que encontramos en las Américas surge de un tipo de evangelización colonizadora que marginó y anatematizó no sólo las creencias de los pueblos indígenas sino sus cosmovisiones enteras. Por esta razón el mantenimiento de las formas antiguas de creer es una forma de protesta y resistencia contra tal colonización. Es un medio para la sobrevivencia espiritual en una situación donde se dice a un pueblo indígena que abandone sus formas antiguas, pero se les da sólo una participación marginal en las formas de los invasores coloniales. Su misma humanidad había sido amenazada en todo este proceso.

Por esta razón, desde el punto de vista pastoral, se debe reconocer que un programa más intenso de evangelización probablemente no tendrá éxito en sacar a los pueblos indígenas de los sistemas duales. Más bien, no hará más que intensificarlos. Se tiene que encontrar un nuevo tipo de evangelización que construya sobre la base del sistema dual en vez de tratar de deshacerlo.

Tenemos que buscar un plan de evangelización que dé cuenta del concepto de la vida que muestran que las formas indígenas no son una forma de idolatría, sino que es básica para la sobrevivencia de la cultura. No significa abordar el tema de la cosmovisión de manera romántica como si fuera un artefacto turístico o anticuario; si la cosmovisión indígena realmente está viva y está sosteniendo una cultura, entonces también perdura, crece y cambia. Pero, sí significa tomarla en serio y respetarla. Es por eso, creo yo, que un programa de inculturación cuidadosamente pensado es la única manera efectiva de lograr una evangelización más profunda entre pueblos indígenas. Sólo un programa que muestra respeto, que muestra el corazón del oyente del que hablamos antes, puede esperar llevar el corazón del Evangelio al corazón mismo de la cultura.

## CONCLUSION

Esta presentación se ha llamado "opción por el otro". Reflexionando sobre lo que se ha dicho, espero que la selección del título ahora quede clara. Los pueblos indígenas han sido convertidos en "otro" por una historia de colonización, opresión y en algunos casos, de políticas de esclavitud y

genocidio. Largas historias de convertir a poblaciones en "otro" ha convencido a muchos pueblos indígenas de que realmente son "el otro". Ciertamente, un momento importante en la estrategia de los discursos del Santo Padre actual a los pueblos indígenas, ha sido de invertir el proceso enfatizando su dignidad humana y el derecho a su propia cultura. Me parece que una tarea para nosotros, como misioneros que trabajamos entre poblaciones indígenas, es promover este mismo sentimiento y encarnarlo en una solidaridad con aquellos pueblos y fomentar una *praxis* que apoye los derechos a la dignidad y a la cultura.

La mejor manera de hacerlo es por el camino de la inculturación. Y el mejor punto de entrada a este camino es una percepción de cómo los pueblos indígenas han sido convertidos en "otro", y cómo la inculturación del Evangelio dentro de estas culturas mostrará que este tesoro tan rico y profundo que llevamos brillará tan bellamente en sus culturas como en las de cualquier otro. Y puesto que el Evangelio tiene un lugar especial entre los marginados y pobres, tendrá un brillo especial en el corazón de sus culturas, un brillo que ilumina y vence la oscuridad de una historia de opresión y esclavitud. Este año de celebraciones del Quinto Centenario de la llegada del Evangelio a este continente, es realmente el momento de pensar en una nueva evangelización, como nos han pedido los obispos. Pero tiene que ser una *nueva* evangelización, no simplemente *otra* evangelización. El camino de la inculturación señala, crea, lo que podría ser esta nueva evangelización.