

PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA

---

**LA RELIGIÓN EN EL MUNDO ANDINO**

---

La inculturación de la fe según algunos escritos de Manuel Marzal, Diego  
Irrázaval y Gustavo Gutiérrez

JOSÉ LEOPOLDO PIEDRA VALDEZ  
Roma 2007

## INTRODUCCIÓN GENERAL

El tema de la cultura desde el Concilio Vaticano II se vuelve un campo de retos y expectativas para la Iglesia. La atención al ámbito de la cultura propone desafíos para la vivencia de la fe, reflexionar sobre ello es fundamental para una acción pastoral como Iglesia<sup>1</sup>. La II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín<sup>2</sup>, en la línea del Concilio Vaticano II<sup>3</sup>, afirmaba en sus consideraciones que se estudie de modo profundo y desde distintas aproximaciones el tema de la religión, por otro lado, se planteaba la profundización en la pastoral catequética-litúrgica y sus manifestaciones populares, al igual que se promovía la vida comunitaria por medio de las comunidades cristianas. Tiempo después, la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla consideraba que la labor evangelizadora debía ubicarse en continuidad con la que se ha realizado en los últimos cinco siglos pasados, la cual ha dado un sustrato católico a la cultura.

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

---

<sup>1</sup> Manuel Marzal comentaba en torno a esto que: «En 1968, tras el impulso del Vaticano II, la Conferencia de los obispos en Medellín, en uno de sus documentos, pedía a las universidades católicas hacer estudios sobre la religión del pueblo y, por su parte, los obispos del sur andino crearon en el Cuzco el Instituto de Pastoral Andina. Colaboré en éste desde la universidad, iniciando así mi dedicación a los estudios religiosos, que he mantenido siempre», M. MARZAL, «Confieso que he sido feliz», J.M. DE LA PUENTE, *Cuadernos del archivo de la Universidad* 32, 22-32.

<sup>2</sup> Medellín 6.10.

<sup>3</sup> AG 22.

particular, el aproximarnos a la inculturación y la reflexión de la misma ayuda a renovar la vivencia de la fe dentro de la Iglesia.

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

En este trabajo se propone justificar y explicar la necesidad de continuar con una labor evangelizadora que tome en cuenta todo lo realizado hasta el momento, subrayamos la importancia de la cultura como dimensión clave para hacer presente el Evangelio. El argumento que nos ocupa tiene tres aspectos: buscamos explicar y analizar los hechos religiosos que ofrecen la historia de la Iglesia y la misionología andina, de tal modo, que partamos de la propia tradición para realizar una interpretación. El segundo aspecto, busca interpretar la experiencia de fe vivida por el creyente y la comunidad, esta brindará componentes para una mayor conciencia del propio proceso eclesial. El tercer aspecto mira al futuro, resaltando el desafío que plantea la continua inculturación de la fe en el mundo andino.

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

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

El mundo andino ha sido el espacio donde se desarrollarían un conjunto de civilizaciones, estas civilizaciones se ubicarían en el espacio que hoy

ocupan seis países<sup>4</sup>, sin negar que lo andino no aparece con la misma fuerza en todos ellos. El mundo andino cuenta como espacio físico con la cordillera de los Andes, la cual forma un gigantesco sistema montañoso. Probablemente el espacio andino se pobló hace once mil años, desde que el hombre atravesara el estrecho de Behring, hasta llegar a sudamérica<sup>5</sup>.

El mundo andino comparte un pasado común, sus rasgos propios se formaron en los lugares donde existía mayor concentración demográfica<sup>6</sup>. Apareció una estructura social, creencias, vida en común, modos de intercambio y acondicionamiento al habitat que les dieron modos particulares. El mundo andino vivió un proceso de urbanización antes de la llegada española. Muchos de estos establecimientos urbanos pre-hispánicos coincidieron con las altas culturas andinas<sup>7</sup>, de tal modo que muchas ciudades coloniales fueron construidas sobre antiguas ciudades indígenas. La colonización española marcó cambios en el mundo andino y las propias diferencias internas han marcado su diversidad, esto produjo un proceso de mestizaje, tanto en lo étnico como cultural según las regiones.

La investigación que se realiza se limita a aportes hechos por autores que conocen el mundo andino, parten de su experiencia en el medio peruano, es así que se habla de los Andes peruanos en esta obra. Los Andes centrales peruanos y bolivianos juntos son los más amplios y elevados, es así que la sierra representa el 65 % del área del Perú.

El mundo andino planteó al hombre el reto de adaptación al ecosistema para crear un desarrollo social y cultural. Hacia el mil antes de Cristo se encuentra la base de la civilización andina, marcada por la cultura Chavín y llegando hasta la presencia del imperio Inca. El espacio andino central estuvo marcado por el imperio Inca, los cuales organizaron en el territorio andino el Tahuantinsuyo<sup>8</sup>. El gobierno de Pachacuti planteó reformas religiosas y políticas y extendió el imperio más allá del Cusco.

En el virreynato del Perú se continuó con la labor agrícola y con la explotación minera. El Perú contaba en la zona serrana con población quechua y aymara. Por su parte, la Iglesia se hizo presente en el medio andino a partir de la evangelización y, a través de sus concilios reflexionó sobre la fe en éste. Dado que la presencia española modificó los modos de vida indígena existentes, desde el siglo dieciséis se inicia a formar un

---

<sup>4</sup> Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Chile).

<sup>5</sup> Cf. D. BONAVIA, «Poblamiento de los andes e inicios de la agricultura», en M. CURATOLA- F. SILVA-SANTISTEBAN (eds.), *Historia y cultura del Perú*, 41.

<sup>6</sup> P. CUNILL, *La América andina*, 41.

<sup>7</sup> Tiahuanaco, Huari, Chan Chan.

<sup>8</sup> M. CURATOLA, *La regione andina*, 40.

espacio cultural andino-mestizo que actualmente sigue existiendo por las migraciones internas y por el aumento de la población en las grandes zonas urbanas. Actualmente, las corrientes migratorias internas van cambiando la vida en el mundo andino y aumentando la población en las grandes zonas urbanas.

Nuestra obra es una reflexión teológica que valora lo hermenéutico, en tanto que resalta la revelación y la fe, por otro lado, es epistemológica, dado que, busca elaborar criterios de discernimiento para un espacio eclesial y apologética, porque busca reflexionar sobre la propia comprensión que se debe hacer el cristianismo de él mismo.

El hecho de centrar la investigación en el pensamiento de tres autores obliga a plantear una manera de trabajo particular. Como se podrá apreciar el trabajo es centrado en la obra de Manuel Marzal<sup>9</sup> y acompañada de los estudios de Diego Irarrázaval y Gustavo Gutiérrez. Previamente se cuenta con una fundamentación magisterial<sup>10</sup> y teológica<sup>11</sup>. Manuel Marzal es un antropólogo de la religión del cual se desea recoger sus aportes para la investigación teológica y, a su vez, se reconoce su contribución a la pastoral de la Iglesia. Por lo tanto, el trabajo consiste en ubicar sus aportes, juntos con las reflexiones teológicas de Diego Irarrázaval y Gustavo

---

<sup>9</sup> La antropología religiosa de Manuel Marzal que se analiza tiene como ámbitos lo etnográfico, lo histórico y, lo teórico, aproximándose desde ésta última a una teología pastoral.

<sup>10</sup> El lector podrá reconocer que la obra cuenta con una continuidad, dada por el trabajo de textos del magisterio de la Iglesia (*Gaudium et Spes, Ad Gentes, Evangelii Nuntiandi, Redemptoris Missio, Ecclesia in America*) y documentos elaborados por los obispos de América latina (*Medellín, Puebla, Santo Domingo*).

<sup>11</sup> La obra cuenta con la bibliografía elaborada en estos últimos años sobre el tema de la relación teológica entre la fe y la cultura y, por otra parte, la que desde el punto de vista teológico y pastoral hablan del mundo andino. Entre las obras más consultadas tenemos: H. CARRIER, *Evangelio y culturas*, Madrid 1987; M. DE FRANÇA MIRANDA, *Inculturazione ella fede*, Brescia 2002; S. DIANICH, *Iglesia en misión*, Salamanca 1998; M.P. GALLAGHER, *Fede e cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, Milano 1999; F. PASTOR, «La interpretación de Paul Tillich» (1985)., «Itinerario espiritual de Paul Tillich» (1986)., «La cuestión de lo incondicionado. Dialéctica y revelación de lo Sagrado en Paul Tillich» (1987); A. PEELMAN, *L'Inculturazione*, Brescia 1993; P. RUBENS, *Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus*, Paris 2004; J.C. SCANNONE, *Evangelización, cultura y teología*, Buenos aires 1990; R. SCHREITER, *Constructing local theologies*, New York 2001; A. SEUMOIS, *Teología misionaria*, Bologna 1993; A. TORNOS, *Inculturación. Teología y método*, Madrid 2001; J.M. VELASCO, *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Santander 2002; H. WALDENFELS, *Teología fundamental contextual*, Salamanca 2004.

Gutiérrez para comprender mejor la relación entre fe y cultura y caminar a una mejor evangelización inculturada.

Considerando que se trabaja textos escritos que ofrecen investigaciones y reflexiones realizadas, se opta por seguir, en un primer momento, un método que puede calificarse como método descriptivo. Esto ha significado la lectura sistemática de las obras de los autores para exponer sus contribuciones ante el tema de la fe y el mundo andino. De este modo, se puede conocer lo dicho por los autores y presentarlos en relación a lo que dice el magisterio de la Iglesia y la investigación teológica sobre este tema.

En un segundo momento se entra en una aproximación hermenéutica, propia de la teología. En este sentido se cree que se puede comprender e interpretar los textos estudiados. Será un análisis que usando la crítica moderna pueda explicitar el sentido del texto y termine desembocando en una elaboración teológica. Se intenta interpretar a los autores desde ellos mismos. Partiendo del magisterio de la Iglesia y de la teología contemporánea se ha analizado las contribuciones de los autores para enriquecer la investigación teológica sobre el tema. Desde aquí surgen grandes temáticas teológicas que intentamos presentar y ubicar dentro de la reflexión teológica.

El círculo hermenéutico nos plantea un marco teórico general, donde se encuentra el magisterio y la teología, se ha revisado instrucciones ante el tema de la fe y la cultura, por otra parte, se trabaja tres autores, los cuales ofrecen la parte material o concreta. Esto ha producido un diálogo entre texto y lector, lo cual ha significado preguntar al texto por su significado y el texto mismo nos ha cuestionado. En este círculo teológico la fe tiene prioridad y el resaltado producirá un conjunto de aportes y juicios teológicos. Como es propio del trabajo hermenéutico, el punto de llegada no es el que se había planteado, la investigación guarda su propio ritmo y ha llevado a descubrir problemáticas nuevas de las planteadas en nuestra primera intuición.

La obra presenta el pensamiento de tres autores ante el tema de la religión en el medio andino. Cada uno con un enfoque diverso: Manuel Marzal desde el campo de la antropología de la religión, centro de nuestra investigación, por otra parte, Diego Irrázaval desde la teología pastoral y desde el mundo aymara profundiza el tema de la inculturación. Finalmente, Gustavo Gutiérrez nos ayuda a volver sobre la propia espiritualidad y la experiencia de Iglesia para crecer como cristianos.

Manuel Marzal nace en 1931 en la ciudad de Olivenza (Extremadura). Ingresó a la Compañía de Jesús con dieciocho años, posteriormente llegó al Perú en 1951. Realizó sus estudios en el Instituto de Humanidades Clásicas

de la Compañía de Jesús en Lima y la teología en el Instituto Teológico de la Compañía de Jesús en México donde fue ordenado sacerdote. Se graduó como Magister en Antropología en la Universidad Iberoamericana de México y como doctor en Filosofía en la Pontificia Universidad de Quito. Desde 1968 su labor la realizó como antropólogo, investigador y profesor principal en el Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. A su vez, como investigador y profesor invitado ha trabajado en otras Universidades de América y Europa. Su obra se centra en el estudio de la teoría antropológica, el estudio de la religión en el mundo andino y el fenómeno religioso en América Latina. Son muchas las obras que se puede resaltar según el momento de su investigación<sup>12</sup>, Manuel Marzal prefería hablar de las orientaciones que había tomado su obra, más que hablar de dimensiones<sup>13</sup>. Un primer grupo de obras estaría conformado por *El mundo de Urcos*, *La religión campesina*, *Los caminos de los migrantes* y parte de *La utopía posible* las cuales son más descriptivas, por lo tanto, etnográficas. Un segundo grupo estaría conformado por *La transformación religiosa* y parte de la *Utopía posible*, las cuales son más históricas, en tanto, presentan la evolución vivida. En el tercer grupo se encontraría *El sincretismo iberoamericano*, *El rostro indio de Dios*, *La tierra encantada* y el último capítulo de *La utopía posible*, las cuales buscan explicar el significado de los hechos, en este sentido, serían más hermenéuticas, por lo tanto, etnológicas.

En mayo del 2004 fue nombrado profesor emérito de la Pontificia universidad católica del Perú como culmen de su larga carrera académica<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Entre las obras que podemos citar encontramos: *El mundo religioso de Urcos: un estudio de antropología religiosa y de pastoral campesina en los andes*, Cuzco 1971., *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Lima 1981., *Las creencias religiosas andinas*, Lima 1983., *El sincretismo iberoamericano: un estudio comparativo sobre los Quechuas (Cuzco), los Mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía)*, Lima 1998., *Estudio sobre religión campesina*, Lima 1988., *La transformación religiosa peruana*, Lima 1988., *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima: el caso de El Agustino*, Lima 1989., *El rostro indio de Dios*, Lima 1991., *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial (1549-1767)*, Lima 1982., *José de Acosta*, Lima 1993., *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*, Madrid 2002.

<sup>13</sup> Manuel Marzal afirmaba que eran tres las dimensiones presentes en sus obras: la etnográfica, la cual describe los hechos; la histórica que presenta la evolución y la etnológica que explica el significado.

<sup>14</sup> En aquella fecha de reconocimiento a la persona de Manuel Marzal, el jefe del departamento de Ciencias Sociales afirmaba en torno a la persona de Manuel Marzal: «Destaca su permanente preocupación pastoral (por la que muchos, antes que como “doctor”, lo reconocen como el “padre Marzal”) preocupación pastoral que, tengo la

En las noticias necrológicas a la muerte de Manuel Marzal, el provincial de la Provincia jesuita del Perú lo definía con estas palabras: «ha sido un hombre firme. Apasionado con la realidad del Perú y entregado al servicio de la misión. Sereno en las controversias y exigente en las responsabilidades»<sup>15</sup>. Manuel Marzal murió en la ciudad de Lima el 16 de julio del 2005.

El segundo autor es Diego Irrarázaval, el cual nació en Chile en 1942, y desde 1975 vive en el Perú. Pertenece a la congregación de Santa Cruz. Colabora en la parroquia de Chucuito (Puno) en el sur andino y dirige el Instituto de Estudios Aymaras. Su labor pastoral la ha realizado en varios lugares del continente americano, tanto en el acompañamiento a comunidades cristianas como el acompañamiento a agentes pastorales. Cuenta con un conjunto de obras donde el tema del mundo andino está presente<sup>16</sup>, subrayando su interés por el mundo aymara.

El tercer autor estudiado es Gustavo Gutiérrez Merino, nacido en el Perú en 1928 y ordenado sacerdote en 1959. Realizó sus estudios en Lovaina y Lyon. Ha trabajado durante muchos años como asesor de la UNEC<sup>17</sup> y como profesor de teología en la Pontificia Universidad Católica de Lima. Es fundador del Instituto Bartolomé de las Casas en la ciudad de Lima. Se le considera el iniciador de la teología de la liberación, buscando leer teológicamente la realidad de pobreza y oponiéndose a ella desde el Evangelio<sup>18</sup>. Ha sido nombrado Doctor Honoris Causa por múltiples

---

sensación, sigue siendo para él lo más importante, más allá de su amor por la antropología, lo cual no es poca cosa dada su profunda entrega por esa disciplina», J-M. ANSIÓN, «El saber con sabor», 9-11.

<sup>15</sup> Carta necrológica enviada por el Padre Provincial de la Provincia del Perú a los jesuitas de la Provincia

<sup>16</sup> Entre las obras que debemos resaltar tenemos: *Religión del pobre y liberación: en Chimbote*, Centro de estudios y publicaciones, Lima 1978., *Hacia una teología de los pobres*, Centro de estudios y publicaciones, Lima 1980., «Mutación de la identidad andina: ritos y concepciones de la divinidad», ALLPANCHIS n° 31 (1988)., *Tradición y porvenir andino*, Idea-Tarea, Lima 1992., *Rito y pensar cristiano*, Centro de estudios y publicaciones, Lima 1993., «Convocación evangélica a la salud», Páginas n° 132 (1995)., «Trenzado de religiones: una aproximación a las vivencias y al diálogo interreligioso en una iglesia local», ALLPANCHIS n° 48 (1996)., «Tiempo amerindio: ¿Qué aporta a la teología?», ALLPANCHIS (1997)., «Paradigma teológico», PÁGINAS (1998)., *Inculturación. Amanecer eclesial en América latina*, Centro de estudios y publicaciones, Lima 1998., *Raíces de la esperanza*, Ideas-CEP, Lima 2004.

<sup>17</sup> Unión nacional de estudiantes católicos del Perú.

<sup>18</sup> Entre las obras más importantes tenemos: *Teología: acontecimiento, silencio, lenguaje.*, *Teología de la liberación*, CEP, Lima 2003., *Teología desde el reverso de la historia* 1977., *La fuerza histórica de los pobres* 1982., *Beber en su propio pozo. En el*

Universidades<sup>19</sup>, es nombrado miembro de la Real Academia de la Lengua Peruana<sup>20</sup> en 1995 y ganador del premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades en el año 2003 por su lucha contra la pobreza. Su pensamiento resalta la condición humana del pobre como alejamiento de la condición de hijo de Dios, lo cual motiva a subrayar la «opción preferencial por los pobres», subrayando la condición de pobreza como fruto de una realidad de injusticia. Para Gustavo Gutiérrez será importante reconocer que la fe se vive en la historia, esto llevará a que su método teológico preste atención a la realidad donde se pronuncia el discurso teológico. La investigación que se realiza presenta el aporte realizado en *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*<sup>21</sup>, dado que en ella se resalta el valor de la espiritualidad y su relación con la experiencia humana.

La novedad de este estudio se encuentra en relacionar elementos de la teología, propiamente especulativos, con elementos positivos propios de la

---

*itinerario espiritual de un pueblo*, CEP, Lima 1986., *hablar de Dios desde el sufrimiento de los inocentes: una reflexión sobre el libro de Job*, CEP, Lima 1986., *Evangelización y opción por los pobres*, Paulinas, Buenos Aires 1987., *Dios o el oro de las Indias: siglo XVI*, Instituto Bartolomé de las Casas, Lima 1990., *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de las casas*, Instituto Bartolomé de las Casas, Lima 1992., *El rostro de Dios en la historia*, PUCP, Lima 1996., *Teología desde el reverso de la historia*, CEP, Lima 1977., *El Dios de la vida*, CEP, Lima 1998., *¿Dónde dormirán los pobres?*, Instituto Bartolomé de las Casas, Lima 2002., *Densidad del presente*, CEP, Lima 2003.

<sup>19</sup> Citamos algunos de las Universidades que lo han nombrado Doctor Honoris Causa: la Universidad de Nimega en Holanda, el King's college y Haveford college en Estados Unidos, la Universidad de Fribourg en Suiza, la Universidad de Tubingen en Alemania, la Universidad de Québec en Canadá, la Universidad Nacional de San Marcos, la Pontificia Universidad Católica del Perú y la Universidad de Chiclayo en el Perú.

<sup>20</sup> En aquella ocasión del ingreso a la Academia Peruana de la Lengua decía Gustavo Gutiérrez sobre la labor teológica: «No basta decir que la palabra sobre Dios nace de la necesidad de formular y comunicar una experiencia creyente. Esta tiene lugar en el seno de vivencias humanas, con la desafiante complejidad que ellas implican. Todo un mundo social y cultural intervienen en la elaboración del lenguaje teológico», G. GUTIÉRREZ, *Teología: acontecimiento, silencio, lenguaje*, 11.

<sup>21</sup> Haciendo un balance de la obra teológica de Gustavo Gutiérrez el teólogo alemán Martin Maier resaltaré la concepción de Gutiérrez ante las dimensiones de lo espiritual, las cuales no se restringen, a lo así llamado «religioso», sino que implican todo el ser humano. Cf. M. MAIER, «Espiritualidad y teología en la obra de Gustavo Gutiérrez», 81-100.

antropología de la religión<sup>22</sup>. Se estudia por primera vez en conjunto las obras de los autores citados. La obra de Manuel Marzal puede ayudar a la labor pastoral de la Iglesia. Esto producirá que la investigación teológica se vea enriquecida y pueda brindar un discurso más cercano a lo que vive la comunidad cristiana: se profundizará en hechos para extraer de ellos su significación teológica, la intención es explicitar lo implícito. Los fenómenos religiosos que se presentan en la investigación aportan novedad metodológica a una teología de la inculturación, evitando cualquier idea preconcebida.

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

Se desea conocer los aportes que han ofrecido los estudios sobre el tema de la inculturación después del concilio vaticano II en el mundo andino. el deseo es confirmar que los estudios hechos ofrecen valiosas herramientas para mejorar la presencia del evangelio y conocer la inteligencia de la fe en el mundo andino.

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

Se considera que la novedad de nuestra investigación se encuentra en que el trabajo ofrecerá elementos de la antropología religiosa que ayudarán a pensar el tema de la fe en el mundo andino y en América latina. Por otro lado, se brinda aportes para una acción eclesial inculturada en el medio andino. En segundo lugar, se ofrece una reflexión que no se limita a un nivel general de nuestro discurso eclesial, se considera que se cuenta con

---

<sup>22</sup> La carga pastoral e histórica de Manuel Marzal es notoria, así se afirmaba cuando fue nombrado profesor emérito en la Universidad. Alejandro Ortiz afirmaba que *Estudios de religión campesina*, *El sincretismo iberoamericano*, *La transformación religiosa peruana* y *Los caminos religiosos de los inmigrantes de la Gran Lima* tenían un doble propósito y ofrecían, tanto una lectura pastoral como antropológica y etnográfica. Cf. A. ORTIZ, «El Maestro Manuel Marzal», 14.

suficientes experiencias eclesiales para hacer más cercano el evangelio a la realidad de los creyentes, se muestra investigaciones y reflexiones para una iglesia particular concreta. En este sentido, se sigue las huellas de la constitución pastoral *Gaudium et Spes* y las conferencias generales de obispos de latinoamérica en Medellín y Santo Domingo. Por otra parte, se busca recuperar la religiosidad de la fe, aquella fe que sostiene nuestras creencias. En este sentido, se nos invita a recuperar aquello que de carismático tiene nuestro trabajo teológico y no solamente a limitarnos a un trabajo deductivo.

Por otro lado, no se presenta todas las obras realizadas por los autores estudiados, nos centramos en aquellas que tocan el ámbito de la investigación: la fe, la experiencia religiosa, la inculturación y el mundo andino. Hemos de fijar los límites de la investigación. No se busca hacer un recorrido histórico de la evangelización del mundo andino ni hacer un estudio de la religión Inca. Sin embargo, se sabe que estos temas ofrecen elementos para comprender el conjunto. Nos limitamos a mostrar un nuevo componente para reconocer que desde América latina se ha buscado poner en práctica el mensaje del Concilio Vaticano II sobre la fe y la cultura y esto ha significado el reconocimiento que el Evangelio vivido es siempre presente dentro de una cultura y dentro de las culturas.

La investigación constará de nueve capítulos divididos en cuatro partes. La primera parte es el estudio del magisterio y la teología realizada en la Iglesia católica frente al tema de la evangelización y la cultura a partir del Concilio Vaticano II; la segunda parte trata del tema de la religión en el mundo andino en el pensamiento de Manuel Marzal; la tercera parte se refiere a la relación entre fe y cultura en algunos escritos de Diego Irarrázaval y Gustavo Gutiérrez; la cuarta parte plantea algunos elementos para el estudio de la fe en el mundo andino.

La primera parte tiene dos capítulos. En ella se fundamenta desde el magisterio y la teología el estudio de la fe y la cultura y, subrayamos la novedad de la inculturación. Se inicia el *primer capítulo* con la presentación del recorrido que ha realizado la Iglesia ante el tema de la fe y cultura. En este capítulo serán dos los ejes que marcarán el camino, el interés por la cultura y su importancia en la labor evangelizadora y, el tema de la misión. Desde estos dos aportes se verá como se va haciendo presente la temática. En ella se resalta las concepciones de cultura que se manejaban, ya sea «cultura alta» o «cultura vivida». Este análisis lo relacionamos con la recepción que tuvo este tema en la iglesia de latinoamérica, esto producirá el interés y el estudio de las temáticas religiosas y, posteriormente, un mayor interés por el estudio de la cultura.

En esta parte aparecerán temas como la religiosidad popular, la evangelización inculturada o la manera de hacer presente la nueva evangelización.

En el *segundo capítulo* se estudia como la teología católica ha ido reconociendo el significado del término inculturación, qué cosa significa entender la inculturación como un proceso o el hecho que la inculturación sea una labor de toda la Iglesia. La invitación a profundizar en la relación entre evangelización y cultura la encontramos en la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, la cual marcará el interés de la Iglesia universal por una nueva manera de evangelización. De manera similar al capítulo anterior, se aprecia cómo se respondió a la invitación de la Iglesia universal desde el medio latinoamericano, para ello se revisa estudios teológicos que hablan del tema de la inculturación, sabiendo que ella es una invitación a renovar la vivencia de la fe. Por último, relacionamos el tema de la cultura con la investigación teológica y el estudio de la religión, de tal manera, que se pueda pasar a la segunda parte, donde se encuentra el aporte de la antropología religiosa.

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

El *tercer capítulo* realiza un balance valorativo de lo que ha sido la relación entre fe y cultura andina. Este capítulo es planteado desde los estudios de misionología realizados por Manuel Marzal. Sus estudios sobre este tema son vastos, este trabajo se limita al medio andino. En este capítulo se toma como objeto de estudio la obra misionera de la Compañía de Jesús en los siglos XVI y XVII para poder contar con una visión histórica, aunque parcial, de lo que ha sido el binomio fe y cultura en el mundo andino. Sabiendo que la historia enseña y se comprende más claramente desde el estudio del proceso, nos parece que este capítulo nos enriquecerá para entender hoy muchas realidades que tienen su origen en nuestra propia historia de evangelización.

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

El *quinto capítulo* acompaña el capítulo anterior, esta vez se habla de un concepto que se convertirá en «hilo conductor»: la cultura no es algo acumulativo o estático, la cultura es vital y dinámica. Por lo tanto, los

cambios culturales plantearán cambios en la manera de vivir la religión. Desde aquí la Iglesia intenta analizar y responder a los cambios que se van presentando en el medio que actúa. Se estudia desde la obra de Manuel Marzal tres áreas que plantean retos al tema de la fe en el mundo andino: el tema del sincretismo, la migración del mundo rural al mundo urbano y la religiosidad popular. Es interesante no perder de vista que estas tres temáticas se dan en paralelo en otros lugares de América latina o del planeta.

En la tercera parte de la investigación se conocen los aportes que brindan Diego Irrázaval y Gustavo Gutiérrez ante el tema de la fe y la cultura, desde el primero se subraya su idea de inculturación y, desde el segundo, su relación entre espiritualidad y experiencia humana.

En el *sexto capítulo*, a partir de Diego Irrázaval, la atención se concentra en la inculturación, partiendo de la idea que la evangelización ha de ser global y que ella ha de ser una evangelización inculturada, se continúa a analizar los retos del medio andino ante la vivencia de la fe. Se fundamenta la reflexión teológica desde lo que dijeron los obispos de Latinoamérica en Santo Domingo sobre la inculturación. Se afirmará que la inculturación es un proceso y que no se limita a la acción pastoral, afirmando que ella es más amplia e integral. De modo sugerente se llegará a resaltar el interés de Diego Irrázaval por la labor catequética, como espacio idóneo para la transmisión de la fe, resaltando su mensaje salvador y existencial. Finalmente, el tema de la religiosidad popular vuelve a aparecer como sucedió en la obra de Manuel Marzal.

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

La cuarta parte del estudio busca reflexionar sobre las grandes temáticas que aporta la investigación para la reflexión teológica y pastoral de la Iglesia en el mundo andino y sus aportes a la iglesia latinoamericana.

El *octavo capítulo* está dedicado al estudio de la religión, para poder reflexionar las temáticas que han surgido en las partes anteriores de la investigación. Nos centramos en la relación que se ha de establecer entre fe y religión. Se busca plantear el valor de la experiencia del creyente y de la comunidad eclesial, resaltando tres puntos: el rol del símbolo en el ser

humano y la importancia del mismo en la transmisión de la fe; en segundo lugar, la religión popular rural y urbana en cuanto muestra de la relación entre fe y cultura dinámica; finalmente, se plantea la dimensión ética de la fe que surge del seguimiento de Jesús y trae como consecuencia un modo particular de vida de parte del creyente.

En el último y *noveno capítulo* se exponen los temas teológicos que surgen de la investigación realizada. Se plantean tres ejes de estudio: en primer lugar, el enriquecimiento que recibe la inculturación a partir de la revelación, la gracia, la cristología, y la eclesiología. Nos detenemos en la relación entre revelación e historia y relación entre revelación y fe. En segundo lugar, el alcance pneumatológico de la encarnación en la inculturación, se resalta el rol trinitario y la dimensión eclesiológica de la inculturación. Por último, se profundiza en la experiencia de Dios en la experiencia humana, este enfoque hará más existencial el seguimiento de Cristo, con la condición que se mantengan unidas la fe y la experiencia humana.



## CAPÍTULO I

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

#### 1. Introducción

Este primer capítulo intenta mostrar los cambios producidos en la relación entre fe y cultura a partir del Concilio Vaticano II. Hemos elegido el Concilio Vaticano II como un punto de referencia para comprender el proceso de transformación de dicha relación. Este proceso desencadenará una investigación cada vez mayor en lo que se refiere a este binomio. No se debe olvidar que este Concilio marcará la historia de la Iglesia posterior, sobre todo, en lo que se refiere a su relación con el mundo moderno. Se considera importante analizar en la investigación la constitución *Gaudium et Spes*, el decreto *Ad Gentes* y el magisterio posterior que acerca a comprender mejor este tema.

#### 2. El tema de la fe y la cultura desde el Concilio Vaticano II

La constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, conocida como *Gaudium et Spes*<sup>1</sup> es un documento dirigido a todos los hombres, su objetivo es buscar el diálogo con toda la humanidad. El papa Juan XXIII ya afirmaba que: «se exige ahora de la Iglesia que inyecte la fuerza perenne, vital, divina del Evangelio en las venas de la comunidad humana actual»<sup>2</sup>. Siguiendo este mismo deseo, el recién electo papa Pablo VI consideraba que el Concilio debería promover «el diálogo de la Iglesia con los hombres de nuestra época»<sup>3</sup>.

La constitución pastoral *Gaudium et Spes* contará con dos partes, una primera más doctrinal y una segunda donde se busca poner en diálogo la doctrina presentada con los retos del mundo actual. Interesa subrayar que en su primera parte se resaltará que la dignidad de la persona humana se

---

<sup>1</sup> Constitución aprobada el 7 de diciembre de 1965.

<sup>2</sup> 25 de diciembre de 1961: AAS 54 (1962) 6.

<sup>3</sup> AAS 56 (1963) 847. Este deseo lo encontramos en la encíclica *Ecclesiam suam*.

funda en que el hombre ha sido creado a imagen de Dios<sup>4</sup>. Por otro lado, en la segunda parte, se encontrará presente el tema de la cultura<sup>5</sup> dentro de un conjunto de áreas a promover<sup>6</sup>.

De manera impresionante el proemio de la constitución invita a la Iglesia a abrirse a la novedad<sup>7</sup>, la invitación es de renovar a la persona y a la sociedad del mundo de hoy. Pero ¿Cómo lo logrará? Esto se logrará mediante el discernimiento de los signos de los tiempos a la luz del Evangelio, de esta manera, se busca responder a los perennes interrogantes de los hombres, para brindarles un sentido a su propia vida<sup>8</sup>. Parece importante resaltar que el tema de la vida digna es clave para la comprensión de la *Gaudium et Spes*, además, la invitación que se hace al inicio del documento es la de reconocer que la fe es clave para la realización del hombre en plenitud y esto será la base para su dignidad. El texto dirá: «según la opinión casi unánime de creyentes y no creyentes, todo lo que existe en la tierra debe ordenarse al hombre como su centro y su culminación»<sup>9</sup>. En este sentido, la riqueza antropológica de la *Gaudium et Spes* es llamativa. El texto no se limita a hablar de la persona, también resalta el rol de la sociedad sin limitarse al progreso: «el diálogo fraterno entre los hombres llega a su perfección, no en estos progresos, sino más profundamente, en la comunidad entre las personas, que exige el respeto mutuo a su plena dignidad espiritual»<sup>10</sup>, siendo la Iglesia la comunidad

---

<sup>4</sup> GS 12. Esta misma línea de pensamiento será continuada en Latinoamérica a través del documento de *Medellín*: «Deseamos afirmar que es indispensable la formación de la conciencia social y la percepción realista de los problemas de la comunidad y de las estructuras sociales», *Medellín*, 17, 37. De esta manera, la Iglesia debe colaborar en la formación de las conciencias, apoyando todas las iniciativas que ayuden a la formación del ser humano. También lo encontramos en *Ecclesia in America*: «Conviene recordar que el fundamento sobre el que se basan todos los derechos humanos es la dignidad de la persona», *Ecclesia in America* 57.

<sup>5</sup> GS 53-62; 299-309.

<sup>6</sup> Consideramos importantes los capítulos sobre la condición humana en el mundo de hoy (nn. 4-10) y el capítulo dedicado al desarrollo de la cultura (nn. 53-62).

<sup>7</sup> «El gozo y la esperanza, la tristeza y la angustia de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de todos los afligidos, son también gozo y esperanza, tristeza y angustia de los discípulos de Cristo y no hay nada verdaderamente humano que no tenga resonancia en su corazón», *Gaudium et Spes* 1.

<sup>8</sup> «Y no faltan quienes, desesperados de poder dar un sentido a la vida, alaban la audacia de aquellos que, pensado que la existencia humana carece de toda significación propia, se esfuerzan por darle toda su significación a partir únicamente de su propio genio», GS 10.

<sup>9</sup> GS 12.

<sup>10</sup> Cf. GS 23.

responsable de ayudar al ser humano a reconocer sus potencialidades. Es así que al haberse confiado a la Iglesia la manifestación del misterio de Dios, que es el fin último del hombre, ella misma descubre al hombre el sentido de su propia existencia, es decir, la verdad íntima sobre sí mismo<sup>11</sup>.

La Iglesia reconoce en *Gaudium et Spes* los aportes recibidos del mundo, en este sentido, no nos encontramos con una imagen de Iglesia solamente maestra, su apertura implica ser receptora: «también la Iglesia sabe cuánto ha recibido de la historia y la evolución de la humanidad»<sup>12</sup>. Al mismo tiempo, en este mundo, la Iglesia debe reconocer la acción continua de Dios, es así que: «corresponde a todo el Pueblo de Dios, especialmente a los pastores y teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, los diferentes lenguajes de nuestro tiempo y juzgarlos a la luz de la palabra divina, para que la verdad revelada pueda ser percibida más completamente, comprendida mejor y expresada más adecuadamente»<sup>13</sup>. Todo esto preparará en el documento la futura preocupación por el tema de la cultura. Se puede afirmar que desde aquí se empieza a resaltar la necesidad de discernir la presencia de Dios en las culturas.

En la segunda parte de *Gaudium et Spes* se encuentra la presencia del tema de la recta promoción del progreso de la cultura. En esta parte de la constitución se resaltarán la importancia que tiene la cultura en el proceso de crecimiento del ser humano, esto se destaca afirmando que: «es propio de la persona humana no poder acceder a la verdadera y plena humanidad más que a través de la cultura, es decir, cultivando los bienes y valores de la naturaleza»<sup>14</sup>. Se encuentra ya al inicio del número 53 de la constitución *Gaudium et Spes* un interés especial por el tema de la cultura, con el paso del tiempo, la Iglesia seguirá desarrollando este interés.

Se considera conveniente retomar la definición de cultura que presentó la *Gaudium et Spes* y posteriormente considerar la lectura que se puede hacer sobre ella:

---

<sup>11</sup> GS 41.

<sup>12</sup> GS 44.

<sup>13</sup> GS 44.

<sup>14</sup> GS 53.

Con la palabra «cultura» se indica, en sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus múltiples cualidades espirituales y corporales; pretende someter a su dominio, por el conocimiento y el trabajo, el orbe mismo de la tierra; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente en sus obras expresa, comunica y conserva a lo largo de los siglos las grandes experiencias y aspiraciones espirituales para que sirvan de provecho a muchos, más aún, a todo el género humano<sup>15</sup>.

De esta manera, el capítulo II aproxima a una primera definición de cultura, la cual inmediatamente será asumida en la constitución. Sin embargo, desde ahora se debe resaltar la clarificación que dará la constitución *Gaudium et Spes* en relación a la cultura, de ahí se sigue que la cultura humana lleva consigo necesariamente un aspecto histórico y social, y que la palabra «cultura» adquiere muchas veces un sentido sociológico y etnológico, «en este sentido se habla de la pluralidad de culturas»<sup>16</sup>. Se puede afirmar que la cultura se convierte en algo presente en todos los pueblos y que ayuda al pleno desarrollo de los seres humanos, sobre todo en su crecimiento como personas y como sociedad. Si bien esta comprensión más social y etnológica presentada aparece, al mismo tiempo, se encuentra una aproximación a la cultura en clave de adquisición o de logro, así se dirá que, dado que ahora se da la posibilidad de liberar de la miseria de la ignorancia a muchos hombres, es un deber sumamente propio de nuestra época, sobre todo para los cristianos, trabajar denodadamente para que tanto en la economía como en la política, en el campo nacional o internacional, se den las normas fundamentales para que se reconozca en todas las partes del mundo y se ponga en práctica el derecho de todos a la cultura y civilización, de acuerdo con la dignidad de la persona, sin discriminación de raza, sexo, nación, religión o condición social<sup>17</sup>:

---

<sup>15</sup> GS 53.

<sup>16</sup> GS 53.

<sup>17</sup> El cambio que propuso el Concilio significó una nueva posición ante el tema de la fe y la cultura. Ello se verá más claramente en el Sínodo de Obispos tenido en Roma en 1974, en donde se trató el tema de la evangelización en el mundo entero: «Dos clases de limitaciones se encontraron en la doctrina del concilio: una primera estaba en que el concilio había atendido sobre todo a la cultura de altos niveles [...]; pero se había fijado poco en la cultura popular, de la vida diaria y en el derecho de ésta a encontrar cauces de expresión, posibilidades de subsistir», A. TORNOS, *El servicio a la fe en la cultura de hoy*, 23.

Por ello, se ha de proporcionar a todos la suficiente cantidad de bienes culturales, sobre todo de aquellos que constituyen la llamada cultura básica, para que un gran número de hombres por su analfabetismo y privados de actividad responsable, no se vean impedidos de la cooperación verdadera humana en el bien común<sup>18</sup>.

Un criterio general será el de considerar que la Iglesia recuerda a todos que la cultura debe estar referida a la perfección íntegra de la persona humana, al bien de la comunidad y de toda la sociedad<sup>19</sup>.

La constitución pastoral, luego de intentar dar una aproximación a lo que significa cultura, busca poner en relación el misterio de Dios con la Iglesia y el proceso cultural en el hombre: «entre el mensaje de salvación y la cultura humana se encuentran múltiples vínculos. Pues Dios, revelándose a su pueblo hasta la plena manifestación de sí mismo en el Hijo encarnado, ha hablado según la cultura propia según las diversas épocas»<sup>20</sup>, se intenta resaltar que la encarnación se realiza en una cultura concreta. De la misma manera, la Iglesia, que vive en diferentes circunstancias en el curso de los siglos, ha utilizado los hallazgos de las diferentes culturas para difundir y explicar a todas las gentes el mensaje de Cristo en su predicación, para investigarlo y comprenderlo con mayor profundidad, para expresarlo mejor en la celebración litúrgica y en la vida de la comunidad multiforme de los fieles<sup>21</sup>, la transmisión de la fe es verdadera cuando se buscan categorías culturales propias del receptor. Si bien se afirma lo dicho, inmediatamente, la constitución *Gaudium et Spes* marca una diferencia importante en la comprensión de la relación fe y cultura considerando que: «enviada a todos los pueblos de cualquier tiempo o territorio, “la Iglesia no está ligada exclusiva o indisolublemente a ninguna raza o nación, a ningún género particular de costumbres, a ningún modo de ser, antiguo o moderno”»<sup>22</sup>. De esta manera, se reconoce la trascendencia del mensaje cristiano y la universalidad a la cual está invitada la Iglesia.

Un segundo documento, que es importante dentro de la investigación, es el decreto sobre la actividad misionera, *Ad Gentes Divinitus*<sup>23</sup>, el cual pretendía resaltar la dimensión misionera de toda la Iglesia. El documento buscará continuar con lo que planteó *Lumen Gentium*, de tal manera que

---

<sup>18</sup> GS 60.

<sup>19</sup> GS 59.

<sup>20</sup> GS 58.

<sup>21</sup> GS 58.

<sup>22</sup> GS 58.

<sup>23</sup> Decreto promulgado el 7 de diciembre de 1965.

ubicará la misión de la Iglesia dentro del plan salvífico de Dios. Esto trae como consecuencia asumir que toda la Iglesia es misionera y todos los creyentes somos llamados a cumplir un rol. *Ad gentes divinitus* resalta, entre otras cosas, la importancia del anuncio y de la conversión, todo ello dentro de un espíritu de diálogo y de apertura a las culturas en diversas realidades.

El decreto se inicia con una constatación importante: «la Iglesia, enviada por Dios a las gentes para ser “sacramento universal de salvación”, por exigencia íntima de su misma catolicidad, obedeciendo al mandato de su Fundador, se esfuerza por anunciar el Evangelio a todos los hombres»<sup>24</sup>. De esta manera, se resalta la labor evangelizadora que debe mantener la Iglesia para ser fiel a su llamado de salvación y siguiendo la presentación del Evangelio a los seres humanos:

En efecto, Jesucristo fue enviado al mundo como verdadero mediador entre Dios y los hombres. Por ser Dios, habita en él toda la plenitud de la divinidad (Col 2,9); pero según su naturaleza humana, como nuevo Adán, es constituido cabeza de la humanidad renovada, pleno de gracia y verdad (Jn 1,1). Y así, por los caminos de la verdadera encarnación, avanzó el Hijo de Dios para hacer a los hombres partícipes de la naturaleza divina; siendo rico, por nosotros se hizo pobre, para que nosotros nos enriqueciéramos por su pobreza<sup>25</sup>.

El Hijo de Dios que trae la salvación se hace presente en la historia y cultura de los hombres, de tal manera, que la encarnación sea verdadera y plena. Esta misión debe ser ofrecida a todos los seres humanos. De tal manera que, lo que el Jesús ha predicado una vez o lo que en Él se ha obrado para la salvación del género humano, debe proclamarse y extenderse a toda la humanidad<sup>26</sup>. Pero, esto solamente será verdadero con la presencia y acción del Espíritu Santo, el cual continúa la misión del Hijo: «para conseguir esto plenamente, Cristo envió desde el Padre al Espíritu Santo para que realizara desde dentro su obra salvífica e impulsara a la Iglesia a su propia expansión»<sup>27</sup>. Siguiendo la misma misión que el Padre dio al Hijo, la Iglesia debe transmitir la Buena Nueva. Como esta misión continúa y busca desarrollar en el curso de la historia la misión del propio Cristo, que fue enviado a evangelizar a los pobres, la Iglesia, impulsada por el Espíritu Santo, debe avanzar por el mismo camino por el que avanzó

---

<sup>24</sup> AG 1. La idea de Iglesia como sacramento universal de salvación hace referencia a la concepción presentada en LG 48.

<sup>25</sup> AG 3.

<sup>26</sup> AG 3.

<sup>27</sup> AG 4.

Cristo: esto es, el camino de la pobreza, la obediencia, el servicio y la inmólación de sí mismo hasta al muerte, de la que surgió victorioso por su resurrección<sup>28</sup>. Esta Iglesia debe predicar el Evangelio, en el cual se muestra a Jesús, partiendo de la convicción de que Cristo es necesario en la vida del hombre.

Además, el proceso de instauración de la Iglesia será culminado en el momento en que la Iglesia particular cuente con una comunidad viva, la cual cuente con autonomía para mantener una vida de fe:

La obra de implantación de la Iglesia en un determinado grupo humano alcanza su objetivo cuando la congregación de los fieles, arraigada ya en la vida social y conformada de alguna manera con la cultura del lugar, goza de cierta firmeza y estabilidad; es decir, está dotada de propia aunque insuficiente plantilla de sacerdotes locales, de religiosos y de laicos, y está provista de las instituciones y ministerios necesarios para conducir y enriquecer la vida del Pueblo de Dios bajo la guía del obispo propio<sup>29</sup>.

Esta estabilidad de la iglesia particular permite el crecimiento de la comunidad en un lugar determinado. Sin embargo, interesa resaltar el énfasis puesto al arraigo necesario en la sociedad y en la cultura existente.

### 3. La evangelización en el mundo contemporáneo

El tema de la fe y la cultura encuentra un punto importante de desarrollo a través de la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*<sup>30</sup>, la evangelización del mundo contemporáneo. En ella se logra mostrar y desarrollar lo que el Concilio Vaticano II<sup>31</sup> y el Sínodo de obispos de 1974 habían considerado en torno al tema de la evangelización. El tema de la Iglesia en el Concilio Vaticano II llevó a pensar en la importancia de su propia misión. Esto llevará a reflexionar el significado de evangelizar<sup>32</sup>. La apertura y perspectivas de este documento han iluminado y siguen

---

<sup>28</sup> AG 6.

<sup>29</sup> AG 19.

<sup>30</sup> Exhortación apostólica dada el 8 de diciembre de 1985.

<sup>31</sup> Se busca continuar en la línea de lo planteado en *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes* y *Ad Gentes*.

<sup>32</sup> No se trataba de repensar la manera de realizar la catequesis o nuevas pedagogías, tampoco el deseo era revisar los contenidos de un proceso de evangelización. Se intentará preguntarse sobre qué es evangelizar. Esto llevará a pensar en la esencia de la Iglesia. Este documento será una carta para la evangelización de nuestro tiempo, ella se convertirá en documento clave para la evangelización. Sin embargo, hemos de caer en la cuenta que la palabra inculturación todavía no es usada en el texto.

iluminando, tanto el trabajo misionero como la relación entre fe y cultura. En este sentido, el Papa Pablo VI, muestra el desafío que tiene la Iglesia en este mundo moderno, para trabajar por el encuentro entre la fe y la cultura.

El texto se inicia mostrando la persona de Jesucristo, la cual se siente invitada a proclamar la buena nueva, y así anunciar la llegada del Reino de Dios<sup>33</sup>. Esta actividad evangelizadora de Jesús se muestra a lo largo de los Evangelios: se inicia con un Jesús que se siente enviado por el Padre, y que a través de su vida (encarnación, milagros, enseñanzas, convocatoria de los discípulos, envío de los doce, la cruz y la resurrección) intenta expresar su actividad evangelizadora. Para Jesús evangelizar significó el anuncio de la salvación para los hombres, de aquello que lo oprime y del pecado. Esta aceptación del mensaje de Jesús no se podrá realizar por obligación, ella significará un cambio de corazón y una actitud diversa en la persona que escucha el mensaje<sup>34</sup>. Los discípulos se sentirán llamados a esta misión, son enviados a hacer lo que Jesús ponía en palabras y gestos. Ellos seguirán en continuidad la misión del Jesús resucitado.

Más adelante, Pablo VI retoma las palabras de los obispos del Sínodo de 1974 afirmando lo que ellos afirmaron: «nosotros queremos confirmar, una vez más, que la tarea de la evangelización de todos los hombres constituye la misión esencial de la Iglesia»<sup>35</sup>. De esta manera, se busca plantear la estrecha relación existente entre Iglesia y evangelización: «ahora bien, es ante todo su misión y su condición de evangelizar lo que ella está llamada a continuar»<sup>36</sup>. La Iglesia cuenta con una buena nueva, la cual debe ser presentada al mundo. La invitación es a comprender la Iglesia a partir de la misión, es este sentido la misión es la que estructura la institución y su quehacer, por consiguiente, la labor evangelizadora es un espacio de sentido para la Iglesia.

---

<sup>33</sup> Cf. Lc 4,43.

<sup>34</sup> «Pero ante todo cada uno los consigue mediante un total cambio interior, que el evangelio designa con el nombre de *metanoia*, una transformación profunda de la mente y el corazón», *Evangelii Nuntiandi* 16. Esta apreciación desea valorar que lo que da sentido a la Iglesia es cumplir su misión: «Lo que esto significa es que la realidad histórica de la vida y resurrección de Cristo desencadena la realidad llamada Iglesia y que el contenido de la vida y resurrección de Jesús hace automáticamente, aun sin posibles declaraciones formales de Cristo, normativo para esa nueva realidad llamada Iglesia», J. SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, 274.

<sup>35</sup> EN 14. Esta evangelización debe ser integral, es decir, implica una unión a la persona de Cristo y una unión a la comunidad en la que se encuentra hasta hoy presente en la historia.

<sup>36</sup> EN 15.

Se considera importante la concepción de evangelización que se presentará, en tanto que busca desde dentro de la cultura indagar una transformación de ella misma. Por lo tanto, el mensaje del Evangelio no queda como algo que se mantiene externo a la cultura, sino que está obligado a hacerse cultura: «evangelizar significa para la Iglesia llevar la buena nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad: “He aquí que hago todas las cosas nuevas”»<sup>37</sup>. El «desde dentro» hace referencia a la base cultural presente en cada grupo humano. Este gran deseo debe transformarse y mostrarse en las maneras diversas que tiene para expresarse una cultura. No se desea cambiar solamente los hombres, sino las culturas. Alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la palabra de Dios y con el designio de salvación<sup>38</sup>. Se confirma en *Evangelii Nuntiandi* la concepción de «cultura vivida» presente ya en el Concilio Vaticano II, es en la manera de vivir de los seres humanos donde debe mostrarse la acción del Evangelio.

La evangelización de las culturas implicará un proceso de ingreso en las culturas y un reconocimiento de la trascendencia del Evangelio en relación a las culturas. En este sentido, se sigue la posición de la *Gaudium et Spes*<sup>39</sup>. Se tomará como referente a la persona y a la sociedad en su relación con Dios. El texto afirmará que: «el Evangelio y, por consiguiente, la evangelización no se identifican ciertamente con la cultura y son independientes con respecto a todas las culturas»<sup>40</sup>. La intención es mostrar la independencia del Evangelio, de tal manera, que se pueda guardar la universalidad del mensaje. Sin embargo y, al mismo tiempo, se afirmará que: «el Reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura, y la construcción del Reino no puede por menos de tomar elementos de la cultura y de las culturas humanas»<sup>41</sup>. Por lo tanto, esta trascendencia desea estar siempre atravesada por la cultura a través de la cual se transmite el mensaje. Se ha de afirmar que la relación del Evangelio y la cultura es compleja. En este sentido, Evangelio y evangelización son capaces de hacerse cultura sin desaparecer

---

<sup>37</sup> EN 18.

<sup>38</sup> EN 19.

<sup>39</sup> Cf. GS 53.

<sup>40</sup> EN 20.

<sup>41</sup> EN 20.

en ella. Sería injusta la posibilidad de pensar una vivencia del Evangelio al margen de las culturas. Reafirmando esta idea, el Papa Pablo VI afirmó: «la ruptura entre evangelio y cultura es, sin duda alguna, el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas»<sup>42</sup>.

En el mensaje que anuncia la Iglesia existe un contenido esencial que no se puede modificar, sin correr el riesgo de desnaturalizar la misma evangelización. La exhortación apostólica lo presenta de esta manera: «evangelizar es, ante todo, dar testimonio, de una manera sencilla y directa, de Dios, revelado por Jesucristo mediante el Espíritu Santo. Testimoniar que ha amado al mundo en su Hijo; que en su Verbo Encarnado ha dado a todas las cosas el ser, y ha llamado a los hombres a la vida eterna»<sup>43</sup>. Se puede afirmar que este es el kerigma<sup>44</sup> que debe permanecer en el anuncio del Evangelio en su diálogo con las culturas. Esta presentación debe de subrayar que en Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado, se brinda la salvación a todos los seres humanos. Este mensaje tiene una marca escatológica que muestra el más allá, pero al mismo tiempo apunta a un mensaje liberador<sup>45</sup> en nuestra historia.

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

Por otro lado, se nos dice que la humanidad entera será la destinataria de la evangelización, con lo cual se resalta la universalidad. Partiendo de Mc

---

<sup>42</sup> EN 20.

<sup>43</sup> EN 26.

<sup>44</sup> El Kerigma y las parábolas ayudarán a purificar la imagen de Dios, el Padre se vuelve cercano a los hombres. De esta manera, el anuncio de Jesús muestra un Dios de amor, el cual se constata en sus gestos y palabras.

<sup>45</sup> El texto mismo lo presenta de manera más explícita «Pueblos, ya lo sabemos, empeñados con todas sus energías en el esfuerzo y en la lucha por superar todo aquello que los condena a quedar al margen de la vida: hambre, enfermedades crónicas, analfabetismo, depauperación, injusticia en las relaciones internacionales, y especialmente en los intercambios comerciales, situaciones de neocolonialismo económico y cultural, a veces tan cruel como el político, etc [...] todo esto no es extraño a la evangelización», EN 30.

16,15: «Id por el mundo y predicad a toda criatura» se muestra que la salvación debe ser ofrecida a todos los seres humanos. Respondiendo a esta invitación, la Iglesia ha intentado evangelizar a lo largo del tiempo. La actualidad de este mensaje significará presentar el Evangelio a aquellos que están más lejos, al mundo descristianizado, a las religiones no cristianas, a los fieles cristianos, a los ambientes donde está presente el secularismo<sup>46</sup> y, a los no practicantes.

La exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, siguiendo la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, afirmará que aquellos que hagan presente el Evangelio en la cultura han de ser todos los que pertenecen al pueblo de Dios. Todos tendrán la misión de evangelizar, se recuerda que la Iglesia entera es misionera, la obra de la evangelización es un deber fundamental del pueblo de Dios<sup>47</sup>. Esto trae dos consecuencias importantes. En primer lugar, la acción de presentar el Evangelio en las culturas no es individual o una elaboración particular, ella siempre tiene una trascendencia eclesial. Todo aquel que transmite el Evangelio lo realiza en unión con la misión de la Iglesia y representándola. En segundo lugar, si todos evangelizan en nombre de la Iglesia, ninguno de ellos es dueño de su acción, ella necesita guardar una actitud de comunión con la Iglesia y sus pastores. Además, toda la Iglesia es encargada de difundir el Evangelio.

Todas las Iglesias particulares están invitadas a vivir profundamente lo esencial del mensaje evangélico buscando un lenguaje que ayude a una mayor comprensión. Esto exigirá un proceso de discernimiento para saber cuales serán las expresiones correctas a presentar en una cultura concreta. El texto afirma que: «el lenguaje debe entenderse aquí no tanto a nivel semántico o literario cuanto al que podría llamarse antropológico cultural»<sup>48</sup>. Esta aproximación antropológica cultural confirma la nueva entrada que se dio al tema de la cultura desde el campo social y etnológico a partir de la *Gaudium et Spes*. Esto no significará una posible reducción

---

<sup>46</sup> El Concilio afirmó, en este sentido, la legítima autonomía de la cultura y, particularmente, de las ciencias (GS 59). «Tratamos aquí del verdadero secularismo: una concepción del mundo según la cual este último se explica por sí mismo sin que sea necesario recurrir a Dios; Dios resultaría, pues, superfluo y hasta un obstáculo», EN 55.

<sup>47</sup> Cf. AG 35. Esto significa que la evangelización exige una unión entre la persona y la misión del evangelizador, de este modo, la acción de hacer presente la fe en la cultura transformará al mismo evangelizador. Esto fue asumido por los obispos latinoamericanos en la reunión de Medellín, ella subrayó la urgencia de una evangelización auténtica: la proclamación explícita de Jesús y su Reino, el verdadero deseo de cambio y la transformación del mundo.

<sup>48</sup> EN 63.

cultural del mensaje cristiano, el cual siempre invita a la universalidad, por ello se plantearán dos principios a cumplir. Por un lado: «la evangelización pierde mucho de su fuerza y de su eficacia, si no toma en consideración al pueblo concreto al que se dirige, si no utiliza su “lengua, sus signos y símbolos”, si no responde a las cuestiones que plantea, no llega a su vida concreta»<sup>49</sup>. Pero, por otro lado, se rescata el sentido universal del Evangelio: «ahora bien, solamente una Iglesia que mantenga la conciencia de su universalidad y demuestre que es de hecho universal puede tener un mensaje capaz de ser entendido, por encima de los límites regionales, en el mundo entero»<sup>50</sup>. De esta manera, se guarda la invitación universal que ofrece el Evangelio.

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

Finalmente, la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* pone en el centro de la acción evangelizadora al Espíritu Santo. La presentación es clara, no existirá nunca evangelización posible sin la acción del Espíritu Santo en la transformación de la cultura<sup>51</sup>. La gracia del Espíritu acompañará la labor de presentar el Evangelio en el mundo. Solamente habrá un crecimiento verdadero de la Iglesia en la medida que el Espíritu se haga presente. Además, el Espíritu ayudará a que la Evangelización sea verdadera y será quien ilumine para *discernir*: «a través de él (el Espíritu Santo) la evangelización penetra en sus corazones, ya que él es quien hace discernir los signos de los tiempos (signos de Dios) que la evangelización descubre y valoriza en el interior de la historia»<sup>52</sup>. El Espíritu dará criterios para conocer profundamente la acción de Dios en las culturas.

---

<sup>49</sup> EN 63.

<sup>50</sup> EN 63.

<sup>51</sup> Cf. EN 75; F. ELIZONDO, «Evangelii Nuntiandi. Balance y significado», en F. ELIZONDO- J.M MARDONES, *Evangelizar, esa es la cuestión. En el XXX aniversario de Evangelii Nuntiandi*, 23.

<sup>52</sup> EN 75.

#### 4. Una evangelización que se inserta en la cultura desde Juan Pablo II

Se aprecia importante recuperar el aporte que realizara durante su magisterio el Papa Juan Pablo II, principalmente en lo que se refiere a la relación entre Evangelio y cultura. Para ello intentamos presentar y analizar la preocupación de la Iglesia a través del magisterio de Juan Pablo II.

En primer lugar, se debe recordar que el Papa Juan Pablo II había tenido una presencia activa en la elaboración de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*<sup>53</sup>. Esto muestra su antiguo interés por conocer la cultura y los retos que planteaba el mundo contemporáneo.

Para celebrar los veinticinco años del aniversario del decreto conciliar *Ad Gentes* y a los quince de la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* del Papa Pablo VI, el papa Juan Pablo II presentó la encíclica *Redemptoris Missio* (La misión del redentor), con la finalidad interna de renovar la fe y la vida cristiana<sup>54</sup>. El documento se inicia recordando lo que afirmarí­a al final la exhortación *Evangelii Nuntiandi*, es decir, que es el Espí­ritu Santo quien impulsa a anunciar el Evangelio a las culturas y que é­sta intención enmarca el deseo que tuvo el Concilio Vaticano II para renovar la vida y la actividad de la Iglesia de cara a los retos que el mundo contemporáneo presentaba. Este documento hace un rápido balance afirmando que la Iglesia ha avanzado mucho en la promoción de las Iglesias particulares.

A continuación se presentan los aportes de la *Redemptoris Missio* para el encuentro entre la fe y la cultura. Se considera importante que la primera idea sea la constatación que la función de la Iglesia será el presentar a todos los hombres el misterio de Cristo<sup>55</sup>. Se confirma que Cristo es el único

---

<sup>53</sup> De las intervenciones orales vale la pena resaltar la del Arzobispo de Cracovia, Mons. K. Wojtyla, el 21 de octubre. Comienza manifestando su acuerdo con la necesidad del esquema sobre la Iglesia en el mundo actual. Hay que ser conscientes de que una parte del mundo quiere la presencia de la Iglesia, mientras que otra desea su ausencia. No se puede simplemente hablar del mundo actual como si fuera uno solo homogéneo. Hay diversidad de mundos. Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, BAC, Madrid 1993, 233.

<sup>54</sup> «Dios abre a la Iglesia horizontes de una humanidad más preparada para la siembra evangélica. Preveo que ha llegado el momento de dedicar todas las fuerzas eclesiales a la nueva evangelización y a la misión *ad gentes*. Ningún creyente en Cristo, ninguna institución de la Iglesia puede eludir este deber supremo: anunciar a Cristo a todos los pueblos», *RM* 3.

<sup>55</sup> Este tema es importante para la Iglesia en su diálogo con la cultura: «El problema de la inculturación del mensaje evangélico tanto en la misión “ad gentes”, como en el resto de la Iglesia, es de una relevancia fundamental para la Iglesia. Se ubica dentro de las tensiones misteriosas de la Encarnación, y es desde dentro de este misterio que el

salvador de la humanidad y el único capaz de guiar hacia el Padre. Esta autorrevelación definitiva de Dios es el motivo fundamental por el que la Iglesia es misionera por naturaleza. Ella no puede dejar de proclamar el Evangelio, es decir, la plenitud de la verdad que Dios nos ha dado a conocer sobre sí mismo<sup>56</sup>. Será Jesús el que proponga un nuevo estilo de vida a sus discípulos. Esta propuesta sigue estando presente hasta el día de hoy. Por ello se debe proclamar el mensaje de Jesús: «el anuncio y el testimonio de Cristo, cuando se llevan a cabo respetando las conciencias, no violan la libertad. La fe exige la libre adhesión del hombre, pero debe ser propuesta»<sup>57</sup>. La Iglesia deberá transmitir, en tanto su carácter sacramental, esta oferta de salvación<sup>58</sup> a toda la humanidad. La universalidad de la salvación no permite que se limite a los que se encuentran en la Iglesia, el amor misericordioso de Dios debe ser presentado a todos; el primero en mostrar ese amor en plenitud ha sido Jesús, el cual anunció la buena nueva y él mismo es buena nueva, de tal manera que mensaje y mensajero se encuentran plenamente unidos. La invitación a participar en el Reino de Dios no puede ser separado ni de Cristo ni de la Iglesia.

A partir de lo dicho, la Iglesia debe estar al servicio del Reino de Dios: «la Iglesia, pues, sirve al Reino, fundando comunidades e instituyendo Iglesias particulares, llevándolas a la madurez de la fe y de la caridad, mediante la apertura a los demás»<sup>59</sup>. Esta Iglesia debe contar con la presencia del Espíritu Santo, de tal manera, que la obra de Jesús sea continuada. Además, este Espíritu se encarnará en los apóstoles, los cuales serán a su vez enviados. Se ha de recordar que:

---

Papa Juan Pablo II lo trata magistralmente en su encíclica *Redemptoris Missio*, J. LOZANO BARRAGÁN, «Culturas indígenas y Evangelio», 137-142. De esta manera se llega a afirmar que todas las naciones y pueblos pueden ser parte de la Iglesia manteniendo sus culturas y tradiciones sin que ellas vayan contra el Evangelio. Ver: H. CARRIER, *Guide pour l'inculturation de l'Évangile*, 218.

<sup>56</sup> RM 14. En este mismo sentido, se afirma que: «lo que cuenta (aquí como en todo sector de la vida cristiana) es la confianza que brota de la fe, o sea, de la certeza que no somos nosotros los protagonistas de la misión, sino Jesucristo y su Espíritu», RM 36.

<sup>57</sup> RM 17.

<sup>58</sup> «La salvación, que siempre es don del Espíritu, exige la colaboración del hombre para salvarse tanto a sí mismo como a los demás», RM 9. Hemos de recordar que el autor de la inculturación debe ser todo el pueblo de Dios.

<sup>59</sup> RM 20.

Las diversas formas del «mandato misionero» tienen puntos comunes y también acentuaciones características. Dos elementos, sin embargo, se hallan en todas las versiones. Ante todo, la dimensión universal de la tarea confiada a los apóstoles: «a todas las gentes» (Mt 28,19); por todo el mundo [...] a toda la creación» (Mc 16,15); «a todas las naciones» (He 1,8). En segundo lugar, la certeza dada por el Señor de que en esa tarea ellos no estarán solos, sino que recibirán fuerza y los medios para desarrollar su misión<sup>60</sup>.

Esta dimensión misional se encuentra a través de los Evangelios: el Espíritu guía la misión y se manifestará en la Iglesia y en sus miembros, a su vez, esta misión está abierta a todos los hombres<sup>61</sup>. La *Redemptoris Missio* está de acuerdo con la *Evangelii Nuntiandi* al afirmar que toda la Iglesia es misionera, pero esta agrega que ello no excluye una específica misión *ad gentes* de personas con esta vocación precisa.

Continuamente la Iglesia encuentra en su caminar diversas culturas, es así que se ve obligada a hablar de la inculturación<sup>62</sup>. Esto pone a prueba el mensaje y la vivencia eclesial que se asuma, buscando siempre respetar la integridad de la fe cristiana. Se dirá que: «por medio de la inculturación la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad: transmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde dentro»<sup>63</sup>. De manera recíproca, la Iglesia se ve nutrida de la presencia de las culturas en ellas. En este sentido se afirma que: «gracias a esta acción en las Iglesias locales, la misma Iglesia universal se enriquece con expresiones y valores en los diferentes sectores de la vida cristiana, como la evangelización, el culto, la teología, la caridad; a la vez que es alentada a una continua renovación»<sup>64</sup>. Este aporte es importante, en tanto permite brindar un cambio a lo que es la Iglesia católica en el mundo y en las culturas. No se trata de un cuerpo inmóvil, sino del cuerpo de Cristo, siempre atento a los seres humanos y sus necesidades.

---

<sup>60</sup> RM 23.

<sup>61</sup> «Ante todo, se da la actividad misionera que vamos a llamar *misión ad gentes*, con referencia al decreto conciliar: se trata de una actividad primaria de la Iglesia y nunca concluida», RM 31.

<sup>62</sup> «Al desarrollar su actividad misionera entre las gentes, la Iglesia encuentra diversas culturas y se ve comprometida en el proceso de inculturación», RM 52. En general de retoma lo dicho en *Catechesi Tradendae*, afirmando que la inculturación significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales, mediante su integración en el Cristianismo y la radicación del cristianismo en las diversas culturas.

<sup>63</sup> RM 52.

<sup>64</sup> RM 52.

Es sugerente que la encíclica *Redemptoris Missio* al tocar el tema de la inculturación haga referencia a la evangelización y, para ello citará la conferencia de los obispos de Puebla cuando afirma: «la conferencia de obispos latinoamericanos en Puebla afirmó que el mejor servicio al hermano es la evangelización, que lo prepara a realizarse como hijo de Dios, lo libera de las injusticias y lo promueve integralmente»<sup>65</sup>. Consideramos que la conciencia de ser hijo de Dios verdaderamente encamina a un proceso de crecimiento y pleno desarrollo en el medio en el cual le toca vivir la fe al cristiano.

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

Para Juan Pablo II la encarnación del Evangelio en las culturas es un tema que ha marcado su pontificado. En este sentido, él ha promovido el uso del término inculturación. Término que se analizará en el segundo capítulo. Se retoma la presentación que realizó en *Cathechesi Tradendae*:

El término «aculturación» o «inculturación» [...] expresa muy bien uno de los componentes del gran misterio de la encarnación. De la catequesis, como de la evangelización en general, podemos decir que está llamada a llevar la fuerza del Evangelio al corazón de la cultura y de las culturas. Para ello, la evangelización procurará conocer estas culturas y sus componentes esenciales; aprenderá sus expresiones más significativas, respetará sus riquezas y valores propios. Sólo así se podrá proponer a tales culturas el conocimiento del misterio oculto y ayudarles a hacer surgir de su propia tradición viva expresiones originales de vida, de celebración y pensamientos cristianos<sup>66</sup>.

Esta idea de inculturación<sup>67</sup> muestra un deseo de apertura de la Iglesia ante la manera particular de expresarse que tiene el ser humano. Para Juan

---

<sup>65</sup> RM 58 recuerda la cita de *Puebla*, Mexico (1979), 1145.

<sup>66</sup> CT 53. 16 de octubre de 1979. Este tema será desarrollado con profundidad en el segundo capítulo.

<sup>67</sup> «El deseo será que el Evangelio se haga cultura en el momento donde se vive: “será el proceso en virtud del cual la fuerza del Evangelio penetra en el corazón de las culturas, a fin de que esa fuerza llegue a convertirse (encarnatoriamente) en una gama de recursos o formas culturales capaces de humanizar la vida y el mundo de acuerdo al evangelio», J.M. ROVIRA I BELLOSO, *Fe y cultura en nuestro tiempo*, 156. Otro aporte importante es el de considerar el proceso de cambio que sufren las culturas: «Los colectivos llamados a realizar este servicio tienen que estar, ante todo, bien encarnados, en el campo donde quieren trabajar, porque las culturas no son sólo ideas, sino modos

Pablo II, la riqueza de la fe cristiana debe expresarse en un mundo amplio y diverso, el reto será el de mantener una actitud de diálogo con el otro:

La revelación de Dios ha tenido lugar en una cultura específica, pero desde el comienzo estaba destinada a todas las culturas. Es misión de la Iglesia llevar la buena nueva de la salvación a todas las culturas y presentarla en forma que esté en sintonía con el espíritu de todos los pueblos. La tarea que nos compete es la de traducir el tesoro de la fe, en la originalidad de su contenido, a la legítima variedad de expresiones de todos los pueblos del mundo<sup>68</sup>.

Queda de nuestra parte el discernir e imaginar nuevos caminos para que la buena nueva siga teniendo vigencia, la transmisión de la fe será un tema a desarrollar como Iglesia. Si bien es verdad que esta fe cristiana debe mostrar y ofrecerse en un mundo diverso, debe también ser capaz de guardar su integridad. Es así que continúa presente el reconocer que el camino cristiano es una invitación a la santidad:

La inculturación es un camino para la santidad, pues mediante aquella la fe penetra en la vida de las personas y de sus comunidades originarias. Así como en la encarnación Cristo asumió la naturaleza humana, excepto en el pecado, así, de manera análoga, mediante la inculturación, el mensaje cristiano asimila los valores de la sociedad en la que se anuncia descartando lo que está marcado por el pecado. En la medida en que una comunidad eclesial es capaz de integrar los valores positivos de una determinada cultura, se hace instrumento de su apertura a las dimensiones de la santidad cristiana. Una inculturación de la fe con sabiduría purifica y eleva las culturas de los diversos pueblos<sup>69</sup>.

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

---

de sentir la vida y de dar forma a los proyectos personales», A. TORNOS, *El servicio a la fe en la cultura de hoy*, 28.

<sup>68</sup> Discurso de Juan Pablo II a los obispos de la India en Nueva Delhi, 1º de febrero de 1986.

<sup>69</sup> *Ecclesia in Africa* 87.

Para una auténtica inculturación es necesaria una actitud parecida a la del Señor, cuando se encarnó y vino con amor y humildad entre nosotros. [...] De todos modos, no se ha de olvidar que en muchas culturas antiguas la expresión religiosa está de tal modo integrada en ellas, que la religión representa frecuentemente la dimensión trascendente de la cultura misma<sup>70</sup>.

La religión guarda hasta ahora en las sociedades esta comunicación con lo sagrado o con lo trascendente. En la segunda parte de nuestra investigación se buscará profundizar en la vivencia de lo trascendente en el mundo andino.

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

Existe una relación continua entre la fe y la cultura, ello se puede afirmar como un principio, pero se es consciente que ello no es fácil descubrirlo en el mundo moderno. Es decir, se tiene el reto de afrontar la creciente separación entre Evangelio y cultura en nuestra época. «La síntesis entre cultura y fe no es solamente una exigencia de la cultura, sino también de la fe [...] Una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada, no plenamente vivida»<sup>71</sup>. El ideal al que se apunta es el de reconocer que no existe una verdadera fe presente hasta que ella no se convierte en cultura, parte de los valores y criterios con los que se mueven los grupos humanos:

Es necesario superar [...] aquella ruptura entre Evangelio y cultura que constituye [...] el drama de nuestra época; es necesario poner manos a una obra de inculturación de la fe que llegue y transforme, mediante la fuerza del Evangelio, los criterios de juicio, los valores determinantes, las líneas de pensamiento y de modelos de vida (cf. *Evangelii Nuntiandi*, 19-20), de suerte que el cristianismo continúe ofreciendo, también al hombre de la sociedad industrial avanzada, el sentido y la orientación de la existencia<sup>72</sup>.

Se plantea el reto de reconocer que se ha de seguir poniendo imaginación para encontrar caminos para poner en diálogo la fe hoy con la sociedad contemporánea. La Iglesia no se siente ausente de los cambios culturales e

---

<sup>70</sup> Exhortación apostólica postsinodal *Vita consecrata* 79. 25 de marzo de 1996.

<sup>71</sup> Discurso de Juan Pablo II a los participantes en el Congreso Nacional del Movimiento Eclesial de Compromiso Cultural, 16 de enero de 1982.

<sup>72</sup> Discurso de Juan Pablo II al Congreso de la Iglesia italiana en Loreto, 11 de abril de 1985.

intenta dar una profundidad a todo aquello que es importante para el ser humano:

La Iglesia se esfuerza por iluminar las iniciativas múltiples que nacen de la conciencia inquieta de nuestros contemporáneos a favor de la paz, del respeto de la naturaleza, del desarrollo integral y solidario, de los derechos del hombre. Se esfuerza por dar un alma a los cambios culturales en el campo del pensamiento, de la creación artística y de la investigación científica. Frente a los cambios de un mundo conmovido por una revolución científica y técnica sin precedentes, ante la increencia y el inmanentismo antropológico que son, de hecho, sus consecuencias, la Iglesia no cesa de abrir las perspectivas de la trascendencia. Por ello, sirve los verdaderos valores e impide que el progreso tecnológico se vuelva contra el hombre<sup>73</sup>.

Un reto para la Iglesia será el evangelizar la cultura, en ese proceso ella se encontrará que muchas veces los valores que ella plantea no van acorde con lo que vive el hombre, sin embargo, siguiendo el mensaje evangélico, la apertura constante es algo que es propio de su acogida maternal: «el servicio a la persona y a la sociedad humana se manifiesta y actúa a través de la creación y la transmisión de la cultura, que especialmente en nuestros días constituye una de las más graves responsabilidades de la convivencia humana y de la evolución social»<sup>74</sup>. Este análisis ayuda a superar la idea de que la relación entre fe y cultura se hace solamente en grupos de especialistas o técnicos, ya sean de intelectuales o altos responsables, todo el pueblo está llamado a evangelizar. Por otro lado, se ha de reconocer que la separación entre la fe y la cultura popular es un espacio nuevo a estudiar y valorar: «la cultura debe considerarse como el bien común de cada pueblo, la expresión de su dignidad, libertad y creatividad, el testimonio de su camino histórico. En concreto, sólo desde dentro y a través de la cultura, la fe cristiana llega a hacerse histórica y creadora de historia»<sup>75</sup>. La cultura popular, a la que se puede llamar de la vida cotidiana debe estar marcada por la vivencia histórica del Evangelio.

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

---

<sup>73</sup> Discurso de Juan Pablo II a la Asamblea Plenaria del Secretariado para los no creyentes, 5 de marzo de 1988.

<sup>74</sup> Exhortación *Christifidelis laici* 44. 30 de diciembre de 1998.

<sup>75</sup> Exhortación apostólica postsinodal *Christifideles laici* 44. 30 de diciembre de 1988.

## 5. La propuesta del Consejo Pontificio para la Cultura

Este consejo fue una propuesta lanzada por el Papa Juan Pablo II para promover el encuentro de la Iglesia con todas las culturas humanas, siguiendo el deseo del Concilio Vaticano II y de los Sínodos de Obispos. Este Consejo tiene como función estudiar y analizar las corrientes culturales del mundo e intenta responder a los interrogantes presentes en el hombre y en la sociedad contemporánea<sup>76</sup>. Esto ayudará a responder de manera conveniente a los retos que representa la evangelización de las culturas y la inculturación del Evangelio. Esto se deberá realizar mediante un discernimiento para comprender las mentalidades presentes en el mundo actual y levantar propuestas para una pastoral de la cultura.

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

Una primera intuición del documento magisterial es remarcar que la labor esencial de una pastoral de la cultura es la de restituir al hombre su plenitud de criatura: «a imagen y semejanza de Dios» (Gen 1, 26), alejándose de la tentación antropocéntrica de considerarse independiente del creador. Esto ha de llevar a afirmar que: «el mismo progreso de la cultura demuestra que en el hombre existe algo que trasciende la cultura»<sup>77</sup>. En este sentido, el documento es sensible a la constatación que hiciera Pablo VI, es decir, que la separación entre Evangelio y cultura es el drama de nuestra época. Entonces, ¿Cómo se llega a las raíces profundas de la cultura para presentar la Buena Nueva? Se considera que se debe hablar en el lenguaje del hombre actual, intentando hablar al hombre en su totalidad, tanto en el nivel espiritual, económico, moral y político, de esta manera,

---

<sup>76</sup> Éste espacio promueve el servicio de la fe en el campo de la cultura, está conformado por seglares y clérigos y busca responder a las necesidades evangelizadoras de la Iglesia: «Porque siempre las culturas cambian y requieren siempre nuevos enfoques», A. TORNOS, *El servicio a la fe en la cultura de hoy*, 25.

<sup>77</sup> Pontificio Consiglio della Cultura, *Per una pastorale della Cultura*, 9.

esto debe de producir una transformación en las costumbres y comportamientos. La causa de ello es que la vida de Jesús es capaz de transformar la vida de sus seguidores hasta el día de hoy, abriendo a un reconocimiento del bien y un rechazo del pecado en sus vidas.

De manera interesante, el documento buscará mostrar un binomio importante en la relación entre fe y cultura: la exigencia de la evangelización de la cultura y la inculturación del mensaje de la fe. Esto pide un discernimiento desde el Evangelio para aproximarse mejor a hacer presente el Evangelio. El documento continúa el camino realizado por la *Redemptoris Missio*, en él se considera que: «el encuentro entre fe y cultura se da entre dos realidades que no son del mismo orden. Por tanto, la inculturación de la fe y la evangelización de la cultura constituyen un binomio que excluye cualquier forma de sincretismo»<sup>78</sup>. Con esto se busca guardar el sentido universal del mensaje del Evangelio.

El Documento considera que un tema primario para la cultura es el de la educación, dado que es uno de los campos donde más presente ha estado presente la Iglesia desde antiguo. Se afirma que la educación no se puede limitar a ser transmisora de conocimientos. Esta debe preparar a la persona para integrarse en la vida social, de tal manera que se promueva la maduración del individuo de manera integral<sup>79</sup>. Ámbitos idóneos para lograr este objetivo serán la familia, la escuela y la universidad.

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

---

<sup>78</sup> Pontificio Consiglio della Cultura, *Per una pastorale della Cultura* 5.

<sup>79</sup> Se entiende integral como un desarrollo armónico de lo psicológico, intelectual, cultural, moral y espiritual.

## 6. La evangelización según el episcopado latinoamericano

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

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

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

La Iglesia, como lo demuestra la historia con elocuentes ejemplos, ha sido en América Latina el más vigoroso factor de unidad y de encuentro entre los pueblos. Seguid, pues, prestando todo vuestro aporte, dilectos pastores, a la causa de la justicia, de una bien entendida integración latinoamericana, como un esperanzado servicio a la unidad<sup>80</sup>.

Desde esta óptica, el tema de la cultura se vuelve un punto clave para poder caminar a una integración y un respeto mutuo. Como afirma el papa Juan Pablo II, el tema de la justicia no puede ser algo ajeno al discurso cristiano en este continente.

Se inicia el análisis del mensaje de los obispos americanos con los elementos que aporta la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín. Este documento fue aprobado por el papa Pablo VI el 24 de octubre de 1968. En aquella reunión se habló sobre la

---

<sup>80</sup> Discurso de Juan Pablo II al CELAM en Río de Janeiro, 2 de julio de 1980. Por otra parte, el camino de conversión de la Iglesia en Latinoamérica ha significado un largo camino de reflexión: «Desde *Medellín* son ya numerosos los documentos oficiales de episcopados latinoamericanos que reflexionan de forma muy distinta a como se hacía antes. Y son también numerosos los nuevos enfoques de vida y actividad que se observan a lo largo del continente», J. SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, 312. El impulso de Medellín a la Iglesia latinoamericana es clave: «La Iglesia de América Latina ha querido centrar su atención, es decir, su visión, “en el hombre de este continente”. Pero a pesar de que se constata que hay muchos estudios o visiones sobre la situación del hombre latinoamericano, la de Medellín es una visión de fe», M. DÍAZ MATEOS, «Medellín, voz profética», 105-128.

promoción humana, la evangelización y el crecimiento en la fe y la Iglesia<sup>81</sup>.

Conscientes que el Espíritu Santo<sup>82</sup> habla a todo el pueblo de Dios, los obispos muestran el contexto latinoamericano como un espacio en cambio, lo cual se aleja de cualquier visión estática. Es comprensible reconocer que: «hay un proceso de transformación cultural y religiosa»<sup>83</sup> conformada por procesos culturales vividos que llevan a reconocer diferencias y puntos en común, de tal manera que: «América Latina, además de una realidad geográfica es una comunidad de pueblos con una historia propia, con valores específicos y con problemas semejantes. El enfrentamiento y las soluciones deben responder a esa historia a esos valores y a esos problemas»<sup>84</sup>. En este sentido, el documento de *Medellín* busca encaminarse a la búsqueda de solución desde el propio medio latinoamericano<sup>85</sup>. Para el documento, esto será posible a partir de la propia

---

<sup>81</sup> El aporte de Medellín para la vida de Iglesia en Latinoamérica es clave: «Medellín tiene el mérito de haber sido ocasión y estímulo para la gestación y el nacimiento de una teología, esta vez sistemática y científica, de cariz y contenido explícitamente latinoamericano», Card. L. MOREIRA NEVES O.P, «La teología en América Latina», 9-18. Además, consideramos importante la participación peruana en la conferencia de Medellín: «La participación peruana en Medellín fue importante, puesto que además de la presidencia del Cardenal Landázuri, tuvieron actuación importante de los Obispos Mons. Metzinger, Mons. Durand, Mons. Dammert y el P. Gustavo Gutiérrez en las comisiones de Medios de Comunicación, de Pobreza de la Iglesia, de Movimientos Apostólicos y en la comisión teológica respectivamente». MONS. J. DAMMERT, «Medellín en el Perú», 13-22.

<sup>82</sup> El Card. E. Pironio consideraba el CELAM y la reunión de Medellín como una gracia del Espíritu Santo en el continente: «El CELAM nace como intuición providencias de la Iglesia en América Latina. Es signo de la acción del Espíritu Santo en ella», E. PIRONIO, «CELAM, Medellín, América Latina», 27.

<sup>83</sup> Documento de *Medellín* 6.1. Esto será asumido como un reto a asumir en el campo de la formación del individuo: «En efecto, Cristo, por el misterio liberador de su muerte y resurrección, ha iniciado la liberación total, no del hombre como esencia descarnada, sino del hombre tal cual es, del hombre con su circunstancia historico-cultural». Esto lleva a pensar que el proceso educativo pueda recrear la cultura y pueda dar un nuevo rumbo al proceso histórico. En este sentido la educación se convertirá en promoción cultural humana. DEPARTAMENTO DE EDUCACIÓN DEL CELAM, «Educación», CELAM, *Medellín. Reflexiones en el CELAM*, 59.

<sup>84</sup> *Medellín*, 19.

<sup>85</sup> La intención es de reconocer que estamos ante un conjunto de pueblos en transformación, una comunidad con historias similares, los cuales deben mirar hacia una nueva etapa de su historia. Esto traerá como consecuencia una atención especial a la cultura popular propia para valorarla; lo cual no significará cerrarse a otros pueblos y manifestaciones.

riqueza cultural obtenida, la cual se encuentra en los valores culturales, religiosos y étnicos que crean una conciencia común.

En esta visión dinámica de lo que ocurre en el continente<sup>86</sup>, los obispos plantean tres áreas a examinar: el área de la promoción del hombre y de los pueblos, encaminarse a una adaptada evangelización y maduración de la fe y los problemas relativos a los miembros de la Iglesia.

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

En cuanto al tema de la cultura, encontramos que ella está referida en el sentido de la «cultura alta», es decir, aquella que los ciudadanos deben adquirir y, no tanto en el sentido de «cultura vivida»<sup>87</sup>. «Esto exigirá, además de aspectos jurídicos y técnicos, cuya determinación no es nuestra, la organización de los campesinos en estructuras intermedias eficaces, [...] que permitan el acceso a la población campesina a los bienes de la cultura,

---

<sup>86</sup> Es interesante el juicio que realiza Gustavo Gutiérrez ante esta situación: «Los años que van de Vaticano II a Medellín (1965 a 1968) son vividos con intensidad en la Iglesia latinoamericana. Visto a la distancia este período nos parece caracterizado como una búsqueda de América Latina por parte de una Iglesia que había estado hasta entonces orientada hacia fuera del continente». Consideramos que este comentario ayuda a concebir lo que significa Medellín en el proceso de Latinoamérica y en su propia percepción cultural. Cf. G. GUTIÉRREZ, *Significación y alcance de Medellín*, MONS. J. DAMMERT – G. GUTIÉRREZ, *Irrupción y caminar de la iglesia de los pobres*, 23-73.

<sup>87</sup> Nos parece interesante resaltar la opinión del departamento de Laicos del CELAM en el libro *Medellín. Reflexiones sobre el CELAM* cuando tocan el tema de la pastoral de élites y movimientos seculares, ellos considerarán que la separación entre formación de élites y formación de masa utilizada en el documento no ayudó a comprender una visión de pueblo de Dios. Ellos afirmarán que la elite se da siempre en todo sector social: «Hay élites de diversos sectores; siempre son élites *de* ya sea en lo político, social, cultural, etc [...] En suma, este documento está desconectado de la pastoral popular, no formula bases para una pastoral de la cultura, ignora la ciencia y la técnica», DEPARTAMENTO DE LAICOS, «Documento III, VII y X: “Familia y demografía”, “Pastoral de Elites” y “movimientos seculares”», CELAM, *Medellín. Reflexiones sobre el CELAM*, 50.

de la salud, de un sano esparcimiento, de su desarrollo espiritual»<sup>88</sup>, es así que la cultura es entendida como una presencia o una ausencia en la vida del hombre. En otro momento se afirmará: «diversas formas de marginalidad, socioeconómicas, políticas, culturales, religiosas, tanto en las zonas urbanas como en las rurales»<sup>89</sup>, el marginado cultural sería aquel que no cuenta con acceso a la formación o estudios. Otro texto que reafirma lo dicho es: «quisiéramos dirigir nuestro llamado, en primer lugar, a los que tienen una mayor participación en la riqueza, en la cultura, o en el poder»<sup>90</sup>. La cultura es considerada en su dimensión de conocimientos a adquirir, más que como un reconocimiento de los valores en los que se vive. Sin embargo, logra percibir la situación especial que viven los indígenas: «existe, en primer lugar, el vasto sector de los hombres “marginados” de la cultura, los analfabetos, y especialmente los analfabetos indígenas, privados a veces hasta del beneficio elemental de la comunicación por medio de una lengua común. Su ignorancia es una servidumbre inhumana»<sup>91</sup>. Se resalta la apreciación cultural del indígena, la cual será desarrollada en la segunda parte de la investigación.

Por otro lado, se hablará de la religiosidad popular como fruto de una evangelización realizada desde siglos atrás, la cual cuenta con características propias: «es una religiosidad de votos y promesas, de peregrinaciones y de un sin número de devociones, basada en la recepción de los sacramentos»<sup>92</sup>. Más adelante se afirmará que esta religiosidad popular muestra muchas virtudes cristianas en su práctica, sobre todo en el plano de la caridad, aunque presente en ocasiones inconsecuencias en su conducta moral. El texto, ante la religiosidad popular asentirá también que:

---

<sup>88</sup> *Medellín* 1.14.

<sup>89</sup> *Medellín* 2.2.

<sup>90</sup> *Medellín* 2.17.

<sup>91</sup> *Medellín* 4.3.

<sup>92</sup> *Medellín* 6.2.

Sus expresiones pueden estar deformadas y mezcladas en cierta medida con un patrimonio religioso ancestral, donde la tradición ejerce un gran poder casi tiránico, tiene el peligro de ser fácilmente influidas por prácticas mágicas y supersticiones que revelan un carácter más bien utilitario y un cierto temor a lo divino, que necesitan de la intercesión de seres más próximos al hombre y de expresiones más plásticas y concretas<sup>93</sup>.

El documento busca brindar una lectura teológica de lo presentado sosteniendo que: «corresponde precisamente a la tarea evangelizadora de la Iglesia descubrir en esa religiosidad la secreta presencia de Dios, el antes de la encarnación o de la predicación apostólica, y hacer fructificar esa simiente»<sup>94</sup>. Es así que la Iglesia debe poder discernir la presencia de Dios en las culturas. Esto requerirá una nueva pedagogía pastoral que incluya, re-evangelización de las diversas áreas humanas del continente y un espíritu de re-conversión. La experiencia de fe siempre tiene una expresión cultural propia la cual hemos de conocer y apreciar.

Se considera, en el documento, de manera positiva la vivencia de la religiosidad popular, su deseo no es un análisis científico, sino reconocer la experiencia de Dios de pueblos que lo hacen patente desde sus culturas. Se percibe en el documento una conciencia fuerte de análisis de las expresiones culturales desde lo que son los mismos pueblos, resaltando sus valores y símbolos: «esta afirmación supone no sólo una sana antropología, sino más profundamente un acto de fe en el Dios viviente que penetra y acompaña la historia de los pueblos»<sup>95</sup>. El documento busca invitar a conocer las expresiones religiosas al interior de las diversas culturas.

---

<sup>93</sup> Documento de *Medellín* 6.4. El documento de *Medellín* reconoce como grupos importantes con fuerte experiencia religiosa a los indígenas, campesinos y sectores urbanos marginados.

<sup>94</sup> Documento de *Medellín* 5.

<sup>95</sup> DEPARTAMENTO DE MISIONES DEL CELAM, «Pastoral Popular», CELAM, *Medellín. Reflexiones en el CELAM*, 96. Nos parece interesante resaltar que el documento VI Medellín invitaba a profundizar en la necesidad de los estudios multidisciplinares de la religiosidad, ámbito en el cual se ha desarrollado la obra de Manuel Marzal. Además, el documento valora una pastoral litúrgica-catequética y conocedora de las manifestaciones populares, lo cual será profundizado por Diego Irrázaval. Finalmente, otra propuesta que hacia el documento de Medellín era la de la promoción de las experiencias vivenciales de la fe en comunidad, ámbito que estudiamos en el aporte de Gustavo Gutiérrez, en la tercera parte de nuestra investigación.

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

El documento tiene como tema general el de la evangelización, siguiendo la línea de la *Evangelii Nuntiandi*<sup>96</sup> de Pablo VI, de donde aparece como tema: «el presente y futuro de la Evangelización en América Latina». En *Puebla*, la preocupación por la pastoral en la cultura, partirá de la constatación presentada en *Evangelii Nuntiandi*, al afirmar la «ruptura entre la fe y la cultura»<sup>97</sup>. Ya desde el discurso inaugural de la conferencia el Papa enfatiza que es necesaria una correcta visión de la Iglesia para tener una justa visión de la evangelización. Se considera importante reconocer que detrás de las temáticas de fe y cultura se encuentra subyacente la temática eclesiológica. El tratar el tema de la fe y la cultura obliga a recordar que: «la evangelización no sería completa si no tuviera en cuenta la interpelación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social del hombre»<sup>98</sup>. Desde aquí podemos afirmar que será poco creíble nuestro mensaje si no intenta responder a las realidades con las que se encuentra el ser humano en el medio en que vive<sup>99</sup>. Esto significa que se debe estudiar el estilo de vida común, conocer la cultura latinoamericana y discernir sus modos propios<sup>100</sup>, para lograr este objetivo se propuso un plan pastoral de la cultura, en el cual se contemple la transformación evangélica de la Cultura<sup>101</sup>. De esta manera, evangelizar la cultura consiste en anunciar la

---

<sup>96</sup> Ya la *Evangelii Nuntiandi* había considerado que la auténtica evangelización sería la evangelización de la cultura. Esta línea será asumida por la Tercera Conferencia Episcopal Latinoamericana en Puebla donde se programa una evangelización de la cultura, la cual deberá tener en cuenta la realidad socio-cultural latinoamericana.

<sup>97</sup> EN 20.

<sup>98</sup> EN 29.

<sup>99</sup> Esto implicará una apertura para reconocer la acción de Dios más allá de nuestras maneras de ver y vivir: «hay que descubrir el verbo de Dios en las diferentes culturas, el Evangelio debe ayudar a mantener la identidad y reforzar los valores de la propia cultura, la inculturación es la inquietud central de la evangelización», J. LOZANO BARRAGÁN, «Culturas indígenas y Evangelio», 137-142.

<sup>100</sup> *Puebla* 397.

<sup>101</sup> *Puebla* 395.

buena noticia a la cultura de un pueblo o, como afirma la *Evangelii Nuntiandi*, evangelizar un pueblo «alcanzando su cultura»<sup>102</sup>.

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

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

El documento al analizar el contexto socio-cultural vigente afirma que la Iglesia invita a: «todos los cristianos a que colaboren en el cambio de las estructuras injustas; comuniquen valores cristianos a la cultura global en que viven y, conscientes de los adelantos obtenidos, cobren ánimo para seguir contribuyendo a perfeccionarlos»<sup>103</sup>. Queremos remarcar esta invitación a transmitir los valores cristianos en la cultura en la que viven los creyentes<sup>104</sup>. Por otro lado, esta aproximación se acerca a una definición de cultura vivida, es decir, la cultura se haya presente en el espacio en que viven los individuos.

El texto asume una concepción de cultura amplia, en la que se reconoce que América Latina está conformada por diversas razas y culturas con variados procesos históricos. Sabiendo que ello es verdad, el documento también reconocerá que: «en la práctica, se desconoce, se margina e incluso se destruye valores que pertenecen a la antigua y rica tradición de nuestro

---

<sup>102</sup> En esta línea es importante recordar que: «Evangelizar la cultura consiste en alcanzar con la fuerza de la Palabra de Dios, ese modo propio del hombre en la sociedad, ese proceso de auto-realización de un pueblo, penetrando la zona más profunda de las razones de vivir y de su actuar, que surgen bajo formas culturales e inspiran la organización de la convivencia social», A. DO CARMO CHEUICHE, «La evangelización de la cultura en Puebla: perspectivas y límites», CELAM, *Medellín*, Vol XVI, n° 62, Itepal, Junio 1990.

<sup>103</sup> *Puebla* 16.

<sup>104</sup> Hay un creciente interés por los valores autóctonos y por respetar la originalidad de las culturas indígenas y sus comunidades. Además, se tiene un gran amor a la tierra. *Puebla* 19.

pueblo. Por otro lado, ha comenzado una valoración de las culturas autóctonas»<sup>105</sup>. *Puebla* buscará retomar el interés presentado por la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* del Papa Pablo VI, sobre todo en el tema de la evangelización de la cultura. De esta manera, el episcopado de América Latina habla de poder inspirar la cultura con los valores del Evangelio.

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

Se ha de notar que el documento de *Puebla*, si bien está marcado por una concepción de cultura más social y antropológica, aquello que los especialistas llaman «la cultura vivida»<sup>106</sup>, también encontramos el uso del término cultura como «cultura alta»: «para formar a los laicos y darles un sólido apoyo en su vida y acción procurará incorporarlos [...] y potenciará todos sus instrumentos de formación, de modo particular los propios del campo de la cultura; solamente así tendrá un laicado maduro y evangelizador»<sup>107</sup>. Por otra parte, esto muestra la radicalidad del Evangelio, en tanto, poco a poco va exigiendo toda la persona en el seguimiento:

Así Jesús, de modo original, propio, incomparable, exige un seguimiento radical que abarca a todo el mundo y a todo el cosmos. Esta radicalidad hace que la conversión sea un proceso nunca acabado, tanto a nivel personal como social. Porque, si el Reino de Dios pasa por realizaciones históricas, no se agota ni se identifica con ellas<sup>108</sup>.

De esta manera, el seguimiento termina marcando la vida de los individuos y de su cultura. Para *Puebla*, ello lleva a constatar que este seguimiento ha de crear testigos, sobre todo testimonios de comunión a la

---

<sup>105</sup> *Puebla* 52. Además, *Puebla* afirmará que: «Diez años después (de Medellín), la Iglesia de América Latina se encuentra en Puebla en mejores condiciones aún para reafirmar gozosa su realidad de Pueblo de Dios. Después de Medellín nuestros pueblos viven momentos importantes de encuentro consigo mismos, redescubriendo el valor de su historia, de las culturas indígenas y de la religiosidad popular», *Puebla* 134.

<sup>106</sup> «La Iglesia debe esforzarse por realizar un trasvasamiento del mensaje evangélico al lenguaje antropológico y los símbolos de la cultura en que se inserta», *Puebla* 404.

<sup>107</sup> *Puebla* 155.

<sup>108</sup> *Puebla* 193.

manera de Jesucristo. Nos parece valioso subrayar que el documento de *Puebla* invita, al igual que la constitución *Gaudium et Spes*, al respeto de la dignidad humana: todos los seres humanos son iguales, aunque tengan diversidad de sexos, lenguas, culturas y formas de religiosidad.

Sabiendo que el Espíritu continúa la obra de Cristo, el documento considera que el Espíritu ya se encontraba en las culturas precolombinas: «El Espíritu, que llenó el orbe de la tierra, abarcó también lo que había de bueno en las culturas precolombinas; El mismo les ayudó a recibir el Evangelio; El sigue hoy suscitando anhelos de salvación liberadora en nuestros pueblos. Se hace, por tanto, necesario descubrir su presencia auténtica en la historia del continente»<sup>109</sup>. Este mismo Espíritu debe ser el que guíe el discernir la presencia de Dios en el contexto cultural en que se vive y con la ayuda de las mediaciones que puedan facilitar este objetivo. Por lo tanto, la misión evangelizadora es responsabilidad de todo el pueblo de Dios, como lo había planteado *Evangelii Nuntiandi* 14.

El documento estudia la evangelización de la cultura, así responde a la llamada que hizo la exhortación *Evangelii Nuntiandi*. A tal grado que, la definición será la misma que presentó *Evangelii Nuntiandi* 18:

Con la palabra «cultura» se indica el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios (*GS* 53) de modo que puedan llegar a «un nivel verdadero y plenamente humano» (*GS* 53). Es el «estilo de vida común» (*GS* 53) que caracteriza a los diversos pueblos; por ello se habla de «pluralidad de culturas»<sup>110</sup>.

Esta definición de cultura incluye todo lo vivido por el pueblo, incluye sus valores y todo aquello que lo une y le brinda una «conciencia colectiva». El reto de la evangelización será llegar hasta las raíces de esta cultura. Además, el documento recuerda el valor creativo de la cultura y su deseo de continuar la obra de Dios<sup>111</sup>. Para ello la Iglesia no ha de

---

<sup>109</sup> *Puebla* 210.

<sup>110</sup> *Puebla* 386. Algunos han criticado esta definición como insuficiente: «En *Puebla*, no sólo se constata una supervaloración de la cultura humanista y, consecuentemente, una supervaloración de los aspectos humanistas y, consecuentemente, una minimización de la cultura científica, o más exactamente, una supervaloración de los aspectos humanistas y una minimización de los aspectos científicos-técnicos de la cultura», A. DO CARMO CHEUICHE, «La Evangelización de la cultura en Puebla: perspectivas y límites», 177-183.

<sup>111</sup> «La cultura es una actividad creadora del hombre, con la que responde a una vocación de Dios, que le pide perfeccionar toda la creación y en ella sus propias capacidades y cualidades espirituales y corporales», *Puebla* 386.

evangelizar solamente a los individuos, sino también a las culturas. Esto ha de significar apreciar el valor de la religión de nuestros pueblos, no sólo para transformarla, sino para valorar todo lo que ha hecho en beneficio de los hombres. Se ha de reconocer que la cultura no es una categoría estática, la tradición cultural se encuentra siempre desafiada por el cambio cultural. Esto exigirá un estudio de la religiosidad popular para conocer sus valores y su sabiduría, la cual muchas veces se muestra en la expresión artística, en la religiosidad popular y en la manera común de vida.

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

El documento presenta una propuesta de interpretación del proceso cultural vivido en América Latina. Asume que se ha producido un mestizaje cultural y racial, sin negar la presencia constante de las culturas indígenas y afroamericanas. Se afirma que en los siglos XVI a XVIII se forman las bases de la cultura latinoamericana, en donde la evangelización juega un rol clave. Esto le dará al pueblo latinoamericano un sentido de trascendencia y de cercanía a Dios. Esta cultura, tanto la mestiza como las comunidades indígenas y afroamericanas inician a sufrir desde el siglo XVI la presencia de la civilización urbano industrial. Así, muchas culturas quedarán postergadas o aún eliminadas. Esta civilización producirá el liberalismo y el colectivismo marxista. En ambas aparece el proceso de secularización, y a su vez, el «secularismo». Sin embargo, no se puede afirmar que la civilización urbano-industrial acarree necesariamente la abolición de la religión.

A continuación se presentan los aportes del documento de Santo Domingo ante el tema de la fe y la cultura. Estas son las conclusiones de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de octubre de 1992. *Santo Domingo* busca plantear la Nueva Evangelización<sup>112</sup> en el continente.

---

<sup>112</sup> «El hombre está llamado a colaborar y ser instrumento con Jesucristo en la evangelización. En América Latina, continente religioso y sufrido, urge una nueva evangelización que proclame sin equívocos el Evangelio de justicia, del amor y de la

Desde el inicio del documento se especifica que la evangelización implicará inculturación<sup>113</sup>, por lo tanto, ellas se encuentran unidas: «toda evangelización ha de ser, por tanto, inculturación del Evangelio. Así toda cultura puede llegar a ser cristiana, es decir, a hacer referencia a Cristo e inspirarse en él y en su mensaje [...] Jesucristo es, en efecto, la medida de toda cultura y de toda obra humana»<sup>114</sup>. El documento es dividido en tres partes: la nueva evangelización, la promoción humana y la evangelización inculturada.

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

Mirando la época histórica más reciente, nos seguimos encontrando con las huellas vivas de una cultura de siglos, en cuyo núcleo está presente el Evangelio. Esta presencia es atestiguada particularmente por la vida de los santos americanos, quienes, al vivir en plenitud el Evangelio, han sido los testigos más auténticos, creíbles y cualificados de Jesucristo<sup>115</sup>.

*Santo Domingo* reconoce que la fe en el continente está presente y viva, sin embargo, invita a constatar que existen nuevos desafíos que enfrentar: «hablar de nueva evangelización no quiere decir reevangelizar. En América Latina no se trata de prescindir de la primera evangelización sino de partir de ricos y abundantes valores que ella ha dejado para profundizarlos y complementarlos, corrigiendo las deficiencias anteriores»<sup>116</sup>. Esto marca un principio de nuestra investigación, en el mundo andino se tiene cinco siglos

misericordia», *Santo Domingo* 13. Hemos de agregar que desde la primera parte del pontificado de Juan Pablo II se presenta el término inculturación. Tanto en *Catechesi Tradendae* como en *Redemptoris Missio*, además en intervenciones hechas durante sus viajes en Latinoamérica, en donde se muestra que la manera de evangelizar la cultura es inculturando el Evangelio.

<sup>113</sup> «La cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo (1992) tuvo en su reflexión, como clave, a la inculturación. Este fue el tema central en los nuevos años de preparación de la Conferencia y así el CELAM encontró que los Obispos pedían este tema como el adecuado», J. VÉLEZ CORREA, «La inculturación después de Santo Domingo», 167.

<sup>114</sup> Documento de *Santo Domingo* 13. «*Santo Domingo* buscará precisar que la finalidad de la Nueva Evangelización es una nueva cultura, presentada como “cultura cristiana”, la cual no consistirá en volver a la vieja cultura, llamada “cristiandad”», J. VÉLEZ CORREA, «La inculturación después de *Santo Domingo*», 167.

<sup>115</sup> *Santo Domingo* 21.

<sup>116</sup> *Santo Domingo* 24.

de presencia del Evangelio, esto hace alejarnos de cualquier lectura que asuma que hemos de iniciar un proceso de inculturación<sup>117</sup>, en este sentido, se afirma que la inculturación del Evangelio ya se hizo, se sigue realizando y es un reto constante.

Esta nueva evangelización significa una radical conformación con Jesucristo, nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión. Así, esta evangelización irá en la línea de la encarnación del verbo. La primera parte del documento plantea el fundamento teológico de la inculturación, mostrando que el Evangelio debe encarnarse en la cultura como Jesús<sup>118</sup> lo hizo en el mundo judío. Con esto se intenta enfrentar el «catolicismo cultural», donde una buena parte de los bautizados no han tomado conciencia de su pertenencia eclesial. Esto lleva a limitar su vida cristiana a momentos concretos como son los sacramentos.

En el primer capítulo de la segunda parte, se describe el agente de la evangelización, para que ella sea inculturada, éste será la Iglesia o Pueblo de Dios en sus diversas misiones, tanto obispos como laicos, la misma Iglesia ha de inculturarse.

De manera interesante, se vuelve a encontrar la concepción de «cultura alta», la cual habla de una cultura adquirida por el cristiano: «los pastores procuraremos, como objetivo pastoral inmediato, impulsar la preparación de laicos que sobresalgan en el campo de la educación, de la política, de los medios de comunicación, de la cultura y del trabajo»<sup>119</sup>.

También aparece el tema del secularismo considerado como un serio desafío a la nueva evangelización por considerar incompatible con la libertad humana y a la religión como actitud antihumana y alienante porque separa al hombre de su quehacer terrenal, ello hace que aparezcan nuevos retos en el binomio fe y cultura en Latinoamérica<sup>120</sup>.

---

<sup>117</sup> Nos parece importante resaltar las transformaciones que sufren las culturas: «no sólo por tratarse de lograr una nueva cultura cristiana, sino porque las culturas a las que se evangeliza sean indígenas, mestizas, afroamericanas, mulatas, occidentales u orientales, Todas ellas han sufrido y sufren cambios que reclaman una nueva manera de evangelizarlas», J. VÉLEZ CORREA, «La inculturación después de Santo Domingo», 167.

<sup>118</sup> Esta lectura teológica de la inculturación tiene una marca cristológica donde se resaltan tres misterios: la encarnación, la Pascua y Pentecostés. En *Santo Domingo* 263-286.

<sup>119</sup> *Santo Domingo* 99. Consideramos que el aporte de *Santo Domingo* no tuvo el nivel esperado en temas de cultura.

<sup>120</sup> Cf. *Santo Domingo* 154.

En el segundo capítulo de la segunda parte, «la promoción humana» se muestra el destinatario de la inculturación, el cual debe reconocer lo que ocurre en su contexto, buscando una coherencia entre su experiencia de fe y sus compromisos de vida<sup>121</sup>.

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

Hemos de recordar que en el año 1990 la Conferencia Episcopal Peruana elaboró su *Plan Pastoral. Orientaciones. Para una nueva evangelización*. En ese momento, los obispos de planteaban obedecer a dos principios: la mayor fidelidad a la esencia del Evangelio a partir del Concilio Vaticano II, y del magisterio pontificio y episcopal posterior; la atención al contexto histórico actual del Perú, y también al de nuestro continente y del mundo. Los obispos reconocerán que: «si bien el Perú no es aún un país debidamente integrado [...], la fe católica ha calado en los diversos sectores sociales y culturales que lo conforman, y esto es una promesa de unidad y de identidad común, porque lo religioso, al ser la respuesta a las preguntas más fundamentales que el hombre puede hacerse, es el núcleo de toda cultura integrada»<sup>122</sup>. A su vez, se afirma que la Iglesia es esencialmente misionera, y continúa la misión de Cristo; por consiguiente su manera de anunciar el Evangelio la debe alejar de una postura que trata de expandir la propia institución, buscando prosélitos más que haciendo discípulos<sup>123</sup>. De esta manera, la Iglesia intentó dentro de su acción el renovar y perfeccionar las culturas a partir del Evangelio, a su vez, buscó promover la conciencia constante de inculturar el Evangelio, encarnándolo en las culturas existentes, para que sea vivido a plenitud. Además, se buscará impulsar la evangelización de la cultura, que partiendo de un serio estudio de nuestra realidad promueva una cultura más humana, a su vez, se debía de estudiar las influencias y corrientes culturales activas en el proceso de mutación cultural (del campo o la ciudad), buscando precisar las

---

<sup>121</sup> Cf. *Santo Domingo* 157-227.

<sup>122</sup> CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, *Plan Pastoral. Orientaciones*, 6.

<sup>123</sup> Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, *Plan Pastoral. Orientaciones*, 16.

cadena causal (causas y consecuencias), para promover su correcto desarrollo<sup>124</sup>.

Se considera necesario terminar este capítulo reconociendo el aporte realizado en la exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in America*<sup>125</sup>. El documento reconoce que se han celebrado ya cinco siglos de predicación del Evangelio en este continente. Esto significa para la Iglesia de Latinoamérica, no sólo un don, sino una fuente de grandes responsabilidades, es así que en la reunión de *Santo Domingo* se invitó a una nueva evangelización.

El papa Juan Pablo II propuso como tema de trabajo el «encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América». Se dirá que: «el tema así formulado expresa claramente la centralidad de la persona de Jesucristo resucitado, presente en la vida de la Iglesia, que invita a la conversión, a la comunión y a la solidaridad»<sup>126</sup>. A su vez, el documento, intenta continuar la línea de trabajo realizada por las Asambleas Generales del Episcopado Latinoamericano en *Río de Janeiro* (1955), *Medellín* (1968), *Puebla* (1979) y *Santo Domingo* (1992). A su vez, este sínodo se enmarca en la propuesta de la Iglesia universal para celebrar el Gran Jubileo del año 2000. Esto significó las asambleas de obispos correspondientes, según su continente: África (1994), América (1997), Asia (1998), Oceanía (1998) y Europa (1999), todas ellas enmarcadas dentro de un espíritu de nueva evangelización: «el tema de fondo es el de la evangelización, mejor todavía, el de la nueva evangelización, cuyas bases fueron fijadas por la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI»<sup>127</sup>.

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

---

<sup>124</sup> Estos análisis son parte de la propuesta que se hiciera la Iglesia peruana al inicio de los años noventa para responder a la nueva evangelización y profundizar en la relación entre fe y cultura en el Perú.

<sup>125</sup> Asamblea especial del sínodo de los obispos para América, celebrada en el Vaticano del 16 de noviembre al 12 de diciembre de 1997.

<sup>126</sup> *Ecclesia in America* 3.

<sup>127</sup> *Ecclesia in America* 6.

la globalización cultural y en la urbanización cambian los rostros de los pueblos.

De principio a fin de la exhortación apostólica post-conciliar *Ecclesia in America* se resalta que Jesús es el centro de la nueva evangelización, él es la «buena nueva» y a la vez, el primer y supremo evangelizador. Un campo para mostrar a Jesús será el de la cultura, en este sentido, Juan Pablo II será seguidor de Pablo VI, en este interés, es así que la nueva evangelización debe tener una presencia especial en la evangelización de la cultura. Se encuentra que se sigue los trazos marcados por la *Evangelii Nuntiandi*, para ello se debe inculturar la predicación para que el Evangelio sea anunciado en el lenguaje y en la cultura de los que lo reciben<sup>128</sup>.

## 7. Conclusión

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

La misma misión de la Iglesia se encuentra dentro del mismo plan salvífico de Dios, esto lleva a reconocer que, en primer lugar, la Iglesia debe ser entendida desde su misión: el hecho de proclamar el Evangelio. De esta manera, la Iglesia irá asimilando que el mensaje de salvación será verdadero en la medida que entre en la cultura humana y siga el estilo de Jesús. Afirmamos que sólo es a través de la cultura es como la fe puede hacerse histórica.

En el magisterio posterior al Concilio Vaticano II encontramos que siempre se toma como referente a la persona y la sociedad en su relación con Dios. De esta manera, la cultura aparece en muchos documentos como ámbito a adquirir, pero sobre todo la novedad es el asumirla en su sentido antropológico, como signo de un pueblo concreto. Desde aquí se vuelve importante recordar que la Iglesia no sólo evangeliza individuos, sino

---

<sup>128</sup> Esta afirmación del documento es reconocida por los teólogos: «La exhortación post-sinodal *Ecclesia in America* insiste mayormente sobre la evangelización de la cultura, sobre todo la urbana, aunque también habla de la cultura de la muerte y toca solamente el tema de la inculturación cuando habla de la religiosidad popular», M. DE FRANÇA MIRANDA, *Inculturazione della fede*, 42.

también culturas. La fe vivida siempre se encuentra en una cultura concreta.

Quedará claro a través del magisterio posterior al Concilio Vaticano II que el encargado final de presentar el Evangelio a las culturas es el pueblo de Dios guiado por el Espíritu Santo. Desde este principio, se puede apreciar como la Iglesia de América Latina toma lo planteado por la Iglesia universal e intenta profundizar en la relación entre Evangelio y cultura desde su realidad, desde ahí se puede comprender su interés por promover los análisis culturales que ayuden a hacer presente el Evangelio en el medio latinoamericano, sobre todo en las culturas autóctonas.



## CAPÍTULO II

### La inculturación en la teología católica

#### 1. Introducción

En este capítulo se desea profundizar desde el ámbito de la teología<sup>1</sup> en lo que significa la inculturación como transmisión del mensaje de Jesús. Esto obliga a reconocer que la buena nueva de Jesús está enmarcada dentro del plan de salvación de Dios. Es así que el tema de la inculturación toma importancia dado que se debe profundizar en la manera más conveniente para que nuestra acción evangelizadora sea más próxima a la cultura de los hombres.

Se ha de ser conscientes que el Evangelio tiene algo que decir al hombre y a la cultura contemporánea, en tanto es una referencia vital y fuente de sentido a la existencia humana. Profundizar en el tema del Evangelio en la cultura ayudará a buscar nuevos caminos para transmitir el mensaje cristiano.

#### 2. La verdad histórica de la revelación cristiana

La teología durante la primera parte del siglo veinte se abre paso hacia una concepción más vital y personal de la fe, lo cual representaba una moderna aproximación a los problemas sociales, morales y filosóficos. Esta teología se construye con la sagrada escritura, la tradición y el magisterio. En este ambiente, la teología fundamental se fue presentando como una ciencia de los principios teológicos, la cual tiene como fundamento la revelación. Esta revelación será comprendida como automanifestación de Dios a los hombres, sobre todo buscando sus fundamentos bíblicos. En esta línea, conviene recordar la concepción fuertemente histórica de la revelación presentada en el Concilio Vaticano II<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Se asume el trabajo teológico como aquel deseo de poner en diálogo la tradición cristiana y la experiencia humana.

<sup>2</sup> Muestra de esto serán la constitución dogmática *Dei Verbum* y la constitución pastoral *Gaudium et Spes*. Esta temática llevará a afrontar el tema de la Iglesia y su misión en el mundo. Este sentido A. Peelman afirma: «La revelación judeo-cristiana es eminentemente histórica en todo sentido», A. PEELMAN, *L'Inculturazione*, 128.

Por su parte, para el creyente, el conocimiento de Jesús implicará el reconocimiento que Él viene enviado por el Padre<sup>3</sup>. Si consideramos verdadero el sentido revelado de la religión cristiana, ella ha de asumir una economía de la salvación. La experiencia cristiana está centrada en la persona de Jesús, él es la manifestación plena de Dios. Aquello en lo cual nosotros creemos toma sentido en la Pascua, la muerte y resurrección de Cristo, la cual da sentido a la historia. Basado en ello, hoy, se vive en el tiempo de la espera y la confianza<sup>4</sup>. El punto de origen del acto de creer será siempre el mismo: «Jesús es el Hijo del Padre, el Verbo Encarnado, aquel que murió y resucitó, el que nos da el Espíritu». Él no es solamente la palabra encarnada, además es el testimonio de una encarnación redentora, entrando a la vida humana asume el pecado que aleja al hombre de Dios. Todo trabajo teológico ha de partir de lo dicho, J. M. Rovira y Beloso asumirá este enfoque afirmando que:

El criterio fundamental de inculturación, no es otro sino el criterio de la encarnación, según el cual la fe se incardina en una cultura determinada para iluminarla y elevarla. Según el criterio de la encarnación, pueden y deben asumirse aquellos elementos de cada cultura que no estén claramente marcados por el pecado, es decir, por la inhumanidad. Este criterio cuenta con una larga historia<sup>5</sup>.

La propuesta de amor brindada por Dios a los hombres tiene un valor de verdad y se ofrece a los hombres para que su vida sea vivida en plenitud. Es Dios mismo es el que viene a salvar, es Dios mismo que se comunica. En esta línea, hemos de reconocer que Jesús y su mensaje se hicieron presentes en la historia de los hombres, de esta manera, nada de la historia de los hombres le es ajeno<sup>6</sup>. Desde aquí, la invitación de Jesús se hace

---

<sup>3</sup> «En la perspectiva cristiana la verdad se expresa históricamente y, precisamente por ello, está en tensión hacia una manifestación que será cada vez más plena y total, aunque, de momento, revista constantemente los rasgos del escondimiento. Así pues, en el pensamiento cristiano, la verdad se une por primera vez con las categorías temporales e históricas», R. FISICHELLA, *Introducción a la Teología Fundamental*, 114.

<sup>4</sup> Cf. G. URRÍBARI, «Tres cristianismos insuficientes: emocional, ético y de autorrealización», 7.

<sup>5</sup> J. M. ROVIRA I BELLOSO, *Introducción a la teología*, 344.

<sup>6</sup> Nos parece conveniente recordar lo que afirma Felicísimo Martínez: «Toda revelación, aún la más gratuita y sobrenatural, necesita ser mediada por un lenguaje humano y, por consiguiente, por unas experiencias humanas. De lo contrario, nunca llegaría a ser captada como tal revelación. Así sucedió con la revelación que tuvo lugar en la historia de Jesús [...] no hay revelación divina sin mediaciones humanas», F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Teología Fundamental. Dar razón de la fe cristiana*, 66.

patente en las múltiples situaciones que viven sus contemporáneos, así se comprende que la invitación a las generaciones posteriores de seguidores<sup>7</sup> es la de poder iluminar desde el Evangelio los acontecimientos que les acontecen. Esto será posible porque aquellos seguidores reconocieron la revelación escatológica en la persona de Jesús resucitado, su persona hablaba de algo distinto.

El día de hoy, la teología fundamental, dentro de su quehacer, debe enfrentar los desafíos presentados por el mundo de la cultura, ello implicará retomar la figura de Jesús, el cual es la revelación definitiva de Dios, figura que debe ser ofrecida a todos los hombres dado que todos son llamados a la salvación<sup>8</sup>. Esta afirmación es completada con la aproximación planteada por el Concilio Vaticano II, el cual reconoce que «las semillas del verbo» están presentes en todas las culturas, la bondad y la verdad están presentes en ellas, consideramos que de esta manera, la cultura se abre como un campo interesante para la elaboración teológica.

Por otra parte, la experiencia de fe es también una dimensión importante de la teología<sup>9</sup>. Es así que se afirma que la revelación y la fe guardan una fuerte relación y es así que se entiende la fe como una respuesta a la revelación. Se ha de afirmar que la fe es un fenómeno antropológico y no se limita a un fenómeno religioso. La experiencia de ser creyente es algo presente en el ser humano, mucha de nuestra experiencia de aprendizaje

---

<sup>7</sup> Consideramos recordar la trascendencia de Jesús como plenitud de la revelación: «La literatura apostólica presenta constantemente a Jesús como el momento culminante de una larga historia de revelación. El es la palabra definitiva de Dios (Jn 1,14), la exégesis de Dios (Jn 1,18) “Muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los profetas; en estos tiempos nos ha hablado por medio del hijo”. Jesús es presentado como la consumación de la revelación de la revelación judeo-cristiana, la última palabra de Dios, la revelación definitiva. Según la literatura neotestamentaria, ya no hay otra revelación que esperar», F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Teología Fundamental. Dar razón de la fe cristiana*, 104.

<sup>8</sup> Vale la pena recordar en torno al llamado universal a la salvación que: «La comunidad cristiana, después de unos principios titubeantes, proclama la vocación universal de todos los hombres a la salvación. “Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad” (1 Tim 2,4). Apoyada en esta vocación salvífica universal, la comunidad cristiana comienza una misión destinada a evangelizar a todos los pueblos», F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Teología Fundamental. Dar razón de la fe cristiana*, 111.

<sup>9</sup> M. De França Miranda considera que el término fe puede asumir distintos significados o lecturas, lo cual podría brindar distintas comprensiones del tema de la inculturación, esta es la razón por la que precisamos este punto. En: M. DE FRANÇA MIRANDA, *Inculturazione della Fede*, 53.

parte del creer. La fe guarda una dimensión de encuentro personal, como comunión, como comunicación. Cada vez que nos damos a los demás nos revelamos en nosotros mismos.

La sagrada escritura muestra la relación constante entre Dios y los hombres, en donde Dios se muestra al hombre a través del cumplimiento de sus promesas y en su acompañamiento al pueblo elegido, por su parte, el pueblo de Dios ha de responder creyendo y poniendo su confianza en Dios<sup>10</sup>. Para el creyente y la comunidad, la fe tiene una fuerte marca personal, en tanto implica a su persona y da sentido a sus vidas, por otra parte, guardará una dimensión cognoscitiva. Los creyentes se unen a un Dios vivo, el cual se muestra como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Esto ayuda a apreciar que la fe no es la unión a algo sino a alguien. Por lo tanto, hemos de afirmar que los creyentes tiene un conocimiento diverso de sí, de su historia y de la comunidad<sup>11</sup>, así esta persona podrá confesar su fe a los otros. Sin embargo, hemos de afirmar que nunca tenemos una fe pura, la cual asumiría que no cuenta con elementos culturales, los cuales, es verdad, en ocasiones no son fáciles de reconocer por el creyente.

En la misma vida de Cristo se muestra la salvación. Por su parte, el hombre desde la experiencia de fe acoge la revelación dada. No se podrá tener una experiencia de Jesús resucitado sin una experiencia de fe. Aquí se

---

<sup>10</sup> Cf. F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Teología Fundamental. Dar razón de la fe cristiana*, 124. Nos parece interesante resaltar los ejemplos que se plantean para mostrar la relación entre revelación y fe: señalamos el texto de Abraham, la cual se le considera el «Padre de los creyentes» (Rm 4,11) y el modelo de fe (Hb 11, 8-10). También podemos recordar a Moisés, al cual Dios se le revela en la zarza ardiente (Ex 3,6-10). En el nivel colectivo, lo encontramos en textos que muestran la revelación de Dios a través de prodigios (Ex 14,30), la respuesta de esta acción de Dios tiene como respuesta la fe del pueblo.

<sup>11</sup> El tema del sentido se vuelve importante en la experiencia de fe: «La fe sólo se muestra como razonable y sensata cuando hace sentido. El problema es un problema fundamental en la vida humana. La búsqueda de sentido es, a nivel existencial, el problema primero de la existencia humana», esta idea refleja el pensamiento de Víctor Frankl en torno al tema del sentido en la vida del hombre. Cf. F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Teología Fundamental. Dar razón de la fe cristiana*, 135. Este sentido no se muestra solamente en el plano individual, también se hará presente en el plano comunitario, «La palabra “fe”, además de significar propia y específicamente el “acto individual del que cree”, designa también a la comunidad creyente: a la institución de la fe», de esta manera limitamos cualquier posibilidad de lectura individualista de la fe. En: J.M. ROVIRA I BELLOSO, *Fe y cultura en nuestro tiempo*, 25. Esta dimensión comunitaria ha de abrir la mirada sobre el otro, «la cultura actual teme a la fe, porque le parece que compromete y limita al hombre, al adherirlo a Otro», J.M. ROVIRA I BELLOSO, *Fe y cultura en nuestro tiempo*, 54.

vuelve importante el rol que cumple la Iglesia, en tanto ella es la unión de aquellos que creen y testimonio del mensaje de Jesucristo. En esta línea, el término inculturación subrayará la universalidad del plan salvífico de Dios y la invitación a todos los seres humanos a responder desde el medio en que viven.

### 3. El estudio de la inculturación en la teología contemporánea

Se considera que el objeto de la teología es el de explicar el misterio de Dios y su deseo de salvación, dentro de este gran deseo, se encuentra la fuerte relación existente entre teología y realidad cultural. Pero si bien ello es verdad, hemos de reconocer que el trabajo teológico ha de escuchar la palabra desde una situación concreta, en servicio a la Iglesia<sup>12</sup>. El término inculturación hace su aparición posteriormente al Concilio Vaticano II y después de la *Evangelii Nuntiandi*, lentamente se irá clarificando su temática.

Dado el interés contemporáneo por el tema de la inculturación parece importante profundizar en el significado de este término, sobre todo, porque brindará elementos para comprender la segunda y tercera parte de nuestra investigación. El término inculturación es nuevo, a pesar que la relación entre fe y cultura es antigua en la vida de la Iglesia. No se debe olvidar que este término se encuentra en el principio entre el mundo de la antropología y el de la teología<sup>13</sup>. Se puede afirmar que el tema de la inculturación ha sido desarrollado de manera interdisciplinaria, teólogos, filósofos y antropólogos han dado una palabra sobre él, es decir, «el término inculturación cobra fuerza con el progreso de la teología y la antropología cultural»<sup>14</sup>. Sin embargo, al ser utilizado como un elemento en la elaboración teológica, la idea de inculturación asume un sentido diverso del de la antropología cultural. El discurso teológico se dirigirá hacia el tema de la salvación presente en Jesucristo. El fundamento teológico de la inculturación se encuentra en la Encarnación del Hijo de Dios que asumió las condiciones culturales de los pueblos. Esto obliga a resaltar dos aspectos importantes de la evangelización que no se pueden olvidar: la inculturación del Evangelio y la evangelización de la cultura. Finalmente,

---

<sup>12</sup> Cf. A. ROEST CROLLIUS, *Teologia dell'Inculturazione*, 4-5.

<sup>13</sup> Cf. A. ROEST CROLLIUS, «What is so new about inculturation?», 726.

<sup>14</sup> H. CARRIER, *Guide pour l'Inculturation de l'Évangile*, 31. Esto será resaltado en los siguientes términos: «este análisis de la cultura beneficiará el empleo de las ciencias humanas, como son la sociología, la psicología social y la antropología», H. CARRIER, *Guide pour l'Inculturation de l'Évangile*, 48.

lo que está en juego es cómo se puede aproximar la fe cristiana a las personas. Recordemos que la inculturación no es un acto puntual, implica un proceso. Esto implicará conocer la cultura, en tanto un espacio de realización del hombre y, de tal manera, que se pueda responder según el medio en el cual el Evangelio se haga presente. A su vez, interesa reconocer la bondad del Evangelio como «semilla» enriquecedora de la cultura.

Las partes siguientes de la obra buscan reconocer que en el medio andino se ha buscado conocer y profundizar en la cultura propia, de tal manera, que el Evangelio se haga patente, sobre todo después del Concilio Vaticano II, sin negar que este proceso es ya antiguo en esta tierra y que la fe ha dado grandes frutos. En esta línea, parece importante lo que decía el papa Juan Pablo II al crear el Pontificio Concilio para la Cultura afirmando que: «la importancia para la Iglesia, la cual es responsable de una acción pastoral atenta y con visión, debe mirar a la cultura, en particular a aquella que viene llamada cultura viva, es decir, el conjunto de principios de valores que constituyen el *ethos* de un pueblo»<sup>15</sup>. Es decir, conocer los códigos de conducta recibidos de un grupo humano. Estas culturas vivas son las que deben ser conocidas para hacer cada vez más patente la presencia del Evangelio. Se debe resaltar el reconocimiento de Juan Pablo II a las culturas entendidas como entes con vitalidad y acción. La cultura no será solamente herencia, es también un proyecto colectivo:

La finalidad de la inculturación es que la salvación universal se haga realidad. Hay ambientes culturales en los que Cristo no está como salvación, o bien, hay cambios en los ambientes anteriormente cristianos. Pero más todavía, no hay cultura plenamente inculturada, nos situamos dentro de la escatología de la Iglesia, cualquier cultura por más cristiana que se piense es inadecuadamente cristiana<sup>16</sup>.

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

---

<sup>15</sup> JUAN PABLO II, *Lettera autografa di fondazione del Pontificio Consiglio della Cultura*, 20 maggio 1982, AAS 74 (1982).

<sup>16</sup> J. LOZANO BARRAGÁN, «Culturas indígenas y evangelio», 137-142.

criterio para conocer la profundidad de nuestro seguimiento sea el Evangelio.

#### 4. La comprensión de la cultura

El tema de la cultura se abre para la Iglesia como un espacio importante a enfrentar. Es así que, se buscará presentar el tema desde lo que se considera una dimensión importante para hacer presente el Evangelio. Antes de entrar al tema parece interesante reconocer que la cultura y la sociedad son conceptos distintos, pero también hemos de decir que toda cultura tiene expresiones sociales y que toda sociedad se basa sobre presupuestos culturales, esto ayuda a evitar una visión de cultura alejada de la idea de sociedad<sup>17</sup>. Por lo tanto, no nos centraremos en una concepción de alta cultura, aquella que hemos acostumbrado llamar cultura «cultura», sino aquella que responda a la concepción antropológica cultural<sup>18</sup> del término. En este sentido, la riqueza y la diversidad de las culturas se vuelve desde siempre para la Iglesia y, para la elaboración teológica un ámbito a seguir profundizando en su conocimiento.

Se sabe que el Concilio de Jerusalén tuvo consecuencias importantes para la expansión del Evangelio en el mundo griego, ello crearía un cierto pluralismo cristiano, así se puede encontrar Jerusalén con una impronta más judía y Antioquía con una impronta más helenista. En este sentido, el día de Pentecostés la presencia del Espíritu Santo inicia una nueva relación entre la fe y las culturas. El no insta una uniformidad de culturas, dado que el se comunica en la diversidad, siempre buscando la comunión<sup>19</sup>. Desde el principio, la evangelización no se dio al margen de los contextos culturales.

El origen latino de cultura, el verbo *colo*, con sus derivados *colonus*, *incola*, *agrícola*, *cultus* e *cultura*, parece indicar una relación estable y activa en un lugar: cultivar la tierra y honrar la divinidad de esta tierra.

---

<sup>17</sup> M. AZEVEDO, «Inculturación», R. LATOURELLE – R. FISICHELLA, *Diccionario de teología fundamental*, 689-701.

<sup>18</sup> Una aproximación que ayudará ante el tema de la cultura: «Desde entonces el estudio de la cultura se asume por los antropólogos como asunto esencialmente suyo. Pero con una particularidad: ellos toman una cultura como algo que, en vez de diferenciar a las personas cultas de las menos cultas, caracteriza a todas las personas en común frente al mundo animal», A. TORNOS, *Inculturación. Teología y método*, 20.

<sup>19</sup> Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «La Fe y la Inculturación», 121.

Estos significados de *colo* indican una relación entre «religión» y «cultura»<sup>20</sup>.

Hemos de recordar la definición de cultura que diera E. Tylor: «La cultura es todo un complejo que incluye los conocimientos, las creencias, el arte, la moral, las leyes, las costumbres y todas las demás disposiciones y hábitos adquiridos por el hombre, en tanto que miembro de una sociedad»<sup>21</sup>. De esta manera, la cultura es comprendida como totalidad sistemática, la cual el individuo adquiere por aprendizaje en cuanto miembro de una sociedad particular. El sujeto principal de la cultura será el ser humano. Resaltamos como rasgos propios de la cultura el hecho de ser adquirida desde el ambiente en el que se crece, a su vez, será importante la socialización, aquello que nos hace partícipes con otros de maneras comunes de vivir y plantearnos la vida. No conviene olvidar que las culturas ayudan a brindar una identidad, así los individuos se encaminan a una identidad propia en su crecimiento. Por lo tanto, el individuo puede comprenderse a partir de su cultura<sup>22</sup>.

Antes del Concilio Vaticano II, el tema de la valorización de la cultura no estaba tan presente, para mucha gente solamente significaba algo del plano intelectual y sin ninguna relación antropológica. No se utilizaba la palabra cultura en el sentido socio-histórico. Tiempo después, el tema del binomio fe y cultura se encuentra presente en el Concilio Vaticano II, como ya lo hemos presentado en la primera parte de nuestra investigación. La constitución pastoral *Gaudium et Spes* ayudará a reconocer la pluralidad de culturas existentes.

---

<sup>20</sup> Cf. A. ROEST CROLLIUS, *Teologia dell'Inculturazione*, 17.

<sup>21</sup> E. TYLOR, *Primitive Culture*, 1871. Esta definición de E. Tylor ayuda a no tener una visión acabada de lo que es la cultura y le brinda un sentido dinámico. J.M Rovira i Belloso afirmará: «La cultura no es una realidad acabada, sino un proceso humano, fluente, dinámico, que brota en una serie de oleadas sucesivas: los ciclos y las etapas culturales, no carentes de cierta lógica interna», J.M. ROVIRA I BELLOSO, *Fe y cultura en nuestro tiempo*, 17. Sin embargo, no podemos negar que la cultura colectiva tiene un fuerte nivel inconsciente, los cuales no son observados por los miembros de los grupos humanos.

<sup>22</sup> El rol cultura ayuda a la auto-interpretación del individuo: «La identidad cultural, si empieza por gestarse a partir de procesos de auto-comprensión, en seguida desborda a éstos y determina procesos de auto-comprensión, en seguida desborda a éstos y determina procesos de auto-realización. Es decir: nunca es un mero fenómeno cognitivo», A. TORNOS, *Inculturación. Teología y Método*, 37.

Se ha afirmado que *Gaudium et Spes*<sup>23</sup> presenta el tema de la cultura desde dos enfoques, uno donde se habla de la cultura en particular, más humanista, a la cual están llamados a adquirir, guardar y transmitir cada ser humano y otra de carácter más etnológico en donde se habla de las culturas en plural, en referencia a maneras de vivir en común de los pueblos<sup>24</sup>. Esta segunda será la más desarrollada en la discusión posterior del Concilio Vaticano II. Esto se verá complementado con la aclaración de que la Iglesia no se identifica con ninguna cultura en particular y que todo pueblo es siempre invitado a transformarse más claramente a la luz del Evangelio. Se puede decir que esto reafirma una clave hacia la perspectiva de la pluralidad de culturas<sup>25</sup>, propia de la historia humana, de esta manera, se reducen comprensiones que asumen la separación entre culturas primitivas y modernas. De esta manera, la Iglesia que también es portadora de valores culturales, está situada entre factores diversos y contradictorios.

Unos de los principales trabajos de la Iglesia, luego del Concilio Vaticano II ha sido el de la cultura, así la evangelización de la cultura se vuelve algo importante. En este sentido, es interesante de analizar, el período que va desde la constitución pastoral *Gaudium et Spes* hasta la exhortación apostólica sobre la evangelización en el mundo moderno *Evangelii Nuntiandi*<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> Recordemos el texto presentado en el primer capítulo: «La cultura a través del tiempo, formula, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones, para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano. De ahí se sigue que la cultura humana lleva consigo necesariamente un aspecto histórico y social y que la palabra cultura asume con frecuencia un sentido sociológico y etnológico. En este sentido se habla de la pluralidad de culturas. Estilos de vida diversos y escalas de valores múltiples encuentran su origen en la manera particular de servirse de las cosas, de trabajar, de expresarse, de practicar la religión, de comportarse, de establecer leyes e instituciones jurídicas, de cultivar las ciencias, las artes y la belleza», GS 53. H. Carrier considera que *Gaudium et Spes* armoniza la dimensión clásica y antropológica del término cultura. Cf. H. CARRIER, *Evangelio y culturas*, 21. Además, H. Carrier se pregunta en *Evangelio y culturas* cómo la cultura ha asumido una lectura más antropológica. Cómo se ha dado históricamente este proceso y cómo puede ser un elemento para el análisis social. Cf. H. CARRIER, *Evangelio y culturas. De León XIII a Juan Pablo II*, 11.

<sup>24</sup> «La cultura vista desde la antropología, reflexiona sobre la diversidad de pueblos, buscando de mostrar sus fundamentos y razones de ser», M. DE FRANÇA MIRANDA, *Inculturazione della Fede*, 57.

<sup>25</sup> Cf. A. TORNOS, *Inculturación. Teología y método*, 96; A. PEELMAN, *L'Inculturazione*, 79.

<sup>26</sup> Cf. A. PEELMAN, *L'Inculturazione*, 69.

Por otra parte, la *Gaudium et Spes* resalta un sentido histórico y social de la cultura, esto significará que la cultura tiene una connotación de conjunto. Esta concepción de cultura es un sistema vivo capaz de transformarse, esta es la razón por la que debemos estudiar los dinamismos que se dan al interior. Es así que se aleja de la comprensión de falta de cultura como ausencia de conocimientos<sup>27</sup>. La lectura antropológica ayudará a explicar la base de la cultura. Con esto se da el salto de una concepción de cultura «elevada» a una concepción de cultura como condición de vida, organizaciones y como reconocimiento de varias formas de vida, lo cual explica la diversidad cultural a lo largo de la historia<sup>28</sup>. Se puede decir que se encuentran dos dimensiones de la cultura: la cultura en el sentido humanista clásico y la cultura considerada como estilo de vida o como antropología viviente<sup>29</sup>. El documento *Gaudium et Spes* mostrará tanto una visión clásica de cultura como una visión más antropológica.

Resaltamos la importancia que se le da a la comprensión antropológica del término cultura, la cual ayuda a presentar un nuevo enfoque al tema de la cultura. Esto ayudará a comprender que los individuos sin su propia cultura se sentirían limitados de lo que son, la cultura ayuda al reconocimiento de uno mismo y confirma la dignidad. Joseph María Rovira i Belloso lo presenta de la siguiente manera: «cultura no es algo accidental a la vida humana, ni distinción para unos pocos; es atributo esencial del ser humano y, por consiguiente, dimensión universal: para todos los hombres»<sup>30</sup>. El texto de *Gaudium et Spes* considera que Dios se revela a los hombres mediante la cultura propia<sup>31</sup>, de esta manera, la Iglesia ha de estar abierta a las diversas culturas. Se puede afirmar que el Concilio Vaticano II ayuda a comprender la relación fe y cultura desde un nuevo enfoque, en el

---

<sup>27</sup> Achiel Peelman confirmará esta opinión «No hay ningún grupo humano o persona individual sin cultura. Además, para cada grupo humano o persona individual, la cultura es más un proyecto de vida a realizar que un producto acabado», A. PEELMAN, *L'Inculturazione*, 44. Por su parte, para M. P. Gallagher la constitución *Gaudium et Spes* debe ser considerada un ensayo de antropología teológica, «Puede ser considerado un ensayo de antropología teológica sobre la cultura contemporánea», M.P GALLAGHER, *L'Inculturazione. Un rapporto cruciale e conflittuale*, 57.

<sup>28</sup> Cf. M. P. GALLAGHER, *Fede e cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, 59.

<sup>29</sup> Cf. H. CARRIER, *Evangelio y culturas. De León XIII a Juan Pablo II*, 12. Lo que es nuevo en este enfoque es la aproximación antropológica del concepto de cultura, ella hará referencia a mentalidad o estilo de vida.

<sup>30</sup> J.M. ROVIRA I BELLOSO, *Fe y cultura en nuestro tiempo*, 14.

<sup>31</sup> «Entre el mensaje de salvación y la cultura humana se encuentran múltiples vínculos. Pues, Dios, revelándose a su pueblo hasta la plena manifestación de sí mismo en el Hijo encarnado, ha hablado según la cultura propia de las diversas épocas», GS 53.

cual se resalta la aproximación antropológica. Solamente recientemente se ha dado un sentido más sociológico o histórico antropológico, siendo entendido como el universo humanizado que una colectividad crea, la cual incluye hábitos, creencias, comportamientos y cualificaciones<sup>32</sup>.

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

La semilla, que es la palabra de Dios, germinando en tierra buena, regada con el rocío divino, absorbe la savia, la transforma, la asimila para dar al fin fruto abundante [...] para lograr este propósito es necesario que en cada gran territorio socio-cultural se promueva la reflexión teológica que investigue de nuevo, a la luz de la tradición universal de la Iglesia, los hechos y palabras revelados por Dios consignados en la Sagradas Escrituras y explicados por los Padres y el Magisterio de la Iglesia<sup>33</sup>.

Una verdadera presencia del Evangelio en la cultura necesita de una profundización teológica, antropológica y cultural para mostrar verdaderamente el mensaje evangélico, es así que la obra de Manuel Marzal se vuelve de gran valor para la evangelización en el mundo andino. Hervé Carrier resalta la importancia del análisis cultural en el proceso de evangelización: «la maduración del diálogo evangélico se ha beneficiado de la reflexión teológica y sociológica más reciente, que ha hecho a los católicos más solidarios de su época y les ha apremiado a adoptar los métodos de análisis cultural para mejor definir su servicio del hombre y su acción evangelizadora en el mundo»<sup>34</sup>. Esta invitación a ser más conscientes de la cultura para promover la evangelización motiva la obra de Manuel Marzal.

Posteriormente, luego del Concilio Vaticano II, el IV Sínodo de obispos de septiembre de 1974 trató el tema de la evangelización en el mundo. Al final de este encuentro los obispos pidieron al Papa Pablo VI que elaborara algunas instrucciones sobre el tema. Es así que en 1975, Pablo VI publicaba la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, la cual puede ser considerada como el documento más apropiado para el tema de la evangelización de la cultura. En esta se asume la preocupación por el tema de la cultura, sin embargo, hemos de reconocer que ni Pablo VI ni el Concilio Vaticano II, usaron el término inculturación. Se asumirá que evangelizar no es transmitir un mensaje a individuos, sino el deseo de

---

<sup>32</sup> Cf. P. GIGLIONI, *Inculturazione. Teoria e prassi*, 22.

<sup>33</sup> AG 22.

<sup>34</sup> H. CARRIER, *Evangelio y culturas, De León XIII a Juan Pablo II*, 9.

transmitir un mensaje a la conciencia de personas y colectividades<sup>35</sup>, apuntando a sus criterios de juicio, valores, intereses, maneras de pensar y modelos de vida<sup>36</sup> y, ello apuntará a evangelizar la cultura y las culturas de los hombres<sup>37</sup>. Esta aproximación de *Evangelii Nuntiandi* marca la nueva aproximación que se irá estableciendo en la comprensión de la relación fe y cultura. Es así que la vida debe ser marcada por el Evangelio, toda ella; la cultura pierde su connotación de elite. La atención al uso plural del término cultura marcará un cambio importante.

A su vez, se afirmará que el Evangelio no se identificará con ninguna cultura, en tanto son formas temporales de realización<sup>38</sup>. De la misma manera, no puede existir ninguna cultura que se asuma plenamente como cristiana, sin negar que la fe siempre está encarnada en una cultura. El Evangelio trasciende todas las culturas, pero a su vez, pensar en un Evangelio ausente de la cultura no sería posible. La Iglesia no se identifica con ninguna cultura en particular, entra en comunión con todas las formas culturales para purificarlas y enriquecer la comunidad eclesial<sup>39</sup>. De esta manera, el mensaje evangélico purifica y transforma las culturas. Además, la Iglesia no tiene una relación única con una cultura. Por otro lado, esta matización es importante para entender que la cultura no es neutral, ella está elaborada por seres humanos; ella es construcción humana.

Parece importante reconocer que el aporte de Manuel Marzal se enmarca en la línea de lo que se proponía: «el lenguaje debe entenderse aquí no tanto a nivel semántico o literario cuanto al que podría llamarse antropológico y cultural»<sup>40</sup>. Esta implicará tener en cuenta al pueblo al que se dirige la obra evangelizadora, intentando conocer y usar su lengua y símbolos.

---

<sup>35</sup> Cf. *EN* 18.

<sup>36</sup> Cf. *EN* 19.

<sup>37</sup> Cf. *EN* 20.

<sup>38</sup> Cf. *EN* 20. Será conveniente presentar este aporte: «Planteada la fe como llamamiento dirigido a hombres y mujeres de distintas culturas, que para vivir la fe no deben abandonar sus culturas y los modos característicos de expresarse ellas sobre lo religioso mediante lenguajes y organizaciones, se vuelve importante reconocer la trascendencia cultural de la fe», A. TORNOS, *Inculturación. Teología y método*, 137. Por su parte, M. Azevedo considerará también que el evangelio no puede ser identificado con las culturas, pero que tampoco es independiente de ellas. En: M. AZEVEDO, «Inculturación», 689-701.

<sup>39</sup> Esta afirmación es presentada en *GS* 58.

<sup>40</sup> *EN* 63.

## 5. Hacia una definición de la Inculturación

Si bien el tema de la inculturación se ha desarrollado posteriormente al Concilio Vaticano II, es un tema antiguo en la Iglesia. En esta parte se desea explicar lo que significa inculturación. Para ello, se juzga importante recordar un extracto de *Gaudium et Spes* 63:

El lenguaje debe entenderse aquí, no tanto al nivel semántico o literario, cuanto al que podría llamarse antropológico y cultural. El problema es sin duda delicado. La evangelización pierde mucha de su fuerza y su eficacia sino toma en consideración al pueblo concreto a quien se dirige, si no utiliza su «lengua», sus signos y símbolos, si no responde a las cuestiones que plantea, si no llega a su vida concreta<sup>41</sup>.

La Iglesia se pregunta cuál será este lenguaje que contemple la cultura, es así que el deseo de adaptación a las culturas irá fraguando el término inculturación. Son diversos los términos que se han utilizado para comprender las relaciones entre Evangelio y cultura: adaptación<sup>42</sup>, contextualización<sup>43</sup>, indigenización<sup>44</sup>, aculturación<sup>45</sup>, enculturación<sup>46</sup>, encarnación<sup>47</sup> e inculturación<sup>48</sup>.

---

<sup>41</sup> No debemos olvidar que más adelante *Evangelii Nuntiandi* dirá que se debe evangelizar «Según el carácter e idiosincrasia propia de cada pueblo», EN 18.

<sup>42</sup> Este término hacía referencia en los años '50 y '60 a la actitud que debía tener el misionero. Ella asumía algunos elementos de otra cultura, pero no se interesaba por el *ethos* cultural.

<sup>43</sup> Es un término proveniente de círculos protestantes donde se pone énfasis en los aspectos sociales, buscando que el Evangelio sea contextualizado en cada realidad.

<sup>44</sup> Hace referencia a los individuos que pertenecen a una cultura nativa y que tienen por labor hacer suyo el mensaje cristiano.

<sup>45</sup> Término propio de la antropología cultural, por medio de ella se designa el proceso de transformación en el encuentro de dos grupos culturales distintos. La antropología religiosa la ha utilizado para explicar relaciones entre religión y cultura. La palabra «aculturación», fue empleada inicialmente por antropólogos norteamericanos, a fines del siglo XIX. Esto también será confirmado por A. PEELMAN, *Inculturazione*, 48; H. CARRIER, *Diccionario de la cultura*, 16.

<sup>46</sup> Hace referencia al proceso que una persona sigue para ser introducida en su cultura. Ella incluye los códigos, valores, normas de un determinado grupo, los cuales son transmitidos a nuevas generaciones.

<sup>47</sup> Si bien en el plano teológico es un término que hace referencia a la persona de Jesús y lo pone como modelo, puede limitarse a ser un paralelismo (recordemos AG 10) que no deja claro el que siempre la fe está ya siempre inculturada. Esto hace caer en la cuenta que no hay mensaje cristiano que no esté ya traducido a una cultura. Esta posición crítica es defendida por A. Roest Crolius, «What is so new in inculturation?»;

Si bien se establece relación entre encarnación e inculturación, en donde se resalta el hacerse hombre de Jesucristo por todos los seres humanos, sin embargo, esta relación ha recibido críticas, en tanto considera la inculturación de una manera fija y sin movimiento, negando que la fe siempre es fe inculturada. Se afirma que no existe presencia del Evangelio fuera de una cultura, por lo tanto, no se puede pensar en un modelo que se adapta a un contexto, en ese caso, sería negar que el primer modelo se encuentra más allá de cualquier cultura<sup>49</sup>.

En 1962, J. Masson utilizó el término para hacer referencia a la Iglesia. Luego, fue retomado por la Asamblea de Conferencia Episcopales de Asia en 1974 y en 1975 la Congregación General XXXII<sup>50</sup> de la Compañía de Jesús<sup>51</sup>.

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

Para establecer la relación entre la fe y las culturas, existirían unos requisitos a cumplir, si se desea dar una definición, ellos podrían ser: hacer

---

M. De França Miranda, *Inculturazion della fede*; C. Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, 215.

<sup>48</sup> Hemos considerado la definición más apropiada de inculturación la que propone A. Roest Crollius, la cual es presentada más adelante en este mismo capítulo. En el artículo «What is so new about inculturation?» A. Roest Crollius presenta detalladamente el proceso histórico del término inculturación en el pensamiento de la Iglesia. Por su parte, el mismo autor en «Inculturation and the meaning of culture» considera que el término inculturación no es un nuevo nombre para «adaptación» sino una condición concomitante en el proceso de evangelización.

<sup>49</sup> Esta idea se desarrolla principalmente por A. Roest Crollius al afirmar que no existe un Evangelio en forma pura, el cual se encontrase al margen de la cultura. De manera contraria, el Evangelio está siempre inculturado cuando se transmite su mensaje. En: A. ROEST CROLLIUS, «What is so new about inculturation?. A concept and its implications».

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

<sup>51</sup> Este origen es presentado por A. TORNOS, *Inculturación. Teología y método*, 178. Una posición similar, pero más desarrollada es expuesta por A. ROEST CROLLIUS, *Teologia dell'Inculturazione*, 31-34.

comprensible la relación entre realidad humana y realidad cultural, se debe buscar tener una visión global del fenómeno cultural, se debe buscar explicar la relación entre cultura y culturas<sup>52</sup>.

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

La inculturación de la fe es la integración de la experiencia cristiana de una iglesia local en la cultura del pueblo en que reside, de tal modo, que esa experiencia no sólo se expresa conforme a lo específico de dicha cultura, sino que además llega a convertirse en una fuerza que la anima, orienta y renueva, creando en ella una nueva unidad de comunión enriquecedora para ella misma, pero también para la Iglesia universal<sup>53</sup>.

La inculturación del Evangelio es la forma concreta de evangelizar las culturas. El proceso de inculturación pide un camino de cambio para que el Evangelio se haga verdaderamente presente en una cultura. La inculturación significa transmitir el mensaje en el lenguaje de los otros, el acto de comunicar se vuelve importante. Esto implicará que no creamos que nuestra propia visión del mundo es la única o mejor que otras<sup>54</sup>. Por otro lado, la inculturación llamará a una unidad en la pluralidad, en donde el Espíritu Santo guíe a la Iglesia. El proceso de inculturación no termina, en tanto que el Espíritu, el cual actúa en libertad, sigue haciéndose presente o también por que las culturas mismas siguen transformándose<sup>55</sup>.

Como se afirmaba en el primer capítulo el aporte de Juan Pablo II al tema de la cultura y la evangelización es importante, esto lo mostrará en la exhortación apostólica *Catechesi Tradendae*<sup>56</sup>. En ella se hace referencia a

---

<sup>52</sup> Cf. A. ROEST CROLLIUS, «Inculturation and the meaning of culture», 257. Por su parte, M. P. Gallagher considera que en el Concilio Vaticano II: «Después de haber considerado explícitamente el “aspecto histórico y social” de la cultura, agrega que la antropología y sociología contemporáneas iluminan sobre la “pluralidad de culturas”», M. P. GALLAGHER, *Fede e cultura*, 59.

<sup>53</sup> A. ROEST CROLLIUS, «What is so new about Inculturation», 73.

<sup>54</sup> Nos parece interesante la manera en que se plantea: «Tratándose de la inculturación sería etnocéntrica la actitud de aquéllos para quienes la expresión buena y válida de lo cristiano hubiera de seguir siendo obviamente la que a ellos les guía, pudiendo solamente aceptar otras por tolerancia y por generoso espíritu de adaptación», A. TORNOS, *Inculturación. Teología y método*, 189.

<sup>55</sup> Cf. M. DE FRANÇA MIRANDA, *Inculturazione della fede*, 49.

<sup>56</sup> A. Roest Crollius considera que en el lenguaje de la Iglesia, el término inculturación es un neologismo que estuvo utilizado por primera vez por Juan Pablo II en la carta apostólica *Catechesi Tradendae*. En: A. ROEST CROLLIUS, «Inculturation

la inculturación<sup>57</sup> en referencia al misterio encarnatorio, para que, de esta manera, se pueda llevar el Evangelio a la cultura y a las culturas. Esto demandará a la catequesis conocer las culturas y sus elementos.

## 6. Consideraciones teológicas para la fe inculturada

La historia del cristianismo está marcada por un continuo esfuerzo por acercar la expresión y la práctica al hombre según las épocas, la intención es que los cristianos puedan vivir experiencias salvíficas en sus vidas<sup>58</sup>. Partiendo de esta verdad, se considera que la palabra salvación no es accesoria: el hombre contemporáneo tiene necesidad de experimentar en la transmisión de la fe que está invitado a trascender y que el mensaje cristiano es fuente de salvación para el ser humano.

En el año 1985, la Comisión Teológica Internacional publicó un informe sobre El Misterio de la Iglesia<sup>59</sup> con ocasión de los veinte años de clausura del Concilio Vaticano II. En este informe se buscaba hacer un balance de la recepción que había tenido el Concilio en la Iglesia universal, ¿Qué había cambiado desde 1965? El informe continúa en la línea de lo dicho en el Concilio Vaticano II, afirmando que: «la comunidad que ellos forman está compuesta por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el Reino del Padre y han recibido el mensaje de salvación para proponérselo a todos. Por ello, se siente verdadera e íntimamente solidaria del género humano y de su historia»<sup>60</sup>.

Esto significará que la Iglesia se siente llamada a anunciar la palabra de Dios bajo la guía del Espíritu Santo, reconociendo la riqueza de cada cultura: «por eso, la Iglesia o Pueblo de Dios, al hacer presente este Reino, no quita ningún bien temporal a ningún pueblo. Al contrario, ella favorece

and the first Evangelisation. Some remarks from the point of view of social linguistics», 363; A. ROEST CROLLIUS, *Teologia dell'Inculturazione*, 53.

<sup>57</sup> Esta inculturación se le debe presentar: «Como el proceso en virtud del cual la fuerza del Evangelio penetra en el corazón de las culturas, a fin de que esa fuerza llegue a convertirse (encarnatoriamente) en una gama de recursos o de formas culturales capaces de humanizar la vida y el mundo de acuerdo con el Evangelio», J.M. ROVIRA I BELLOSO, *Fe y cultura en nuestro tiempo*, 156.

<sup>58</sup> En esta línea se dirá que: «La inculturación de la fe significa una interpretación de los datos bíblicos, los cuales no sólo se traducen en un lenguaje diferente y que lo hacen más universal, sino que ello lo enriquece y ayuda a profundizar mediante una nueva perspectiva», M. DE FRANÇA MIRANDA, *Inculturazione della Fede*, 22.

<sup>59</sup> Este informe fue publicado por la Comisión Teológica Internacional el 2 de octubre de 1985.

<sup>60</sup> GS 1.

y asume las cualidades, riquezas y las costumbres de los pueblos en las medidas que son buenas, y al asumirlas, las purifica, las desarrolla y las enaltece»<sup>61</sup>. Esta valoración del tema de la cultura será confirmado en el informe de la Comisión Teológica Internacional, desde aquí se sigue lo que afirmara Juan Pablo II: «portar la fuerza del Evangelio al corazón de la cultura y de las culturas»<sup>62</sup>. De esta manera, se mantiene la invitación a que la Iglesia, siguiendo el ejemplo de Cristo y con la ayuda del Espíritu, se pueda encarnar en cada lugar, en cada tiempo y en cada pueblo<sup>63</sup>. Vale la pena recordar que asumimos que el agente principal de la inculturación es el Espíritu Santo, el cual actúa en la comunidad cristiana organizada como Iglesia.

El informe de la Comisión Teológica Internacional de 1985 considera que la inculturación no es solamente asumir tradiciones culturales diversas, significa una acción o servicio de todo el hombre y a todos los hombres; ella penetra y transforma todas las relaciones; atenta a los valores del pasado, ella mira también el futuro<sup>64</sup>. Se parte de que la condición humana es una, todos comparten la misma naturaleza, pero las culturas son diversas. Es en esta situación que el Evangelio está llamado a lo más profundo del hombre, en tanto su valor es transcultural.

Tiempo después, la Comisión Teológica Internacional presentó su estudio sobre el tema de la Fe y la Inculturación<sup>65</sup>, dado que éste estudio intenta enmarcarse en la línea de lo que ha sido el pensamiento de la Iglesia en estos años, lo tenemos en cuenta. El informe retoma la convicción de Juan Pablo II de que la encarnación ha sido una encarnación cultural, esto significaría que al igual que la humanidad de Cristo, las culturas pueden ser un espacio para mostrar la fe cristiana. Sin embargo, se recuerda la

---

<sup>61</sup> LG 2.

<sup>62</sup> CT 53. H. Carrier afirma que la perspectiva teológica-cultural que apareció en el Concilio Vaticano II se verá reforzada con la atención al tema de la cultura que mostró Juan Pablo II. En: *Evangelio y culturas. De León XIII a Juan Pablo II*, 36.

<sup>63</sup> Cf. Hechos de los Apóstoles 2,5-11.

<sup>64</sup> COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, «Thèmes choisis d'ecclesiologie», 63.

<sup>65</sup> Este documento fue publicado al final de la sesión de octubre de 1988 de la Comisión Teológica Internacional. Se considera trabajar este tema por dos razones: la importancia que ha tomado este tema y por la insistencia con que el Magisterio ha tocado este tema después del Concilio Vaticano II. Es importante resaltar que la noción de cultura que presenta es aquella de *Gaudium et Spes*, la cual muestra una dimensión personal y dinámica.

trascendencia de la revelación<sup>66</sup>, en tanto la palabra de Dios no puede identificarse de manera exclusiva con los elementos culturales que la acogen. Por otra parte, se invita a reconocer la necesidad de la evangelización de las culturas, debido a que la cultura es el espacio propio para el crecimiento del hombre<sup>67</sup>.

El texto parte de afirmar una relación entre naturaleza y cultura, es decir, sabiendo que la naturaleza es aquello que constituye al ser y se sabe que Dios es el que da lo que las naturalezas son, por lo tanto, las culturas están marcadas por un significado en el cual el hombre puede reconocer la voluntad de Dios<sup>68</sup>. De esta manera, los múltiples campos de la cultura humana ayudarán al desarrollo del ser humano. En el nivel antropológico, se ha de reconocer que el centro de la cultura es la persona humana, pero una persona que es ser de comunión, la experiencia de dar y recibir son rasgos propios de su ser. Esto evita cualquier repliegue sobre sí mismo o sobre su cultura. Esta posición ayuda a valorar el dinamismo de la experiencia cultural en las personas.

Por otro lado, se parte de considerar al hombre como un ser religioso, asumiendo que la orientación hacia lo absoluto está inscrita en su ser profundo. De tal manera, que la religión es parte de la cultura, es así que las grandes religiones muestran el movimiento ascendente del hombre hacia Dios<sup>69</sup>.

---

<sup>66</sup> La siguiente apreciación ayuda a clarificar lo dicho: «Este es un texto que busca sobre todo de profundizar teológicamente el tema, mostrando que Jesús trasciende las culturas y mostrando la particularidad y la universalidad de su encarnación», M. DE FRANÇA MIRANDA, *Inculturazione della Fede*, 39.

<sup>67</sup> Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «La Fe y la Inculturación», 111.

<sup>68</sup> Recordamos un texto clave de *Gaudium et Spes*: «Es lo propio de la persona humana no acceder verdadera y plenamente a la humanidad sino por la cultura, es decir, cultivando los bienes y los valores de la naturaleza [...] en un sentido amplio, la palabra cultura designa todo aquello por lo cual el hombre afina y desarrolla las múltiples capacidades de su espíritu y de su cuerpo», GS 53.

<sup>69</sup> El documento especificará lo que es propio del cristianismo: «La fe cristiana trasciende todo el orden de la naturaleza y de la cultura, por una parte, es compatible con todas las culturas, en lo que ellas tienen de conforme a la recta razón y a la buena voluntad y, por otra parte, es ella misma en un grado inminente un factor dinamizante de la cultura», COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «La fe y la Inculturación», 114.

El origen soteriológico de la inculturación se puede desarrollar en tres momentos<sup>70</sup>: la Alianza, la centralidad de Jesús y, El Espíritu Santo y la Iglesia de los apóstoles.

La Alianza de Dios hecha con un pueblo concreto será realizada para bien de toda la humanidad. El Antiguo Testamento es prueba de la fidelidad de Dios a su pueblo. Este Dios vivo acompaña a su pueblo elegido. La revelación escrita muestra las huellas de las experiencias culturales y sociales del pueblo de Israel y de pueblos vecinos.

En el Nuevo Testamento se puede encontrar tres momentos importantes en el tema de la fe y la cultura, un primer momento que estaría marcado por el testimonio de Jesús, uno segundo que sería la comunidad cristiana primera dentro del contexto judío y, por último, la labor evangelizadora en el mundo helénico y pagano.

La figura de Jesús es el centro de la salvación y el centro del mensaje cristiano. Jesús será capaz de criticar la religión y la cultura de su tiempo<sup>71</sup>. Desde aquí entendemos que la inculturación busca mostrar el mensaje salvador de Cristo, el cual no puede estar ausente en la evangelización de la cultura. El cristianismo introduce un dato nuevo en la historia, este es la persona de Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre que ingresa en la historia de la humanidad para realizar la salvación de los hombres, Él funda un pueblo nuevo y lo envía a las gentes a través de los tiempos. En esto podemos encontrar la radicalidad de Jesucristo, «entre el mensaje de salvación y la cultura humana se encuentran múltiples vínculos. Pues Dios, revelándose a su pueblo hasta la plena manifestación de sí mismo en el Hijo encarnado, ha hablado según su cultura propia de las diversas épocas»<sup>72</sup>. Finalmente, Jesucristo mismo será el sujeto y el actor principal de la inculturación, puesto que él es la palabra proclamada. Decíamos que la encarnación de Cristo había sido una encarnación cultural. «Cristo mismo por su encarnación, adoptó las condiciones sociales y culturales peculiares de los hombres con los que vivió»<sup>73</sup>. Él se hace presente en una

---

<sup>70</sup> Este esquema responde a la propuesta planteada por la Comisión Teológica Internacional en su documento sobre la fe y la inculturación.

<sup>71</sup> Mt 20,1-16; Lc 15,11-32; 18,9-14.

<sup>72</sup> AG 58.

<sup>73</sup> AG 10. La analogía con la Encarnación del Verbo no es suficiente para expresar la inculturación; es necesario enfocarla en su totalidad: la Encarnación, la Pasión, la Muerte y la Resurrección, con la siguiente conversión que la fe exige. Esto nos hace estar atentos a una mayor comprensión del misterio de la salvación. La encarnación humana de Cristo fue también una encarnación cultural. En: CARD. PAUL POUPARD, *Diccionario de las religiones*, 384-385. Por su parte, la Comisión Teológica

historia y en una cultura determinada, donde a su vez, trasciende todo particularismo para hacerse presente a todo ser humano y cultura.

En Pentecostés, con la presencia del Espíritu Santo, la promesa de la salvación se hace presente en los creyentes. La presencia del Espíritu será causa de comunión entre los hombres. Este Espíritu no crea una nueva cultura, sino que ayuda a los creyentes a vivir unidos en la diversidad<sup>74</sup>. Tampoco más adelante, tras el Concilio de Jerusalén se asume que los nuevos creyentes deban de abandonar su cultura para adoptar la fe de la Ley del pueblo Judío<sup>75</sup>. Más adelante, la Iglesia antigua realizó una inculturación de la fe, en donde asume elementos de la filosofía griega y de la cultura griega, sin que ello signifique la ausencia de ruptura con elementos de esta cultura. Esto repite lo que todo proceso de inculturación ha de cumplir, por un lado, la asimilación de la cultura donde el cristianismo se hace presente y la crítica y transformación de esta cultura desde el Evangelio.

## 7. La Iglesia y su acción eclesial frente al binomio fe y cultura

La tradición participa en la transmisión de la fe y es un punto radical<sup>76</sup>. Esta transmisión representará asimilación, reinterpretación y proceso de crecimiento propio en la asimilación, sobre todo si se desea enfrentar los nuevos retos que presentarán los nuevos tiempos y contextos. Ella no deja de enmarcarse en el impulso misionero de la Iglesia primitiva y como consecuencia de la experiencia pascual de los discípulos. No se ha de olvidar que los relatos de encuentro con el resucitado terminan con un envío en misión.

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

---

Internacional en su documento de 1988 sobre la Fe y la Inculturación mantiene esta apreciación.

<sup>74</sup> La Comisión Teológica Internacional lo presentará en estos términos: «El modelo es *Koinonía* de fe y de *ágape*, que se comunica en la pluralidad sin dividirse, es Cuerpo de Cristo cuyos miembros están unidos sin uniformidad», COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «La Fe y la Inculturación», 121.

<sup>75</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «La Fe y la Inculturación», 122.

<sup>76</sup> Recordemos lo que dice DV 8 : «La Iglesia en su doctrina, vida y culto perpetúa y transmite a todas las generaciones todo lo que ella misma es, todo lo que ella misma cree». La transmisión de la fe es algo presente en el propio ser de la Iglesia.

La Iglesia es testimonio de Cristo e intenta servir a la construcción del Reino de Dios: «el presupuesto eclesiológico de toda inculturación es la misión universal que el Cristo ha confiado a su Iglesia»<sup>77</sup>. Esto le da una universalidad que busca estar abierta a todas las culturas. La obra de evangelizar las culturas es un acto de humanización a la luz del Evangelio, en el cual la figura de Jesucristo aparece como modelo de nueva humanidad como ya lo hemos afirmado. Es en esta situación que la definición de cultura del Concilio Vaticano II es clave para la comprensión dinámica de la eclesiología.

Cada comunidad vive desde el Espíritu Santo y ella crece desde la Iglesia que proclama el Evangelio, desde el mismo Evangelio que penetra en la vida de los pueblos y gracias a las culturas que acogen el mismo Evangelio, todo ello da la vitalidad al cuerpo. No se ha de olvidar que en la eclesiología del Concilio Vaticano II, la Iglesia es concebida como una comunión de comuniones. La propuesta de evangelizar la cultura significará: «convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva de los hombres, la actividad en la que ellos están comprometidos, su vida y ambiente concretos»<sup>78</sup>. En lenguaje antropológico se puede hablar de un cambio en las formas colectivas de interpretación del mundo de los grupos humanos.

Tomamos la definición que realiza Juan Martín Velasco: «transmitir la fe es, fundamentalmente, educar a la persona en la experiencia de Dios presente en su interior, provocando en ella la adhesión de la fe y la experiencia de esa adhesión»<sup>79</sup>. Desde esta línea, la experiencia y el testimonio se vuelven cruciales para la transmisión de la fe, el proceso de identificación con personas y grupos que viven el Evangelio serán los mejores testimonios. La evangelización de la cultura no es obra de apóstoles solos, ella es una labor de toda la Iglesia. Desde siempre el testimonio ha sido una invitación a creer, en ella se sintetiza lo que se cree. El centro se encuentra en la persona de Jesucristo y desde aquí los creyentes irán configurando su vida. Si se pudiera cumplir una labor pedagógica, ella sería la de facilitar al sujeto experiencias de trascendencia<sup>80</sup>, algo que lo ayude a reconocer que el mundo no se limita a

---

<sup>77</sup> H. CARRIER, *Guide pour l'Inculturation de l'Évangile*, 56.

<sup>78</sup> EN 18.

<sup>79</sup> J. M. VELASCO, *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, 86.

<sup>80</sup> Juan Martín Velasco considera como experiencias de trascendencia, ya sea el contacto con la naturaleza, las experiencias éticas, el disfrute de la belleza o momentos de descubrimiento del rostro del otro, encuentros personales intensos. En J. M. VELASCO, *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, 93.

lo visible, a lo material o a sí mismo. Esto implica un proceso de descentramiento en el ser humano, lo cual significa en clave cristiana seguir el modelo de Cristo. Esto traerá como consecuencia la atención a los más pequeños, a los pobres, a las víctimas. Cada grupo humano deberá hacerse cargo de las personas más desfavorecidas.

Para ello se ha de valorar los aportes de la antropología cultural, resaltando su dimensión religiosa. Esto significa un estudio serio sobre la cultura<sup>81</sup>. Este proceso producirá que las Iglesias particulares sean más conscientes de su ambiente cultural. Este proceso de adaptarse a un medio hará a la comunidad verdaderamente teológica, como comunidad que busca entender su fe y transmitirla a otros. No se ha de olvidar que la inculturación es un proceso que demanda la maduración gradual al interior de la comunidad cristiana.

Dios se encuentra presente no sólo de manera trascendente, sino también de manera inmanente en nuestro mundo; esto hace que la cultura sea algo propio de esta búsqueda. Hemos de asumir que siempre hay algo teologal cuando el hombre busca trascenderse y deja libre su deseo de absoluto, en ello se encuentra algo de Dios: «la cultura, si bien está sujeta a la ambigüedad por el hecho de surgir de la finitud humana y del egoísmo, ella logra hacer transparentar el dinamismo del Espíritu Santo en el ser humano»<sup>82</sup>. No hemos de olvidar que afirmamos que las semillas de lo cristiano se encuentran en todas las culturas<sup>83</sup> en tanto todo es creado por Dios. La presencia cristiana se encuentra donde el Espíritu de Cristo hace surgir un hombre nuevo en el hombre como ser individual y ser colectivo.

---

<sup>81</sup> Resaltamos la visión procesual que plantea M. P. Gallagher: «Asistimos a una nueva importancia de la cultura en el discurso eclesial, como demuestran varias palabras claves usadas por el catolicismo en los últimos años. Así el “diálogo” y después la “justicia” fueron las nuevas palabras de los años sesenta y setenta, seguidas de “nueva evangelización” y “cultura” durante los años ochenta y noventa. En el mismo tiempo las relaciones entre fe y cultura sean convertido en objeto de un intenso debate, especialmente en relación a la inculturación», M. P. GALLAGHER, *Fede e Cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, 17.

<sup>82</sup> M. DE FRANÇA MIRANDA, *Inculturazione della fede*, 142. En este mismo sentido vale la pena recordar que «Las culturas cuando están enraizadas en lo humano, llevan consigo el testimonio de la apertura típica del hombre a lo universal y a la trascendencia. Por ello ofrecen modos diversos de acercamiento a la verdad, que son de indudable utilidad para el hombre al que sugieren valores capaces de hacer cada vez más humana su existencia», JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, 70.

<sup>83</sup> Hacemos referencia a la doctrina de San Justino sobre el *Lógos spermatikós*.

Esto obliga a ver con otros ojos los procesos religiosos y culturales. Lo cual significa revalorar antiguos y nuevos espacios para hacer presente el Evangelio. Es así que, la Comisión Teológica Internacional considera la piedad popular como la unión de la fe y la piedad cristianas con las formas de la religión anterior de los pueblos. También se le puede entender como aquellas devociones con las cuales los cristianos muestran su sentimiento religioso en el lenguaje simple, ya sea en fiestas, peregrinaciones, teatro o danzas<sup>84</sup>. Se ha de estar atentos a no trasladar un tronco filosófico cultural común, esto implicará crecer en una comunicación intercultural que ayude a crecer en el diálogo, a su vez, ello implicará prestar más atención a las tradiciones filosóficas, culturales y religiosas. No se puede olvidar que desde sus orígenes, el cristianismo debió asumir la particularidad de una determinada cultura, de esta manera, las Iglesias locales irán aportando sus riquezas al mismo cristianismo. De esta manera se sigue el camino trazado por *Evangelii Nuntiandi*<sup>85</sup>. Por su parte, Achiel Peelman considera que: «la zona que la Iglesia es llamada a evangelizar en este momento no son solamente geográficas, además son culturales y sus fronteras atraviesan las instituciones tradicionales de nuestra sociedad: la familia, la escuela, el barrio y la ciudad»<sup>86</sup>.

En la línea de lo que realizaron los autores que se estudian en esta investigación, la Comisión Teológica Internacional invita a conocer profundamente las culturas y sus expresiones religiosas, de tal manera que el Evangelio sea transmitido de una mejor manera: «tenemos que desarrollar una capacidad de analizar las culturas y de percibir sus incidencias morales y espirituales. Una movilización de toda la Iglesia se impone para que sea afrontada con éxito la tarea extremadamente compleja de la inculturación del Evangelio en el mundo moderno»<sup>87</sup>.

Por otra parte, se ha de reconocer que durante el proceso de evangelización algunos elementos culturales pueden aparecer en contradicción con el Evangelio, es en esta situación que el Evangelio irá cambiando los corazones y hábitos. La invitación no es a vivir o crear manifestaciones nuevas, se trata de ser y vivir en modo cristiano. El

---

<sup>84</sup> Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «La Fe y la Inculturación», 125.

<sup>85</sup> «Vistas mucho tiempo como menos puras, unas veces despreciadas, estas expresiones (particular de la búsqueda de Dios y de la fe) son hoy en día un poco por todas partes el objeto de un redescubrimiento», COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «La Fe y la Inculturación», 125.

<sup>86</sup> A. PEELMAN, *L'Inculturazione*, 72.

<sup>87</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «La Fe y la Inculturación», 131.

proceso de inculturación es un proceso continuo, ella incluye comportamientos, modos de pensar, de vivir de celebrar o de relacionarse. Podemos decir que la inculturación se realiza cuando el Evangelio transforma la vida de la comunidad y se conforma en el fundamento de su comportamiento, concepción de vida, valores y acciones<sup>88</sup>. Esta visión ayudará a evangelizar de una manera profunda, partiendo de lo que viven las personas. Nos parece interesante resaltar los cuatro aspectos a evangelizar que señala Achiel Peelman: en primer lugar, hemos de evangelizar nuestra fe, para que podamos anunciar al Dios de Jesucristo y no a otro Dios. En segundo lugar, hemos de evangelizar nuestra oración, para que nuestra vida sea completamente entregada a Dios. En tercer lugar, invita a evangelizar nuestra esperanza, poniendo la confianza en Dios y no en nuestras seguridades. En último lugar, hemos de evangelizar nuestra generosidad, esto nos ayudará a reconocer que hemos crecido al interno de una cultura, en la cual he estado sostenido de un número incalculable de gestos gratuitos<sup>89</sup>. Esta presentación puede ayudar a innovar nuestro camino en la presentación del Evangelio.

El reto es ayudar en el crecimiento del seguimiento de Jesús, esta invitación es propuesta a todos los seres humanos, lo cual le da una trascendencia y hace transcultural el mensaje cristiano<sup>90</sup>. En esta misma línea, parece importante analizar cómo se hace presente el tema de la inculturación en América Latina.

## 8. El tema de la inculturación en América Latina

El lenguaje de la Iglesia latinoamericana sobre el tema de la cultura fue asumiendo una aproximación antropológica y teológica a la luz del Concilio Vaticano II. Es interesante ver como el pensamiento eclesial ha ido asumiendo la valoración de las culturas autóctonas en el continente latinoamericano, a la luz de las enseñanzas del Concilio Vaticano II y de la *Evangelii Nuntiandi*. Recordemos lo que dijo el documento *Ad Gentes* en

---

<sup>88</sup> Cf. M. DE FRANÇA MIRANDA, *Inculturazione della fede*, 80-81. Podemos afirmar lo dicho en los siguientes términos: «La encarnación del originario en Europa, en América, en Asia, en Africa, en Oceanía no sea la misma, sino que se adecue a los valores, al lenguaje, a las costumbres, a las exigencias de las diversas culturas con tal que conserve una profunda y armoniosa fidelidad al originario y a la tradición», J. BATTISTA MONDIN, «Los distintos métodos teológicos», 145-177.

<sup>89</sup> A. PEELMAN, A, *L'Inculturazione*, 99.

<sup>90</sup> J.J. TAMAYO-ACOSTA, *Nuevo paradigma teológico*, 35.

torno a la valoración de la cultura en la formación de los nuevos sacerdotes en la Iglesia post-conciliar:

Estas exigencias comunes con la formación sacerdotal, incluso pastoral y práctica, deben armonizarse, según las normas del Concilio, con el afán de ir al encuentro del modo de pensar y actuar de la propia nación. Ábranse, pues, y agudícense las mentes de los alumnos para que conozcan bien y puedan juzgar la cultura de su nación; en las disciplinas filosóficas y teológicas vean con claridad las relaciones que existen entre las tradiciones y la religión patria y la religión cristiana. Además, la formación sacerdotal debe tener en cuenta las necesidades pastorales de la región<sup>91</sup>.

Mas adelante, *Ad Gentes* considera que:

Para lograr este propósito es necesario que en cada gran territorio socio cultural se promueva la reflexión teológica que investigue de nuevo, a la luz de la tradición universal de la Iglesia, los hechos y las palabras revelados por Dios consignados en la Sagrada Escritura y explicado por los Padres y el Magisterio de la Iglesia<sup>92</sup>.

Esto lleva a que se produzca un diálogo entre el mensaje del Evangelio y el medio en el cual se hará explícito. Parece importante volver a resaltar que el proceso de inculturación del Evangelio no es algo nuevo en el medio andino, es ya parte de la historia y tradición propia de la presencia de la fe cristiana<sup>93</sup> en nuestro medio. Los primeros misioneros fueron constatando que necesitaban conocer las comunidades y realizar una adaptación, a su vez, conocer sus idiomas, culturas y religiones, todo ello, sin negar los errores cometidos en el proceso de evangelización. Sin embargo, partiendo del principio de que la inculturación no es un proceso jamás acabado, consideramos que interesa conocer lo que se ha pensado y realizado, en nuestro medio, sobre todo después del Concilio Vaticano II.

Las mismas asambleas episcopales de Latinoamérica intentaron ser lecturas creativas del Concilio Vaticano II desde un medio concreto<sup>94</sup>. Esto lleva a afirmar que la nueva evangelización se ha ido elaborando en un largo período.

---

<sup>91</sup> AG 16.

<sup>92</sup> AG 22.

<sup>93</sup> No podemos olvidar que muchas ciudades, universidades, arzobispados y obispados fueron ya fundados en el S. XVI siguiendo el modelo español. Esto significa que existía una relación directa entre lo que se vivía en España con lo que se establecerá en América Latina, sobre todo en lo que se refiere la religión cristiana del pueblo.

<sup>94</sup> Podemos recordar las conferencias episcopales de *Medellín* (1968), *Puebla* (1979) y *Santo Domingo* (1992).

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

El particular mandato del Señor de «evangelizar a los pobres» debe llevarnos a la distribución de los esfuerzos y del personal apostólico que de preferencia efectiva a los sectores más pobres y necesitados y a los segregados por cualquier causa, alentando y acelerando las iniciativas y estudios que con ese fin ya se hacen [...] Esto ha de concretarse en la denuncia de la injusticia y la opresión en la lucha cristiana contra la intolerable situación que soporta con frecuencia el pobre, en la disposición al diálogo con los grupos responsables de esa situación para hacerles comprender sus obligaciones<sup>95</sup>.

Finalmente, esto llevará a que *Medellín* presente como grandes temas de discusión: una lectura teológica de la pobreza, el sentido de la liberación integral y un nuevo modelo de Iglesia.

La exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* marcó todo este proceso de evangelización vivido a mediados de los años setenta<sup>96</sup> en Latinoamérica.

En segundo lugar, el documento de *Puebla* mostrará la centralidad de Jesucristo, la misión de la Iglesia, el hombre y su dignidad. Pero, además, en clave histórica resalta la evangelización y la cultura, la religiosidad popular, la liberación y la promoción humana y la evangelización ante las ideologías y la política. Se resalta que la evangelización ha de buscar: «la redención de las culturas, antiguas y nuevas de nuestro continente, teniendo en cuenta la religiosidad de nuestros pueblos»<sup>97</sup>.

Para ello, parece importante iniciar esta parte de la investigación recordando lo que dijera el documento de *Puebla* en torno a la larga relación entre fe y cultura en América Latina:

---

<sup>95</sup> *Medellín* Doc. 14, III, 9-10.

<sup>96</sup> No olvidemos que la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* fue publicada en 1975.

<sup>97</sup> *Puebla* 343.

Somos conscientes de la insuficiente proclamación del Evangelio y de las carencias de nuestro pueblo en su vida de fe. Sin embargo, herederos de casi quinientos años de historia evangelizadora y de los esfuerzos hechos principalmente después de *Medellín* [...] han producido en numerosos sectores del pueblo de Dios un mayor acercamiento al Evangelio y una búsqueda del rostro siempre nuevo de Cristo que llena su legítima aspiración a una liberación integral<sup>98</sup>.

En la reunión de *Puebla* se consideró importante la renovación y transformación evangélica de la cultura, pero ello debía significar una inculturación de la fe y de la Iglesia. Esto significaba encaminarse a una síntesis cultural que pudiera poner acorde con los tiempos la obra evangelizadora de la Iglesia, es así que, «la evangelización busca alcanzar la raíz de la cultura, la zona de sus valores fundamentales, suscitando una conversión que pueda ser base y garantía de la transformación de las culturas y del ambiente social»<sup>99</sup>. Esto apunta de manera clara a la evangelización de la religiosidad popular, la cual expresa el sentir religioso del creyente.

La Conferencia General del Episcopado Latinoamericano puso su atención sobre los «rostros de indígenas y con frecuencia de afroamericanos, que viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres»<sup>100</sup>, los cuales son identificados como rostros del mismo Jesucristo, esta afirmación marcará la experiencia de inculturación de la Iglesia en Latinoamérica.

En tercer lugar, la Asamblea General de los Obispos de América latina de *Santo Domingo*, la cual se realizó en 1992, intentó ubicar el tema de la inculturación en el corazón de la nueva evangelización de las culturas tradicionales y emergentes<sup>101</sup>. El documento de *Santo Domingo* presentará como objetivos: la proclamación de Jesucristo y su mensaje, la promoción humana y la evangelización de la cultura y de las culturas.

De manera clara, *Santo Domingo* considera que la Nueva Evangelización debe ser inculturada. Aquí se puede encontrar presente, de manera más patente, la presencia de la evangelización y la inculturación.

La búsqueda de aproximar el Evangelio a las culturas trae como consecuencia que el Evangelio se asuma, de manera figurativa, con los rostros propios de los que se abren al mensaje, es decir en sus propias

---

<sup>98</sup> *Puebla* 173.

<sup>99</sup> *Puebla* 388.

<sup>100</sup> *Puebla* 34.

<sup>101</sup> H. CARRIER, *Guide pour l'inculturation de l'Évangile*, 34.

culturas y tradiciones. Esto nos tiene que llevar a clarificar el término cultura, deseamos alejarnos de una concepción que separaría a los que tienen cultura y a los que no la tienen, ya sean hombres o comunidades. Desde el contexto latinoamericano parece importante presentar la consideración de Mons. Samuel Ruíz:

Se usa en forma ambigua la palabra cultura, a veces decimos que una persona es inculta para afirmar que no tiene la educación básica o la elemental información escolar; desde el punto de vista antropológico no hay un solo grupo humano que no tenga cultura, y esta cultura es con frecuencia el fruto milenario de su caminar, de su peregrinar<sup>102</sup>.

Consideramos que desde la década de los años cincuenta el proceso de evangelización ha sido un camino marcado por las búsquedas, el cual ha producido un crecimiento en la experiencia de fe. Esto llevó a: «descubrir que en los ámbitos de la pobreza no subyacía la incultura (aunque si falta de instrucción) sino unas originales culturas, provistas de su propia sabiduría, a las que en estos años comenzó técnicamente a designarse como las culturas de la pobreza»<sup>103</sup>. Esto significaba que la situación de menosprecio hizo que no se reconocieran sus valores y su aporte a la Iglesia y a las naciones.

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

Finalmente, se puede afirmar que América Latina ha preferido hablar de «evangelización de la cultura»<sup>104</sup>, siguiendo lo que propuso en su momento, la *Evangelii Nuntiandi* y, así intentando buscar de encarnar el Evangelio en la cultura: «el Evangelio debe, de hecho, estar de tal modo dentro de las prácticas sociales de un grupo que sea afirmado, caracterizado, testimoniado, en una palabra, vivido en esta cotidianidad que constituye la

---

<sup>102</sup> MONS. SAMUEL RUÍZ, «Pastoral indígena hoy», 307-333.

<sup>103</sup> A. GONZÁLEZ DORADO, «La historia de la nueva evangelización en América Latina», 60.

<sup>104</sup> No se ha de olvidar que el término inculturación se empieza a usar oficialmente con Juan Pablo II, sin embargo, las investigaciones sobre el evangelio y la cultura ya estaban presentes en la época de Pablo VI.

vida humana y que encuentra en la cultura, dialécticamente, su cuadro referencial y su expresión»<sup>105</sup>.

La inculturación en América Latina ha tenido como base la Palabra de Dios y la vida de los pobres<sup>106</sup>. Esto ha significado un largo proceso de elaboración espiritual a lo largo de las últimas décadas<sup>107</sup>. La inculturación en América Latina no puede entenderse al margen de la realidad de pobreza existente. Si la inculturación no desea estar ajena de ser una experiencia espiritual ha de entrar en la cultura de los pobres en el medio latinoamericano.

Sabiendo el carácter histórico de la realidad cultural, el proceso de inculturación no se puede considerar nunca como acabado<sup>108</sup>. Ello implicará pensar en nuevos modelos pastorales, para que se cumpla lo planteado por Juan Pablo II: una evangelización nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión<sup>109</sup>. Esto guarda como base el reconocer que las expresiones de otros tiempos pueden ser incapaces de reestructurar la vida de nuestros contemporáneos, ellas se pueden volver arcaicas y no orientan más las experiencias significativas de una generación que afronta nuevos retos<sup>110</sup>. Esta manera de plantearse la relación entre Evangelio y cultura evitará posibles anquilosamientos y seguridades conocidas en el proceso de inculturación.

En conclusión, el documento de *Santo Domingo* continúa con las orientaciones pastorales del Concilio Vaticano II, las cuales han sido aplicadas en la Conferencias generales del Episcopado latinoamericano,

---

<sup>105</sup> M. DE FRANÇA MIRANDA, «Reflexionar y expresar la vivencia cristiana en América Latina», 285-300.

<sup>106</sup> A. SALVATIERRA, «Presupuestos teológicos, pastorales y espiritualidad de la nueva evangelización», 66.

<sup>107</sup> En los años posteriores al Concilio Vaticano II vemos surgir varias ideas-clave que inspiran la acción pastoral de la Iglesia y la reflexión teológica. La primera, y la más fecunda hasta ahora, es la de la liberación, que conduce a desarrollar la teología que lleva dicho nombre. Podríamos decir que esta clave inspiró la conferencia de Medellín, quien a su vez le dio un espaldarazo oficial. Sin separarse de esta clave, en la Conferencia de Puebla se abre paso una nueva clave, la de la comunión y participación. Últimamente, Santo Domingo muestra la clave eclesial de la inculturación. En A. SALVATIERRA, «Presupuestos teológico-pastorales y espiritualidad de la nueva evangelización», 66.

<sup>108</sup> A. ROEST CROLLIUS, *Teologia dell'inculturazione*, 35.

<sup>109</sup> Cf. *Pastores Davos Vobis* 18.

<sup>110</sup> Cf. M. DE FRANÇA MIRANDA, «Reflexionar y expresar la vivencia cristiana en América Latina», 285-300.

tanto de *Medellín* como de *Puebla*. La lectura de este proceso muestra el dinamismo y evolución de la inculturación en las últimas décadas.

## 9. Teología, religión y cultura

Es importante plantear la relación existente entre teología, religión y cultura antes de desarrollar la segunda parte de nuestra investigación. Sobre todo por que la investigación de la obra de Manuel Marzal obligará a mantenerse en diálogo con lo que es el tema de la inculturación. El trabajo de antropología religiosa realizado por Manuel Marzal ofrece un aporte para el conocimiento de lo que es la presencia del catolicismo en el mundo andino. Desde esta idea se desea mostrar que su obra será importante para cualquier investigación sobre la inculturación en el contexto religioso latinoamericano.

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

Durante el siglo XX, la Iglesia vive la recuperación de la patrística y de los estudios bíblicos, por otra parte, la teología católica profundizó en los estudios de antropología religiosa, es así que, todo ello ayudará a brindar un nuevo rumbo a la antropología teológica, así podemos leer:

Los hombres esperan de las diferentes religiones una respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana que, hoy como ayer, conmueven íntimamente sus corazones. ¿Qué es el bien y el pecado? ¿Cuál es el origen y el fin del dolor? ¿Cuál es el camino para conseguir la verdadera felicidad? ¿Qué es la muerte? ¿Cuál es, finalmente, ese misterio último e inefable que abarca nuestra existencia, del que procedemos y hacia el que nos dirigimos?<sup>111</sup>.

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

---

<sup>111</sup> *Nostra Aetate* 1.

La antropología religiosa y la antropología teológica vienen entonces a interesarse y a estimularse mutuamente en el terreno de la experiencia religiosa fundamental, que se revela como el punto de contacto de la entrega divina a los hombres, un punto de contacto de innumerables facetas, dotado de muchos reflejos, según la dotación espiritual de los individuos y los pueblos<sup>112</sup>.

Sería una equivocación considerar el hecho religioso como un simple hecho mítico, sentimental y arcaico en oposición al hombre adulto moderno. El reto es pensar esta relación para los tiempos actuales. La fe cristiana tiene ella misma un fenómeno religioso propio a estudiar; es así que el lenguaje, el simbolismo y la antropología religiosa pueden brindar un gran aporte: «el hombre tiene necesidad de agarrarse a una mediación simbólica-ritual para relacionarse con lo invisible y con el más allá, que es el término normal de la tensión religiosa»<sup>113</sup>. El ámbito teológico está invitado a valorar las maneras como el ser humano expresa su vida espiritual.

El tratar el tema de la cultura como ámbito clave para nuestra reflexión teológica y pastoral ayuda a cambiar nuestro centro metodológico. La cultura, sus símbolos, narraciones y ritos son valiosos para nuestra reflexión en cuanto enriquecen la reflexión sobre lo humano. Si se parte de afirmar que: «el fundamento y el centro de la teología es la revelación de Dios en Jesucristo. Su objetivo particular es la inteligencia crítica del contenido de la fe para que la vida creyente pueda ser plenamente significativa»<sup>114</sup>. Esto significa que la revelación de Dios en Jesucristo llevará a reconocer un proceso encarnatorio de parte del Hijo. Por otra parte, cuando todas las expresiones humanas y sociales, de una comunidad vinculada hacen referencia a Jesús se habla de religión cristiana, luego, la labor teológica será la reflexión sobre la acogida y seguimiento que el fiel hace de la persona de Jesucristo, como revelador de Dios Padre. Así se puede encontrar la presencia de Dios encarnado en una comunidad de seguidores que reflexionan su fe.

El ámbito teológico buscará responder a la pregunta por el por qué creo del creyente que se lanza la pregunta personal, es así que se vuelve importante conocer todos los elementos culturales y religiosos para lograr responder a esta dimensión cognitiva.

---

<sup>112</sup> P. ROSSANO, «Teología y religiones», 417-439.

<sup>113</sup> P. ROSSANO, «Teología y religiones», 417-439.

<sup>114</sup> M. SECKLER, «Teología», 1411-1423.

Buscaremos iniciar un reconocimiento del aporte de las ciencias humanas al estudio de la relación entre la religión y la cultura. En primer lugar, la cultura y la religión están íntimamente vinculadas entre sí. La religión ha sido considerada como el fundamento de la cultura por algunos estudiosos, llegando a considerarla como fundamento del comportamiento humano. Este enfoque asume que si toda cultura es un esfuerzo de reflexión sobre el misterio del mundo y del hombre en particular, y si es, pues, una forma de expresar la dimensión trascendente de la vida humana, la religión, es decir, la aproximación del misterio de Dios, es significativa, en tanto, busca responder al sentido existencial del ser humano<sup>115</sup>. De alguna manera, la religión puede ser considerada como ese deseo del ser humano a la trascendencia presente en la naturaleza humana. Dicho esto, se puede afirmar que el progreso cultural del hombre está de por sí abierto a lo trascendente, y por esto el Evangelio puede ser generador de cultura en la vida de las personas<sup>116</sup>.

Por su parte, el cardinal Joseph Ratzinger desarrolló la relación entre religión y cultura en el marco del encuentro de la Federación de Conferencias Episcopales de Asia<sup>117</sup>. Él inicia afirmando, en aquella ocasión, que en todas las culturas<sup>118</sup> históricas la religión es un elemento esencial de la cultura, es decir, el alma. Para él, la fe misma es cultura. La fe desnuda o la religión pura no existen. Dicho de otro modo, en la medida donde la fe ayuda al hombre a saber quién es y cómo debe humanizarse, ella es cultura<sup>119</sup>.

El uso del término religión se encuentra presente en el lenguaje humano antes del cristianismo. Cicerón consideraba que la etimología de *religio*, como palabra latina, venía de *re-ligere* que significaba «estar atento, considerar y observar, mantenerse unidos», en oposición a *negligere* («descuidar, socavar»)<sup>120</sup>. Por su parte, también, hemos de agregar que, la palabra se encuentra desde temprano en los escritos cristianos.

---

<sup>115</sup> Cf. Carta de Juan Pablo II al director general de la UNESCO, Federico Mayor Zaragoza, con motivo del 50º aniversario de su fundación, 14 de octubre de 1995; IDÍGORAS, J. L., *Religión. Nociones, contenidos, críticas, secularización*, 219-233.

<sup>116</sup> Cf. H. CARRIER, *Evangelio y culturas. De León XIII a Juan Pablo II*, 23.

<sup>117</sup> El encuentro se realizó en Hong Kong del 2 al 5 de marzo de 1993.

<sup>118</sup> El Cardenal J. Ratzinger define la cultura como una forma común, históricamente desarrollada, de la expresión de ideas y valores que caracterizan la vida de la comunidad. En: J. RATZINGER, «Le Christ, la foi et le défi des cultures», 699.

<sup>119</sup> Cf. CARD. J. RATZINGER, «Le Christ, la foi et le défi des cultures», 701-702.

<sup>120</sup> Cf. M. DHAVAMONY, «Religión», 1128-1139.

La religión parecería que se enmarca dentro del campo de las experiencias individuales, en el campo de la interioridad y el sentimiento, pero, sin embargo, ella se refleja en creencias costumbres, tradiciones y ritos lo cual le da un sentido social. La definición de la religión no es algo fácil. En un sentido funcional, la religión brinda un sentido global de la realidad, buscando darle unidad, haciendo posible la vida social y ayudando a la identidad del individuo. Sin embargo, esto es insuficiente, la religión significará el trascender el cotidiano y el dirigirse a una realidad totalmente otra, fuera del ámbito humano, pero que actúa y se manifiesta en la vida humana. Esto significa que el hombre es un ser abierto a la realidad que lo trasciende<sup>121</sup>. De esta manera, el fin último de la religión es la orientación del espíritu del hombre hacia el fin último de su vida, brindando así sentido a su existencia.

El ser humano es un ser abierto a una realidad que lo trasciende. Intentando definir teológicamente el término religión, hemos de afirmar que la religión es la relación del hombre a Dios, esta relación con Dios se puede dar en toda actividad humana y en toda modalidad cultural. Además, se ha de asumir que toda la realidad creada está ontológicamente relacionada a Dios como principio y fin. Esta relación ha de ser una relación salvífica<sup>122</sup>. Por otra parte, en el campo de la Teología Fundamental, se asume que la relación a Dios no es un monopolio de las religiones, de esta manera, la ética, el arte o la ciencia pueden acercar a la experiencia de Dios<sup>123</sup>. De esta manera, se mantiene la admiración ante la obra de Dios a través de la humanidad.

La teología ha de ponerse en diálogo con otras ciencias o disciplinas que la ayuden a apreciar mejor su comprensión de Dios, ayudándola a ampliar su método y su enfoque<sup>124</sup>. Esto significará un espíritu de apertura e interdisciplinariedad. Un pensamiento teológico separado puede representar una abstracción intelectual sin contacto con el mundo y con la historia. Este

---

<sup>121</sup> M. DE FRANÇA MIRANDA, *Teologia della Inculturazione*, 67-70.

<sup>122</sup> Cf. M. DHAVAMONY, «Religión», 1128-1139. Es importante recordar que este fundamento salvífico, en el caso del cristianismo está relacionado a la persona de Jesús de Nazaret y no es sólo un acontecimiento. Esta revelación es una apertura de Dios en un momento histórico al ser humano.

<sup>123</sup> Cf. M. DE FRANÇA MIRANDA, *Teologia della Inculturazione*, 72-74.

<sup>124</sup> Es importante recordar la nueva perspectiva que planteó el Concilio Vaticano II a partir de *Gaudium et Spes* 53-62: «El cambio de horizonte que ha llegado a crearse con el Vaticano II ha alejado a la teología de aquel contexto controversista-apologético que había caracterizado los cuatro siglos anteriores, para colocarla en un sereno diálogo con las culturas y las ciencias», M. SECKLER, «Teología», 1411-1423.

camino llevará a un crecimiento en nuestra comprensión del fenómeno religioso<sup>125</sup>. Esto significa una mayor valoración de diversas disciplinas que enriquecerían el trabajo teológico: «filosofía de la religión, sociología de la religión, psicología de la religión»<sup>126</sup>. Esto implicará un espíritu de diálogo y de mutuo desarrollo. Hemos de utilizar los resultados de otras ciencias humanas en nuestra elaboración cognitiva. Se puede asumir que es un rasgo propio del conocimiento teológico: «la historicidad de la reflexión de la fe, que permite al mismo tiempo mantener siempre viva la pregunta sobre la inteligibilidad del misterio y encontrar una respuesta que sea conforme a las diversas conquistas del saber humano»<sup>127</sup>. Esto hará que la elaboración responda a las preguntas del ser humano en la época que le corresponda a partir de nuestra tradición cristiana.

La fenomenología de la religión buscará encontrar puntos comunes en la estructura religiosa a partir de manifestaciones, ya sea en el ámbito de lo sagrado, la actitud religiosa del sujeto o las mediaciones, las creencias y formulaciones doctrinales<sup>128</sup>. Estos elementos ayudan a tener una visión más global, de tal manera, que se comprenda el fenómeno religioso. Por otra parte, el estudio de la religión ayudará a reconocer las funciones sociales del hecho religioso, mientras que la antropología de la religión aportará al trabajo de la teología fundamental la pregunta por el *a priori* religioso en el ser humano, resaltando la religión como un sistema cultural, sistema de símbolos y sistema de fe y acción. De manera clásica engloba los comportamientos religiosos, ritos, mitos, valores y creencias, así como la organización religiosa<sup>129</sup>. Este es el ámbito del estudio de lo sagrado<sup>130</sup> en el ser humano.

---

<sup>125</sup> En este sentido hemos de recordar que «ningún fenómeno puede ser sólo y exclusivamente religioso», M. DHAVAMONY, «Fenomenología», 1139-1151.

<sup>126</sup> J.J. TAMAYO-ACOSTA, *Nuevo paradigma teológico*, 178; I. CABRERA, «Fenomenología y religión», 335-360.

<sup>127</sup> M. SECKLER, «Teología», 1411-1423.

<sup>128</sup> Cf. J. J. TAMAYO-ACOSTA, *Nuevo paradigma teológico*, 181-182; M. DHAVAMONY, «Fenomenología», 1128-1139; SCARVAGLIERI, G, *Sociología della religione*, 34; I. CABRERA, «Fenomenología y religión», 335-360.

<sup>129</sup> C. ARMBRUSTER, *El pensamiento de Paul Tillich*, 88; F. GALINDO, *El "Fenómeno de las sectas" fundamentalistas*, 53; I. CABRERA, «Fenomenología y religión», 335-360.

<sup>130</sup> Autores como J. M. Mardones o J. J. Tamayo-Acosta consideran que aún en la sociedad contemporánea, de cosmovisión secularizada, el horizonte de lo sagrado no ha desaparecido. J. M. Mardones, *¿Adónde va la religión?*; J. J. Tamayo-Acosta, *Nuevo paradigma teológico*, 188.

A lo largo de la historia, la religión se ha ubicado en momentos importantes de la vida del ser humano: nacimiento, proceso de crecimiento, parentesco o muerte. Esto ha ido planteando el tema del encuentro con lo divino a lo largo de la vida humana en momentos importantes<sup>131</sup>.

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

## 10. Conclusión

Este segundo capítulo muestra el recorrido teológico realizado por la Iglesia luego del Concilio Vaticano II en la comprensión de la relación entre fe y cultura, presentando el valor de la inculturación como transmisión del mensaje de Jesús, el cual es en si mismo sujeto y actor de la inculturación.

Se debe seguir reconociendo la relación existente entre la encarnación de Cristo y la inculturación del Evangelio, sin olvidar que la fe es siempre fe inculturada. La inculturación es antigua en la historia de la Iglesia, a pesar que el término inculturación es nuevo en el discurso eclesial intentando poner en diálogo la elaboración teológica con la valoración antropológica cultural. Esto exigirá un mayor conocimiento de la cultura para enraizar el Evangelio. Por otra parte, la inculturación es uno de los elementos necesarios para una nueva evangelización, la cual reconoce a la cultura como un ente dinámico. No se puede pensar el Evangelio sin la cultura como tampoco podemos negar que el Evangelio trasciende las culturas.

Sería insuficiente promover una inculturación solamente en el nivel social, se considera que la acción del Espíritu Santo es clave para la proclamación del Evangelio y su vivencia.

El proceso de inculturación en el mundo andino no es algo nuevo, pero sobre todo, después del Concilio Vaticano II, las asambleas episcopales de Latinoamérica buscaron desarrollar el tema de la evangelización de la

---

<sup>131</sup> El autor considera que de manera general siempre se ha comprendido religión como las relaciones del hombre con lo sagrado, lo divino. Es la experiencia del encuentro con la realidad absoluta en la cual el hombre se siente existencialmente dependiente. Toda religión tiene conciencia de la acción divina en su propio medio. Cf. M. DHAVAMONY, «Religión», 1128-1139.

cultura. A lo largo de estas conferencias existe un llamado a la transformación evangélica de la cultura, lo cual significará inculturación de la fe, hasta llegar a afirmar que la nueva evangelización debe ser inculturada.

Un mayor conocimiento de las relaciones entre teología, religión y cultura ayudará a comprender la fe cristiana, de tal forma que, la comunicación existente entre religión y cultura se pueda interpretar desde la antropología religiosa y ella sea un aporte a la teología. No existe teología sin religión, aunque cada una de ellas guarde su particularidad.

## CAPÍTULO III

### La misión andina

#### 1. Introducción

El tema de la religión en el mundo andino obliga a plantear el tema de la misionología presente en los primeros siglos de presencia del cristianismo en el continente americano y, de manera especial, en el mundo andino. ¿Cuáles eran los supuestos y elementos teológicos con los que se hizo presente el Evangelio en este nuevo espacio cultural? En esta segunda parte, dedicada a la obra de Manuel Marzal, nos queremos ayudar de su investigación misionológica para conocer estos supuestos y modos de realización de la actividad misionera. En este capítulo se ha de considerar que el autor plantea sus límites desde la obra de la Compañía de Jesús en el continente americano. De la voluminosa obra *La utopía posible: indios y jesuitas en la América colonial* nos centramos en el estudio que realizó sobre la labor misionológica de los jesuitas en el mundo andino. Interesa resaltar que a partir de muchos rasgos de la misionología jesuita podemos ingresar a lo que fue la evangelización y vivencia del cristianismo y desde aquí contar con elementos que marcarán la experiencia de fe posterior y el modo de concebir la Iglesia. El catolicismo presente sólo se puede comprender a partir de su pasado.

#### 2. La Escuela de Salamanca: América a la luz de la teología

En 1493 el papa Alejandro VI pedía a los Reyes Católicos que se encargaran de la cristianización de los indígenas descubiertos. Así empieza la relación entre la Corona española y la evangelización americana. La evangelización dependió jurídicamente de la corona española. Durante la primera parte del siglo XVI la fisonomía de Europa cambiaba, sobre todo en el plano eclesial y religioso, donde el modelo medieval eclesial era insuficiente. La renovación de la escolástica tuvo un teólogo innovador en la persona de Francisco de Vitoria, quien entre 1526 y 1546 fue profesor en Salamanca y explicó Santo Tomás por la *Summa theologiae*. En 1959 escribirá el *De Indis* y el *De Iure belli*. Si bien el clero había participado en

América como misioneros, confesores u obispos en las Indias, esta vez lo harán desde el pensamiento teológico por medio de la Escuela de Salamanca. El tema era la justicia de la conquista de América.

Para comprender la relación planteada entre fe y cultura en los jesuitas y en sus misiones, conviene reconocer la formación y el estudio realizado por ellos, de esta manera, se puede comprender su pensamiento teológico y sus opciones pastorales. Es así que la Escuela de Salamanca<sup>1</sup> estará presente en su reflexión teológica y su acción. La aparición de la mitad del mundo no cristiano en pleno siglo XVI de la era cristiana pondrá en cuestión la cultura de la época y surgirá el tema de la salvación del hombre americano<sup>2</sup>. El sentido teológico de salvación hacía referencia en aquella época a una situación precedente de pérdida e imperfección, la cual debía ser regenerada. El concepto de salvación invita a la liberación de los pecados, los cuales implican una liberación del ser humano.

Los eclesiásticos que vinieron a América lo hicieron con el deseo de iluminar a los que consideraban en tinieblas, se consideraba que por la autoridad temporal del Papa y la jurisdicción universal del emperador se tenía derecho a la presencia en el continente<sup>3</sup>, ante la manera como se había caracterizado al indígena: indígena significaba infiel. Sin embargo, otros teólogos consideraban ilícito extender las jurisdicciones europeas más allá de los límites occidentales<sup>4</sup>. Bartolomé de las Casas y la Escuela de Salamanca denunciaron tempranamente el costo del etnocidio<sup>5</sup> y de la explotación del proceso de establecimiento del régimen colonial.

---

<sup>1</sup> La Escuela de Salamanca será el conjunto de catedráticos que, a partir de las enseñanzas de Francisco de Vitoria en Salamanca, se forman y enseñan en ella durante los siglos XVI y XVII. Muchos de estos teólogos tuvieron un rol importante en el Concilio de Trento.

<sup>2</sup> Cf. M. MARZAL, *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, 102.

<sup>3</sup> Conviene recordar que el traslado del poder al imperio romano de Oriente hizo que la Iglesia se encontrara como institución con una estructura organizada en el mundo occidental: «De esta forma creció en la Iglesia la conciencia de tener una misión histórica, social, política, llegando a tal nivel de intensidad que dio origen en la edad media a la ideología teocrática del poder espiritual como único capaz de instituir y de juzgar al poder temporal», S. DIANICH, *Iglesia en misión*, 96.

<sup>4</sup> Cf. J.M. LABOA - J. A. ALMANDOZ, «Presencia eclesiástica en la historia y colonización de América. Razones y logros», 172; Cf. A. NIETO, *La primera evangelización en el Perú. Hechos y personajes*, 16-19.

<sup>5</sup> La universidad de Salamanca buscó estudiar el tema de la justicia desde su claustro. En 1536, Francisco de Vitoria escribe el *De Indis* donde declara que los indígenas no son seres inferiores, sino seres libres con iguales derechos que los españoles.

En un mundo cultural y religioso difícil, con una fuerte crisis eclesial, con la presencia del Humanismo y la Reforma protestante, la Escuela de Salamanca buscará una reforma del pensamiento teológico. La Escuela de Salamanca buscó la renovación de la teología escolástica en un contexto de crisis en la cual la misma se encontraba<sup>6</sup>. Esta Escuela buscó resaltar la dimensión humanista de la teología. En aquel tiempo la teología escolástica recibía críticas del mundo protestante como del Humanismo. Juan Belda Plans lo define así: «resultaba completamente evidente que la teología académica al uso (comienzos del siglo XVI) no era ya válida para las graves tareas que había de desempeñar en los albores de una nueva época histórica y en el marco de un clima cultural nuevo»<sup>7</sup>.

Una posibilidad que se presentaba era la de dejar de lado la teología escolástica realizada, posición más cercana a Martín Lutero y el Humanismo. Otra opción era la de revisar la teología existente y buscar de recuperar lo que podía ponerse en diálogo con los nuevos enfoques. Esta segunda opción es la que realizará Vitoria y la Escuela de Salamanca. La Escuela opta por el pensamiento de Santo Tomás, pero sin limitarse a él. En este sentido, se valoran elementos propuestos por el Humanismo: «parece que de todo el complejo mundo humanista se aceptan aspectos importantes y valiosos para la teología: la vuelta a las fuentes teológicas (teología positiva); la elegancia formal; el aprecio por el mundo clásico greco-romano; la importancia de la teología práctica y pastoral»<sup>8</sup>. El fruto de este proceso será una teología renovada que busque la unión de la Escolástica y el Humanismo, con el deseo de ir más allá de la escolástica medieval.

El tomismo de la Escuela de Salamanca busca superar las lecturas cerradas de Santo Tomás, es decir, reconoce el aporte importante de Santo Tomás, pero es capaz de valorar otros autores: «los teólogos salmantinos consideran a Santo Tomás como el mejor teólogo y, por tanto, como el mejor modelo para la iniciación en el estudio e investigación de la teología; lo consideran asimismo como punto de partida obligado para reconocer las aportaciones teológicas anteriores<sup>9</sup>, sistematizadas por el de Aquino en un

---

<sup>6</sup> Dentro de los grandes teólogos de Salamanca tenemos a Melchor Cano, Domingo de Soto, Domingo Ibáñez y Francisco Suárez.

<sup>7</sup> J. BELDA PLANS, *La escuela de Salamanca*, 207.

<sup>8</sup> J. BELDA PLANS, *La escuela de Salamanca*, 209.

<sup>9</sup> Será importante la centralidad de Santo Tomás: «Los maestros de la Escuela son también en esto fieles seguidores del Angélico. Así Vitoria asegura que la Teología, aunque no prueba sus principios, recibidos por fe, tiene, sin embargo, entre sus misiones la declaración, tutela y defensa de esa misma fe, así como la deducción de conclusiones

todo armónico»<sup>10</sup>. Santo Tomás es valorado por lo que significa de unión con el pensamiento teológico existente, por su capacidad de análisis, por la santidad de su vida, por su análisis filosófico y por su método teológico. A ello habrá que sumarle la valoración del pensamiento del propio teólogo en su trabajo y elaboración teológica.

El maestro de la Escuela de Salamanca fue Francisco Vitoria, el cual se formó en París y es conocido por la apertura hacia otras escuelas de pensamiento. La Escuela de Salamanca reconocía el aporte del humanismo, pero era crítico de ella en su positivismo bíblico excesivo y su limitación a lo filológico y gramatical. La Escuela de Salamanca valora el interés por la cultura planteada por los humanistas. Se puede resaltar como rasgos los siguientes:

En primer término el gran aprecio por el hombre y los valores de la naturaleza humana (también en su aspecto social y comunicativo); después el amor y estudio de la Antigüedad Clásica grecorromana; la llamada por la vuelta a las fuentes originales de estudio; los métodos crítico-filológicos; el cuidado exquisito de la forma literaria latina; la preocupación por la claridad expositiva y el método científico; el aprecio y el valor de las disciplinas históricas; el fino espíritu crítico<sup>11</sup>.

La Escuela de Salamanca redescubre el hombre y los valores humanos, busca recuperar en el trabajo teológico los elementos humanos. En este sentido integra en la labor teológica grandes temas antropológicos. El artífice de ello será Francisco de Vitoria por medio de la valoración de la cultura humanística, de los clásicos e integrándoles en el trabajo teológico. Desde aquí podemos encontrar elementos para el análisis hecho a nivel teológico y filosófico ante el hombre americano:

Otra nota de la teología vitoriana que sin duda hay que relacionarla con el clima cultural humanista es el aprecio por el hombre y los valores humanos, una de cuyas principales derivaciones es la predilección que sentía Vitoria por la orientación moral y práctica de la teología [...] en este caso no se trata ya de aspectos formales y externos, sino más bien del contenido y de la orientación de la tarea teológica. Una de las notas más características de la teología vitoriana será precisamente este enfoque moralista y práctico; y en particular su interés por los problemas humanos candentes del momento<sup>12</sup>.

---

a partir de la misma», L. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, *Los caminos de la teología. Historia del método de la teología*, 126-127.

<sup>10</sup> J. BELDA PLANS, *La escuela de Salamanca*, 213.

<sup>11</sup> J. BELDA PLANS, *La escuela de Salamanca*, 247.

<sup>12</sup> J. BELDA PLANS, *La escuela de Salamanca*, 257.

De este modo, nos aproximamos a afirmar que los jesuitas misioneros del siglo XVI estuvieron formados, en parte, bajo estos elementos dada la formación recibida. No olvidemos que ellos llegarán al Perú y al mundo andino varias décadas después de las discusiones de Valladolid<sup>13</sup>.

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

Dentro de las nuevas realidades que pedían una palabra de la teología era la de la colonización y evangelización americanas, sobre todo después de las guerras de conquista<sup>14</sup>. En este sentido, Francisco de Vitoria utiliza la renovación teológica y lo aportes culturales del Humanismo cristiano para su renovación teológica, de este modo, la Escuela de Salamanca va desde lo teológico hasta lo jurídico internacional o la ética, esto unirá temas de actualidad con elementos de talante teológico. La influencia de la Escuela de Salamanca se vio en Europa, pero de modo especial en España y el mundo hispanoamericano.

La Escuela de Salamanca considera que los problemas morales pueden tener una palabra desde la teología. Se intentará que la teología no se limite al plano académico al margen de los problemas concretos de los creyentes. Es así que los problemas morales planteados por la cuestión americana pedían una palabra de la teología. Los teólogos, desde la revelación y la fe

---

<sup>13</sup> La controversia de Valladolid enfrentó a Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. Carlos V convocó en 1550 en la ciudad de Valladolid a los representantes de las dos posiciones frente al tema de los indígenas. En este encuentro se presentaron posiciones medievales y de monarquía universal y otras modernas centradas en el Estado nacional. Juan Ginés de Sepúlveda consideraba que la guerra era justa en cuanto ayudaba a sacar a los indígenas de la idolatría. De modo contrario, los teólogos de Salamanca se opusieron, el Papa tenía dominio sobre los espíritus, pero no sobre los asuntos temporales. Francisco de Vitoria consideraba que España podía valer sus derechos sobre América, pero ello no se basaba en razones teológicas, sino en el derecho de gentes. Cf. J.M. LABOA - J.A. ALMANDOZ, *Presencia eclesiástica en la historia de América*, 182-183.

<sup>14</sup> Se intentó responder al tema de la *Duda indiana*: «Trató de aclarar la licitud de ciertas guerras emprendidas por los conquistadores españoles contra los indios recientemente descubiertos, la licitud de ciertos modos de evangelización ensayados con los nuevos infieles y la licitud de ciertas formas de apropiación y sometimiento que se había aplicado en la política colonial», L. PEREÑA, *La anexión de América a la luz de la teología*, en P. BORGES, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglo XV-XIX)*, 634.

cristiana podrían aproximarse a lo acontecido en la colonización del continente americano:

La doctrina teológica vitoriana surge inicialmente en relación a la magna cuestión de la colonización americana (o *duda indiana*, como se llamó), muy pegada al decurso de los acontecimientos históricos concretos. El descubrimiento y la conquista de América planteó múltiples problemas económicos, comerciales y políticos; pero sobre todo planteó graves cuestiones morales y teológicas en la Europa cristiana<sup>15</sup>.

A partir de las protestas de P. Montesinos, OP y P. Las Casas, OP se fue conociendo en España lo que sucedía en América. Sus personas intentan recordar el interés de la Iglesia en la defensa de los derechos de los indígenas. Esto produjo las *Leyes de Indias* y la supresión de la esclavitud. En esta época se discutía la justificación a la conquista y colonización americana por parte del Rey de España. Esta discusión había ya pasado en la época de José de Acosta<sup>16</sup>, donde el régimen colonial estaba establecido en América. Vitoria se pregunta si hay derecho a hacer la guerra a los pueblos bárbaros que cometen pecados como son los sacrificios. El autor buscó ofrecer una solución teológico-jurídica ante el derecho de España a ocupar las nuevas tierras y establecer su gobierno. En el *De Indis recenter inventis* se dirá que los indígenas antes de la llegada de los españoles tenían pleno derecho y eran propietarios de sus territorios<sup>17</sup>.

El teólogo de Salamanca consideraba que la teología debía decir algo dado que dentro de todo problema político se encuentra un tema teológico y moral que afecta a la conciencia de los cristianos. De este modo: «la licitud de ciertas guerras emprendidas contra los indios, asimismo la licitud de ciertos métodos de evangelización y la licitud de ciertas formas de apropiación y de sometimiento aplicadas en la política colonial, son distintos aspectos planteados de la *duda indiana*»<sup>18</sup>. Sin embargo, Francisco de Vitoria no se cuestiona la licitud de la conquista, lo que busca

---

<sup>15</sup> J. BELDA PLANS, *La escuela de Salamanca*, 379.

<sup>16</sup> El pensamiento de la Escuela de Salamanca era conocido en el medio americano y asumido: «El pensamiento teológico, tanto español como americano, se caracteriza por su filiación salmantina, por la experiencia indiana y por el criticismo político», L. PEREÑA, *La anexión de América a la luz de la teología*, en P. BORGES, *Historia de la Iglesia en hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX)*, 638.

<sup>17</sup> Cf. J.M. LABOA - J.A. ALMANDOZ, «Presencia eclesiástica en la historia de América», 176.

<sup>18</sup> J. BELDA PLANS, *La escuela de Salamanca*, 383; L. PEREÑA, *La anexión de América a la luz de la teología*, P. BORGES, *Historia de la Iglesia en hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX)*, 634.

será una licitud a lo sucedido y nuevos fundamentos para la colonización y administración de las Indias. En el plano ético y teológico intenta pensar la legitimidad.

El teólogo de Salamanca cree en el derecho pleno de los indígenas a sus tierras, a su soberanía, para ello afirma que a nadie se le puede privar de un derecho sino es por un *título legítimo*. Entonces, cuáles son los títulos de los españoles, buscará presentar los falsos argumentos para luego presentar los *títulos legítimos* de donde establece el derecho nuevo o derecho de gentes, con lo cual justifica la colonización y la evangelización considerando que, la fe impuesta por la violencia es contraria al Evangelio. La bases nuevas que presenta son novedosas: «se siguen dos perspectivas complementarias: una universal o internacionalista que mira a las exigencias de las sociedades civiles, y otra particular o personalista que se funda en la divinidad de la persona humana como imagen de Dios con sus derechos inalienables»<sup>19</sup>. Todo esto establecería que indios y españoles eran iguales, libres y racionales por naturaleza y creados a imagen y semejanza de Dios y llamados a la salvación<sup>20</sup>.

Francisco de Vitoria casi cincuenta años después de la conquista considera que la evangelización ha de continuar y que dada la conversión a la fe cristiana de muchos indígenas no sería conveniente detenerla. Los *títulos legítimos* que encuentra verdaderos Francisco de Vitoria para entender la presencia en América son: el de la sociedad y la comunicación, por ello los españoles pueden permanecer en los territorios sin que causen daños a los bárbaros, pudiendo negociar con ellos. Otro *título legítimo* será el de la propagación de la fe, los cristianos pueden predicar el Evangelio y el Papa puede encomendar misiones a los españoles, posición compartida por Domingo de Soto. El tercer *título legítimo* afirmará que si son muchos los bárbaros convertidos, entonces se les puede imponer un príncipe cristiano, entre otros<sup>21</sup>. Francisco de Vitoria aconseja una administración más justa para los temas de indígenas, tanto leyes buenas como autoridades que las hagan cumplir. La primera consecuencia de la posición de

---

<sup>19</sup> J. BELDA PLANS, *La escuela de Salamanca*, 387.

<sup>20</sup> Defenderá una simetría natural de todos los seres humanos, porque todos los hombres somos iguales ante la ley de Dios, por otra parte, afirma la asimetría histórica entre los hombres, pues la vida depende del desarrollo logrado por los grupos humanos. Vitoria propone una simetría entre todas las culturas y desarrolló una teoría de la igualdad fundamental de todos los pueblos. Esta misma posición fue defendida por el jesuita Francisco Suárez (1548-1617).

<sup>21</sup> Cf. C. BACIERO, «La ética en la conquista de América y los primeros jesuitas del Perú», 144.

Francisco de Vitoria fueron las *Leyes Nuevas*<sup>22</sup> de 1542 que buscaron reconocer los derechos de los indígenas, pero con muchos límites en su aplicación.

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

La historia de la Compañía de Jesús nos dice que la primera expedición de jesuitas que llegó al Perú estuvo a cargo del P. Jerónimo Ruiz de Portillo en 1568, al cual se le nombró Superior Provincial de Indias. Éste preguntó al Padre General como debería ser su posición en relación a los encomenderos, conquistadores y mercaderes<sup>23</sup>. Dos años después llegó la segunda expedición y la tercera expedición llega en 1572, en esta última se encontraba José de Acosta, el cual será segundo Provincial del Perú. Nos interesa resaltar la preocupación ética y la relación con el pensamiento de la Escuela de Salamanca que tuvieron los primeros jesuitas.

En 1573 el P. Everardo Mercuriano envía al P. Juan de la Plaza como visitador al Perú<sup>24</sup>. Este visitador se hace la pregunta sobre el derecho a tener presencia en estas tierras. El visitador Juan de la Plaza conocía la *Relectio de Indis* de Francisco de Vitoria donde revisa el derecho a ocupar las nuevas tierras, al cual se le llamó *los títulos legítimos* para afirmar que se tenía derecho a estar presente en América. La respuesta del Padre General invitaba a conocer las resoluciones que llevó el virrey Francisco Toledo, revisar los Sínodos Provinciales y consultar al Padre José de Acosta sobre el tema. En definitiva se trataba del: «problema moral de la restitución, todavía sin resolver a plena satisfacción de todos, a pesar de los profundos estudios que habían precedido ya para entonces por parte de los maestros de la Escuela de Salamanca. Legitimidad de la conquista y restitución: he aquí los dos grandes problemas que dentro de un contexto general agitaban la conciencia de los primeros jesuitas del Perú»<sup>25</sup>. Los primeros jesuitas enviados al Perú habían recibido la influencia del pensamiento de Vitoria por intermedio del canonista y profesor de

---

<sup>22</sup> Estas leyes establecieron la prohibición de esclavizar a los indígenas y se abolieron las encomiendas hereditarias.

<sup>23</sup> *Monumenta Peruviana* I, p. 176, n. 5.

<sup>24</sup> Esta carta será estudiada detenidamente por Carlos Baciero, artículo que lleva por nombre «la ética en la conquista de América y los primeros jesuitas del Perú».

<sup>25</sup> C. BACIERO, «La ética en la conquista de América y los primeros jesuitas del Perú», 140.

Salamanca Diego de Covarrubias y Leyva. Este teólogo y canonista consideraba que el hombre es libre y cuenta con una doble libertad, tanto natural como religiosa. Por otro lado, al inicio de la década de 1550 estudiaron en Salamanca los jesuitas Juan de la Plaza y Bartolomé Hernández donde debieron conocer y escuchar a Domingo de Soto y Pedro Sotomayor.

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

En ningún caso y con ningún tipo de coacción se puede compeler a los indios, sean o no súbditos (es decir, ni antes ni después de la ocupación), a abrazar la fe, porque el acto de fe es absolutamente libre y esencialmente interno. Y es indudablemente que someterlos primero con las armas con el fin de poder después evangelizarlos con más comodidad (este era el proyecto de Sepúlveda), es una coacción contra la libertad de conciencia. Sólo es lícito defenderse contra los que impiden el derecho de predicar o de oír la predicación<sup>26</sup>.

Los padres Juan de la Plaza, Bartolomé Hernández y Luis López tenían en mente estos temas y buscan reflexionar desde lo que había aportado la Escuela de Salamanca ante el Nuevo Mundo. Esto se verá complementado con lo que José de Acosta conoció y estudió en su viaje de dieciséis meses a lo largo de los pueblos andinos y otras zonas de América. La posición de José de Acosta se encuentra dentro de las líneas que planteó la Escuela de Salamanca. El no duda de la presencia de España en América, pero se opone a las crueldades de la conquista y de los encomenderos<sup>27</sup>. Ya en la época de José de Acosta el tema de los *títulos legítimos* era algo pasado. Para Acosta la presencia de la corona será necesaria según su conciencia. Todo ello llevará a que en el *De Procuranda indorum salute* elabore un nuevo proyecto de evangelización andina, ayudando a las problemáticas teológicas y pastorales que vivía la Iglesia<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> C. BACIERO, «La ética en la conquista de América y los primeros jesuitas del Perú», 150.

<sup>27</sup> La encomienda y el rol de encomenderos levantaron muchas preguntas a los primeros jesuitas dado los abusos que se habían cometido y los beneficios obtenidos a través de los tributos indígenas.

<sup>28</sup> Cf. C. BACIERO, «La ética en la conquista de América y los primeros jesuitas del Perú», 157.

### 3. La reflexión teológica sobre la misión

La misionología es una parte de la eclesiología dentro del ámbito de la teología. La misión hace referencia a la acción de enviar una persona a una función pre-establecida. En el siglo XVI se comienza a utilizar el término misión, sobre todo a partir del lenguaje de San Ignacio de Loyola y su cuarto voto sobre las misiones. Posteriormente, con la creación de Propaganda Fide en el siglo XVII, la idea de misión hacía referencia a la salvación de los no bautizados<sup>29</sup>. Además, hemos de recordar que en la época posterior al Concilio de Trento, se popularizó la idea de misión cuando se hablaba de Misión Popular como un nuevo modo de predicación buscando la reforma espiritual, animando en la fe y combatiendo la herejía. La misión buscará recordar a la humanidad la acción divina para la salvación. Por su parte, la idea de evangelización hace referencia a lo que hay que hacer para que la gracia se haga presente, en este sentido, evangelizar es anunciar la «buena noticia» que afirma que Cristo es el salvador de los hombres. Para la evangelización será clave el testimonio. Es así que hemos de considerar que siempre la misión se entiende desde una acción evangelizadora. Si bien nuestro discurso teológico ha evolucionado y podemos mirar con actitud crítica la acción misionaria acontecida, conviene estudiar la manera cómo se realizó la misión en el mundo andino.

El día de hoy consideramos que la misión no tiene un origen político o de Estado y consideramos que es iniciativa de Dios y busca testimoniar y vivir el cristianismo desde el seguimiento de Jesús. La acción evangelizadora busca llevar la «buena noticia» a las culturas de las personas. En esta sentido, Manuel Marzal afirmará: «la evangelización debe ser inculturada, es decir, que esa palabra definitiva de Dios para los hombres se presente y se exprese en el lenguaje cultural de los evangelizados. Además, debe ser liberadora, es decir, que ayude a liberarse de la esclavitud del pecado y de todas las forma de opresión»<sup>30</sup>.

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

La evangelización del medio andino empezó en 1531 con la llegada del religioso dominico fray Vicente Valverde dentro de las huestes de

---

<sup>29</sup> Cf. A. SEUMOIS, *Teología misionaria*, 12-15.

<sup>30</sup> M. MARZAL, *José de Acosta*, 47.

Francisco Pizarro. Desde el principio fueron los religiosos los que asumieron la evangelización de las zonas andinas, mientras que el clero secular se dedicó a la atención de las comunidades españolas. El Perú<sup>31</sup>, a diferencia de México, no contó durante la primera etapa misionera con religiosos que conocieran bien las lenguas de los indios, lo cual retrasó el proceso de conversión cristiana<sup>32</sup>. Hasta la muerte de Felipe II en 1598 fueron enviados 2200 franciscanos, 1670 dominicos, 470 agustinos, 300 jesuitas (desde 1566), 500 carmelitas (desde 1586)<sup>33</sup>.

El estudio de Manuel Marzal se centra en la América colonial desde 1549 hasta 1767. La primera fecha marca la llegada de los jesuitas al Brasil y la segunda señala la expulsión de la Compañía de Jesús de España<sup>34</sup>. Manuel Marzal analiza los escritos de algunos de los primeros jesuitas, documentos que hoy llamamos crónicas y que muestran cómo se produjo el proceso de encuentro entre fe y cultura. El objetivo del autor es subrayar dentro de la misionología, la triple dimensión de evangelización, de promoción humana y de descubrimiento del otro. Sobre todo, resaltando que el análisis teológico y pastoral de José de Acosta en el *De procuranda indorum salute* (1588) fue primordial para la realización de las misiones jesuitas en la América colonial.

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

Desde que se funda la Compañía de Jesús en 1540, esta orden influirá en el proceso de evangelización del continente. Sin embargo, los jesuitas no participarán en la primera evangelización<sup>35</sup>: «cuando Francisco Pizarro conquista el Perú y en 1535 funda Lima, el grupo de Ignacio y sus seis

---

<sup>31</sup> En el siglo XVI el territorio del Perú era más amplio de los que cubría el imperio incaico, cubría territorios del Ecuador, Chile, Bolivia y, parte de Argentina, Paraguay y el occidente del Brasil, por ello el estudio de lo ocurrido en el Perú es importante para la Iglesia en América.

<sup>32</sup> Cf. E. DUSSEL, *Resistencia y esperanza*, 86-87.

<sup>33</sup> Cf. J.M. LABOA - J.A. ALMANDOZ, «Presencia eclesiástica en la historia de América», 182.

<sup>34</sup> La expulsión o supresión de la Compañía de Jesús se realiza del Portugal en 1759, de Francia en 1764 y de España en 1767,

<sup>35</sup> En un primer momento, Felipe II prefirió encargar la evangelización americana a los franciscanos, dominicos, agustinos y mercedarios, órdenes más antiguas que la naciente Compañía de Jesús, sin embargo, de modo seguido, los jesuitas fueron llamados a la labor evangelizadora.

compañeros están viviendo su primer año de vida comunitaria y uno de ellos, Francisco Javier, marchará como misionero a la India antes de la aprobación del grupo como orden religiosa por Paulo III en 1540»<sup>36</sup>. Sin embargo, tiempo después será el Perú el centro desde donde se expandirá la Compañía para su labor evangelizadora.

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

Sea su primer cuidado de los ya cristianos, usando diligencia en conservarlos y ayudarlos en sus ánimas, y después atenderán a la conversión de los demás que no son bautizados, procediendo con prudencia, y no abrazando más de lo que pueden apretar; y así no tengan por cosa expediente discurrir de una en otras partes para convertir gentes, con las cuales después no puedan tener cuenta [...] que la intención de su Santidad, como a nosotros lo ha dicho, es que no se bauticen más de los que se puedan atender<sup>37</sup>.

Dos temas preocuparían a los jesuitas de la nueva Provincia del Perú, uno de tipo pastoral, sobre la conveniencia de asumir doctrinas entre los indios cristianizados, en este sentido, las dos únicas doctrinas<sup>38</sup> durante la colonia fueron Juli y el Cercado. Por otro lado, preocupaba el carácter ético frente al régimen colonial y el modo de predicar el Evangelio. No olvidemos que muchos jesuitas habían estudiado en la Universidad de Salamanca, donde conocieron la teología con Fray Domingo de Soto y Pedro de Sotomayor, por lo tanto, conocían el pensamiento teológico de la Escuela de Salamanca. Sin embargo, las discusiones de la Escuela de Salamanca ya habían pasado: «es cierto que, al llegar los jesuitas, casi un siglo después de la conquista americana por España, la polémica de los justos títulos había perdido virulencia y que, además, la corona había

---

<sup>36</sup> M. MARZAL, *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial*, 17.

<sup>37</sup> *Monumenta Peruviana* I, 122-123.

<sup>38</sup> «El sustantivo doctrina llegó a convertirse con el tiempo en un término técnico con el que se designó ya no un punto misional cualquiera, sino al poblado o poblados cuyos habitantes ya llevaban algunos años insertados en el cristianismo y que de la jurisdicción de los religiosos evangelizadores pasaban a la del obispo, quedando a cargo de un sacerdote diocesano o de los mismos religiosos que los habían evangelizado». En: P. BORGES, *Historia de la Iglesia en hispanoamérica (Siglos XV-XIX)*, 432.

reglamentado cuidadosamente las “entradas” en tierras indígenas»<sup>39</sup>. Esto muestra que el régimen colonial al llegar los jesuitas se encontraba ya establecido.

Siguiendo estos principios los misioneros jesuitas habrían de promover una evangelización seria y profunda de los indígenas, con la ayuda del estudio de las culturas indígenas para hacer más profunda la fe vivida por ellos. Manuel Marzal llama la atención sobre el hecho que los jesuitas no aceptaron inmediatamente misiones estables entre los indígenas como lo hicieron otras congregaciones religiosas, las cuales tenían un rango de doctrinas<sup>40</sup>. Sin embargo, tiempo después la misión india de la provincia peruana se establecerá en Juli, la cual será llamada doctrina de Juli, experiencia que duró hasta la expulsión de la Compañía de Jesús. La doctrina de Juli se realizará con los indios Lupaqa del altiplano a partir de 1576, y un siglo después en 1675, la misión de Mojos, en el norte de la actual Bolivia. También, se ha de tener en cuenta la doctrina de Santiago del Cercado durante casi toda la colonia, y por períodos breves Huarochirí y Chavín<sup>41</sup>. Esta evangelización se puede conocer a través de las crónicas de los jesuitas que trabajaron en zonas quechuas y aymaras, las cuales llamamos crónicas andinas<sup>42</sup>. El autor en su antología desea presentar la labor misionera realizada, en base a cartas anuas, historias de las misiones o gramáticas de lenguas estudiadas en su respectivo momento histórico. Manuel Marzal definirá como *Misión andina* a: «la actividad misional de

---

<sup>39</sup> M. MARZAL, *LUP*, 186.

<sup>40</sup> Estas objeciones se basan en que los jesuitas no podían tener parroquias ni beneficios eclesiásticos según sus Constituciones, por otro lado, las cargas establecidas a los indios podrían hacer menos creíble la evangelización. Por su parte, plantearon en un principio las misiones populares desde sus residencias y colegios. Además, realizaron frecuentes misiones volantes en regiones indígenas desde sus colegios y prestaron atención permanente a los indios en los templos de la Compañía de las ciudades en la administración de los sacramentos y la organización de cofradías de indios. Pero, dada la coyuntura y la insistencia del virrey Francisco Toledo aceptaron la doctrina de Juli entre los aymaras.

<sup>41</sup> Las doctrinas de Santiago del Cercado, en Lima y de Huarochirí, fueron entregadas a la Compañía a su llegada al Perú. En el Cercado todavía no aparece el modelo de reducción jesuita. En cambio, Huarochirí tuvo un mayor perfil de reducción. En: A. ECHANOVE, «Origen y evolución de la idea jesuítica de “Reducciones” en las misiones del virreynato del Perú», 113-115.

<sup>42</sup> Será importante recordar que la tercera provincia jesuita de la América española fue la del Paraguay en 1607, a esta región llegaron los jesuitas en 1585 desde el Perú. Esta incluirá como territorio Paraguay, Argentina, Uruguay y partes del Brasil y Bolivia.

los jesuitas en Juli y en otras regiones costeñas o serranas entre indios ya bautizados y reducidos y “Misión de Mojos” al trabajo misionero con los indios sin bautizar de la selva boliviana, que aceptan la invitación de los jesuitas para reducirse en nuevos pueblos»<sup>43</sup>.

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

No conviene olvidar que la Compañía, aunque, por su tardío nacimiento como orden religiosa, no tuvo el protagonismo de los dominicos en el planteamiento y análisis de los problemas filosófico-teológicos de la conquista y colonización americana, muchos jesuitas se formaron en los principios éticos de la llamada Escuela de Salamanca y tomaron la posta de su enseñanza en dicha universidad y en otras universidades, como Coimbra, Evora y el Colegio Romano<sup>44</sup>.

El conocimiento de la obra de las misiones ha de brindarnos elementos para apreciar la metodología misional utilizada: «teniendo la antología la ambiciosa meta de presentar tanto el habitat y la cultura de las sociedades indígenas de las misiones como la organización, evolución, logros y fracasos de dichas misiones, el único criterio es asegurar la visión de conjunto de indios y misiones con una combinación de textos, unos más descriptivos y otros más analíticos»<sup>45</sup>. De este modo, el conocer la misión andina, ofrecerá elementos para conocer la relación establecida entre fe y cultura. Manuel Marzal afirmará: «la misma Iglesia, depositaria del mensaje y de la salvación de Jesús para todos los pueblos, a pesar de sus

---

<sup>43</sup> M. MARZAL, *LUP*, 185.

<sup>44</sup> M. MARZAL, *LUP*, 25.

<sup>45</sup> M. MARZAL, *LUP*, 28.

esfuerzos de adaptación misionera, no supo, debido a los condicionamientos teológicos y pastorales de la época, hacer una verdadera inculturación del Evangelio»<sup>46</sup>. Sin embargo, a pesar de estos desencuentros iniciales, la mayoría de la población indígena aceptó el cristianismo dentro del marco de sus propias tradiciones. Las misiones jesuitas, siguieron una misionología muy similar a la planteada por José de Acosta en el *De procuranda indorum salute*<sup>47</sup> (1588), tratado de pastoral importante por su deseo de aproximar la fe y la cultura.

#### 4. La misionología de José de Acosta

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

Entra a la Compañía de Jesús en Salamanca y su formación es muy amplia: «lo mismo en el campo de la teología, la sagrada escritura, los Padres de la Iglesia y los concilios, el derecho canónico, que en las ciencias profanas, derecho civil, ciencias naturales, historia. Los sucesos y problemas de la conquista de América le interesan de modo particular [...], y en ella la línea de su pensamiento se atiene a los grandes maestros españoles de la Escuela de Salamanca, Vitoria, Soto, Covarrubias»<sup>48</sup>. A fines de 1570 fue destinado al Perú como parte de la tercera expedición de jesuitas. Al terminar su formación se dedicará a dos actividades: la predicación y la enseñanza de la teología en el colegio San Pablo. Fue enviado entre 1573 y 1574 a estudiar la situación pastoral del Cusco, La Paz, Potosí, Chuquisaca y Arequipa, por el Provincial Ruiz de Portillo con la posibilidad de que la Compañía de Jesús se estableciera en esas regiones.

A su regreso del viaje al sur comienza la enseñanza de la teología en la Universidad de San Marcos. Luego será nombrado Provincial del Perú y promueve la primera Congregación Provincial del Perú<sup>49</sup> para estudiar la

---

<sup>46</sup> M. MARZAL, *LUP*, 31.

<sup>47</sup> *Del modo de procurar la salvación a los indios*.

<sup>48</sup> M. MARZAL, *LUP*. 193.

<sup>49</sup> «Uno de los primeros actos de gobierno de Acosta fue convocar la Congregación Provincial, organismo que reúne a los jesuitas profesos más antiguos de cada provincia. Ante la complejidad del país, la congregación decidió sabiamente celebrar una etapa en Lima (16 a 27 de enero) y otra en el Cusco (8 a 16 de octubre)», M. MARZAL, *José de*

pastoral de los jesuitas en el Perú, muchas de las ideas analizadas se encontrarán en el *De procuranda indorum salute*, el cual se publicará posteriormente. Como Provincial establecerá la residencia de Juli en 1576.

Anteriormente, el arzobispo Jerónimo de Loaysa había convocado el I Concilio Limense (1551), en donde intentó acomodar a la realidad indígena elementos legislativos de la Iglesia. En este Concilio se estipuló que el catecumenado debería ser obligatorio y que se le podía administrar al indígena los sacramentos del bautismo, penitencia y el matrimonio, quedaba la decisión al obispo de administrar la comunión a quien sabía lo que recibía<sup>50</sup>. Más adelante, llegaba en 1565 el texto del Concilio de Trento a América e inmediatamente se convoca el II Concilio Limense (1567) en donde la primera parte se habla de la vida de fe del núcleo español y la segunda trata del mundo andino. Se invita a la participación en los sacramentos a los indígenas, aunque queda excluido para ellos el orden sacerdotal.

Entre 1582 y 1583, José de Acosta trabaja como teólogo en el III Concilio Limense, el cual influyó en la estructuración de la Iglesia en Sudamérica y tuvo una vigencia de tres siglos. Este concilio se celebró tras la reorganización realizada por el virrey Francisco Toledo e incorpora a sus decretos los estipulados por el II Concilio Limense de 1567<sup>51</sup>, y además, mediante este Concilio se había buscado aplicar a la realidad americana el Concilio de Trento<sup>52</sup>. En este III Concilio Limense José de Acosta colabora como teólogo oficial y redactor de las actas del mismo. La influencia de José de Acosta en este Concilio permanecerá durante tres siglos, a través de sus decretos, dado que no se volverá a tocar de modo especial el tema de la evangelización indígena. Esta vez no se separan indios y españoles, la temática es común, en éste se estudia la vida cristiana de los indios y la

---

Acosta, 23; E. ECHANOVE, «Origen y evolución de la idea jesuítica de “Reducciones” en las misiones del virreynato del Perú», 126.

<sup>50</sup> Cf. A. EGAÑA, *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*, 63; P. BORGES, *Historia de la Iglesia en hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX)*, 507.

<sup>51</sup> En ese momento el arzobispado de Lima era el único del subcontinente. Por lo tanto, nos parece conveniente subrayar su importancia afirmando que: «El III Concilio Limense será presidido por el segundo arzobispo limeño, Santo Toribio de Mogrovejo y reunió obispos y autoridades de Cusco, Quito, La Imperial, Santiago de Chile, Charcas, Asunción y Tucumán», M. MARZAL, *José de Acosta*, 29., *Tierra encantada*, 277., *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, 95; P. BORGES, *Historia de la Iglesia en hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX)*, 509.

<sup>52</sup> El Concilio de Trento se celebró en períodos discontinuos entre 1545 y 1563.

actividad del clero con ellos<sup>53</sup>. Será recién en 1899 cuando se reúne en Roma un Concilio Plenario de la Iglesia latinoamericana.

Los sacerdotes habían preparado cartillas para explicar los contenidos de la fe, pero ello creó una falta de uniformidad entre los catecismos que existían. Es por ello que, al final del Concilio, José de Acosta será el autor del catecismo conciliar único, el cual será traducido al aymara por Blas Valera. Estos catecismos, en lengua indígena, con preguntas y respuestas ayudarían en el plano lingüístico y pedagógico al clero. También el sermonario, el cual contenía sermones que explicaban el credo, los mandamientos, la oración y los sacramentos. Redactó el confesionario para los curas de indios, relacionado al sacramento de la penitencia. Además, la exhortación para bien morir, privilegios canónicos de los indios e impedimentos en los matrimonios. El conocimiento del quechua por parte de Acosta fue reducido. Sus dos obras principales son el *De procuranda indorum salute*<sup>54</sup> de 1588 y su *Historia natural y moral de las indias* de 1590.

A continuación nos centramos en la posición de José de Acosta frente a la evangelización de la población indígena. Al llegar José de Acosta al Perú, la evangelización de los indios parecía haber fracasado o que no se había logrado encontrar el camino indicado. La evangelización era muy distante de cualquier interés de inculturar la fe y venía unida a una realidad de explotación por el régimen colonial. Sin embargo, la tesis de Manuel Marzal es que tiempo después, a mediados del siglo XVII se produjo un cambio religioso profundo en la población indígena. Manuel Marzal considera que: «tal aceptación básica de la religión cristiana por la mayor parte de la población indígena se mantuvo, a pesar de la disminución del clero a partir de la independencia, y así el catolicismo popular puede considerarse un elemento importante de la identidad peruana»<sup>55</sup>.

Al final del siglo XVI eran claras las fallas de la primera evangelización<sup>56</sup>. En este punto es que Manuel Marzal reconoce la novedad

---

<sup>53</sup> Cf. A. EGAÑA, *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*, 270.

<sup>54</sup> *Del modo de procurar la salvación a los indios*.

<sup>55</sup> M. MARZAL, *JDA*, 47.

<sup>56</sup> La siguiente descripción de A. Egaña presenta el misionero en la primera evangelización, el cual no contaba con ningún sistema catequético: «El misionero, caminando junto al ejército, no puedo atender al elemento aborigen sino de una forma esporádica y superficial. Cuando se fueron asentando las villas y ciudades, se vio al sacerdote a la educación del indio sistemática y permanente. Aún así, su labor necesariamente tenía que ser en los comienzos muy imperfecta: la ignorancia de la

de la tesis de José de Acosta: «la evangelización no había obtenido sus verdaderos frutos porque no se había hecho adecuadamente; pero el indio tiene el mismo derecho y la misma capacidad para ser cristiano que todos los seres humanos»<sup>57</sup>. Será desde este principio que José de Acosta busca explicar en el *De procuranda indorum salute* una metodología misional más adecuada. Esta obra de José de Acosta no es fruto de una gran experiencia misional, sino la reflexión sistemática sobre los problemas de las misiones americanas, a la luz del II Concilio Limense y como preparación al III Concilio Limense.

Manuel Marzal resalta el fundamento teológico de José de Acosta en su obra, es decir, la certeza que Jesús hace un llamamiento universal a la fe a todos los seres humanos<sup>58</sup>. Por otra parte, José de Acosta responde a los que consideran una tarea difícil la evangelización. También, José de Acosta se opondrá a los que consideraban que por su diversidad lingüística o por su dispersión geográfica no era fácil la evangelización. El es consciente de la diversidad de los pueblos americanos, frente a cualquier estereotipo. Por ello, la evangelización ha de partir del reconocimiento de esta diversidad:

Es muy difícil hablar correcta y acertadamente sobre el misterio de salvación de los indios. En primer lugar, por ser innumerables estos pueblos de bárbaros y muy diferentes entre sí tanto por el clima, regiones y modo de vestir como por su ingenio, costumbres y tradiciones [...] así también al ir pasando la república indiana de tiempo en tiempo por diversas edades, por así decir, en sus instituciones, religión y procedencia de sus habitantes, no es de extrañar que los que tienen la misión de instruir empleen distintos procedimientos pastorales<sup>59</sup>.

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

---

lengua le obligó a usar de indios ladinos por intérpretes», A. EGAÑA, *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*, 50.

<sup>57</sup> M. MARZAL, *JDA*, 49., *TE*, 269.

<sup>58</sup> El llamamiento de Jesús es seguido por la Iglesia en su compromiso misionero: «Seguido de la misión general recibida de Cristo para la salvación y la santificación de la humanidad en vista de la gloria divina y como continuación de la obra redentora de Cristo mismo», A. SEUMOIS, *Curso di teologia sistematica*, 44.

<sup>59</sup> M. MARZAL, *LUP*, 196.

Estos pueblos, aunque en realidad sean bárbaros y disientan en múltiples cuestiones de la recta razón y ley natural, han de ser llamados a la salvación del Evangelio casi a la manera misma, como lo fueron en otros tiempos griegos y romanos por los apóstoles, así como los demás pueblos de Asia y Europa. Porque destacan por su capacidad y su no despreciable sabiduría humana, y es sobre todo por su propia razón, con la actuación interior de Dios, como se ha de lograr la victoria sobre ellos y su sumisión al Evangelio. Si nos empeñamos en someterlos a Cristo por la fuerza y el poder, no seguiremos más que apartarlos totalmente de la ley cristiana<sup>60</sup>.

Es así que plantearé una estrategia para hacer presente la fe en la cultura andina, sin que el poder y la fuerza sean elementos a tener en cuenta en este proceso. La centralidad de la evangelización se encontrará en la persona de Jesucristo y en el mensaje del Evangelio. La vida cristiana se va conformando al modelo de Cristo, del cual vienen las líneas principales del cristianismo<sup>61</sup>:

Creemos y afirmamos, por tanto, que es preciso procurar la salvación de todos ellos bajo la guía de Cristo. Nuestro intento es de aportar algo, en la medida de nuestra pobreza, que pueda ayudar a los misterios del Evangelio. La tarea es, sin duda, difícil en sí misma, nueva y compleja, y por otra parte nuestras fuerzas bien escasas<sup>62</sup>.

Se plantean dos temas importantes ante la evangelización de los indígenas. Manuel Marzal considera que los teólogos de la época debían superar dos contradicciones de la evangelización en América: «en primer lugar, el carácter demoníaco que se atribuía a las religiones indígenas, con el agravante de que éstas permeaban todos los aspectos de la vida social. En segundo lugar, la estrecha unión de la Iglesia con el Estado colonial español, que no sólo trataba de dominar políticamente y culturalmente a las sociedades indígenas, sino que las explotaba económicamente»<sup>63</sup>. Estas contradicciones intentarán ser superadas por José de Acosta. Si bien José de Acosta compartía la creencia del origen diabólico de las religiones indígenas, como herencia de la teología medieval, sin embargo, él se

---

<sup>60</sup> M. MARZAL, *LUP*, 199., *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, 98.

<sup>61</sup> Cf. A. SEUMOIS, *Teologia missionaria*, 70.

<sup>62</sup> M. MARZAL, *LUP*, 202.

<sup>63</sup> M. MARZAL, *JDA*, 52.

opondría al método de *tabula rasa*<sup>64</sup>. Manuel Marzal presenta de esta manera la posición de José de Acosta:

Esforzarse en quitarles por la fuerza la idolatría antes de que ellos espontáneamente reciban el evangelio, siempre me ha parecido, lo mismo que a otras personas de gran autoridad y prudencia, cerrar a cal y canto la puerta del evangelio, en lugar de abrirla como es su máxima pretensión». Apoya su postura en la autoridad de San Agustín, que decía: «antes hay que quitar los ídolos del corazón de los paganos que de los altares». Así Acosta llega a formular el principio misional de conservar todo lo bueno de las culturas indígenas<sup>65</sup>.

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

Hay que ir poco a poco imbuyendo a los indios, en las costumbres cristianas y en nuestra forma de vivir. Y hay que cortar paso a paso los ritos supersticiosos y sacrílegos y los hábitos de bárbara fiereza. Pero en los puntos en que sus costumbres no se opongan a la religión o a la justicia, no creo que se la deba cambiar así porque sí. Hay que conservar sus costumbres patrias y tradicionales que no van contra la justicia, y organizarles jurídicamente conforme a ellas, tal y como ordenan las disposiciones del Consejo de Indias. En este campo hay muchos que se equivocan frecuentemente, unas veces porque desconocen las ordenanzas municipales y otras veces por celo exagerado y prematuro de transmitirles nuestras costumbres y formas de vida<sup>66</sup>.

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

---

<sup>64</sup> M. MARZAL, *TE*, 269., *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, 97., P. DUVIOLS, *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y colonia)*, 18.

<sup>65</sup> M. MARZAL, *JDA*, 53.

<sup>66</sup> M. MARZAL, *LUP*, 206.

La postura de Acosta en este punto es diferente. La razón fundamental es que él llega a América alrededor de setenta años después que Las Casas y tiene que enfrentar una realidad diferente [...] cuando llegó Acosta, el problema de los justos títulos para la conquista había perdido actualidad, porque los españoles habían decidido quedarse definitivamente y porque, a pesar del fracaso de las *Leyes Nuevas* (1542-1543), se había establecido un ordenamiento legal más respetuoso de los derechos de los indios<sup>67</sup>.

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

Para Manuel Marzal, el aporte de José de Acosta en el campo de la evangelización no se limita al área teológica, por otro lado, se encuentra un área pastoral que lo lleva a profundizar en los métodos de evangelización: «él fue, no sólo un teólogo que supo dar su respuesta lúcida y oportuna al problema de la evangelización de los indios cuando la Iglesia peruana replanteaba el tema; sino también un pastoralista que supo recoger, en los tres libros de la segunda parte del *De procuranda*, un conjunto coherente de orientaciones y normas sobre los tres pilares de la evangelización, que son los evangelizadores, la catequesis y la administración de sacramentos»<sup>68</sup>. Manuel Marzal profundiza en dos dimensiones del análisis de José de Acosta, aspecto que él considera importantes para la relación entre fe y cultura andina: el conocimiento de las lenguas indígenas por los curas y el sacerdocio indígena.

Los sacerdotes debían saber hablar la lengua de los indígenas. En este sentido, José de Acosta considera que una causa del fracaso de la primera evangelización fue la falta de una mayor profundización de las lenguas<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> M. MARZAL, *JDA*, 57., *TE*, 297.

<sup>68</sup> M. MARZAL, *JDA*, 63.

<sup>69</sup> Resaltamos este aporte de José de Acosta y de la misión andina, dado que hoy es un requisito en la misionología contemporánea: «El mensaje cristiano debe ser presentado de modo que sea aceptable por la gente local y capaz de formar los primeros núcleos de convertidos; debe por lo tanto encarnarse armoniosamente en el lenguaje y

Manuel Marzal recuerda lo dicho por José de Acosta en el *De procuranda indorum salute*: «yo creo y desde mucho tiempo vengo sosteniendo que el sacerdote que no sabe la lengua de los indios no puede aceptar el oficio de párroco sin detrimento de su alma. Y lo demuestro con una razón manifiesta. El que desconoce el idioma no puede enseñar ni predicar la fe»<sup>70</sup>. Esto significará tres cosas en su momento, por un lado, los sacerdotes españoles debían conocer las lenguas de los indígenas dado que eran minoría y no pedir que los indígenas conocieran inmediatamente la lengua extranjera; por otro lado, existía la opinión de contar con una lengua general para la acción misional, la cual sería el quechua, conocida por los sacerdotes, sin que ello signifique que luego se deje de enseñar el castellano posteriormente, esta posición fue la planteada por José de Acosta; finalmente, hubo una tercera posición que se relacionará con el problema del clero indígena, ella sería la de recurrir a los criollos y mestizos. José de Acosta no se muestra próximo a esa solución, quizás porque se consideraba en España «cristianos nuevos» a los nacidos en Perú y por algunos problemas con ciertos mestizos admitidos al sacerdocio.

Las recomendaciones pastorales que hace José de Acosta para el uso de la lengua indígena buscarán hacer más próximo el mensaje catequético a la cultura andina. Manuel Marzal resalta el interés de José de Acosta por el uso de neologismos castellanos para explicar conceptos religiosos: «pienso que no hay que preocuparse demasiado si los vocablos fe, cruz, ángel, virginidad, matrimonio y otros muchos no se pueden traducir bien y con propiedad al idioma de los indios. Podrían tomarse del castellano y apropiárselas, enriqueciendo la lengua con su uso, como lo hicieron todas las naciones»<sup>71</sup>; en segundo lugar, planteaba José de Acosta, que no se trataba de contar con gramáticas elegantes y completas, sino que los predicadores habían de dedicarse a la conversación con los indígenas. Finalmente, la tercera recomendación pastoral dada en su tiempo era que los recién llegados de España, como acostumbraban hacer los dominicos, en su primer año no se dedicarían a otra cosa que a aprender la lengua de los indígenas.

José de Acosta se opuso al sacerdocio del mestizo y del indígena. Sobre este tema siguió lo que estipuló el II Concilio de Lima de 1567. Este concilio fue ratificado por el III Concilio de Lima de 1582-1583 donde

---

en las formas culturales familiares a las poblaciones locales para encarnar el mensaje», A. SEUMOIS, *Teología misionaria*, 219.

<sup>70</sup> M. MARZAL, *JDA*, 64.

<sup>71</sup> M. MARZAL, *JDA*, 67.

participó José de Acosta. El argumento es que se les consideraba nuevos en la fe. Se daban los sacramentos de la confirmación y la eucaristía a los indígenas, pero no el sacramento del orden<sup>72</sup>.

Manuel Marzal resalta el interés de José de Acosta para promover el crecimiento de la fe en el mundo andino a partir de su estrategia misionera. En 1577, a un año de fundarse Juli, se fundaron los colegios de Arequipa y Potosí y se consolidó el de la Paz: «en una geopolítica misionera, era importante el vuelco hacia la sierra que dio Acosta a su gobierno, pues hasta entonces, con excepción del colegio del Cusco y de la efímera permanencia en Huarochirí, todas las casas estaban en Lima (Colegio San Pablo, el Noviciado y el pueblo indio del Cercado)<sup>73</sup>.

Para 1601 podemos hablar de 282 jesuitas en la provincia peruana, los cuales vivirán en 16 casas; se producirá una expansión misionera, con muchas casas en zonas indígenas, desde donde salían misiones volantes a las poblaciones indígenas.

## 5. La crónica jesuita: Blas Valera

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

Blas Valera ha sido llamado *el cronista fantasma* dado que no se conserva ninguna de sus obras<sup>74</sup>. En cuanto a su pensamiento, se puede afirmar que mantuvo siempre una visión positiva de la cultura indígena, lo cual lo diferenció de otros cronistas «toledanos» como Juan Polo de Ondegardo. Tanto Blas Valera<sup>75</sup> como Garcilazo de la Vega buscaron hacer tomar distancia a los incas de los sacrificios humanos y de la idolatría a través de sus escritos. La diferencia entre José de Acosta y Blas Valera era la siguiente: Blas Valera no buscaba dar formas andinas al evangelio universal, como aconsejaba José de Acosta al no querer destruir templos o

---

<sup>72</sup> Es importante reconocer que Manuel Marzal encuentra como un problema para la realización de una Iglesia más peruana desde el inicio esta prohibición del sacerdocio indígena.

<sup>73</sup> M. MARZAL, *JDA*, 26.

<sup>74</sup> Solamente tenemos fragmentos de la *Historia de los Incas* y algunas citas de su vocabulario quechua.

<sup>75</sup> En 1879 el americanista Marcos Jiménez de la Espada publicó *Tres relaciones de antigüedades peruanas* y entre ellas una *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú*, escrita en 1615 o 1616 por un jesuita anónimo, que otros atribuyeron a Valera. Esta fuente se centra en la religión incaica.

fiestas paganas, dándoles un significado cristiano; sino en el de descubrir ciertos contenidos del evangelio en la religión incaica.

Blas Valera consideró como otros que existía una «cristianización original» de las religiones indígenas: «las similitudes formales entre éstas y el catolicismo, no se debían a una parodia diabólica, sino a su origen apostólico o a ser fruto de la predicación de uno de los apóstoles de Jesús»<sup>76</sup>. Esta posición de Blas Valera significaba aceptar que muchas costumbres religiosas incaicas eran en el fondo cristianas. Esta posición no será compartida por José de Acosta, para él no existía muestra de ninguna predicación de un apóstol previamente.

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

Tres maneras ha habido en el Perú de cristianizar a los naturales. La primera por la fuerza y con violencia, sin que precediese catequización ni enseñanza ninguna [...] la segunda manera de cristianizar a indios fue de los que quisieron de su voluntad ser cristianos, porque los movió el ejemplo santo de algún religioso bueno o de algún seglar español piadoso, pero no tuvieron quien les enseñase la fe en su lengua; contentábanse con decirles el Pater Noster, Ave María y Credo en latín, poniéndoles una cruz alta en público y que se arrodillasen allí por las mañanas y al anochecer. Religiosos había pocos, y éstos que había, estaban ocupados en las ciudades de españoles en fundar casas y monasterios, en el coro y otras cosas; y así no podían atender a los indios, y si atendían, era por vía de intérpretes, que sabían nuestro romance castellano muy mal, cuanto duraron las guerras civiles, no hubo eso ni esotro<sup>77</sup>.

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

---

<sup>76</sup> M. MARZAL, *JDA*, 55; P. DUVIOLS, *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y colonia)*, 76.

<sup>77</sup> M. MARZAL, *LUP*, 222-225.

La tercera manera de entrar los peruanos en la cristiandad, fue de indios que no solamente quisieron de su propia voluntad ser bautizados ellos y sus mujeres, mas tuvieron ventura de hallar quien les enseñase, y con Buenos ejemplos les incitase al fervor de la fe y al amor de Dios [...] contaron con varones eclesiásticos, clérigos y regulares, que con grande y loable trabajo aprendieron la lengua de la tierra [...] se dieron a predicar el evangelio públicamente, andando de pueblo en pueblo, quitando la idolatría, no sólo en lo exterior, como hicieron los primeros y segundos, que no sabían la lengua, sino de los corazones y voluntades; de manera que no tenían ellos necesidad de acudir al ídolo y quebrarlo, y a deshacer altares y oratorios antiguos, sino que los mismos indios hacían pedazos y ceniza todo cuantos ídolos y altares había, y los que estaban secretos los descubrían y quebrantaban<sup>78</sup>.

Para Blas Valera el método presentado era el que realizaba la Compañía de Jesús. El Evangelio y su anuncio van acompañados del testimonio. El mismo Cristo había unido el anuncio al testimonio<sup>79</sup>. Esto significaba no solamente dedicarse a la predicación y restringirse al sacramento del bautismo y matrimonio. La pastoral de los jesuitas incluyó la práctica de la confesión. Un rasgo particular que resalta Blas Valera era la novedad del estilo jesuita de predicación:

Traer las autoridades de la Santa Escritura en la lengua latina, e interpretarlas luego en la lengua con fidelidad, porque así reverenciasen la palabra divina; predicarles lo ordinario históricamente, porque de esto gustan ellos grandemente, y sacar de la narración histórica apóstrofes y exclamaciones, o amorosas y tiernas, provocativas a temor divino y a apartarse de vicios; hacer procesiones; honrarlos conforme a la calidad y oficio, y en las conversaciones particulares, contar vidas de santos y tratar cosas de virtud; componer las letras en su lengua a lo divino y hacer a los niños que las canten ante ellos, para que así se olviden de los cantares antiguos, y por vía de la música se les encajone la declaración de los Artículos y Mandamientos y Sacramentos y Obras de misericordia<sup>80</sup>.

El método de evangelización de Blas Valera proponía una múltiple acción catequética para lograr la profundización de la fe. La catequesis es una actividad propia de la Iglesia que busca animar la fe de la comunidad cristiana. Por ello, la catequesis es propia de la acción misional y es propuesta como un camino de formación en la fe el día de hoy en la Iglesia.

---

<sup>78</sup> M. MARZAL, *LUP*, 227.

<sup>79</sup> Cf. A. SEUMOIS, *Teologia missionaria*, 89.

<sup>80</sup> M. MARZAL, *LUP*, 231.

## 6. La doctrina de Juli como modelo evangelizador

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

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

Hay que añadir que, contrariamente a los jesuitas que los sucedieron en Juli, los dominicos de Chucuito no parecen haber tenido como objetivo que sus neófitos alcanzasen a la mayor brevedad posible la plenitud de la vida cristiana. Es posible también que, a diferencia de los jesuitas, quienes creían en la necesidad de la fe explícita en Jesucristo para la salvación, los dominicos se contentaran con un género de fe implícita<sup>81</sup>.

La situación no cambió mucho con la llegada del clero diocesano, hemos de agregar que el clero que se encontraba en el altiplano había llegado antes del Concilio de Trento, lo cual daba una marca de clérigos medievales. Los sacerdotes posteriores serán de monasterios influenciados por la Reforma<sup>82</sup>.

La primera Congregación Provincial de la Provincia Peruana de la Compañía de Jesús, la cual tuvo lugar en Lima y Cusco, reflexionó sobre los problemas y soluciones que habían sido mostrados en el *De procuranda*. En esta reunión se decidió hacerse cargo de la doctrina de Juli en 1576, comenzando con un grupo de seis jesuitas. Como labor pastoral Juli fue la experiencia más lograda de la *Misión andina*<sup>83</sup>. El inicio de Juli

---

<sup>81</sup> N. MEIKLEJOHN, *La Iglesia y los lupaqas durante la colonia*, 46; J. C. ESTENSSORO, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750*, 186.

<sup>82</sup> Cf. N. MEIKLEJOHN, *La Iglesia y los lupaqas durante la colonia*, 129.

<sup>83</sup> Hemos de recordar que la insistencia del Virrey Francisco Toledo fue importante para la creación de Juli. El virrey pidió que la Compañía se encargara de doctrinas como lo habían hecho congregaciones religiosas anteriormente. El Virrey dio el permiso para que la Compañía de Jesús se encargase de un pueblo de la provincia de Chuchito, en el actual departamento de Puno, el pueblo se llamaba Juli.

es descrito por Manuel Marzal de la siguiente manera: «la comunidad fundadora de Juli estaba formada por cuatro padres y dos hermanos. Un cuarto de siglo después eran catorce, número que incluía a los sacerdotes que hacían el trabajo pastoral, a los estudiantes que se preparaban para el mismo, sobre todo aprendiendo la lengua, y a los hermanos encargados de la administración temporal»<sup>84</sup>. Cada cuatro o cinco años se cambiaban los párrocos, los cuales contaban con algunos jóvenes sacerdotes que aprendían la lengua y ayudaban en la reducción<sup>85</sup>.

Manuel Marzal resalta la doctrina<sup>86</sup> de Juli como un modelo importante dentro del deseo de evangelización en el mundo andino por parte de la Compañía de Jesús. Esta será una obra importante en la región andina. Manuel Marzal seguirá la crónica publicada por el P. Francisco Mateos s.j.<sup>87</sup> en donde se presentan historias y sucesos de algunas Provincias jesuitas durante el siglo dieciséis. Por su parte, Norman Meiklejohn resalta lo específico de la doctrina de Juli:

---

<sup>84</sup> M. MARZAL, *JDA*, 79; A. ECHANOVE, «Origen y evolución de la idea jesuítica de “Reducciones” en las misiones del virreynato del Perú», 129.

<sup>85</sup> Cf. A. ECHANOVE, «Origen y evolución de la idea jesuítica de “Reducciones” en las misiones del virreynato del Perú», 142.

<sup>86</sup> La definición clásica de doctrina la ofrece Alfonso Echanove, sin embargo, esta imagen clásica será transformada en el caso de Juli: «Doctrina, según la acepción común en la historia hispano-americana, difería muy poco de “parroquia”. Un sacerdote o religioso, con atribuciones de párroco, y sostenido en la última instancia con dinero del rey, debía encargarse del cultivo espiritual de determinada localidad, cuyas condiciones de gentilidad e incivilización apenas se hubieran dejado en punto menos que teórico el concepto de parroquia al estilo cristiano», A. ECHANOVE, «Origen y evolución de la idea jesuita de “Reducciones” en las Misiones del virreynato del Perú», 99.

<sup>87</sup> Esta crónica fue publicada en 1944, casi tres siglos y medio de cuando fue escrita. Lleva por nombre *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú*. Cuenta con dos tomos, uno de ellos lleva por nombre *Historia general de la Compañía de Jesús* y el segundo tomo *Relación de colegios y misiones*.

Si fue o no de hecho la matriz del sistema de las reducciones paraguayas, lo cierto es que la historia de los jesuitas en Juli merece ser relatada por dos razones. La primera es que Juli posee un valor intrínseco en cuanto que allí desarrollaron los jesuitas un trabajo inusual y sumamente exitoso. En segundo lugar, las doctrinas de Juli pueden valer como punto de referencia ilustrativo a la hora de analizar la marcha general de las doctrinas en el Altiplano, ya que ellas constituyeron un modelo que obispos, gobernadores, oidores, visitadores e incluso virreyes recomendaron fuese imitado en todo el Virreynato<sup>88</sup>.

Las razones que movieron a iniciar el trabajo en Juli fueron las siguientes, de una parte, el deseo de colaborar en la evangelización de la parte aymara y el interés por profundizar en el estudio de la cultura a través de las lenguas. Así se dirá que: «aunque es verdad que con las misiones que la Compañía usa en todo el mundo, se hacía también fruto acá entre los indios, pero este no era tan estable y firme, así por la inestabilidad y mudanza natural de los indios, que son como niños, como porque los vicios de idolatría [...] era imposible desarraigar en tan breve tiempo como piden las misiones»<sup>89</sup>, otra razón fue: «hacer la Compañía en este puesto como un seminario de lenguas para los hijos de la Compañía, los cuales estando en este puesto apartados del comercio y trato de los españoles, aplicados y dedicados sólo a los indios, pudiesen fácilmente en breve tiempo aprender la lengua para poder ser con suficiencia obreros cabales, confesar y predicar a los indios»<sup>90</sup>. A esto se unía la presión del virrey Francisco Toledo para que la Compañía, como las otras órdenes religiosas, tomase misiones<sup>91</sup>.

Juli se convertirá en modelo para las reducciones jesuitas americanas, sobre todo sabiendo que fue la primera experiencia misionera de la Compañía de Jesús en la América española. Sin embargo, Manuel Marzal subraya un rasgo propio de la misión de Juli: «en efecto, la experiencia de Juli consistió en evangelizar a indios procedentes de una “alta cultura”, ya conquistados, reducidos y sometidos al sistema colonial del tributo y mita minera de Potosí, de acuerdo al modelo de reducción de las Ordenanzas del Virrey Toledo; en cambio, en la mayoría de sus misiones los jesuitas trataban de evangelizar a indios de menor desarrollo cultural (recolectores,

---

<sup>88</sup> N. MEIKLEJOHN, *La Iglesia y los lupaqas durante la colonia*, 202; P. DUVIOLS, *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y colonia)*, 169.

<sup>89</sup> M. MARZAL, *LUP*, 242.

<sup>90</sup> M. MARZAL, *LUP*, 243.

<sup>91</sup> Cf. A. ECHANOVE, «Origen y evolución de la idea jesuita de “Reducciones” en las Misiones del virreynato del Perú», 98; J. C. ESTENSSORO, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750*, 179.

pescadores y cazadores, sin agricultura o con agricultura poco desarrollada)»<sup>92</sup>. En la zona de Juli se hablaba el aymara, lengua que junto con el quechua eran las que contaban con más extensión.

Por otro lado, la misión de Juli parecía haber superado la dificultad que sufría el modelo colonial frente al trato de la población indígena, explotación que fuera presentada por Guamán Poma en la *Nueva Crónica y buen gobierno*. De este modo, la misión era bien vista por los funcionarios del Virreynato del Perú. Con el paso del tiempo la Compañía de Jesús consideró que asumir la responsabilidad de la doctrina de Juli fue una decisión buena, por un lado, si bien las misiones volantes<sup>93</sup> daban frutos para la fe, la misión estable de Juli ayudaba a profundizar el proceso de fe en el tiempo.

Juli se convertirá en una escuela de lenguas para los jesuitas, tanto por la libertad para el aprendizaje como por el hecho de tener más cerca de los indígenas como maestros y colaboradores para elaboración de gramáticas y diccionarios en lenguas autóctonas<sup>94</sup>. Manuel Marzal considera que Juli fue un centro de reflexión cultural donde se estudiaban aspectos de la cultura andina y de la acción pastoral y, de esta manera, establecer, modos de trabajo en conjunto. Sobre todo en los primeros años esto fue necesario ante la novedad de la cultura indígena, «siempre se tuvieron los “casos de conciencia”, que son una práctica habitual entre los jesuitas que, para ayudarse en su tarea de oír confesiones, estudian en común periódicamente los problemas morales y pastorales que puedan presentarse»<sup>95</sup>.

El autor de *la crónica anónima de 1600* señalaba en los primeros cuatro siglos tres logros. En primer lugar, la profunda vivencia cristiana, la cual se mostraría en su alejamiento de la idolatría, su interés en los sacramentos y el amplio conocimiento de la doctrina cristiana. En segundo lugar, el modo

---

<sup>92</sup> M. MARZAL, *LUP*, 190; A. ECHANOVE, «Origen y evolución de la idea jesuítica de “Reducciones” en las misiones del Perú», 109.

<sup>93</sup> Existían dos clases de misiones: «Las misiones volantes y las misiones entre paganos o gentiles (misiones vivas). Consistían las primeras en la visita entre que dos o tres jesuitas realizaban a una o más poblaciones, durante la cual reanimaban la fe y fortalecían las costumbres morales del pueblo mediante sermones y persuadiendo a la gente a que hiciera una buena confesión [...] en cuanto a las misiones entre los paganos, suponía una dedicación por tiempo indefinido para poder evangelizar a los no-cristianos», N. MEIKLEJOHN, *La Iglesia y los lupaqas durante la colonia*, 202.

<sup>94</sup> El Juli trabajaron lingüistas como Blas Valera, Alonso de Barzana, Diego González Holguín y Ludovico Bertonio. Todos ellos conocedores de las lenguas andinas.

<sup>95</sup> M. MARZAL, *JDA*, 88.

de vida civilizado y la atención a las cosas de la fe, ya sea la atención en la vida de comunidad, la visita a los enfermos, procesiones y fiestas. Por último, la ausencia de relaciones propias del sistema colonial, esto representaba la defensa por parte de los jesuitas de los abusos. El modelo de Juli buscó un equilibrio entre la vida religiosa y lo social. Manuel Marzal resalta los siguientes elementos de esta experiencia que duró dos siglos:

Cada domingo había catequesis de adultos, misa cantada, limosna a los pobres y procesión vespertina. La catequesis era en la plaza mayor y tenía dos fases: primero los catequistas enseñaban a los indios, divididos en grupos de doce o quince y separados los varones de las mujeres con la ayuda de «quipus» [...] en segundo lugar, se celebraba una misa cantada «con música oficiándola los mismos indios». En tercer lugar, se distribuía limosna a los viejos y pobres [...] y en cuarto lugar, se hacía una procesión... luego se tenía, durante hora y media, el catecismo por preguntas y respuestas entre doce indios con tanta destreza y entusiasmo<sup>96</sup>.

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

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

De este modo, el apostolado jesuita entre indígenas cubría diversos campos: la doctrina regular, la caridad organizada, escuelas de niños, ministerios parroquiales estrictos y la administración de sacramentos<sup>97</sup>.

La influencia que tuvo la Escuela de Salamanca ayudó a integrar lo ético, la educación y la promoción humana en el proceso evangelizador. Ya Francisco de Vitoria había hablado de la importancia de la educación en los indígenas y la necesidad de ello para aceptar la evangelización. El proceso

---

<sup>96</sup> M. MARZAL, *JDA*, 25.

<sup>97</sup> Cf. E. ECHANOVE, «Origen y evolución de la idea jesuítica de “Reducciones” en las misiones del virreynato del Perú», 131.

de ser cristianos debía ir de la mano con la ayuda en el crecimiento humano. En la actividad misionera, cristianizar y humanizar son dos aspectos complementarios, en tanto, humanizando antes de cristianizar se va preparando la evangelización explícita. Acosta insistía que lo principal de todo consistía primeramente en ayudar al indígena en su crecimiento y de este modo se produciría una mayor comprensión de la fe en los individuos<sup>98</sup>. La promoción humana era parte de la labor evangelizadora.

El proceso de convertirse en reducción no se realizaba de manera compulsiva, como ocurrió con el virrey Toledo<sup>99</sup>, si bien las reducciones eran parte del proyecto civilizatorio del gobierno colonial<sup>100</sup>. Los misioneros buscaban convencer a los indígenas. Estas se formaban por decisión del grupo bajo la responsabilidad de su propio cacique<sup>101</sup>, se encontraba una motivación religiosa, una posibilidad de cubrir necesidades básicas y se promueve la agricultura y aparecen servicios urbanos. Las reducciones brindaban autonomía política, aquello de Las Casas consideraba evangelizar sin dominar políticamente. Estas características, que se vivían en Juli, la reducción fundada por José de Acosta, son válidos para la mayoría de reducciones jesuitas hispanas<sup>102</sup>.

Así se puede comprender que el campo ético frente a la explotación colonial sea importante; se buscaba obligar que se hagan los pagos de tasas

<sup>98</sup> Cf. J. M. LABOA - J. A. ALMANDOZ, «Presencia eclesiástica en la historia de América», 184.

<sup>99</sup> Recordemos que las reducciones planteadas por el virrey Francisco Toledo buscaban unir a los indígenas de diversos ayllus para los trabajos y para la catequesis. Fue un método compulsivo para reducir a los indígenas a pueblos ordenados, esto creó gran rechazo de la población.

<sup>100</sup> Se designaba como reducción a: «El proceso de congregar a los indígenas en poblados estables; en otras, el poblado resultante de ese proceso de concentración demográfica; en unas terceras, pero ahora siempre bajo la forma plural, el conjunto de poblados establecidos en una determinada circunscripción o territorio, que podía ser geográfico, político o de índole religiosa», P. BORGES, *Historia de la Iglesia en hispanoamérica y Filipinas (Siglo XV-XIX)*, 535.

<sup>101</sup> La evangelización desde el inicio reconoció el rol y autoridad del cacique en los pueblos, consideraron que convirtiendo al principal, los otros también lo harían. Ante el tema de la «extirpación de las idolatrías» se reconoció la importancia de una formación religiosa más profunda; se contemplaban los colegios para caciques desde donde muy temprano recibirían formación cristiana. La Compañía de Jesús fundó muchos colegios para caciques. Cf. P. BORGES, *Historia de la Iglesia en hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX)*, 497; P. DUVIOLS, *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y colonia)*, 172; Cf. G. LAMANA, «Identidad y pertenencia de la nobleza cusqueña en el mundo colonial temprano», 73-106.

<sup>102</sup> Cf. M. MARZAL, *LUP*, 712-713.

con moderación y sin abusos, y buscando que se disminuya el número de indígenas que debían ir a las minas de Potosí:

Muy dura parece la legislación que obliga a los indios a trabajar en las minas. Este trabajo los antiguos lo tuvieron por tan duro y afrentoso que, como ahora castigan a los facinerosos a servir en galeras por lo horrendos crímenes que han cometido, así ellos entonces los condenaban a trabajar en las minas. Esta condena era la más cercana a la pena de muerte. Forzar, pues, a estos trabajos a hombres libres y que ningún mal han hecho, parece algo ciertamente truculento<sup>103</sup>.

Este texto del *De procuranda indorum salute* intenta mostrar los reparos que creaba los trabajos en las minas, tema importante, dada la cercanía de Juli a las minas de Potosí. Manuel Marzal afirmará: «el más importante efecto de esta lucha contra la explotación colonial era que, mientras que en la mayoría de las reducciones los indios disminuían, en Juli pasaba lo contrario»<sup>104</sup>. De este modo, se desea resaltar la atención tenida hacia los habitantes de Juli.

En las reducciones jesuitas de la América española los indígenas no participaban de las encomiendas, ni a servicios personales, en tanto las comunidades mismas habían decidido participar en las reducciones. Por otra parte, los indígenas estaban exentos del pago del tributo los primeros veinte años de su participación en la reducción. Sin embargo, en el caso de Juli, los indígenas debían cumplir los servicios personales a través de la mita minera. Manuel Marzal considera que: «los jesuitas de Juli más que reclamar contra la mita, trataron de suavizarla»<sup>105</sup>. Es así que José de Acosta no se opuso a la mita minera, pero propuso que se atiende en lo educativo y espiritual a los que trabajaban en la mina.

Durante el provincialato del P. José de Acosta se nombró superior de la doctrina de Juli en 1581 al P. Diego de Torres, el cual la dirigió por siete años. Algunos años después, en 1609 fue nombrado Provincial de la naciente provincia jesuítica del Paraguay. Rápidamente, en 1610 fundaba la primera reducción del Paraguay: «San Ignacio Guazú»<sup>106</sup>. De este modo, la

---

<sup>103</sup> M. MARZAL, *LUP*, 202., A. ECHANOVE, «Origen y evolución de la idea jesuítica de “Reducciones” en las misiones del virreynato del Perú», 510.

<sup>104</sup> M. MARZAL, *JDA*, 83., N. MEIKLEJOHN, *La Iglesia y los lupaqas durante la colonia*, 29.

<sup>105</sup> M. MARZAL, *LUP*, 721.

<sup>106</sup> Cf. C. BACIERO, «La ética de la conquista de América y los primeros jesuitas del Perú», 164; A. ECHANOVE, «Origen y evolución de la idea jesuítica de “Reducciones” en las misiones del virreynato del Perú», 538.

influencia de José de Acosta y la experiencia de la doctrina de Juli influirán en para la obra del Paraguay.

## 7. Fe y cultura andina a través de las lenguas indígenas

Los incas impusieron el quechua como lengua común en el imperio como elemento unificador, esta se convertirá en la lengua general. Sin embargo, cada región tenía su propia lengua, algunas con fuerte quechuismo y otras más independientes. La otra lengua vecina era el aymara, la cual se encontraba en el altiplano del Collao. Así se habla de las poblaciones quechuas que estaban en el altiplano y llegaban hasta el mar y los aymaras, que estaban alrededor del lago Titicaca o hacia el sur del mismo<sup>107</sup>.

Una característica que debería cumplir el sacerdote en las doctrinas sería la de conocer las lenguas indígenas, sin embargo, por medio de los Concilios Limenses podemos ver que esto no era asumido por todos. Algunos pastores no conocían las lenguas para el sacramento de la confesión o para enseñar a rezar en su propia lengua al indígena<sup>108</sup>. Lo que es claro es que el estudio de las lenguas andinas en los siglos XVI y XVII se hicieron dentro del campo de la religión y la evangelización.

El estudio de las lenguas andinas tenía como fin promover y presentar la doctrina cristiana, de tal manera, que los propagadores de la fe pudieran transmitir el mensaje cristiano, sobre todo, de una manera más clara. Por otro lado, se buscaba estructurar las lenguas a partir de sus propias gramáticas y vocabularios, además de reforzar la identidad de los pueblos. Es sabido que en las reducciones jesuitas se promovía el uso de las lenguas propias. Los misioneros crearán en todo el continente, en lenguas indígenas gramáticas, vocabularios, textos pastorales, catecismo, rituales; libros de espiritualidad, de medicina o de agricultura. En el caso de la Compañía de Jesús, existió una política explícita para el aprendizaje del quechua para los jesuitas. Es conocido el postulado aprobado luego de la Congregación Provincial de 1594: «que nadie en estas regiones se ordene de sacerdote sin saber alguna de las lenguas de los indios, y si por cualquier justa razón alguno se ordenase sin saberla, que no ejerza el sagrado ministerio antes de haberla aprendido»<sup>109</sup>.

---

<sup>107</sup> Cf. A. DE EGAÑA, *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*, 32-33.

<sup>108</sup> Cf. N. MEIKLEJOHN, *La Iglesia y los lupaqas durante la colonia*, 149.

<sup>109</sup> M. MARZAL, *LUP*, 731; A. ECHANOVE, «Origen y evolución de la idea jesuítica de “Reducciones” en las misiones del virreynato del Perú», 511; N.

Resalta Manuel Marzal dentro del estudio de la lengua en el trabajo de misión la persona de Ludovico Bertonio. Este misionero y jesuita sería fuertemente sensible a la cultura andina frente a la propagación de la fe. Ingresa a la Compañía de Jesús en 1581 y siendo destinado al Perú trabajó en el colegio San Pablo, y en 1585 es destinado a Juli. Será en Juli donde continúe la tradición de jesuitas interesados en las lenguas indígenas como fueron Blas Valera, Alonso de Barzana y Diego González Holguín.

Las lenguas comprendidas dentro del territorio de los incas eran cuatro: la quechua, la aymara, la puquina y la mochica, en ese orden. La mochica se extendía en la costa, la quechua con sus distintos dialectos tenía una gran cobertura en todo el territorio, finalmente, la aymara y la puquina cubrían la sierra sureste y altiplánica<sup>110</sup>.

Ludovico Bertonio será el autor de la primera gramática y diccionario aymaras<sup>111</sup>. La residencia de Juli se convierte en una escuela de lenguas, en ella se une la labor pastoral con el estudio de las lenguas. La metodología que utilizó para su trabajo fue la de contar con informantes y auxiliares aymaras. Todos ellos, indígenas que desde pequeños habían tenido un formación cristiana lo ayudarán a elaborar una catequesis completa: «los principales misterios de la vida de Cristo, grande copia de la vida de santos, muchos sermones de diversas materias, varias comparaciones de avisos y virtudes, algunos tratados de la misa, de la confesión y de la comunión, de la vana superstición e idolatría»<sup>112</sup>. Todo este material fue posteriormente revisado por Ludovico Bertonio.

La unión entre trabajo pastoral y estudio académico, es decir, entre labor evangelizadora y estudio de la lengua será un interés presente en Ludovico Bertonio. Manuel Marzal analiza un texto de Bertonio mostrando la

MEIKLEJOHN, *La Iglesia y los lupaqas durante la colonia*, 205; J. C. ESTENSSORO, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750*, 248; S. O'PHELAN, «“Ascender al estado eclesiástico”. La ordenación de indios en Lima a mediados del siglo XVIII», en J.J. DECOSTER, *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los andes coloniales*, 311-329.

<sup>110</sup> Cf. D. DE SANTO TOMÁS, *Gramática o arte de la lengua general de los indios de los reinos del Perú*, X.

<sup>111</sup> En 1603 se publica su *Arte y gramática muy copiosa de la lengua aymara* y el *Arte breve de la lengua aymara para introducción del arte grande de la misma*. Posteriormente, publicará un conjunto de obras básicas para la evangelización aymara: *Arte de lengua aymara con una silva de phrases de la misma lengua*; *Vocabulario de lengua aymara*, *Libro de la vida y milagros de Nuestro Señor Jesucristo en dos lenguas, aymara y romance*; *Confesionario muy copioso en dos lenguas, aymara y española*.

<sup>112</sup> M. MARZAL, *LUP*, 249.

importancia del estudio de la lengua para el trabajo pastoral, así explica la razón de su vocabulario de la lengua aymara:

El principal intento que tuve (sacerdotes de Cristo) en sacar a la luz este Vocabulario de la lengua aymara (dejando aparte la gloria de su divina Majestad, que es el primer blanco a que deben mirar todas nuestras obras) fue acudir al buen deseo, que vuestras mercedes tienen de saber hablar congruentemente a los indios en sus doctrinas: para quitar de sus entendimientos las tinieblas de ignorancia en las cosas de su salvación y enseñar los misterios de nuestra religión católica [...] en este pueblo de Juli (cuyas parroquias de 35 años a esta parte y más han estado a cargo de nuestra Compañía de Jesús) algunos indios desde su niñez se han criado con la leche de la doctrina cristiana<sup>113</sup>.

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

Echando, pues, de ver esta misericordia y merced que nuestro Señor les había hecho, procuramos que escribiesen en su lengua Aymara, con la mayor propiedad que fuese posible, los principales misterios de la vida de Cristo, gran copia de ejemplos y vida de Santos, muchos sermones de diversas materias, varias comparaciones tocantes a vicios y virtudes, algunos tratados de la Misa, de la Confesión y Comunión, de la vana superstición de la idolatría, y de otras muchas cosas que fuera largo contar<sup>114</sup>.

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

---

<sup>113</sup> M. MARZAL, *LUP*, 252.

<sup>114</sup> M. MARZAL, *LUP*, 252.

## 8. La crónica jesuita: Pablo José de Arriaga

Pablo José de Arriaga llega desde España al Perú en 1585. Realiza diversas labores educativas y fue acompañante de los visitadores ante la «aparición de las idolatrías»<sup>115</sup> durante dos años. Ha dejado como obra escrita el libro *La extirpación de la idolatría en el Perú*, el cual muestra cómo se realizaban las visitas en las cuales participó como misionero. En esta obra se muestra la resistencia religiosa; Pablo José Arriaga reflexiona sobre los primeros setenta y cinco años de evangelización del Perú en relación a las «campañas de extirpación de idolatrías».

En algunos lugares, dada la primera evangelización intensiva que se hizo, la fe no había estado asimilada y se le vio como algo importado. La fe cristiana se presentaba como una doctrina a repetir y mal explicada, con nuevos ritos no asimilados, sin negar que era vista como la religión del vencedor<sup>116</sup>.

A principios del siglo XVII, en 1608, Francisco de Avila encontró la presencia de cultos y formas de religión andina en Huarochirí (sierra de Lima)<sup>117</sup>. En ese momento que muchos indígenas habían ya aceptado el catolicismo. Dada esta situación el Arzobispo de Lima Lobo y Guerrero organizó campañas para descubrir y procesar a los indígenas que practicaban su antigua religión<sup>118</sup>. Pedro Borges lo describirá de la siguiente manera:

---

<sup>115</sup> «Cuando Francisco de Avila inicia, de un modo sistemático, las campañas de extirpación de la idolatría y solicita la cooperación de misioneros jesuitas que acompañen a los visitadores, Arriaga es uno de los elegidos», M. MARZAL, *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, 381; N. MEIKLEJOHN, *La Iglesia y los lupacas durante la colonia*, 250.

<sup>116</sup> Cf. A. EGAÑA, *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*, 282.

<sup>117</sup> «A pesar de la cristianización intensiva de la población indígena, sobre todo después de la terminación de las guerras civiles y de la reducción general de indios a pueblos, ordenada por Toledo, las religiones nativas seguían vivas. Es cierto que el culto oficial cayó con el imperio, pero quedaban los cultos locales, que fueron el objetivo de la tarea extirpadora. Arriaga reflexiona en su obra por qué ha sobrevivido la religión nativa», M. MARZAL, *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, 381; Cf. P. BORGES, *Historia de la Iglesia en hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, 496; Cf. R. SÁNCHEZ-CONCHA, *Santos y santidad en el Perú virreinal*, 53.

<sup>118</sup> Manuel Marzal explica la manera de entender dichos procesos: «tales procesos fueron como una Inquisición para indios, que estaban exentos de la jurisdicción del Santo Tribunal, con dos diferencias: no podían condenárseles a pena de muerte, sino a penas menores, y los procesos de investigación iban precedidos de una misión religiosa para evangelizar a los indios», M. MARZAL, *LUP*, 270.

Al descubrirse la pervivencia de los cultos andinos, las autoridades eclesiásticas organizaron visitas de extirpación que tenían una doble misión: por una parte, la destrucción de huacas y adoratorios y la detención de los sacerdotes; y, por otra, la predicación y tareas de misión entre la población [...] se reconocía que era necesario dar una formación religiosa profunda<sup>119</sup>.

Los jesuitas dieron apoyo a los visitantes en la predicación y en la administración de sacramentos, pero sin intervenir en la etapa judicial de los procesos. El visitador estaba encargado de las actividades relativas al fuero externo y los padres de las relativas al fuero interno, es decir, al sermón y la confesión<sup>120</sup>. Para Manuel Marzal los escritos de Pablo José de Arriaga nos ayudan a entender que elementos pudieron haber fallado o debían mejorarse en su momento en lo que se refiere a la evangelización. De este modo, se subraya: «la principal causa y raíz de todo este daño tan común en este arzobispado, y a lo que se puede temer universal de todo el reino, y que, si sola ella se remediase, las demás causas y raíces cesarían y se secarían, es falta de enseñanza y doctrina»<sup>121</sup>. Pablo José de Arriaga encontraba que se había descuidado la calidad de la catequesis, esto producía que se cumpliera con la enseñanza, pero no se pusiera empeño en ella. En parte, se considerará que las grandes distancias no permitían la permanencia de la formación cristiana, esto en ocasiones se volvió un pretexto para la poca atención de los fieles en esta zona de Huarochirí.

Pablo José de Arriaga considerará como causa de la idolatría el desconocimiento de la fe que tenían algunos indios, que se debía a la falta de doctrina y predicación a partir de una falta de catequesis permanente. Otra causa fue el uso de las huacas. Para Pablo José de Arriaga esta situación desaparecería con las misiones, a modo de visitas. Manuel Marzal busca conocer a través de Arriaga el conjunto de soluciones que se planteaba en ese momento: se propone la reducción de los indígenas a pueblos para mantenerlos unidos y facilitar la evangelización; una mayor exigencia del conocimiento de la lengua para los predicadores para una buena predicación y calidad en sus sermones; hacer que los que no conocen la lengua de los indígenas la conozcan; se propone la confesión y comunión por Pascua, para confesar a los indios y catequizarlos de manera constante;

---

<sup>119</sup> P. BORGES, *Historia de la Iglesia en hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX)*, 946.

<sup>120</sup> Cf. P. DUVIOLS, *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y colonia)*, 224., *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, siglo XVII*, 32.

<sup>121</sup> M. MARZAL, *LUP*, 271.

mayor atención a los templos y el culto, frente a un descuido de los espacios de celebración y, reeducación de los sacerdotes indígenas; por último, Pablo José de Arriaga considera importante promover los colegios para los hijos de caciques, al ser estos jefes, ello tendía a influenciar en los demás<sup>122</sup>.

## 9. La misionología jesuita colonial

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

Manuel Marzal encuentra como factor importante la influencia que tuvo el pensamiento de José de Acosta en la misión americana, su *De procuranda indorum salute* (1588) será una guía pastoral en muchas zonas de misión. A ello se unía que los jesuitas realizan el encuentro entre fe y cultura andina a partir de una formación teológica, filosófica y humanística común. En la época de José de Acosta se encuentra que la primera evangelización realizada no había logrado su objetivo. Ya el Concilio Limense había intentado organizar el trabajo misional luego de las guerras civiles. Sin embargo, se dudaba de la sinceridad de la conversión ante el sacramento del bautismo, esto lo afirmarán José de Acosta y Blas Valera entre otros, muchas de las razones eran las fallas tenidas para mostrar el Evangelio. En este punto, José de Acosta, seguramente siguiendo la influencia de la Escuela de Salamanca, afirma la invitación a la salvación para todos los seres humanos, incluido los indígenas, los cuales cuentan con el derecho y capacidad para ser evangelizados. Acosta intenta analizar las condiciones y métodos para la evangelización: «En cuanto a los métodos, hay que recordar que Acosta fue, no sólo un teólogo que supo dar una respuesta lúcida y posible a la evangelización de los indios, cuando la Iglesia se la replanteaba en el III Concilio de Lima, sino también un pastoralista que recogió [...], unas orientaciones coherentes sobre los tres

---

<sup>122</sup> Cf. M. MARZAL, *LUP*, 282-292.

pilares de la evangelización, que son los evangelizadores, la catequesis y los sacramentos»<sup>123</sup>.

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

España se convirtió en país misionero por medio del regio patronato dado por Alejandro VI. Lo cual hizo que la evangelización fuera de la mano con las políticas de la corona. En esta situación, en ocasiones se volvía difícil separar las motivaciones verdaderas. Así hemos podido recordar las discusiones de Valladolid, a Bartolomé de las Casas o las *Leyes Nuevas* que se publicaron. Sin embargo, la posición de José de Acosta será distinta de la de Bartolomé de las Casas. El segundo llega diez años después del descubrimiento de América, el tiempo más duro de la colonización, mientras que Acosta llega a ochenta años del descubrimiento. Para Manuel Marzal, esta diferencia de contexto explica lo siguiente:

En cambio Acosta llega a los ochenta años del descubrimiento, cuando la disputa sobre los *justos títulos* había perdido actualidad, los españoles había decidido quedarse y la corona, a pesar del fracaso de las *Leyes Nuevas*, había dado un estatuto legal más respetuoso del derecho de los indios, prohibiendo las guerras de conquista en 1573. Por eso Acosta plantea cómo evangelizar a los indios, no al margen de la conquista, sino a pesar de la conquista, que se juzga un hecho irreversible, tratando de minimizar la relación colonial y de salvaguardar los derechos indígenas<sup>124</sup>.

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

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

---

<sup>123</sup> M. MARZAL, *LUP*, 594.

<sup>124</sup> M. MARZAL, *LUP*, 597.

Siguiendo el principio de *extra ecclesiam nulla salus*<sup>125</sup> se hizo todo lo posible por bautizar a todos los indígenas, con el deseo de salvarlos de la «perdición», mientras que, por otro lado, servía como argumento para la conquista. En este punto José de Acosta buscará replantear este tema por medio de la voluntad, fe y conversión del catecúmeno:

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

La posición de José de Acosta, basada en la igualdad del indígena y el español, lo hace consciente que el indígena en conciencia puede desear y pedir el sacramento del bautismo. Esto implicará un largo catecumenado que ayude a mostrar los misterios de la fe. El P. General Francisco de Borja decía a los jesuitas del Brasil que era importante la preparación para el sacramento: «débese también tener gran cuenta, en los que admiten nuevamente al gremio de la Iglesia por el bautismo, que sean probados y catequizados, porque no tornen fácilmente al vómito de la idolatría»<sup>127</sup>. Carlos Baciero considera que la posición de José de Acosta en el *De procuranda indorum salute* cambia la práctica del sacramento del bautismo: «hay que desterrar el arcaico sistema de los bautismos masivos con escasa o ninguna preparación ni instrucción. La cristianización requiere como paso previo una verdadera promoción y educación humanas de los indios»<sup>128</sup>. La teología contemporánea afirma que el rito sacramental pide la iniciación en el conocimiento de Jesucristo, de este modo, toman sentidos los rituales. Manuel Marzal afirma que en las zonas de misión en América llevadas por la Compañía de Jesús se cuidó la administración del

---

<sup>125</sup> «Fuera de la Iglesia no hay salvación». Este tema hacía referencia a la condenación o salvación de los infieles, dentro de una lectura de salvación-perdición y desde el rol de la Iglesia como mediadora de la salvación. La acción salvífica se limitaba a los confines de la Iglesia.

<sup>126</sup> M. MARZAL, *LUP*, 609.

<sup>127</sup> M. MARZAL, *LUP*, 613.

<sup>128</sup> C. BACIERO, «La ética en la conquista de América y los primeros jesuitas del Perú», 162.

bautismo, intentando respetar la voluntad y brindando instrucción para el sacramento.

En cuanto al sacramento de la eucaristía, el II Concilio Limense (1567) seguía lo estipulado por la Iglesia para el sacramento, es decir, existe el precepto divino de recibir el sacramento, pero la Iglesia podía regularlo. Con la llegada de los jesuitas se comienza a expandir la comunión de los indígenas, vale la pena recordar, que en ese tiempo eran el bautismo y el matrimonio los dos sacramentos que más se les ofrecía. José de Acosta había valorado el reconocimiento de esta práctica: «tampoco yo apruebo de momento una excesiva frecuencia de la eucaristía en los indios, porque la facilidad pudiera engendrar menosprecio. Pero lo que yo sostengo es que, a no ser por causa justa, se les dé la comunión todos los años, como manda la Iglesia, y especialmente que al partir de esta vida, hecha la debida confesión al sacerdote, no se les prive del viático»<sup>129</sup>. Estas consideraciones en torno al sacramento fueron aplicadas en la reducción aymara de Juli. Por otra parte, el sacramento de la confesión sacramental en las misiones jesuitas de América fue importante, José de Acosta la considera clave para el indígena. Manuel Marzal afirmará: «en general, sabemos que la confesión era más frecuente que la comunión, que los indios se confesaban por padrón y por parcialidades en la cuaresma, que los padres se ponían a menudo en confesionario para invitar a los indios y que compusieron confesionales en distintas lenguas»<sup>130</sup>. Los confesionales intentaban plantear la estructura de una confesión.

La cultura es un ámbito importante para la catequesis, en este terreno los jesuitas buscan fundamentar la fe de los indígenas. No podía existir evangelización sin una consistente catequesis. La cristología será el centro de la catequesis que propone José de Acosta. En ella ha de mostrarse la fuente trinitaria de donde emerge Jesucristo en su misión de salvador de la humanidad, el cual fue enviado por el Padre. De esta manera, la persona de Cristo se vuelve clave para la catequesis, han de mostrarse los misterios de la trinidad y la encarnación para la salvación de los creyentes, según José de Acosta: «hay algo que a mi me ha parecido casi monstruoso: entre tantos miles y miles de indios a los que les damos el nombre de cristianos, es muy raro que haya uno que conozca a Cristo»<sup>131</sup>. De este modo, intenta resaltar que era importante la persona de Cristo como salvador y no solamente limitarse a la aplicación del sacramento del bautismo sin dar mayor

---

<sup>129</sup> M. MARZAL, *LUP*, 618.

<sup>130</sup> M. MARZAL, *LUP*, 623.

<sup>131</sup> M. MARZAL, *LUP*, 627.

explicación de los misterios cristianos<sup>132</sup>. Esto se verá complementado por el interés que muestra José de Acosta ante el tema de la idolatría, considerará que ella debe desaparecer de los indígenas ya creyentes. Se comienza a utilizar el *método de sustitución*, mediante él se busca suprimir la idolatría con el reemplazo de ritos cristianos: «hay que tener gran cuidado para que en vez de los ritos perniciosos se introduzcan otros saludables, y borrar unas ceremonias con otras. El agua bendita, las imágenes, los rosarios, las cuentas benditas, los cirios y las demás cosas que aprueba y utiliza frecuentemente la Santa Iglesia son recursos muy convenientes para los recién convertidos, y los sacerdotes tienen que convencerse de ello»<sup>133</sup>. Desde estas prácticas podemos apreciar el inicio de un conjunto de prácticas que pertenecen a la religiosidad popular hasta el día de hoy, propias del catolicismo.

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

---

<sup>132</sup> Sin embargo, agregará Manuel Marzal, la persona de Jesucristo aparecerá a través del santo patrón, son muchos los pueblos que asumen la persona de Jesucristo como protector: «De aquí se desprende que entre los “santos” patronos estaban los jesuitas canonizados, los apóstoles, y los de vieja devoción europea; pero un buen porcentaje de los mismos son advocaciones de Cristo y María, que serán venerados no sólo por su papel en la historia de la salvación del ciclo litúrgico, sino también por su mediación cultural del ciclo santoral, que produce una nueva cercanía con el devocionario y cuestiona la crítica de una evangelización poco cristocéntrica. Así a Cristo se le honraba, no sólo en los grandes pasajes de su vida y muerte del ciclo litúrgico (nacimiento, epifanía, bautismo, semana santa, resurrección, ascensión, Corpus Christi, etc.), sino también en el ciclo santoral de “santos Cristos”, que eran patronos de pueblos y centro de peregrinación de santuarios regionales», M. MARZAL, *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial*, 658.

<sup>133</sup> M. MARZAL, *LUP*, 628.

Pero se ha de procurar con sumo cuidado ir introduciendo, en vez de los ritos idolátricos, otros saludables, e ir borrando unas ceremonias con otras. El agua bendita, las imágenes, los rosarios, las cuentas benditas, los cirios y las demás cosas que aprueba y utiliza frecuentemente la Santa Iglesia son recursos muy convenientes para los recién convertidos, y los sacerdotes tienen que convencerse de ello<sup>134</sup>.

Un complemento del *método de sustitución* propuesto por José de Acosta será el uso de símbolos indígenas: «nótese que, por una parte, se introducen símbolos cristianos (imágenes, rosarios, cuentas benditas, cirios, palmas, cantos cristianos traducidos a las lenguas nativas, etc) en vez de los indígenas, y por otra, se aceptan símbolos indígenas (danzas, “por ser mucha parte de ella pura recreación”, y cantos) con un contenido cristiano»<sup>135</sup>. En estos detalles Manuel Marzal encontrará elementos de inculturación en el medio andino. Por otra parte, los jesuitas en las fiestas promoverán la música, danza y teatro<sup>136</sup>, en tanto, ellos eran modos de ofrecer un mensaje cristiano en sociedades que no contaban con escritura alfabética.

El III Concilio Limense habló de dos catecismos y un confesional, esto ya se encuentra en el pensamiento de José de Acosta<sup>137</sup>. La catequesis debería contar con un método sencillo. Esta incluiría dos catecismos, uno primero sintético, el cual pueda ser conocido de memoria por los indígenas, donde están presentes los puntos importantes de la fe y la moral. A su vez, se debería de contar con un segundo catecismo más desarrollado que brindara más contenidos de la fe. Finalmente, era importante contar con un confesional que explicara los tipos de pecados. José de Acosta consideraba: «tal obra, en castellano y en lenguas indígenas “sería una aportación auténticamente inmortal a la salvación de los pueblos de las Indias”. En esto Acosta alude sin duda al III Concilio Limense, que mandó editar los catecismos breve y largo, un sermonario o Tercer catecismo, que presenta

---

<sup>134</sup> M. MARZAL, *LUP*, 653; Cf. D. LLANQUE, *Vida y teología andina*, 37.

<sup>135</sup> M. MARZAL, *LUP*, 654.

<sup>136</sup> No olvidemos que en Europa el teatro religioso nació en las catedrales con un fin catequético y litúrgico, de ellos podemos destacar los autos sacramentales.

<sup>137</sup> Para Carlos Baciero los catecismos serán el complemento al *De procuranda indorum salute*: «El catecismo viene a ser la plasmación concreta o, si se quiere, la vertiente práctica del plan pedagógico-pastoral que Acosta persigue con su obra *De procuranda*. En realidad se trata de dos obras, que salidas de la misma mano de Acosta, mutuamente se complementan, se iluminan y se reclaman», C. BACIERO, «La ética en la conquista de América y los primeros jesuitas», 163.

un sermón sobre grandes temas del catecismo, y un confesional»<sup>138</sup>. Las versiones quechua y aymara que se publicaron son la traducción de la versión castellana que realizó José de Acosta.

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

Primero, en adquirir algún conocimiento de su lengua, personalmente o, al menos, por un intérprete fiel, si puede conseguirlo. Por lo cual no enseñe muchas cosas difíciles, sino pocas y éstas repitiendo muchas veces los elementos de la palabra de Dios como a niños; y siguiendo el modelo del Maestro Francisco Javier, les repetirá en lengua del país y familiar para ellos los principales misterios de la fe y los mandamientos de la vida cristiana, refutará fácilmente sus mitos y mentiras, usará de ejemplos y comparaciones acomodadas a ellos en cuanto sea posible, y les irá apremiando con preguntas de manera atrayente<sup>139</sup>.

Este interés por la lengua y el cuidado de la catequesis no estuvieron presentes del mismo modo en la primera evangelización. En cuanto a la falta de conocimiento del quechua se dirá:

Hay muchísimos de esta calaña hoy en las indias que creen cumplir de sobra con su deber anejo a su oficio de doctrinero, recitando a los indios de cuando en cuando en castellano el padrenuestro, el credo, el avemaría y los mandamientos, bautizando a los recién nacidos, enterrando a los muertos, casando a los jóvenes y diciendo misa los días de fiesta. Esta es toda la doctrina que les dan [...] el que desconoce el idioma no puede enseñar ni predicar<sup>140</sup>.

Existían misioneros que consideraban que eran los indígenas los que debían aprender su propio idioma, otros que el quechua debía ser utilizado como lengua misional. En el caso de José de Acosta, la única opción es que los sacerdotes sean los que aprendan las lenguas indígenas, sin que se dejara de enseñar castellano posteriormente. Acosta planteaba algunos criterios para el aprendizaje y uso del quechua. En primer lugar, se debía estudiar el quechua por medio de gramáticas y cátedras, pero, el aprendizaje debía ser complementado con largas conversaciones con los indígenas, elemento que ayudaría a mejorar el nivel de la predicación. Por

---

<sup>138</sup> M. MARZAL, *LUP*, 628.

<sup>139</sup> M. MARZAL, *LUP*, 629.

<sup>140</sup> M. MARZAL, *LUP*, 629.

otra parte, se plantea que el primer año de un sacerdote que realizaría trabajo misional en el mundo andino debería ser dedicado al estudio de la lengua quechua. Además, considera que sería importante introducir neologismos castellanos para introducir ciertas categorías teológicas o conceptos religiosos. Este interés por las lenguas andinas y el uso de neologismo<sup>141</sup> será el que se estableciera en el III Concilio Limense y en el catecismo trilingüe que se creó.

Se han presentado dos de los tres pilares que consideraba José de Acosta importante para la evangelización. Hemos hablado de los sacramentos y la catequesis, ahora presentamos a los ministros. Manuel Marzal afirma que para José de Acosta la palabra ministro hace referencia a los párrocos en general; es así que Acosta busca presentar un modelo o prototipo del «cura de indios». Serán necesarias la selección del personal, la idoneidad del misionero para el trabajo, el conocimiento de las lenguas indias y, la probidad de vida, no bastaba subrayar las limitaciones del indígena y caracterizarlo como ignorante y vicioso: «Acosta recuerda la mala catequesis (cita del adagio: “el maestro muy malo cree que todos sus alumnos son retrasados”), la ausencia de un catecumenado como el que hubo antes en la Iglesia y lo mucho que han aprendido los indios en otros campos, donde pueden competir con los españoles»<sup>142</sup>. Dentro de los que trabajen con los indígenas debían de existir teólogos que puedan responder desde la fe a los diversos problemas que surgían en las Indias.

En el tema de los ministros se ha de conocer la posición que se tuvo ante la formación de nuevos ministros en el continente. En este punto, no hubo gran novedad, dado que se le dio al indígena el trato de «cristiano nuevo», lo cual lo alejó del sacerdocio<sup>143</sup>: «los jesuitas se plantearon el problema en las llamadas misiones andinas y mesoamericana, pero esperaron a que esas cristiandades se fueran consolidando, según la práctica universalmente aceptada de no ordenar a los “cristianos nuevos” por considerarlos poco maduros en la fe». Esto limitó fuertemente la presencia del clero autóctono en la región. El II Concilio de Lima (1567) y el III Concilio de Lima (1582-

---

<sup>141</sup> El uso de neologismos no fue de aceptación común, Antonio Ruíz de Montoya se opuso al uso de ellos. El consideraba que los guaraníes sabían que existía Dios y le daban un nombre en su propia lengua: «Tupan», por lo tanto, no eran necesarios neologismos.

<sup>142</sup> M. MARZAL, *LUP*, 636.

<sup>143</sup> Manuel Marzal considera que en ello no existía una medida de discriminación racial, sino que se basaba en una consideración teológica de que los indios eran cristianos nuevos y la coyuntura eclesial de que la Iglesia contaba con sacerdotes en ese momento.

1583) no aceptaron la ordenación de indígenas<sup>144</sup>, éstos podían solamente recibir los sacramentos del bautismo, penitencia y matrimonio. Sin embargo, la colaboración de los indígenas fue importante, luego de la expulsión de la Compañía de Jesús y de la disminución del clero durante el siglo XIX.

José de Acosta buscó superar la idea de fracaso de la evangelización que encontró en varias zonas indígenas. El confirmará la importancia de la salvación de los indígenas. Esta conversión significaría para Manuel Marzal la aceptación de las creencias católicas, sus ritos y sus normas éticas, sin negar las costumbres propias, en tanto no se opongan al Evangelio. La tesis de Manuel Marzal es el afirmar que existió un modelo para la actividad misionera de los jesuitas en la América española para la población indígena y que éste se inspiraba en las reflexiones teológicas y pastorales de José de Acosta: «debo repetir que puede hablarse de un modelo común en el proyecto misionero, inspirado o alimentado por el *De procuranda* de Acosta, que estuvo vigente en la América española y, en menor escala, en la portuguesa y la francesa. Pero, tal modelo no tuvo el éxito en todas las misiones, a pesar de la similitud básica de los actores colectivos de las mismas»<sup>145</sup>. Son tres los logros que, en el campo de la evangelización y la promoción humana deja la experiencia misionaria jesuita. En primer lugar, un cultivo religioso profundo, el cual era el objetivo de las misiones. En segundo lugar, una buena organización económica que ofrecía mayores posibilidades a los que vivían en ellas. Y por último, una ruptura de las relaciones coloniales, es decir, la ausencia de encomiendas, servicios personales (salvo el caso de Juli) o repartos mercantiles.

La supresión y expulsión de los jesuitas se produjo de diversa forma, ya sea en Francia, España o Portugal, a la Compañía de Jesús se le privó de

---

<sup>144</sup> Sobre el tema de la no ordenación nos parece interesante el comentario que presenta Severino Dianich: «En el fondo, se trataba de trasplantar a América la sociedad cristiana europea [...] es sintomático que hubiera que esperar a nuestro siglo para ver nacer en los territorios de la misión iglesias indígenas autónomas, mientras que incluso en la primera evangelización no faltaron las prohibiciones de ordenar sacerdotes a los indígenas», S. DIANICH, *Iglesia en misión*, 20. Desde otro lado, André Seumois ve el valor del sacerdocio autóctono: «Lo propio es esencial para cada iglesia, para que esté verdaderamente enraizada, y este proceso considera las formas de vida cristiana, especialmente el clero autóctono, los ministerios y las instituciones», A. SEUMOIS, *Teología misionaria*, 81; Cf. A. NIETO, *La primera evangelización en el Perú. Hechos y personajes*, 36-39.

<sup>145</sup> M. MARZAL, *LUP*, 758.

sus bienes. Si esto ocurría en las metrópolis, qué ocurría en las colonias. En la América española la expulsión de las colonias acompañó la expulsión dada en las metrópolis. El 2 de abril de 1767 Carlos III expulsaba a los jesuitas de España y sus colonias.

## 10. Conclusión

El capítulo realizado ha presentado la misión andina. En ella se ha buscado mostrar sus fundamentos teológicos, ya sea desde los fundamentos trinitarios como la teología realizada por la Escuela de Salamanca, la cual acercó a la relación entre teología y ética. Por otro lado, hemos conocido elementos de la misionología del siglo XVI.

Hemos afirmado que la llegada de los jesuitas y la obra de José de Acosta son posteriores a las discusiones de los *títulos legítimos*, sin embargo, se ha de reconocer que la obra de los jesuitas, sin bien se enmarcó en su época y las categorías del siglo XVI y XVII, llega a ir más allá en su idea de evangelización. Esto significa un interés por la cultura andina, tanto por su importancia para hacer más próximo el Evangelio como por su riqueza cultural. Esta época estuvo marcada por la negación o supresión de la cultura andina y, por otro, el de la conservación o transmisión de esas culturas. Si bien Toledo y el concilio de 1567 promovieron una fuerte hispanización, ello creó un reconocimiento de la cultura autóctona, llegándose a considerar con José de Acosta que conociendo los ritos y creencias se podría tener una buena predicación.

La labor de la doctrina de Juli y los jesuitas que trabajaron en ella durante dos siglos hablan de un proyecto alternativo ante las fallas de la evangelización de su época, sin negar los límites de su proyección. El paso de las misiones volantes a las misiones estables significó un progreso en la evangelización. Entre todo ello se ha resaltado el interés por las lenguas indígenas y la promoción humana. La obra misionera busca más mostrar que demostrar, desde aquí toma gran importancia el testimonio y el anuncio explícito de Jesucristo.

Se puede analizar si se dio una cristianización donde se recibió el bautismo o cuánto marcó el Evangelio el estilo de vida, pero la obra realizada en la misión andina marcó la vivencia de la fe. Esto ayudará a entender el catolicismo y la religiosidad popular el día de hoy. Por otro lado, en el espacio andino la fe cristiana se insertó y produjo auténticos cristianos, ello se mostrará en el entramado de la vida personal y relaciones de los creyentes.

Para Manuel Marzal, al final del siglo XVI los misioneros habían establecido las grandes líneas del nuevo sistema religioso, lo que el denomina la «transformación religiosa» de los indígenas en el mundo andino. Este capítulo planteado desde la práctica misional en el mundo andino, ayuda a la reflexión teológica y a su renovación en torno a nuestro discurso sobre Dios.

## CAPÍTULO IV

### Fe y cultura andina

#### 1. Introducción

Tras el estudio de la misionología jesuita en los Andes y sus aportes para la comprensión de la vivencia de la fe, en este cuarto capítulo se continúa analizando la obra de Manuel Marzal, antropólogo de la religión en el mundo andino y América Latina. De esta manera, se busca mostrar como la Iglesia ha adoptado una aproximación cultural en su examen del mundo contemporáneo, haciendo real lo que se decía en los capítulos primero y segundo: la cultura está presente en todos los pueblos y desde ellos hemos de discernir la presencia de Dios, para ello se estudia la relación entre fe y cultura desde el mundo andino.

Se desea que nuestro trabajo teológico asuma las aportaciones de las ciencias humanas. Es por ello que se considera que la antropología religiosa puede ser un elemento importante para la teología cristiana. El campo de la cultura ayuda al hombre a comprenderse y crecer como ser humano, en este sentido, la elaboración teológica tiene entre manos un campo a seguir profundizando.

#### 2. El proceso de reconocimiento del otro

La constitución apostólica *Ad Gentes* invitaba a que cada región socio-cultural profundice en su reflexión teológica buscando enraizar el mensaje de Cristo en su espacio de acción<sup>1</sup>. De esta manera, el encuentro entre la Iglesia con las culturas plantea el tema de la inculturación, el cual ha sido desarrollado en el diálogo entre teología y otras disciplinas, como hemos demostrado en la primera parte.

El siglo XVI marca el inicio de una larga discusión en torno al tema de la diferencia cultural, planteada ésta desde el encuentro de la diferencia entre las nuevas concepciones encontradas en América y el mundo europeo. Esto significó que en los inicios de la evangelización misioneros y teólogos

---

<sup>1</sup> Cf. AG 22.

consideraran como retraso cultural todo lo que hacía diferente el sentir y entender de los indígenas en referencia a la racionalidad supuestamente superior de los europeos<sup>2</sup>. Posteriormente, la Ilustración secularizó esta interpretación de la diferencia cultural, de tal manera, que se llamaba atraso a todo aquello que se diferenciaba de la manera de entender el mundo en Europa. La cultura del otro permanecía en el nivel de una representación casi de expresión folklórica.

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

Algunos historiadores y antropólogos se empeñan en la búsqueda imposible de un «hombre andino», cuando el problema es que la capacidad de resistencia de una cultura, no se contrapone necesariamente con la posibilidad de asimilar y recrear otros elementos culturales: es preciso desechar las abstracciones y admitir que una cultura puede pasar por diversas fases<sup>3</sup>.

En esta línea se encuentra lo acontecido en el mundo andino, es propio de los investigadores y pensadores de la religión dar una movilidad a la manera de plantear lo religioso, en tanto forma parte de las culturas de los pueblos. La obra de Manuel Marzal mostrará que la fe cristiana se inculturó en el mundo andino sin perder su dinámica propia. Esta dinámica propia de la cultura sigue un proceso de transformación a partir del siglo XVI en el mundo andino, ello se apreciará, por ejemplo, en la lengua y en su simbólica:

Y es que la llegada e instauración del virreinato del Perú o de la Nueva Castilla no supuso una ruptura con el pasado. Si el castellano se imponía como lengua administrativa, el quechua siguió siendo la lengua franca como en el imperio Inca y, solo con el paso de los siglos, el español se convertiría en elemento de comunicación generalizado. Es más, este respeto por las lenguas autóctonas ha hecho que perduren hasta la actualidad<sup>4</sup>.

Basta citar que la evangelización en el mundo andino se hizo más presente cuando los Concilios Limenses establecieron el conocimiento de

---

<sup>2</sup> Cf. A. TORNOS, *Inculturación. Teología y método*, 253; Cf. R. MATE, «El mito de la modernidad y el silencio del logos», en F. DUQUE (ed.), *Lo santo y lo profano*, 191-202; Cf. L. ZEA, «Cultura occidental y culturas marginales», 197-211.

<sup>3</sup> M. BURGA – A. FLÓRES GALINDO, «La utopía andina», 86.

<sup>4</sup> R. LÓPEZ-GUZMÁN, «Perú. Indígena et virregnal», 3.

la lengua y sus símbolos al evangelizador y luego del desarrollo de las diversas gramáticas y catecismos en lengua indígena.

Es importante recordar que el Perú se encuentra situado en la costa central del sur del continente americano. Podríamos afirmar que todo el territorio peruano es andino, dado que sus cordilleras llegan hasta la costa y la selva del mismo territorio. En este espacio coexistieron antes del Tawantinsuyo<sup>5</sup> culturas que fueron focos de desarrollo cultural, enriqueciendo desde el inicio este territorio con una gran diversidad cultural. Es por eso que, la diversidad cultural que se vive es producto de procesos históricos y movimientos de población a lo largo del tiempo, incluida la múltiple riqueza religiosa con la que cuenta el mundo andino hasta hoy.

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

En este medio descrito es donde, Manuel Marzal inicia su camino de estudio del fenómeno religioso, tras la invitación de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín<sup>6</sup>: «que se realicen estudios serios y sistemáticos sobre la religión popular y sus manifestaciones sea en universidades católicas, sea en centros de investigación religiosa»<sup>7</sup>. Por su parte, el mismo Manuel Marzal afirmaba:

---

<sup>5</sup> Nombre propio dado al imperio formado por los Incas.

<sup>6</sup> El mismo Manuel Marzal consideraba esta época como el inicio de su interés por el tema de la fe en el mundo andino. Colaboró en el Instituto de Pastoral Andina promoviendo investigaciones antropológicas en el sur andino para fomentar la reflexión teológica y enriquecer la pastoral: «Colaboré en éste (Instituto de Pastoral Andina) desde la Universidad, iniciando así mi dedicación a los estudios religiosos, que he mantenido siempre y que ha culminado en un libro [...] *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina* (2002), que considero mi testamento en tales estudios», M. MARZAL, «Confieso que he sido feliz», 26.

<sup>7</sup> Medellín 6.10.

La primera investigación se recoge en *El mundo de Urcos* (1971). Fue un encargo del Instituto de Pastoral Andina el Cusco, fundado por los obispos del Surandino para mejorar la pastoral de la Iglesia en una región mayoritariamente indígena, de acuerdo a los nuevos vientos de la Conferencia de Medellín; se me pidió investigar la religiosidad de la parroquia de Urcos (Cusco), que había sido declarada una parroquia piloto<sup>8</sup>.

El estudio del tema de la fe católica hizo que Manuel Marzal considerara que su aporte ha de tener una fuerte consecuencia teológica y pastoral. Esta intuición será confirmada más adelante en *Puebla*: «la Iglesia católica constituye en América Latina la inmensa mayoría, lo cual es un hecho de carácter no sólo sociológico, sino teológico muy relevante»<sup>9</sup> dicho esto, hemos de profundizar en el estudio teológico y antropológico de esta realidad para conocer el encuentro entre fe y cultura existente. El aporte de Manuel Marzal desde la antropología de la religión, sus investigaciones y reflexiones, ayudan a constatar otra vez más el deseo de la Iglesia de Latinoamérica por responder a la invitación del Concilio Vaticano II<sup>10</sup>, el cual consideraba:

Los teólogos observando los métodos y exigencias propios de la ciencia teológica, están invitados a buscar continuamente un modo más adecuado de comunicar la doctrina a los hombres de su tiempo porque una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades, otra el modo en que se formulan, conservando su mismo sentido y significado<sup>11</sup>.

Queda de nuestra parte discernir e imaginar nuevos caminos para la transmisión de la fe guardando su integridad. En un momento donde a muchos estudiosos les parecía de poca importancia estudiar la religión, partiendo de un enfoque positivista que consideraba el fin de la religión como cercano o desde el análisis marxista que la concebía como «opio» para el pueblo, de manera opuesta, Manuel Marzal consideraba que: «es

---

<sup>8</sup> M. MARZAL, *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América latina*, 254.

<sup>9</sup> *Puebla* 1100.

<sup>10</sup> Jean-Marie Anson diría sobre Manuel Marzal el día que fue nombrado profesor emérito en la Pontificia Universidad Católica del Perú: «Destaca su permanente preocupación pastoral (por la que muchos, antes que como “doctor”, lo reconocen como el “padre Marzal”) preocupación pastoral, que tengo la sensación, sigue siendo para él lo más importante, más allá de su amor por la antropología, lo cual no es poca cosa dada su profunda entrega por esa disciplina», J.M Ansión, «El saber con sabor», 9.

<sup>11</sup> GS 62. En este texto se hace referencia a la alocución de Juan XXIII al inicio del Concilio el 11 octubre de 1962.

muy necesario conocer tanto el horizonte teológico y cultural donde se mueven los actores religiosos como la experiencia personal del contacto con Dios»<sup>12</sup>, esto lo motivará a profundizar en el proceso de fe del hombre andino. En esta misma línea, posteriormente al inicio de *Santo Domingo*, el papa Juan Pablo II decía:

En este hito histórico del medio milenio de la evangelización de vuestros pueblos, os invito, pues, queridos hermanos, a que, con el ardor de la nueva evangelización, animados por el Espíritu del Señor Jesús, hagáis presente la Iglesia en la encrucijada cultural de nuestro tiempo, para impregnar con valores cristianos las raíces de la cultura *adveniente* y de todas las culturas ya existentes. A este respecto, particular atención habréis de prestar a las culturas indígenas y afroamericanas, asimilando y poniendo de relieve todo lo que en ellas hay de profundamente humano y humanizante. Su visión de la vida, que reconoce la sacralidad del ser humano, su profundo respeto a la naturaleza, la humildad, la sencillez, la solidaridad, son valores que han de estimular el esfuerzo por llevar a cabo una auténtica evangelización inculturada<sup>13</sup>.

La trayectoria intelectual de Manuel Marzal se cimentará en Perú, Ecuador, México y con una continua proyección a todo el mundo latinoamericano. Publicará *El mundo religioso de Urcos* en 1971; *Estudios de religión campesina* en 1977; posteriormente, *La transformación religiosa peruana* en 1983; *El sincretismo iberoamericano* en 1985; *Los caminos religiosos de los inmigrantes de la Gran Lima* en 1988; luego en 1992 y 1994 *La utopía posible: indios y jesuitas en la América colonial*; luego, como editor *El rostro indio de Dios* en 1991; por último, su obra final, la *Tierra encantada, tratado de antropología religiosa* en 2003. Estas reflexiones estuvieron acompañadas por múltiples trabajos de campo e investigaciones desde el inicio de su carrera intelectual.

Manuel Marzal consideró que el proceso de conocer la relación entre fe y cultura ha dejado un balance positivo como Iglesia, afirmando que: «mientras que la Iglesia ha tomado mayor conciencia de que, para cumplir su labor pastoral, debe reconocer, además de la palabra de Dios al hombre (teología), las palabras de los grupos humanos a Dios (antropología religiosa)»<sup>14</sup>. Una verdadera presencia del Evangelio en la cultura necesita de una profundización teológica, antropológica y cultural. De esta manera,

---

<sup>12</sup> M. MARZAL, *TE*, 15.

<sup>13</sup> Discurso de Juan Pablo II en la apertura de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo, 12 de octubre de 1992.

<sup>14</sup> M. MARZAL, «Confieso que he sido feliz», 26.

resalta la importancia del rol de la fe de los creyentes<sup>15</sup> y su necesidad de ser conocida y estudiada.

### **3. *Tierra encantada*: elementos de antropología de la religión**

*Tierra encantada*<sup>16</sup> busca ser una síntesis del proceso de fe vivido en el mundo indígena, para ello, Manuel Marzal sintetiza trabajos e investigaciones que realizó anteriormente. En esta primera parte ofrecemos las categorías usadas por él a lo largo de sus investigaciones sobre fe y cultura andina, ellas ayudarán a comprender su aporte.

Manuel Marzal se ubica en un enfoque interdisciplinar donde resalta el aporte de la antropología religiosa y sin dejar de subrayar siempre el marco teológico pastoral de sus estudios. Desde el inicio de su obra reconocerá que la teología cristiana busca profundizar en la revelación, aquella presente en la tradición judeo-cristiana, la cual va desde Abrahán y llega a plenitud en la persona de Jesús de Nazaret. Para el cristiano esta revelación tiene un valor fundamental. Al mismo tiempo, reconoce la presencia de las semillas del verbo en los hombres y culturas, las cuales son caminos de salvación para que las personas alcancen la salvación<sup>17</sup>.

No se ha de olvidar que el fenómeno religioso guarda dentro de sí una experiencia de fe, la fe es algo que se pide, se recibe y se conserva, es decir, una búsqueda humana a aquello que lo une a lo trascendente, a lo santo, a lo sagrado. Estos términos diversos han buscado de describir y explicar el deseo del hombre por la búsqueda del plenamente otro. Desde las categorías de filosofía de la religión de Paul Tillich afirmamos que: «La religión ofrece a la cultura el fundamento incondicionado del sentido de toda realidad y la cultura ofrece a la religión las formas condicionadas de la autonomía secular y los símbolos del incondicionado, de aquí se seguirá también la posibilidad de que se puedan realizar análisis religioso de los hechos culturales»<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> La labor teológica cuenta con elementos que ayudan para la reflexión: «Si bien la Biblia es fuente para el trabajo teológico, además hemos de considerar la historia eclesial y la historia religiosa cultural como fuentes para el trabajo teológico», P. RUBENS, *Discerner la foi dans les contextes religieux ambigus. Enjeux d'une théologie du croire*, 212.

<sup>16</sup> M. MARZAL, *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*.

<sup>17</sup> *Ad Gentes* 11.

<sup>18</sup> F. PASTOR, «Itinerario espiritual de Paul Tillich», 65.

En su camino hacia la fe, San Agustín consideraba en *La vera religione*, al cristianismo como una experiencia de sabiduría que todos los hombres pueden realizar. El cristianismo se planteaba como la unión de la devoción y de la doctrina, las cuales se convertirían en mensaje de esperanza y de vida para la humanidad entera. Es así que para conocer cómo Dios ha mirado la humanidad hemos de contemplar a Cristo. Será en la unión a Cristo, el cual es el *Logos*, el Verbo divino, cuando surgirá un cambio profundo en el ser humano, descubriendo que ha sido creado por Dios a su imagen y semejanza. Esta sabiduría de Dios no tendrá parangón, en tanto, el único Hijo consustancial y co-eterno del Padre, se dignó asumir la naturaleza humana de manera integral<sup>19</sup>. Desde el lado humano, el hombre en su propia interioridad podrá conocer la presencia de Dios en el mismo, como lo más interno de sí mismo: *interior intimo meo*.

Por su parte, la definición de antropología religiosa utilizada por Manuel Marzal es la siguiente: «ésta es una rama, tanto de la antropología como de la ciencia de la religión, que describe y explica los sistemas religiosos de las “otras” culturas, es decir, de las culturas diferentes a las del investigador»<sup>20</sup>. Todo esto busca describir, sistematizar y explicar un desarrollo del tema en estudio, en nuestro caso el proceso de fe del hombre andino. Para este análisis, Manuel Marzal considera importante plantear su definición de religión, la cual surge, tanto de la concepción de la religión como un hecho social desde Emile Durkheim, como de la religión concebida como sistema cultural desde Clifford Geertz, esta definición dirá: «éste es un sistema de creencias, de ritos, de formas de organización, de normas éticas y de sentimientos, por cuyo medio los seres humanos se relacionan con lo divino y encuentran sentido trascendente de la vida»<sup>21</sup>. Se busca constatar que los seres humanos sólo pueden hablar con y de Dios a partir de los conceptos de su experiencia cultural<sup>22</sup>. Las dimensiones del sistema religioso: creencia, rito, organización comunitaria y ética, no tienen la misma importancia, ello variará según la comunidad creyente que se

---

<sup>19</sup> Cf. S. AGUSTÍN, *La vera religione*, 71.

<sup>20</sup> M. MARZAL, *TE*, 22.

<sup>21</sup> M. MARZAL, *TE*, 27.

<sup>22</sup> Desde la filosofía de la religión se resalta la significación del ámbito de la experiencia personal y la cultura en la comprensión de la revelación: «La revelación escatológica divina acontece en Cristo, pero su relevancia religiosa se verifica en la resonancia existencial de los grandes símbolos cristianos. Esto quiere decir, que la revelación y sus símbolos solamente se tornan significativos en el encuentro con la experiencia personal, mediado por la situación cultural», F. PASTOR, «Itinerario espiritual de Paul Tillich», 77.

estudie. Lo específico de la religión será la posibilidad de dar un sentido trascendente a la vida<sup>23</sup>, esto le dará una especificidad al hecho religioso.

En términos de Paul Tillich se puede afirmar que la experiencia de la fe como «preocupación última» es paradójica. Porque de una parte, en tanto que «preocupación última» del absoluto la fe es un acto que reclama la persona toda entera y lo lleva a las preguntas radicales de su existencia. No es un acto de un sector particular ni una función particular del ser humano. En este sentido, la idea de «preocupación última» se ubica de hecho en la gran tradición filosófica-teológica de la inquietud del alma humana (*inquietum est cor nostrum*), tema ya presente en el pensamiento de San Agustín<sup>24</sup>.

Por otro lado, la religión tiene la capacidad de enriquecer la cultura, la «filosofía teónoma» de Paul Tillich buscó analizar la cultura y la historia, su filosofía de la cultura en perspectiva teónoma afirmará: «en ella la religión ofrece a la cultura el fundamento incondicionado del sentido de toda la realidad; a su vez, la cultura ofrece a la religión tanto los símbolos del incondicionado cuanto las formas condicionadas de la autonomía secular, en todo los grandes sectores de los valores humanos»<sup>25</sup>.

Será importante saber cómo se han desarrollado los diversos enfoques ante el hecho religioso, para ello se planteará Manuel Marzal las siguientes preguntas:

¿Cómo nace y se desarrolla una religión? En ella se hace referencia a la obra de E. Tylor y su esquema de evolución de la religión, principalmente, centrado solamente en el estudio de las creencias, éste responderá al nombre de enfoque evolucionista; ¿Qué función cumple la religión en la sociedad? Aquí encontramos a B. Malinowski que considera que magia, ciencia y religión no son etapas de un desarrollo, sino sistemas simbólicos que existen en todas las sociedades, conocido como el enfoque estructural-funcionalista; finalmente, ¿Qué significado tiene la religión para el creyente? Aquí encontramos a C. Geertz y V. Turner, ellos considerarán la religión como un sistema de símbolos que actúan en el individuo y dan sentido a la vida, brindando significado a los hechos culturales, éste será

---

<sup>23</sup> Manuel Marzal realiza un análisis de las críticas planteadas por Marx, Freud y Durkheim ante el rol de la religión, frente a los reduccionismos de la religión entendida como respuesta a necesidades económicas, como respuesta a necesidades psicológicas y, como respuesta a necesidades sociológicas. En: M. MARZAL, *TE*, 39-57.

<sup>24</sup> Cf. P. RUBENS, *Discernir la foi dans les contextes religieux ambigus. Enjeux d'une théologie du croire*, 235-238.

<sup>25</sup> F. PASTOR, «Paul Tillich», 1550-1556.

llamado enfoque simbólico<sup>26</sup>. Conviene recordar lo que dijo la Iglesia en Puebla, en relación al encuentro entre fe y culturas: «todo esto implica que la Iglesia (obviamente la Iglesia particular) se esmere en adaptarse, realizando el esfuerzo de un trasvasamiento del mensaje evangélico al lenguaje antropológico y a los símbolos de la cultura en la que se inserta»<sup>27</sup>.

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

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

Parece importante a esta altura de nuestro discurso valorar un fundamento para la interpretación del catolicismo popular. Se afirmará que: «es falsa la distinción entre fe y religión. En el análisis de los hechos religiosos no se puede encontrar una fe no religiosa, ni una religión que no exprese algún tipo de fe»<sup>28</sup>. Se considerará que dentro de toda religión se encuentra una fe y que, por lo tanto, no podemos hablar de cristianismo sin religión. Es así que se puede afirmar que la religión es la forma cultural como se expresa la fe. Esta aclaración es importante para el estudio sobre la relación fe y cultura andina.

No se puede oponer fe a religión, para Paul Tillich, el tema de la religión no es ajeno al ser humano, en todo caso, no puede alejarse de él por largo tiempo dado que es un tema que le da profundidad a su existencia humana. Todos los intentos por entender a Dios constituyen la religión. Esta manera de entender la religión significa entenderla como una actitud del espíritu y no una dimensión concreta. La religión dará profundidad al ser humano y a la cultura. La razón de ello es que lo religioso es orientado hacia lo último, lo infinito, lo incondicional de la vida en el espíritu. De este modo, la religión, en sentido amplio, es la «preocupación última». Desde la

---

<sup>26</sup> Cf. M. MARZAL, *TE*, 65-90.

<sup>27</sup> *Puebla* 404.

<sup>28</sup> M. MARZAL, *TE*, 123.

preocupación última, el hombre considera las implicaciones que ella tiene en todos los momentos de su vida y en todas las dimensiones. No habría ya separación de lo sagrado y lo secular, el universo se convierte en santuario de Dios<sup>29</sup>.

Para el cristianismo la revelación está ordenada a la fe, y la fe, a la salvación. La revelación es concebida para salvar al hombre de la muerte del pecado y para darle vida eterna. Desde el Antiguo Testamento, Dios ha elegido su pueblo. Esta revelación se realiza en la historia por el Cristo que salva toda la humanidad, en él se hace presente la salvación de Dios<sup>30</sup>. Desde los evangelios sinópticos, la predicación busca establecer el reino de Dios. La intención salvadora de la revelación tiene dos elementos importantes. Por un lado, el deseo salvador ya aparece en la palabra de Dios dirigida a los hombres y, por otro lado, el mensaje que acompaña el acto salvífico manifiesta la finalidad salvífica de la revelación. De tal manera que, si el hombre vive en la fe el misterio revelado, inspirado por el Espíritu común del Padre y del Hijo, se une a la salvación y glorifica a Dios<sup>31</sup>.

El segundo par de dimensiones complementarias que debemos revisar son el mito y el rito<sup>32</sup>. Manuel Marzal presenta los enfoques antropológicos y filosóficos del mito, además, presentará el enfoque teológico del mito. Jesús es la plenitud de la revelación que se hace presente en la historia humana, es así que éste carácter histórico separa radicalmente al cristianismo del mito. Sin embargo, los mitos nos hablan de la *semina verbi* presente en las culturas<sup>33</sup>. En el siguiente capítulo dirá que algunos mitos

---

<sup>29</sup> Cf. P. RUBENS, *Discerner la foi dans les contextes religieux ambigus. Enjeux d'une théologie du croire*, 154-160.

<sup>30</sup> La salvación es la razón de la encarnación y el deseo del Padre: «Al centro de nuestra investigación está la revelación histórica de Dios para la salvación de los hombres. En primer lugar, la revelación no consiste en la transmisión de la verdad sobre Dios. Esta es la comunicación de Dios mismo, finalizada en una nueva comunión con el hombre». En: W. KERN, «Strutture antropologiche alla luce della rivelazione», 229-257.

<sup>31</sup> Cf. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, 545-537.

<sup>32</sup> El mito y el rito siguen siendo categoría importante en los estudios religiosos: «No podemos evitar el mito y el rito, a pesar de los intentos de desmitologización y de desritualización», P. TILLICH, *Le christianisme et les religions*, 169.

<sup>33</sup> Para Manuel Marzal un buen ejemplo del mito como semilla de la revelación se encuentra en el mito andino del pobre como ser sagrado. En su recopilación de la tradición andina, Avila (1987) recoge el mito de Pariacaca [...] El contenido de teológico de estos mitos es la presencia de Dios en el pobre, se revela en el mito como sagrado, como imagen de Dios, como Dios mismo, lo que coincide plenamente con la

andinos pudieron ser utilizados como *semina verbi* cuando se produjo la evangelización.

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

Este puede definirse por ocho rasgos: 1) es una forma de comunicación con lo sagrado, es decir, un lenguaje para ponerse en contacto con los seres sagrados; 2) tiene un significado simbólico y, al mismo tiempo, se convierte en símbolo del grupo religioso que lo realiza; 3) está constituido por palabras, con un significado más claro y unívoco, aunque no es raro que se recurra a una lengua litúrgica que sólo saben los especialistas, y de gestos, con un significado más oscuro y ambivalente; 3) tiene una regularidad pautada, al punto de la repetición parece ser esencial al rito; 4) expresa la dramatización de los fines que se desea lograr; 5) Se acepta en el proceso de socialización y se transmite, como toda la cultura, por tradición; 6) es, según Geertz (1973), «modelo de la fe» que ese tiene, y «modelo para la fe», pues ésta no se puede vivir sino a través del rito, si bien hay ciertas tradiciones religiosas que viven la fe sobre todo por la coherencia ética; 7) tiene formas fijas, pero su significado puede variar por la «reinterpretación», que consiste en mantener las mismas formas rituales, cambiando el significado o añadiendo significados nuevos; 8) produce un cierto consenso de actitudes mediante la experiencia participativa<sup>34</sup>.

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

a) ritos de paso, que marcan las etapas críticas de una persona (nacimiento, juventud, matrimonio, muerte, etc); b) ritos de iniciación, que son similares a los de paso y que marcan el ingreso, no en una etapa de la vida, sino en un grupo religioso; c) ritos festivos, cuyo fin es honrar o celebrar un «acontecimiento» o un «santo» o imagen sagrada; d) ritos penitenciales, cuyo objeto es propiciar a los seres divinos por los pecados que se han cometido; e) ritos impetratorios, cuyo objetivo es obtener determinados favores de los seres sagrados y que toma muy diferentes formas<sup>35</sup>.

---

revelación cristiana según la parábola del juicio final (Mt 25, 31-46). Cf. M. MARZAL, *Tierra encantada*, 138.

<sup>34</sup> M. MARZAL, *TE*, 138-139.

<sup>35</sup> M. MARZAL, *TE*, 139-140.

Será importante resaltar que, sobre todo, los ritos de paso serán importantes para el análisis de catolicismo popular, en tanto ellos son experiencias existenciales básicas en el creyente, tiempos de encuentro con las preguntas más profundas del ser humano.

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

En cuanto a la experiencia religiosa hará una distinción, una cosa es la experiencia o sentimiento religioso subjetivo y otra son los sentimientos peculiares de cada religión. Para explicar la experiencia o sentimiento religioso subjetivo utiliza el análisis realizado por Rudolf Otto<sup>36</sup> en el clásico libro *Lo Santo*. Este intentaba separar lo racional de lo irracional de la religión. Es así que lo racional hablaría de lo conceptual y ello sería logrado por un análisis fenomenológico, mientras que lo irracional se referiría a lo sentimental, esto sería lo irracional o también llamado numinoso<sup>37</sup>. Es así que lo santo será la bondad plena, con una experiencia de encuentro con lo tremendo y con experiencia de misterio, en el sentido de admiración, así el hombre se encuentra con lo inconmensurable. Por otro lado, el complemento de lo tremendo es lo fascinante, lo cual atrae y capta al individuo<sup>38</sup>.

Por otro lado, se tiene los sentimientos propios de cada religión: «si las religiones se distinguen por sus creencias, sus ritos, su organización y su ética, es claro que también lo harán por los sentimientos, que son la quinta dimensión del concepto de religión»<sup>39</sup>. La psicología y antropología confirman que todo individuo experimenta sentimientos a partir de lo vivido como religioso.

---

<sup>36</sup> Teólogo luterano alemán que escribiera en 1917 la obra *Lo Santo. Lo racional e irracional en la idea de Dios*, especialista en el mundo oriental y profesor de historia de las religiones.

<sup>37</sup> Esto brotaría del misterio, el cual es tremendo, atemoriza y al mismo tiempo es fascinante.

<sup>38</sup> La terminología de Rudolf Otto hace la siguiente distinción: «el *mysterium tremendum et fascinans*, “la experiencia de lo fundamental en el doble sentido de lo que es la base del ser humano”. El *mysterium fascinans*, es el aspecto positivo de lo santo; nos atrae, porque como base del ser, lleva consigo la realización y la felicidad de la criatura. El aspecto negativo es el *mysterium tremendum*, que aterra porque, como abismo del ser, lleva consigo una distancia infinita, insuperable, entre lo finito y lo infinito. Cf. C. ARMBRUSTER, *El pensamiento de Paul Tillich*, 77.

<sup>39</sup> M. MARZAL, *TE*, 159.

La otra parte de esta bina es el éxtasis, el autor hace una diferencia entre éxtasis y experiencia mística. El considerará a la experiencia mística como una categoría general, en donde el éxtasis es una variante de ella. El éxtasis significará: «estar fuera de sí y se da de forma extraordinaria»<sup>40</sup>.

El cuarto par de dimensiones complementarias del fenómeno religioso, que se ha de conocer para seguir la obra de Manuel Marzal, es conformado por la ética y la política. En *Tierra encantada* se considera que no hay religión sin ética, sin negar que la ética no es exclusiva de la religión. Al final del siguiente capítulo se observará que el considera que la relación entre fe y ética es una dimensión a profundizar en el mundo andino. Además, se resalta el contacto que existe entre religión y política, dado que la política no deja de ser parte de la ética social<sup>41</sup>. La definición dada para ética será la siguiente: «entiendo por ética [...] el conjunto de valores que funciona como sistema normativo de los comportamientos individuales y colectivos»<sup>42</sup>. La opinión de Manuel Marzal es que en América Latina los estudios de antropología religiosa han olvidado profundizar en el tema de la ética<sup>43</sup>. Pasamos a analizar el aporte de la primera obra de Manuel Marzal.

#### 4. Pastoral campesina y antropología religiosa en los Andes

*El mundo religioso de Urcos* plantea la relación entre pastoral y antropología religiosa. Esta investigación fue realizada por el Instituto de Pastoral Andina (IPA)<sup>44</sup> y fue publicada en 1971.

Al inicio de la obra se invita a revisar el concepto de pastoral y al final de la misma se ofrece un directorio de pastoral para la zona campesina en estudio. Desde el inicio se recuerda que es pastoral todo aquello que ayuda a que la Iglesia siga cumpliendo el encargo del Señor: «Cuando almorzaron, dice Jesús a Simón Pedro: “Simón (hijo) de Juan, ¿me amas más que estos?” le dice: “Si Señor, tú sabes que te quiero” le dice: “Cuida mis corderos”»<sup>45</sup>. Todo aquel que desee colaborar en la transmisión de la fe ha de seguir la invitación de Jesús. La Iglesia continúa la misión de Jesús.

En esta primera obra Manuel Marzal plantea una dimensión dialógica para la pastoral, esto significará que: «en la pastoral hace falta conocer la

<sup>40</sup> M. MARZAL, *TE*, 166.

<sup>41</sup> Cf. M. MARZAL, *TE*, 173.

<sup>42</sup> M. MARZAL, *TE*, 173.

<sup>43</sup> Cf. M. MARZAL, *TE*, 183.

<sup>44</sup> El objetivo de esta institución es asesorar el trabajo de la Iglesia entre la población indígena quechua y aymara.

<sup>45</sup> Jn 21, 15.

“palabra de Dios que busca al hombre”, que es la teología, y “la palabra del hombre que busca a Dios”, que es la antropología religiosa»<sup>46</sup>. El ofrecer la palabra de Dios requerirá de un conocimiento de la revelación, mientras que la palabra del hombre que busca a Dios exigirá una reflexión sobre las experiencias religiosas, las cuales guardan dentro de sí la fe. El autor considera en su momento que las formas religiosas del catolicismo se encontraban poca adaptadas a la mentalidad y cultura campesina<sup>47</sup>, sin embargo, considera que el Concilio Vaticano II abre nuevas puertas para continuar con el diálogo entre fe y cultura.

En este sentido, conviene recordar que la revelación cristiana es ante todo un misterio y acción divina. Es el amor de Dios que decide salvar a los hombres y manifestarles lo que él es. La revelación es una acción libre de Dios, dado que ofrece su amor con toda libertad. Esta revelación se hará presente en la historia, en la medida que pasa el tiempo, ella se acerca más a su plenitud, es decir, a la persona de Jesucristo<sup>48</sup>.

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

Esta investigación sobre fe y cultura busca relacionar la religiosidad y el marco cultural del pueblo andino. Para ello partirá de algunos supuestos: la fe presente en la religión es la relación del hombre con Dios, pero el hombre va a establecer esa relación a través de los moldes que le proporciona su propia cultura; muchos de los valores van a estar condicionados por el marco cultural; dentro de un mundo cultural.

Dicho esto, se ha de informar dónde se desarrolló esta primera investigación. La investigación comprendía dos parroquias de Urcos: Andahuaylillas y Urcos, y la vice parroquia de Huaró, todas ellas ubicadas en el departamento del Cusco, al surandino peruano. Los pueblos estudiados fueron: Qoñamuro, Wanqara, Urcos, Andahuaylillas y Urcos.

---

<sup>46</sup> M. MARZAL, *El mundo religioso de Urcos*, 1.

<sup>47</sup> La obra contará con un capítulo dedicado a la necesidad de «poner al día» la teología, como elemento clave para mejorar la pastoral.

<sup>48</sup> Cf. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, 545-546.

En esta zona el 92 % de los habitantes de la parroquia hablaban el quechua<sup>49</sup> como lengua materna. No olvidemos que la lengua materna es aquella en la que se expresa siempre nuestra experiencia religiosa. El mundo estudiado es un mundo campesino, que sin embargo, contaba con pocos espacios de cultivo agrario para su población. El estudio presentaba tres grupos étnicos propios del mundo andino: mistis<sup>50</sup>, cholos<sup>51</sup> e indígenas<sup>52</sup>.

En esta primera investigación se encuentra un conjunto de creencias estudiadas que acompañarán posteriores investigaciones.

Dentro de las creencias que se encuentran se puede citar que, en cuanto al origen del mundo se considera que el mundo ha sido creado por Dios; en cuanto al fin del mundo, se afirma que este va a terminar, pero solamente Dios lo sabe. De la misma manera que se encuentra que el hombre ha sido creado por Dios, haciéndose referencia al texto del Génesis. La muerte será un tema importante en la vida del campesino de Urcos, se asumirá que existe una vida más allá de la muerte, en donde se debe dar cuenta a Dios por la vida llevada.

Manuel Marzal afirmaba que: «no hay duda que uno de los modos más significativos para conocer la religiosidad de una cultura es describir su imagen de Dios porque siendo la religión la relación del hombre con Dios, obviamente la imagen del Dios con que el hombre pretende relacionarse va a determinar toda esa religión»<sup>53</sup>. Se encontrará que en el mundo andino se habla del Dios de los cristianos, se cree en un Dios personal el cual es concebido como Padre<sup>54</sup>. Encontrará que el Evangelio está claramente presente. Será un Dios que es el centro de la vida. Éste tema será desarrollado y explicado en obras posteriores. Por otro lado, encontrará que casi no existe el ateísmo en el mundo tradicional, considerará que la causa es el carácter sacralizado de la cultura tradicional, sin embargo, encuentra que en la religiosidad andina se encontrarían rasgos veterotestamentarios,

---

<sup>49</sup> El quechua y el aymara son las lenguas autóctonas del mundo andino. Actualmente, en el Perú el 21 % de los peruanos son quechua-hablantes.

<sup>50</sup> Se usa este término para designar hacendados y propietarios de los fundos.

<sup>51</sup> Se usa este término para referirse a pequeños comerciantes y artesanos.

<sup>52</sup> Agrupa a pequeños propietarios agrícolas, normalmente organizados en comunidades y peones de haciendas.

<sup>53</sup> M. MARZAL, *MRU*, 97.

<sup>54</sup> Se resalta como rasgos de Dios el ser Padre, el que premia y el que recibe promesas: «Aunque la imagen del “Dios castigador” siga pesando en la cultura campesina, parece que tiene más aceptación la imagen de “Dios Padre”», M. MARZAL, *TE*, 351.

en la cual la gracia es poco percibida y ello puede influir en la visión de Dios. Por otra parte, otro rasgo de la religiosidad es el del Dios cercano, no tanto un Dios que explica el sentido del universo o como una norma de conducta última, sino sobre todo como aquel que está presente en los momentos difíciles<sup>55</sup>.

Manuel Marzal constatará en su investigación el rol de la persona de Jesús en la religiosidad campesina, existe un amor a Jesús, como «Dios que se hace hombre para compartir con éste su vida de trabajo, de dolor y de cansancio y hasta su misma muerte»<sup>56</sup>. La revelación de Dios se da de manera paulatina, se ha de recordar que la economía de la salvación va trazando desde Abraham hasta Jesucristo un proceso. La sensibilidad del hombre andino ha reconocido el valor del acontecimiento y la palabra presentes en Jesús. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento la revelación es progresiva, Cristo vino al mundo para realizar las obras del Padre<sup>57</sup>. Por otro lado, la devoción a los santos es muy alta<sup>58</sup>, estos estarán presentes en la vida cotidiana. Llamó la atención el poco conocimiento sobre la vida de los santos, probablemente como fruto de la pobre catequización del campesino, «convirtiéndose el santo más en un intercesor que en un modelo»<sup>59</sup>. Ser un modelo significaría conocer mucho más de la vida del santo, elementos que han estado ausentes en la catequesis recibida desde la primera evangelización, en cambio con el paso del tiempo se ha reforzado la imagen del intercesor poderoso.

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

El principal acto de la vida religiosa tradicional es la práctica de la oración. El campesino ora con frecuencia. Cuando visita el templo del pueblo o cuando pasa junto a alguna de las numerosas cruces o imágenes que hay en los caminos; con motivo de la muerte de alguno de sus vecinos o al pasar cerca del campo santo; en los momentos de peligro y en ciertos instantes de la vida diaria<sup>60</sup>.

---

<sup>55</sup> Cf. M. MARZAL, *MRU*, 108-109.

<sup>56</sup> M. MARZAL, *El mundo religioso de Urcos*, 192.

<sup>57</sup> Cf. R. LATOURELLE, *Historia de la revelación*, 436-443.

<sup>58</sup> Parecería que la devoción a los santos respondería en parte a la seguridad que brindan en las aflicciones.

<sup>59</sup> M. MARZAL, *MRU*, 119.

<sup>60</sup> M. MARZAL, *MRU*, 197; Cf. T. GARR, *Cristianismo y religión quechua en la prelatatura de Ayaviri*, 95.

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

Parece importante resaltar los puntos descubiertos en torno al tema de los sacramentos. En primer lugar, se constata la existencia de vida sacramental en torno a la parroquia. Se encuentra que el sacramento del bautismo está muy generalizado y la mayoría de los fieles piden bautizar a sus hijos. En primer lugar, se busca ser cristiano y en segundo lugar librarse del pecado original<sup>61</sup>. Hemos de agregar el rol importante que tiene el padrino, él será encargado de comportarse con el ahijado como un segundo padre y se establecerá un pacto de ayuda entre los nuevos compadres.

En cuanto al sacramento del matrimonio, se encontrará en la investigación de Urcos que existe el *warmichakuy* (o *servinakuy*, como se le llama en la mayor parte de los pueblos indígenas del Cuzco y en el área investigada), y el *casarakuy* o *casaray*, que es el matrimonio católico. El autor recordará que para que haya un verdadero matrimonio se necesita la intención que éste sea para siempre.

En la vida campesina el culto tiene un rol importante en relación a la doctrina que se cree. En el culto el plano afectivo está muy presente. El acto más importante del culto católico es la celebración de la misa, esta es entendida como el sacrificio de Cristo<sup>62</sup>. Las motivaciones más frecuentes son las misas por los difuntos, por la salud o por la celebración de los cargos, la celebración de la misa se puede vivir con cierta distancia. La investigación reconoce que la celebración se vuelve más comprensible actualmente y que cuando la asamblea tenga un rol mayor, esto cambiará. Pero, ¿Cuál puede haber sido la razón de sentimiento de distancia ante el sacramento de la eucaristía? El mundo tradicional se acerca poco a

---

<sup>61</sup> Estas informaciones son ofrecidas por la investigación realizada en Urcos. Se encontrarán otras razones que suponen creencias supersticiosas como son: el miedo a ser llamado «chuncho» o salvaje; o el concepto que una persona no bautizada es una persona no civilizada. En este sentido, el bautismo es un rito de pasaje dentro de la sociedad campesina para ingresar a la comunidad cristiana.

<sup>62</sup> Desde la filosofía de la religión de Paul Tillich, la religión de la gracia encontrará su centro en el mediador divino que ofrece salvación y plenitud: «El símbolo del mediador, donde lo finito y condicionado se torna portador de lo Incondicionado, Misterio religioso centrado en el Dios encarnado, humillado, muriente», F. PASTOR, «La cuestión de lo incondicionado», 296.

comulgar<sup>63</sup>, las razones son que el mundo andino no ha recibido una campaña a favor de la comunión frecuente.

Reconociendo la fuerza de lo sagrado en el mundo indígena<sup>64</sup>, la figura del sacerdote cumple un rol especial. El autor considerará en la investigación que «el sacerdote es para el mundo campesino sobre todo el hombre del rito»<sup>65</sup>, encargado de lo sagrado. Se dirá también que muchas veces el sacerdote viene de otro mundo cultural, en tanto que no conoce la lengua o proviene de otro lugar de origen. Además, en ocasiones los seminarios han creado una cierta falta de identificación cultural con el propio lugar de origen del sacerdote.

Junto al sacerdote, parece importante resaltar el rol de los lugares de culto. Ciertamente, el lugar sagrado es representado por el templo, en el proceso de evangelización andina se resaltó la importancia del mismo. El templo es el lugar privilegiado para rezar a Dios y a los santos, también congrega a la comunidad y los representa<sup>66</sup>. Este lugar de culto, es casa de Dios y reúne a la comunidad cristiana.

El punto importante en la vivencia de la fe en el mundo andino serán las fiestas religiosas. Será importante detenerse en las fiestas, tanto en las patronales como en el calendario anual. Un rasgo presente desde la colonia es el hecho que las fiestas rigen el año del mundo tradicional. Las fiestas cuentan con un sistema de cargos<sup>67</sup>, manera para distribuirse la responsabilidad, la motivación principal será la devoción, es una manera de

---

<sup>63</sup> El autor considera que: «La renovación de la comunión frecuente que se extendió a la Iglesia a partir de San Pío X no llegó al mundo tradicional, quizás porque en este tiempo el catolicismo indígena estaba más desatendido que nunca», M. MARZAL, *El mundo religioso de Urcos*, 206. Por otro lado, se ha prohibido la comunión a los que viven en *servinakuy* y «No existe misa en la mayoría de los pueblos y además el culto campesino no tiene un ritmo dominical, sino de fiestas, tiene sin embargo, mucha fe en la eficacia de la misa», M. MARZAL, *MRU*, 355.

<sup>64</sup> Lo sagrado es resaltado en la experiencia de fe: «Está basada sobre el hecho sociológico de la sacralización del mundo y de la sociedad. La sacralización puede definirse como el fenómeno por el cual *lo sagrado* está inmediatamente presente en el mundo y en la historia humana y ante el cual el hombre suele desarrollar una actividad contemplativa y religiosa», M. MARZAL, *MRU*, 360.

<sup>65</sup> M. MARZAL, *TE*, 296.

<sup>66</sup> Otros lugares de culto serán las muchas capillas, las cruces de los caminos, las imágenes y los lugares de culto tradicional (los cerros).

<sup>67</sup> El cargo es propio de la cultura indígena y cumple un rol integrador, tanto en la integración de los pueblos con los inmigrantes, en relaciones «interétnica», entre los vecinos. El cargo es una pauta de la cultura indígena y en ella se vive una jerarquía cívico-religiosa de ascenso social.

alabar a Dios. En la época de fiestas es normal que se celebren ciertos ritos cristianos (bautismo, matrimonio, etc) y se establezcan lazos de compadrazgo.

Hemos de agregar las peregrinaciones como un espacio clave para vivir la experiencia de fe. La procesión de imágenes y la visita de santuarios son tiempos fuertes de la expresión de la fe<sup>68</sup>.

La investigación presenta los cultos agrarios tradicionales, los cuales se hayan sometidos al Dios cristiano. Nos interesa resaltar los *apus*, son las montañas o cerros, los cuales, normalmente, rodean los pueblos o ciudades. El documento de *Puebla* afirmará: «hay un creciente interés por los valores autóctonos y por respetar la originalidad de las culturas indígenas y sus comunidades. Además, se tiene un gran amor a la tierra<sup>69</sup>». No olvidemos que se habla del mundo de los Andes, donde la tierra y las montañas son el habitat común y espacio donde se realiza la vida cotidiana. Ellas han sido creadas por Dios y responsables de los lugares habitados por los hombres. Estos *apus* han de cuidar a los comuneros. Es así que cada pueblo cuenta con sus propios *apus*<sup>70</sup>. Por otro lado, otro culto del panteón quechua tradicional, es aquel que hace referencia a aquella que brinda el alimento de cada día, la dueña del lugar donde el hombre construye el lugar donde vive, por donde camino y donde será enterrado el día que muera, esta es la *pachamama*<sup>71</sup>. El papa Juan Pablo II afirmó en su mensaje a los campesinos en las murallas de Sacsayhuaman (Cusco): «la Iglesia valora, en efecto, acoge las culturas de todos los pueblos. En ellas siempre se encuentran las huellas y semillas del Verbo de Dios. Así vuestros antepasados, al pagar el tributo a la tierra (*Mama Pacha*), no hacían sino

---

<sup>68</sup> Los dos santuarios más concurridos para la parroquia de Urcos son: *Qoyllur Rit'i* y el santuario de Huanca.

<sup>69</sup> *Puebla* 19.

<sup>70</sup> El culto al apu se realiza por medio de especialistas, sobre todo el *altomesayoc*.

<sup>71</sup> El culto que se ofrece a la *pachamama* es el «despacho», el cual se ofrece en el mes de agosto, para agradecer las cosechas y pedirle que siga siendo propicia. El contento con la naturaleza y el habitat propio es un rasgo del campesino andino. Olinda Celestino dirá lo siguiente: «Una vez finalizadas las cosechas, realizado el almacenamiento de los productos agrícolas y la contabilidad del ganado, hay necesidad urgente de renovar la fertilidad de la tierra y prepararla para su nuevo período de embarazo. En cualquier caso la fertilidad y la maternidad tiene un precio y por eso es necesario el “pago” a la tierra que es la devoción y el respeto constante a la Pachamama», O. CELESTINO, «Transformaciones religiosas en los andes peruanos», *GAZETA ANTROPOLÓGICA*, 1997, 20; Cf. X. ALBÓ, «Preguntas a los historiadores desde los ritos andinos actuales», en J. J. DECOSTER, *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, 395-438.

reconocer la bondad de Dios y su presencia benefactora, que les concedía los alimentos por medio del terreno que cultivaban»<sup>72</sup>. Estas palabras del Papa deseaban mostrar la fuerte unión entre hombre y tierra que existe en el mundo andino. Por otro lado, se ha de afirmar que donde en las religiones tradicionales se «diviniza» la realidad, la revelación cristiana, de manera diversa «realiza» a Dios: el verbo se ha hecho hombre y la metahistoria se ha sumergido en la historia: la verdad de fe de la revelación adquiere fundamentos históricos a través del obrar histórico (la vida, la pasión y la muerte) de Jesucristo<sup>73</sup>.

Partiendo del principio de que la cultura funciona como un todo, hemos de buscar la unidad entre todo lo planteado en esta primera parte del estudio de Urcos. El campesino aceptó el cristianismo como consecuencia de la conquista, aceptó el sistema religioso español sin dejar todo lo que le resultaba funcional de su propio sistema. Si bien se cristianizó la sociedad indígena, ésta sigue transmitiendo también los valores religiosos andinos<sup>74</sup>.

En la tercera parte de la obra, el autor intenta hacer una interpretación de la religiosidad vivida en Urcos. Para esto hemos de conocer el marco histórico antes de conocer el marco teológico y pastoral. Este marco histórico lleva a conocer elementos de la relación entre fe y cultura en el siglo XVI<sup>75</sup>: ¿Cuál fue el origen del tipo de vivencia de fe del hombre andino?. Si bien Urcos (Cusco) fue el centro de una doctrina franciscana, el autor no se limita a ello e intenta realizar una presentación del proceso de evangelización en el siglo XVI. Al inicio las «doctrinas de indios» estuvieron encargadas a religiosos y luego pasaron a manos del clero secular. Las primeras congregaciones religiosas presentes fueron los dominicos, los mercedarios, los franciscanos, los agustinos y, los jesuitas<sup>76</sup>.

El Consejo de Indias desde España daba el permiso a los misioneros para venir a América. Estos debían contar con un conocimiento de la lengua quechua para realizar su labor de doctrineros. Al inicio se usaron intérpretes hasta que el II Concilio Limense impone el aprendizaje del quechua a los curas<sup>77</sup>. Pronto se realizarían diversas gramáticas del

---

<sup>72</sup> Mensaje de Juan Pablo II a los campesinos en la ciudad del Cusco. 3 de febrero de 1985.

<sup>73</sup> Cf. D. VISCA, «Religiones tradicionales», 1161-1169.

<sup>74</sup> Cf. M. MARZAL, *MRU*, 360-371.

<sup>75</sup> Este estudio será continuado para el siglo XVII en la obra *La transformación religiosa peruana*.

<sup>76</sup> Los jesuitas se negarán a asumir doctrinas. Sin embargo, aceptarán las doctrinas de Huarocharí y Juli.

<sup>77</sup> Se establecerán cátedras de quechua para los misioneros en Lima.

quechua. A su vez, se buscó desarrollar estudios sobre cultura indígena. Muchos se dedicaron al estudio de la cultura y sobre todo de la religión indígena<sup>78</sup>. El aprendizaje obligatorio de la lengua, las gramáticas y catecismos en lengua quechua promoverán en la segunda mitad del siglo XVII la evangelización con mayor profundidad. Por intermedio del Patronato Regio se establece la organización de la Iglesia a través de diócesis, de esta manera, España se convertía en «estado-misionero». De manera particular, se establecen para los indígenas las doctrinas<sup>79</sup>, con este sistema el doctrinero se encargaba de «adoctrinar» a los indígenas, a cambio de ciertos estipendios que le daba el encomendero<sup>80</sup>.

Para entender lo que la Iglesia planteaba para la evangelización del mundo andino hemos de valorar la importancia de los Concilios Limenses<sup>81</sup>. El I Concilio Limense (1551-2)<sup>82</sup> intentó dar pautas para la evangelización, el II Concilio Limense (1567-8) buscará oponerse a las supersticiones<sup>83</sup> existentes.

La acción pastoral buscó transmitir un mensaje de salvación. Los medios para ello fueron los propios de su época: el culto fue un terreno especial para el mestizaje cultural, sin negar que los misioneros españoles fueron muy opuestos a aceptar elementos de la religión incaica, en este sentido, no es claro percibir un cristianismo encarnado en la cultura indígena en el siglo XVI. Sin embargo, en el culto se asumieron algunos elementos indígenas como la música, las procesiones, o la peregrinación. Junto con el culto encontramos la catequesis. El proceso catequético tuvo errores, al

---

<sup>78</sup> Aparecen nombre como José de Acosta, Lope de Atienza, Cristóbal de Molina.

<sup>79</sup> Parte de los abusos coloniales pasaron por parte de los doctrineros, encomenderos y tributos establecidos.

<sup>80</sup> Siguiendo el viejo modelo medieval del Señor y sus siervos. La corona española estableció, luego del repartimiento, el sistema de encomiendas. En este sistema se le entregaba a un encomendero español una comunidad indígena para que trabaje su tierra a manera de tributo manual y, a la vez, el indígena debía tributar al encomendero, a cambio de esto el indígena era iniciado en las costumbres españolas y en la fe católica. El proceso de catequesis católica era encargado a un doctrinero.

<sup>81</sup> Estos concilios fueron seis, de los cuales cinco fueron en los primeros cincuenta años de evangelización.

<sup>82</sup> Entre sus medidas tenemos que: «Las huacas sean derribadas, y en el mismo lugar, si fuere decente, se hagan iglesias o al menos se ponga una cruz: es el método de sustitución, que explica en parte el sincretismo religioso y la gran cantidad de cruces en el mundo indígena», M. MARZAL, *La transformación religiosa peruana*, 382.

<sup>83</sup> Entre las múltiples medidas, este Concilio afirmó que: «Los indios no se ordenen de la Iglesia», esta decisión marcará el desarrollo de la Iglesia peruana y el tema de la creación de un clero indígena. En: M. MARZAL, *TRP*, 387.

inicio no se contaba con buenos doctrineros o desconocían la lengua; en un segundo momento se producirán catecismos que facilitarán la acción pastoral.

Era claro que en el Perú se entendió que había necesidad de destruir todo lo que se consideraba idolatría<sup>84</sup>, lo considerado opuesto al cristianismo. Se presenta un proceso dividido en dos etapas. La primera que se desarrolla después de la conquista en la cual se destruyó sistemáticamente todo lo que tuviera relación con el culto prehispánico. Para los misioneros les fue muy difícil salir de su contexto cultural. Se consideraba necesaria la extirpación dado que la idolatría era un obstáculo para el Evangelio. La segunda etapa fue cuando se descubre que los indígenas seguían practicando su culto en secreto<sup>85</sup>. Los misioneros consideraban que la idolatría continuaba, ante ello organizaron «visitas»<sup>86</sup> para encontrar idolatrías ocultas, en las cuales un visitador y un juez eclesiástico realizaban evangelización e investigación al mismo tiempo<sup>87</sup>.

Hemos de analizar lo presentado anteriormente y para ello será conveniente responder a tres preguntas: ¿Cuál fue el proceso de aculturación religiosa indígena? ¿Cuáles son los rasgos típicos? ¿Se formó en el Perú una Iglesia realmente indígena? La Iglesia se establece en la población mestiza y en la población criolla y en el mundo indígena se mezclará con elementos religiosos indígenas<sup>88</sup>. El catolicismo vivido es el establecido después del Concilio de Trento y propio de la Contrarreforma. Además, Manuel Marzal considera un rasgo importante el hecho que:

---

<sup>84</sup> Nos parece interesante resaltar que: «El problema de la idolatría era, por los años de la llegada de los españoles a América, un tema bien conocido y demostrado en las cátedras de teología. La irrupción en el ámbito del pensamiento católico de las prácticas y creencias amerindias despertó algunos debates y obligó a los teólogos y misioneros a releer sus papeles», H. URBANO, «Sincretismo y sentimiento religioso en los andes. Apuntes sobre los orígenes y desarrollo», 234.

<sup>85</sup> Para este tema es importante la investigación de Pierre Duviols sobre la extirpación de idolatrías en Huarochirí en: *La lutte contre les religions dans le Pérou Colonial*.

<sup>86</sup> De ordinario participaban sacerdotes jesuitas.

<sup>87</sup> Cf. M. MARZAL, *MRU*, 399-408.

<sup>88</sup> Cf. M. MARZAL, *MRU*, 419.

Finalmente es un catolicismo que es transmitido fundamentalmente por las grandes órdenes religiosas sobre todo franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios y jesuitas, que al mismo tiempo que difunden el catolicismo oficial, van a difundir su peculiar espiritualidad y así va a ser posible distinguir ciertas subculturas religiosas, identificables no sólo por los templos y por los santos que en ellos se veneran, sino aun por ciertas prácticas piadosas más peculiares de una determinada orden<sup>89</sup>.

Esta información será importante para comprender cómo se establece el rol de los santos en el medio andino. Cada congregación promovió la fe en sus propios santos, sobre todo, con el ánimo y fervor surgido después del Concilio de Trento. Los santos subrayaban lo católico de la fe. Otro elemento del cristianismo establecido será el propio de la religiosidad de los emigrantes españoles<sup>90</sup>. La fe que se trajo es la que se vivía en el catolicismo popular del siglo XVI español.

Dado que en el siguiente capítulo se tratará de este tema, interesaría hacer un balance de lo reflexionado hasta este momento. Manuel Marzal considera que se produce una Iglesia española de los criollos y mestizos y, por otro lado, una iglesia indígena. Sin embargo, el autor se pregunta hasta qué punto la Iglesia se hizo presente en la cultura peruana, Manuel Marzal dirá: «creo que sí y que hoy el indígena se sigue bautizando, no sólo por motivos religiosos, sino por motivos culturales, por necesidad de ser él mismo, de ser fiel a su modo colectivo de comportamiento, uno de cuyos rasgos es el bautismo»<sup>91</sup>. La encarnación de la Iglesia en el mundo andino se producirá con los siguientes rasgos: en cuanto respecta a las creencias no se presentaron los dogmas cristianos con un lenguaje más comprensible y accesible a los indígenas, no se utilizaron tradiciones indígenas para explicar los contenidos, se utilizó directamente la Biblia, la cual tenía su propia tradición cultural, dado esto, los indígenas reinterpretaban muchas

---

<sup>89</sup> M. MARZAL, *MRU*, 419. Podemos agregar que: «En la llegada de los santos a la naciente Iglesia del Perú influyeron dos hechos. Uno es la celebración del Concilio de Trento que aunque critica las desviaciones de la piedad popular confirma, contra los protestantes, la plena vigencia tanto del culto de las imágenes como la devoción a los santos canonizados y a la Virgen, junto al único mediador, Cristo. El segundo hecho es el catolicismo barroco español que es traído por los colonos y se convierte en elemento básico de la cultura criolla», M. MARZAL, «Los “santos” y la transformación religiosa del Perú colonial», 361.

<sup>90</sup> Este cristianismo guardaba una fe profunda, pero con escasa repercusión moral; gran devoción a la Virgen María; importancia por las fiestas patronales, procesiones y peregrinaciones.

<sup>91</sup> M. MARZAL, *MRU*, 429.

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

Donde no hubo un gran avance fue en ofrecer elementos para las liturgias agrarias andinas, así sobrevivieron ritos agrarios a los *Apus* y la *Pachamama*, faltó una mayor consciencia de lo que significa la tierra en el mundo andino. Finalmente, la Iglesia que se iba estableciendo no contaba con clero propio, no se permitió la ordenación sacerdotal de indígenas, en vez, se promovió mandos medios como los catequistas, fiscales y mayordomos<sup>92</sup>.

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

Estas nuevas soluciones o nuevas problematizaciones teológicas deben ser reexaminadas en el contexto concreto de la iglesia andina, porque la teología no es una simple reflexión sobre la revelación, sino es la reflexión sobre la revelación dentro de un determinado contexto cultural<sup>93</sup>.

Las formas religiosas populares son lugares por donde habla Dios, desde este medio, Manuel Marzal plantea nuevos enfoques teológicos. Hemos de profundizar en la teología de las religiones agrarias, sería conveniente conocer mucho más el sentido de los cultos andinos. Por otro lado, debemos de plantear una teología de ciertas formas de religiosidad popular, llámese peregrinaciones, procesiones, sacramentales, etc, todas ellas presentes en la religiosidad campesina. El arraigo de las formas religiosas masivas (peregrinaciones) y ciertos ritos y símbolos religiosos (sacramentales) continuará a pesar de la secularización en la sociedad andina<sup>94</sup>.

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

---

<sup>92</sup> Cf. M. MARZAL, *MRU*, 437.

<sup>93</sup> M. MARZAL, *MRU*, 447.

<sup>94</sup> Cf. M. MARZAL, *MRU*, 455-456.

En oposición a las teorías llegadas de Europa al inicio de los años setenta<sup>95</sup>. Nuestro autor se opone a negar la dimensión sacral presente en el mundo andino. Él invita a reflexionar teológicamente el hecho de la sacralización, al igual como se estudia el de la secularización<sup>96</sup>. En su momento, Manuel Marzal reconoce los aportes dados por la segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín. Frente al tema de la pastoral popular, resalta la invitación hecha por *Medellín*: «que se realicen estudios serios y sistemáticos de religiosidad popular»<sup>97</sup>, en esta línea de trabajo se ubicó Manuel Marzal. Esto significará «que la pastoral litúrgica y catequética de todo el pueblo de Dios parta de un estudio de las distintas subculturas y de las exigencias y aspiraciones de los hombres»<sup>98</sup>. Parece importante valorar la opinión dada por el mismo autor al pensar en un plan pastoral para una parroquia rural andina:

Después de cuatro siglos de la conquista y de siglo y medio de la independencia los indígenas están ahí, con sus creencias, con su organización y con sus ritos, que en parte provienen de la primera etapa de la evangelización, pero que ya los han hecho suyos [...] Una pastoral que tenga en cuenta sus tradiciones (mitos cosmogónicos, creencias sobre la muerte), que ofrezca una Biblia realmente inteligible para ellos (no una simple traducción literal, sino una verdadera traducción cultural, cosa no muy difícil por tratarse de mundos campesinos tanto en la Biblia como en los Andes), que tenga ritos agrarios adecuados y una liturgia realmente indígena, que forme un sacerdocio indígena, etc<sup>99</sup>.

En esta constatación de la presencia de la fe en el mundo andino se nos invita a revisar la pastoral para que el encuentro entre fe y cultura andina sea más claro. Es así que se confirma que el indígena se encuentra en un rápido proceso de cambio. En este sentido resalta la influencia de los medios de comunicación<sup>100</sup>. Se puede afirmar que la concepción de Manuel Marzal es dinámica, los cambios son parte de cualquier grupo humano, será en este tejido en movimiento donde la fe se encarna.

---

<sup>95</sup> Hace referencia a la teología de la secularización de Dietrich Bonhoeffer.

<sup>96</sup> Cf. M. MARZAL, *MRU*, 456.

<sup>97</sup> *Medellín* VI, 10.

<sup>98</sup> *Medellín* VI, 11.

<sup>99</sup> M. MARZAL, *MRU*, 476.

<sup>100</sup> Cf. M. MARZAL, *MRU*, 477. Este tema lo desarrollará más detenidamente en *Los caminos de los inmigrantes en la gran Lima* en donde mostrará que la fe en la cultura dinámica tiene capacidad de hacerse a los nuevos retos.

La investigación *El mundo religioso de Urcos* culmina con un directorio para la pastoral campesina en los Andes. En esta parte, el antropólogo hace un aporte a la acción pastoral en un medio andino. Inicia con la pastoral de la evangelización, resalta que la evangelización es el rasgo propio de un trabajo de este tipo, esto se inicia anunciando a Jesucristo resucitado, el cual anuncia la vida eterna, punto clave del mensaje cristiano, esto no significará sólo contar con un texto bíblico en quechua, sino adaptado a la cultura quechua<sup>101</sup>. El autor invita a profundizar en el Dios de la revelación cristiana, para poder aproximar la imagen de Dios al Dios de la Biblia. Así se superará la idea de un Dios que necesita de nuestras promesas, así se mostrará el Dios de la gratuidad.

El supuesto teológico es el afirmar que la revelación de Dios entra en la historia humana, esta sucesión de hechos van mostrando cada vez más claramente a Dios y su designio, es un acontecimiento que lleva a afirmar una historia de la revelación. El culmen de esta revelación es la venida de Cristo. La revelación responde al amor divino<sup>102</sup>.

Será importante para la evangelización la homilía y la catequesis, sobre todo la catequesis de adultos<sup>103</sup>. Se recomienda que: «más que transmisión mecánica de conocimientos haya un descubrimiento de las verdades por el campesino y un proceso de personalización, ante el riesgo de un cristianismo sociológico»<sup>104</sup>. Por otra parte, se recuerda que la pastoral del culto es importante en una sociedad sacralizada, en donde el culto no es sólo algo personal, sino algo que implica a la comunidad. Es así que se invita a una valoración de la Eucaristía que no sea entendida solamente como sacrificio sino que hable de la comunidad y de la vida en comunión. Esto ha de ser complementado con un mayor valor hacia la celebración de la palabra, para no limitarnos al mero rito.

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

---

<sup>101</sup> Nos parece importante resaltar que hacemos referencia a una investigación realizada hace treinta y cinco años.

<sup>102</sup> Cf. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, 450.

<sup>103</sup> El tema de la catequesis lo veremos más detalladamente desde el aporte pastoral de Diego Irrarázaval en nuestro sexto capítulo.

<sup>104</sup> M. MARZAL, *MRU*, 493.

considerando la necesidad de una instrucción obligatoria para los padres y padrinos, además, se darán consideraciones para los otros sacramentos.

En la pastoral de la organización religiosa, Manuel Marzal resalta el rol del catequista<sup>105</sup>, tanto en la importancia de su selección como en la formación que ha de recibir. Será importante que juegue un rol importante. Además, valora el rol posible del diácono y del sacerdote de origen campesino, éste último surgido de entre los catequistas y diáconos. Termina el tema de la pastoral con la importancia de la formación de comunidades, las cuales fueron recomendadas por *Medellín*. Finalmente, sobre pastoral de la religión tradicional y la pastoral del desarrollo se invita a ser conscientes de la necesidad de la purificación de la imagen de Dios y crecer en una experiencia histórica de Dios. La revelación cristiana es histórica y no es limitada a una doctrina, obras, acto y palabra la conforman.

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

### **5. *El rostro indio de Dios: estudios de religión campesina***

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

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

En el trabajo de Ayaviri (Puno) realizado en 1977 se busca conocer la imagen que se han formado de Dios los ayavireños<sup>106</sup> y se la interpreta a partir de las teorías de la religión como sistema cultural de Clifford Geertz, de la secularización y el sincretismo. El autor finaliza ofreciendo un marco teológico y pastoral.

---

<sup>105</sup> Diego Irrázaval retomará el tema del catequista.

<sup>106</sup> El autor dirá: «Nos parece necesario recalcar la importancia del estudio de la religión campesina [...] pues se trata de un sistema simbólico que condiciona fuertemente el modo de ser y actuar campesino», M. MARZAL, *ERC*, 13.

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

Al llegar los misioneros cristianos, a raíz de la conquista española, trataron de imponer su propia imagen del Dios creador. Aunque éste era en realidad una trinidad divina, como el culto se dirigía ordinariamente al Dios único o más en concreto al Padre, la primacía de la Trinidad y a quien la misma teología católica «atribuye» la creación del mundo, los indios no tuvieron mayor dificultad en hacer una síntesis entre el Dios creador andino y el Dios creador cristiano, pues ambos conceptos tenían el mismo contenido fundamental; más aún, la actuación de Wiracocha como héroe civilizador capaz de bajar a la tierra para enseñar a los hombres y su presencia en el pobre, eran aspectos que lo acercaban al Dios cristiano<sup>107</sup>.

Manuel Marzal consideraba que el tema de Dios había sido poco estudiado en el mundo andino. El partirá considerando como hipótesis que:

Los ayavireños tenían una imagen de Dios, que les servía para tomar una postura religiosa ante la vida y resolver así el problema del sentido de la propia existencia. En segundo lugar, suponía que esa imagen de Dios representaba a un Dios, que interviene constantemente en la vida diaria de la gente, que exige ante todo culto [...] finalmente, suponía que la imagen de Dios de los ayavireños era resultado de un largo proceso de síntesis y de sincretismo, como consecuencia de la herencia ancestral indígena y de todo el trabajo de los misioneros cristianos a partir de la conquista española<sup>108</sup>.

Desde esta investigación se buscará proyectar algunas explicaciones para la concepción de Dios vivido en el mundo andino: aparece un Dios cercano y que ayuda en el camino de la vida. Este Dios es el Dios creador del universo y Padre de todos los seres humanos. En 1983 afirmará en *la transformación religiosa peruana*:

---

<sup>107</sup> M. MARZAL, *ERC*, 134. Vale la pena recordar que la teoría del Dios creador andino ha tenido sus detractores por considerarla como la aplicación de las categorías occidentales al tema de la divinidad. Henrique Urbano considera que: «En los andes, las tradiciones religiosas prehispánicas fueron repensadas o recreadas por el clero o seculares españoles, indígenas, mestizos y criollos muy allegados a las tareas eclesíásticas y embebidos del ambiente del catolicismo de la contrarreforma», Cf. H. URBANO, «Sincretismo y sentimiento religioso en los Andes. Apuntes sobre los orígenes y desarrollo», 233. En el prólogo de 1988 Manuel Marzal busca refutar esta posición afirmando: «Si en la actualidad no tengo una idea definitiva sobre el Dios creador andino, sí la tengo sobre la aceptación del Dios creador andino cristiano por la inmensa mayoría de la población andina a lo largo de un proceso de evangelización, que “cristaliza” en la segunda mitad del siglo XVII», M. MARZAL, *ERC*, 21.

<sup>108</sup> M. MARZAL, *ERC*, 60.

La identificación del creador andino con el cristiano, en un Dios supremo, se refiere tanto al Dios trino cristiano, cuya importancia estaba subrayada en el culto, porque éste y de un modo especial la misa estaba dirigida siempre a Dios, como al Padre eterno, primera persona de la Trinidad, a la que la misma teología católica atribuye la creación<sup>109</sup>.

En la fe cristiana la revelación y la creación son dos temas que están fuertemente relacionadas en las escrituras, en los Padres de la Iglesia y en el magisterio. De esta manera, la creación es una manifestación de Dios. La creación está relacionada con la salvación, la larga historia de la salvación comienza con la creación. Por ello se puede afirmar que Dios es dueño de todo porque todo lo creó de la nada. La creación no se dará separada de la idea de Alianza en la historia de Israel. La creación, el éxodo y la salvación muestran al mismo Dios, de esta manera, el Dios creador es el mismo Dios del éxodo<sup>110</sup>.

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

En este punto hemos de recordar que la fe cristiana encuentra un largo proceso continuo desde la creación hasta la presencia del verbo encarnado. Las etapas de la historia de la salvación van desde la creación hasta la encarnación. La contemplación de la creación a la luz de la fe hace al pueblo de Israel reconocer en ella a Dios, en esta línea, el cristiano reconoce en la creación la acción del Dios uno y trino<sup>111</sup>.

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

---

<sup>109</sup> M. MARZAL, *ERC*, 23.

<sup>110</sup> Cf. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, 419-421.

<sup>111</sup> Cf. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, 422.

Sistema de símbolos que actúa para establecer en el hombre actitudes y motivaciones fuertes, penetrantes y duraderas, por medio de concepciones globales del sentido de la vida, y revistiendo dichas concepciones de una atmósfera tal de verdad, que las actitudes y motivaciones parecen efectivamente de acuerdo con la realidad<sup>112</sup>.

Manuel Marzal encuentra que a partir de la realidad de Ayaviri se puede afirmar que existe una perspectiva religiosa, la cual no es secular, pero se verá transformada por la modernización. El ser humano para hablar de Dios ha de hablar de su propia experiencia. El autor dirá: «así no es posible dirigirse ni concebir a Dios sino a través del propio lenguaje cultural, del modo cómo cada uno piensa y siente el universo, de acuerdo a la propia herencia cultural y al propio mundo temporal»<sup>113</sup>. Esta relación hará caer en la cuenta que siempre la fe se encuentra dentro de una cultura.

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

Los campesinos de Ayaviri no dan una justificación religiosa a sus problemas socio-económicos, ello pertenece a otra perspectiva. A diferencia de los que había pensado el autor al estudiar a los campesinos de Ayaviri, encontró que se da un lugar importante a la caridad, sin negar que el culto<sup>114</sup> es clave en el mundo andino. La ayuda al pobre en el mundo

---

<sup>112</sup> C. GEERTZ, *Religión as a cultural system*, 107.

<sup>113</sup> M. MARZAL, *ERC*, 120.

<sup>114</sup> Hemos de recordar que esta dimensión de reconocimiento es valorada por Manuel Marzal sobre todo de cara al hombre moderno que muchas se encuentra limitado ante la experiencia de lo sagrado: «Sin embargo, aunque puede catalogarse de no secular la experiencia de los ayavireños, mientras que, por el contrario, la experiencia de Dios de muchos creyentes del mundo moderno sea secular, no hay que exagerar el carácter explicativo y predictivo de esta tipología, pues está siendo cuestionada tanto por las ciencias sociales como por la teología. Las ciencias sociales se preguntan si efectivamente el mundo moderno, que ha nacido del impresionante desarrollo científico

religioso es algo muy valorado en la cultura andina: «así se expresa que la atención a los más necesitados es una forma de culto a Dios y es, hablando teológicamente, una semilla de revelación (Concilio Vaticano II, *Ad Gentes* 11) con relación a la narración del juicio final del Evangelio (Mt 25, 31s)»<sup>115</sup>. En este sentido, se vive la experiencia de un Dios providente, el cual escucha a los hombres y los acompaña. Desde aquí, la oración de petición se convierte en un espacio importante. Se asume que Dios actúa y responde al clamor del ser humano.

Si bien el reconocimiento de Dios a través de la creación es importante, éste excluye el misterio de su persona. En cambio, la fe sobrenatural acerca a la experiencia de la gracia, del encuentro gratuito, esto significa una experiencia de encuentro con Dios, la cual crea en el hombre comunión y diálogo con el Padre y los seres humanos. Esta revelación sobrenatural se encuentra presente en la historia y muestra el destino salvífico de Dios<sup>116</sup>.

Manuel Marzal se preguntará: «¿qué debe hacer la Iglesia institucional con esta “fe en Dios” del pueblo andino?»<sup>117</sup>. Él considera que esta vivencia de Dios es el verdadero Dios, será labor de la Iglesia acompañar siempre a brindar una imagen mayor del Dios revelado. Esto no significa subestimar la religión andina, dado que no existe experiencia de fe pura en ninguna persona o cultura. El Dios en el mundo andino vivido es el Dios supremo, padre y providente. Marzal propone a la Iglesia un acompañamiento en la vida de fe para que los creyentes descubran nuevas formas de expresión de su fe, que correspondan a las distintas etapas históricas en que el pueblo vive. Él invitará a ver con ojos de gracia la presencia de Dios en el mundo andino e invita a evitar lecturas evolucionistas: «que con frecuencia significan un desprecio del hombre concreto y olvidan que todas las culturas tienen una facilidad y una dificultad muy parecidas para expresar el misterio de Dios»<sup>118</sup>. Los creyentes en este Dios cristiano reconocen en el hermano más pobre y necesitado el rostro de Dios.

---

y tecnológico que ha puesto la naturaleza al servicio del hombre y del no menos impresionante desarrollo de la dimensión intelectual del hombre, dejando en la penumbra otras dimensiones humanas más sospechosas (dimensión emocional, dimensión mítica, etc)», M. MARZAL, *Estudios sobre religión campesina*, 126.

<sup>115</sup> M. MARZAL, *ERC*, 125.

<sup>116</sup> Cf. R. LATOURELLE, 431-432.

<sup>117</sup> M. MARZAL, *ERC*, 148.

<sup>118</sup> M. MARZAL, *ERC*, 150.

## 6. *La transformación religiosa peruana: la cristianización indígena*

Las primeras investigaciones de Manuel Marzal reciben un aporte con *La transformación religiosa peruana*, en ella el autor busca profundizar en el aporte histórico para reconocer cómo se hizo presente el catolicismo en el mundo andino. Si se desea entender el cristianismo del campesino indígena en la actualidad se ha de conocer el proceso de conversión al cristianismo. Ciertamente esta obra busca complementar *El mundo religioso de Urcos*, si bien ésta planteaba la relación entre fe y cultura en el mundo andino desde un contexto concreto, ahora el autor se lanza a profundizar en el proceso histórico de la evangelización, desde ella buscará conocer en lo que ha sido el diálogo entre fe y cultura a lo largo de más de cuatro siglos<sup>119</sup>. Es así que plantea: «deseo confesar que, para mí, la cristianización del Perú es un hecho providencial del Dios en que creo, a pesar del contexto brutal en que se desarrolló y aunque como un hecho cultural y religioso desde la perspectiva de las ciencias sociales»<sup>120</sup>. Sin negar lo afirmado, el autor considera que el encuentro entre la fe y la cultura andina fue la germinación de las «semillas del verbo»<sup>121</sup>, las cuales desde antes se habían hecho presente en la vivencia religiosa del hombre andino. Considerará que debemos estudiar el diálogo entre fe y cultura andina para resaltar la experiencia de fe vivida: «no basta investigar sobre el terreno el funcionamiento de la religión andina actual, sino que debía estudiarse también cómo se formó y cómo evolucionó con el tiempo»<sup>122</sup>. En esta obra busca completar el análisis entre fe católica y cultura andina después del siglo XVI, dado que éste siglo ya había sido investigado en *El*

---

<sup>119</sup> En su momento de afirmaba como tesis de esta obra: «El catolicismo ha ingresado ciertamente en la mentalidad y la actitud de la población, reforzándose en aspectos múltiples de la vida religiosa anterior a la invasión española, conviviendo con ella, transformándola y transformándose a su vez. Un “cristianismo andino” cuya vigencia y caracteres serán todavía objeto de mucha investigación y discusión, es el resultado de una empresa empezada hace más de cuatrocientos años», F. PEASE, «Evangelización e historia andina», 265-267.

<sup>120</sup> M. MARZAL, *TRP* 13.

<sup>121</sup> Consideramos como «semillas del Verbo» en el cristianismo lo que se planteó por los Padres de la Iglesia: «En los primeros años del cristianismo la posición del cristianismo en relación de las otras religiones estuvo determinado por la doctrina del *Logos*, del Verbo, principio universal de la manifestación del divino en todas las religiones y en todas las culturas como una semilla en el mundo. Esta presencia universal del *Logos* es una preparación para la manifestación definitiva del *Logos* en una persona histórica, el Cristo», Cf. P. TILLICH, *Le christianisme et les religions*, 100.

<sup>122</sup> M. MARZAL, *TRP*, 14.

*mundo religioso de Urcos*<sup>123</sup>. Su deseo era que la obra: «pueda ser útil para comprender mejor la visión cristiana de nuestro mundo andino y las raíces profundas de nuestra identidad cultural»<sup>124</sup>. Es así que se lanza a estudiar la transformación religiosa peruana<sup>125</sup>. La tesis que maneja es la de afirmar que el cristianismo se establece plenamente en el mundo andino en la segunda mitad del siglo XVII.

La tesis de Manuel Marzal será que en el siglo XVII se dio una verdadera aculturación religiosa, esta será la tesis que deseará probar en *La transformación religiosa peruana*<sup>126</sup>. La hipótesis del autor busca demostrar la profunda cristianización indígena, para ello partirá del sistema religioso andino actual y desde aquí se pregunta cómo se ha formado históricamente este sistema religioso. Partiendo de que toda fe está enmarcada dentro de una religión<sup>127</sup>, asume que el encuentro entre fe y cultura andina hemos de estudiarlo como sistema en las creencias, ritos,

---

<sup>123</sup> No hemos de olvidar que después de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano de *Medellín* (1969) se inicia un interés en el catolicismo popular.

<sup>124</sup> M. MARZAL, *TRP*, 17.

<sup>125</sup> La Iglesia católica luego del Concilio Vaticano II y posteriormente a la Conferencia del Episcopado Latinoamericano de *Medellín* muestra interés en conocer la relación entre fe y cultura andina, nos parece importante la fundación del Instituto de Pastoral Andina del Cusco donde se realizan diversos estudios sobre religiosidad andina. Años después se fundará el Centro de Estudios Rurales Bartolomé de las Casas, el cual mostrará interés por el tema de la religión andina. Por otra parte, hemos de recordar que el siglo XX en el Perú presenta un mayor interés por el tema del indígena, esto se encuentra presente en las grandes polémicas políticas, en los descubrimientos arqueológicos, antropológicos, etnohistóricos y culturales.

<sup>126</sup> Cf. M. MARZAL, *TRP*, 43. Más adelante, años después el autor afirmará: «Mi tesis general sigue siendo la misma que en 1983, esto es, que hacia la segunda mitad del siglo XVII la mayor parte de la población peruana no sólo estaba bautizada sino que había aceptado el catolicismo, de modo que el Perú tuvo así la mayor transformación religiosa de su historia», M. MARZAL, «Los “santos” y la transformación religiosa del Perú colonial». No debemos olvidar que en 1946 George Kubler afirmó: «durante el siglo XVI no se logró cristianizar a la población quechua de la Iglesia del Perú, los disturbios de las guerras civiles y el poder de resistencia o supervivencia de la religión quechua, pero después de las campañas de extirpación de las idolatrías iniciadas por Ávila, hacia 1660, más o menos, la conversión de los quechuas al catolicismo es un hecho», M. MARZAL, «Balance de los estudios de religión andina (1920-1980)», 20.

<sup>127</sup> Hemos de resaltar la aproximación entre fe y religión, si la religión en su sentido eclesiástico hace referencia a doctrina, ritos y lo institucional, por otra parte, es la tendencia del espíritu hacia lo incondicional, en todas las esferas humanas, ésta le dará profundidad. Fe y religión están plenamente relacionadas.

forma de organización y normas éticas por medio de las cuales se representa a Dios.

De esta manera, planteará el estudio de la transformación de la vida religiosa andina como consecuencia de la evangelización.

El autor considera que en la segunda mitad del siglo XVII, la sociedad indígena se encuentra cristianizada. Hemos de «recordar que el actual territorio de la república peruana era el centro del virreinato español de América del Sur, formaba la audiencia de Lima y limitaba con las audiencias de Quito, Charcas y Santiago»<sup>128</sup>. Este período de consolidación significó la creación de las dos primeras diócesis del Perú: Cusco y Lima, posteriormente se establecen en 1609: Arequipa, Guamanga y Trujillo. En este tiempo se da un aumento del clero secular y éste formaba un estrato social, por su parte, los obispos pedían que los religiosos dejaran las doctrinas que tenían a cargo<sup>129</sup>. Al mismo tiempo, el III Concilio Limense de 1582-3 fue el último gran aporte a la obra evangelizadora. La pastoral posterior busca organizar las nuevas diócesis y aplicar a su propia realidad el Concilio de Trento.

En este tiempo se desarrollaron fuertemente las devociones populares, sobre todo la devoción a Jesús Nazareno<sup>130</sup> y la Virgen María. Al mismo tiempo, es importante en el medio eclesiástico colonial resaltar la presencia de los santos<sup>131</sup>. Toda la vida de fe fue vivida dentro de un régimen de cristiandad, no era solamente la unión entre Estado e Iglesia. Esta segunda parte del siglo XVII significó para la Iglesia tener en sus manos puntos clave de la formación de los individuos y de la sociedad y llegó a marcar el núcleo ético-simbólico de la cultura del virreinato.

Se estudia a continuación la formación del sistema religioso andino en sus creencias, ritos, formas de organización y normas éticas. Con este aporte, el estudio de *El mundo religioso de Urcos* se complementa con el de *Transformación religiosa peruana*.

Manuel Marzal parte del sistema religioso actual en el cual se encuentra la vivencia de una experiencia de fe. Esta se muestra en una creencia en

---

<sup>128</sup> M. MARZAL, *TRP*, 65.

<sup>129</sup> Los jesuitas desde su llegada en 1568 se opusieron a la pastoral de doctrinas que eran llevadas por otras congregaciones religiosas.

<sup>130</sup> Estas devociones serán vividas por creyentes de diversos grupos étnicos y serán elementos para un país mestizo. Podemos resaltar el inicio de la devoción al Señor de los Milagros, el Señor de la Soledad, el Señor de Lourdes, El Señor de Luren, el Señor de los Temblores.

<sup>131</sup> A mediados del siglo XVII se realizó la canonización de Santa Rosa de Lima (1671), las beatificaciones de Francisco Solano (1675) y Toribio de Mogrovejo (1679).

Dios, la cual se ha establecido a través de los siglos de evangelización. El autor prestará atención a Dios, los santos y las creencias intermediarias tradicionales como los *apus* y *pachamama*<sup>132</sup>. En este mundo andino se cuenta con un conjunto de mitos, entre los cuales algunos hablan de la manifestación de Dios, estos elementos culturales andinos ayudan a mostrar la acción de Dios.

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

Para el estudio de la evangelización se utilizará el conocimiento de las raíces andinas e hispánicas desde cronistas como Bernabé Cobo (1653) y José de Arriaga (1621). En el panteón andino encontró Bernabé Cobo un Dios creador en el mundo andino y otros intermediarios<sup>133</sup>. Por otro lado, es posible que en la segunda mitad del siglo XVI se supiera en todo el mundo andino lo que el III Concilio Limense había establecido en su catecismo<sup>134</sup> en torno a Dios, la Trinidad, Jesucristo y la Iglesia. Si bien, a nivel de doctrina, estas verdades de fe estaban presentes, será el culto cristiano lo que más influirá, es decir, los santos. El panteón cristiano para el indígena no era ocupado sólo por Dios, sino por los santos.

La transformación de las creencias andinas se da de manera paulatina y fueron influidas por la catequesis de los misioneros. En un primer momento el nivel de los doctrineros en las encomiendas era muy bajo, tanto en los

---

<sup>132</sup> Frente a la *Pachamama* se ofrece un «despacho», es decir, una ofrenda con elementos de la actividad agropecuaria para agradecer lo que les manda de parte de Dios. La *Pachamama* como los *Apus* conservan para la mayoría su carácter de seres divinos, pero para otros son ya sólo una representación simbólica sobre el poder del Dios único. El culto a la *Pachamama* y a los *Apus* se ha conservado hasta el día de hoy, sobre todo en la región sur andina.

<sup>133</sup> Probablemente Wiracocha asumiría los rasgos de Creador. Manuel Marzal considera que el indígena no debió tener problema para aceptar al Dios supremo, asociándolo pronto con su Dios creador. Esta identificación se puede encontrar en algunos sermonarios del 4º período de la catequización. Por otro lado, el Dios sol ocupaba un segundo lugar y se limitaba al estado incaico, en tercer lugar, aparecía la tierra, la *Pachamama*, relacionada con la fertilidad agraria. Una postura diversa es la de Enrique Urbano quien considera que los cronistas no pudieron comprender el discurso mítico andino por limitarse a la búsqueda de un Dios «único y creador», posición que Manuel Marzal refuta.

<sup>134</sup> Catecismo trilingüe de 1584.

conocimientos teológicos como en el manejo del quechua. Luego se producirán catecismos que facilitaron la catequesis.

Posteriormente, se producen las grandes campañas de extirpación de las idolatrías en el arzobispado de Lima<sup>135</sup>. Estas visitas tenían dos partes: la misión popular y el juicio eclesiástico. Finalmente, durante la segunda mitad del siglo XVII encontramos que la catequesis va transformando las creencias religiosas del hombre andino. Se cuida el catecismo y la enseñanza de la catequesis, además la mayoría de doctrinas cuentan con suficiente clero. La conclusión que se planteará es la siguiente:

Parece que en esta segunda mitad del siglo XVII, se llega a un buen nivel en la instrucción religiosa, que se va a mantener a lo largo del período colonial y que comienza a descender con la independencia por la paulatina disminución del clero. Pero este cierto nivel no quiere decir que no haya determinadas regiones donde la ignorancia de la doctrina cristiana era muy grande, como es fácil ver en muchas cartas y memoriales<sup>136</sup>.

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

Por otro lado, aparecerán los santos, que establecerán una vida cultural en el mundo andino a través de las imágenes. Es muy probable que el culto a los santos haya sustituido el culto a las *wakas*<sup>137</sup>. Sin embargo, con el paso del tiempo, los indios fueron percibiendo que los santos escuchaban sus peticiones y se convirtieron en manifestaciones de lo sagrado<sup>138</sup>.

Ya se ha hablado en la primera parte de este capítulo que el mundo andino vive su fe a través de sus ritos. Se encuentra que los ritos de transmisión propios se viven con ocasión del nacimiento, matrimonio o muerte de personas. Otra manera de expresar la fe es a partir de los ritos

---

<sup>135</sup> Esta extirpación de idolatrías se realizó en Huarochirí.

<sup>136</sup> M. MARZAL, *TRP*, 196.

<sup>137</sup> La *waka* era el templo sagrado para el culto local andino.

<sup>138</sup> Dado el rol religioso que jugarán los santos me parece importante resaltar que: «un dato que me parece esencial para entender la transformación religiosa andina es que los indios no solo recibieron información más o menos sistemática sobre los santos cristianos, sino que tuvieron verdaderas experiencias en el culto a los santos», M. MARZAL, *TRP*, 209.

festivos: el santo patrón, las imágenes sagradas, las peregrinaciones y los santuarios regionales<sup>139</sup>.

Se muestra a continuación la formación de los ritos a partir de sus raíces andinas y de sus raíces hispánicas. Se considera que: «el rito no sólo expresa la propia visión religiosa, sino que contribuye a mantenerla»<sup>140</sup>. La práctica de los ritos fortalecerá las creencias, mediante los diferentes lenguajes del rito: palabra, gesto silencio y otras formas simbólicas puede comunicarse con la experiencia trascendente. El rito aunque conserve su estructura formal de modo constante, puede cambiar su significado, dándose una verdadera reinterpretación. El autor considera de gran importancia los ritos de transición, pues ellos marcan momento de la vida de los seres humanos.

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

Manuel Marzal resalta el rol de los ritos de transición, así tenemos que el nacimiento en el mundo andino es el primer hito como ocurre en todas las sociedades. En esta ceremonia se le daba nombre a la criatura. Existía el rito con motivo del matrimonio, esta era una unión estable y legítima. Las personas casadas debían guardarse fidelidad. Existía un período de vida marital antes del matrimonio oficial, lo que podría ser el inicio del *servinakuy*. El tercer rito importante es el de la muerte. La población andina creía en la vida ultramundana, mediante los ritos se buscaban dos cosas: asegurar el descanso de los muertos en su nueva vida<sup>142</sup>. Por otro lado, existían ritos adivinatorios y curativos, por medio de ellos el hombre andino conocía lo desconocido y recuperaba la salud.

Por su parte, los ritos cristianos ingresaron al mundo andino mediante la celebración de la misa, la implantación del ciclo litúrgico y la vida sacramental. Es muy importante resaltar que en este momento ingresa en la

---

<sup>139</sup> El hombre andino vive la experiencia festiva, tanto en su dimensión de culto a Dios, como dentro de la interacción propia de la comunidad.

<sup>140</sup> M. MARZAL, *TRP*, 235.

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

<sup>142</sup> Cf. M. MARZAL, *TRP*, 253.

liturgia cristiana la celebración de los santos<sup>143</sup> y el empleo de los sacramentales.

Se muestra a continuación los ritos traídos al mundo andino, se sigue el mismo orden presentado para los ritos andinos, es decir, los ritos festivos, penitenciales, e impetratorios. Los ritos festivos se encontraban en los ciclos litúrgicos y en el ciclo santoral. El ciclo litúrgico<sup>144</sup> buscaba mostrar la historia de la salvación, con sus cinco tiempos: Adviento, Navidad, Cuaresma, Pascua y el tiempo ordinario.

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

Los ritos penitenciales hacían referencia al perdón de los pecados mediante el sacramento de la confesión. Además, se vivió el ayuno, las flagelaciones y las peregrinaciones<sup>145</sup>.

Los ritos de transición<sup>146</sup> tenían como punto de partida el bautismo. En un inicio los sacerdotes buscarán asegurar el bautismo de los indígenas, esto resaltaba el rito, pero no tenía mayor influencia en la formación de la comunidad. Por otro lado, se implantó el matrimonio, en sus tres momentos: esponsales, casamiento y velación. Por último, el tercer rito hacía referencia a la muerte del creyente, existiendo un tiempo de amortajamiento y velorio. En cuanto a los ritos impetratorios no había lugar para los ritos adivinatorios ni para ritos curativos.

---

<sup>143</sup> Hacemos referencia al Santoral. No olvidemos que el cristianismo que llegó al Perú era el cristianismo español del siglo XVI, el cual: «Estaba jugando un papel importante contra la reforma protestante, que, en nombre de un retorno a las fuentes originales del cristianismo y para luchar contra los excesos innegables de la piedad popular reducía los siete sacramentos a dos (el bautismo y la cena del Señor), suprimía el culto a los santos y condenaba ciertos sacramentales y muchas formas de religión popular; por eso, los misioneros españoles llegados al Perú van a enfatizar muchos ritos condenados por los protestantes, especialmente el culto a los santos y los sacramentales», M. MARZAL, *TRP*, 262.

<sup>144</sup> Hemos de recordar que: «Este ciclo litúrgico era la repetición ritual de una “historia de la salvación”, por consiguiente, tenía un carácter de acontecimiento, histórico, diferente al carácter de los ciclos litúrgicos indígenas americanos, que conmemoraban las etapas del ciclo agrícola o el valor simbólico de personajes míticos», M. MARZAL, *TRP*, 263.

<sup>145</sup> Las peregrinaciones eran grandes caminatas a santuarios, tomada de las grandes peregrinaciones realizadas en España en los siglos XV y XVI a Santiago de Compostela u otros santuarios.

<sup>146</sup> Hemos de recordar que otros sacramentos como la eucaristía, la confirmación y la unción de enfermos no tuvieron la misma presencia.

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

Si el culto oficial del ciclo cusqueño desapareció pronto, no sucedió lo mismo con el culto popular del ciclo local y esa es la razón más importante de las campañas de extirpación de idolatrías, organizadas a partir de 1609 en el Arzobispado de Lima [...] en el actual estado de nuestros conocimientos sobre el mundo colonial, no creo que pueda determinarse con exactitud cuál fue la evolución de las creencias y ritos de la religión popular andina. Pero, al menos puede decirse que, poco a poco, fue desapareciendo el culto a las *wakas* locales y a los *mallquis* y se conservó el de la *pachamama* y el de los cerros (*apus*), por estar más vinculados a ritos agrarios y ganaderos, que se realizaban dentro del grupo familiar<sup>147</sup>.

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

Siempre es más fácil transmitir ritos que creencias y más todavía en el contexto de una cristianización bastante compulsiva, como fue la de los indios. Pienso que está bien probado documentalmente que, al menos a partir de la reorganización toledana, el ciclo litúrgico y el ciclo santoral cristiano quedaron establecidos en la mayoría de las doctrinas o parroquias indígenas y tal establecimiento se consolidó completamente en la segunda mitad del siglo XVII por la mejor atención del clero. Sin embargo, pienso que el ciclo litúrgico centrado en la historia de la salvación no llegó a cuajar del todo, porque el contenido de la catequesis y de la predicación fue insuficientemente cristocéntrico<sup>148</sup>.

Se debe resaltar que esta situación cambiará con la independencia, sobre todo con la disminución de sacerdotes<sup>149</sup>. Después de la independencia del Perú mucha población quedó sin las visitas de los sacerdotes, la cual se limitó para las fiestas patronales, cosa que sucede hasta el día de hoy en muchos pueblos lejanos. Por ello, en muchos pueblos se cambió el ciclo litúrgico por el santoral. De esta manera, se podría celebrar más la fiesta patronal cuando llegaba el sacerdote que los tiempos fuertes de la Iglesia, la razón de ello era la falta de sacerdotes.

---

<sup>147</sup> M. MARZAL, *TRP*, 274.

<sup>148</sup> M. MARZAL, *TRP*, 274.

<sup>149</sup> Luego de la independencia del Perú, se produce una disminución fuerte del clero, lo cual tendrá como consecuencia que el ritmo religioso esté marcado por las fiestas religiosas y no por el domingo.

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

En cuanto a la transformación que vivieron los ritos de transición, se puede afirmar que el bautismo al final fue aceptado, luego de una larga etapa de bautismos masivos se intentaron hacer cambios: «así el II Concilio Limense<sup>150</sup> ordena que a ningún adulto se le dé el bautismo, si no lo pidiere de su voluntad; tampoco los niños, hijos de infieles, sean bautizados contra la voluntad de sus padres (const. 27)»<sup>151</sup>. El sacramento del bautismo ingresará culturalmente con la creación del compadrazgo, este promoverá la solidaridad dentro de la comunidad indígena.

El sacramento del matrimonio cristiano se hará presente en el mundo andino de la siguiente manera: «los indígenas lo aceptaron en un proceso no sustitutivo, sino aditivo y el resultado fue un matrimonio con dos etapas, una definitiva de origen indígena y otra más definitiva todavía de origen hispánico»<sup>152</sup>. En este medio el hombre andino reinterpreta el matrimonio andino. Finalmente, los ritos fúnebres se transformarán a partir de las exigencias para enterrar a los muertos. El II y III Concilio Limense trataron este tema. Se redujo el tiempo de velatorio de un muerto y se le empezó a enterrar en cementerios y no en cuevas o *machays*<sup>153</sup>.

En cuanto a la Eucaristía hemos de decir que los Concilios Limenses fueron dando más posibilidades al indígena para la participación en la Eucaristía. El I Concilio Limense<sup>154</sup> había prohibido dar a los indios la comunión por no considerarlos preparados y sólo la permitió para algunos que parecían preparados. Más adelante, el II Concilio Limense<sup>155</sup> invitará a que los sacerdotes no dejen de dar el Santísimo Sacramento en los tiempos determinados a los indígenas. Finalmente, el III Concilio Limense<sup>156</sup> invita fehacientemente a que no se deje a los indígenas sin comunión, habiéndolos previamente bien instruidos y con buenas costumbres. Se

---

<sup>150</sup> El II Concilio Limense fue realizado en 1567.

<sup>151</sup> M. MARZAL, *TRP*, 288.

<sup>152</sup> M. MARZAL, *TRP*, 294.

<sup>153</sup> *Machay* hace referencia a cueva, la cual podría tener diversos usos.

<sup>154</sup> El primer Concilio Limense fue realizado en 1551.

<sup>155</sup> El segundo Concilio Limense fue realizado en 1567.

<sup>156</sup> El tercer Concilio Limense fue realizado en 1582.

considera que la razón de este cambio pastoral es el progreso de la evangelización. La conclusión que presentará el autor es la siguiente:

Por eso, creo que puede decirse también que la segunda mitad del siglo XVII en la mayoría de los pueblos indígenas estaba institucionalizada la comunión, pero con la misma frecuencia limitada de los pueblos españoles, que se reducía casi a la comunión por pascua. Cuando la Iglesia católica moderna vuelve a la comunión frecuente o diaria, a principios de este siglo (siglo XX) con el papa San Pío X, la Iglesia andina estaba muy diezmada en el número de sacerdotes y, por eso, los indios habían sacado la comunión de su vida hasta en la pascua<sup>157</sup>.

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

En cuanto a la organización, Manuel Marzal constata que el hombre andino ha aceptado la Iglesia como su propia comunidad religiosa. Las creencias y rituales andinos están integrados dentro de la creencia vivida dentro de la Iglesia. El autor afirmará que: «el sentido de pertenencia del hombre andino a la Iglesia católica se da como parte de su cultura y de los mecanismos de socialización cultural»<sup>158</sup>. La comunidad de culto es clave en el mundo andino, es ella la que se reúne para alabar a Dios. En esta línea, las cofradías y las mayordomías han sido espacios para el culto de los santos. Por otra parte, el autor reconoce que la dimensión ética es la menos estudiada dentro de la vivencia de la religión en los Andes y un reto para los estudios de fe y religión en el mundo andino.

Presentamos elementos de la organización religiosa. Estos dos serán los últimos niveles del sistema religioso transformado. El sistema andino contaba con una religión oficial, propia de los Incas, y otra local o regional. Los adoratorios prehispánicos eran más lugar de adoración que lugares de encuentro. En este sentido, el uso de la Iglesia ofrecerá un nuevo espacio para congregar a la comunidad.

El sacerdote católico fue una pieza clave para la nueva organización. La mayoría del clero que vino fue religioso<sup>159</sup>. La investigación encontrará que en la segunda mitad del siglo XVII se encuentra un creciente número de sacerdotes y religiosos en el Perú. Por el otro lado, con la caída del imperio incaico la clase sacerdotal inca desapareció, sin embargo, el sacerdocio popular andino sobrevivió.

---

<sup>157</sup> M. MARZAL, *TRP*, 302.

<sup>158</sup> M. MARZAL, *TRP*, 53.

<sup>159</sup> Las congregaciones que enviaron misioneros entre 1530 y 1820 tenemos: franciscanos, jesuitas, dominicos, agustinos y mercedarios.

En cuanto al sacerdote católico, hemos de analizar que la jerarquía eclesiástica decidió no ordenar a los indios<sup>160</sup>. El II Concilio Limense asumió: «que los indios no se ordenen de ningún orden de la Iglesia, ni se vistan ningún ornamento, aunque sea para cantar la epístola (Const. 74 de los indios)»<sup>161</sup>. El III Concilio Limense ratificará esta posición. Sin embargo, existió la ordenación de los mestizos sin ninguna dificultad. Solo con el paso del tiempo y con los cambios sociales, a mediados del siglo XIX y XX llegaron algunos indios al sacerdocio. La restricción del sacerdocio indígena tuvo graves consecuencias para la Iglesia del Perú, ello habla del tipo de cristianización que se implantó: «la existencia de un clero realmente indio hubiera hecho más factible la traducción del mensaje cristiano a la tradición religiosa andina, tanto a la incaica oficial como a las étnicas regionales o locales»<sup>162</sup>.

Serán tres los espacios de organización católica: la doctrina, la parroquia y la cofradía. La doctrina era un espacio territorial encargado a un sacerdote para la atención pastoral de los indígenas y supervisado por el obispo. El rol del doctrinero era la atención del culto, la catequesis y la predicación. El II Concilio Limense obligó a que todo doctrinero conociera la lengua indígena<sup>163</sup>. Al inicio las doctrinas fueron encargadas a religiosos y posteriormente se las entregó al clero diocesano, por otro lado, es muy probable que al final del virreynato la mayor parte del clero haya nacido en territorio peruano, en su mayoría clero criollo<sup>164</sup>.

Ante la ausencia del sacerdote en muchas zonas andinas se promueven cofradías con mayordomos, sacristanes, acólitos, músicos que animarán el culto. Todos estos especialistas religiosos después de la independencia ayudarán a mantener la fe en un medio donde está ausente el sacerdote o

---

<sup>160</sup> Esta decisión fue influenciada por la experiencia negativa de la iglesia mexicana donde no hubo perseverancia y muchos no llegaron al sacerdocio. Esta decisión se mantuvo en el Perú siguiendo lo estipulado por el II Concilio Limense, aunque Roma reiteró el derecho de los indios a ser ordenados. El 13 de febrero de 1682 la Sagrada Congregación del Concilio resolvió que los indios no deberían de ser privados de la ordenación.

<sup>161</sup> M. MARZAL, *TRP*, 320.

<sup>162</sup> M. MARZAL, *TRP*, 325.

<sup>163</sup> Este requisito se intentó aplicar con seriedad y existían penas al que lo incumplía.

<sup>164</sup> Es importante recordar que: «Los religiosos van dejando poco a poco las doctrinas y en la segunda mitad del siglo XVII sólo tenían como la cuarta parte. Hay resistencia a dejarlas por completo, unas veces por considerarlas un trabajo pastoral válido y otras por ser una fuente segura de ingresos económicos, tanto por el sínodo pagado por el rey como por los mecanismos de explotación indígena que determinados doctrineros habían institucionalizado», M. MARZAL, *TRP*, 342.

éste permanece en las parroquias centrales. Este proceso hizo que la evangelización pierda el auge de la segunda mitad del siglo XVII. Continuando con el modo cómo la fe se transmite, parece interesante recordar las palabras de Juan Pablo II en el encuentro con los campesinos en Cusco:

Un saludo afectuoso, lleno de particular agradecimiento, a los hermanos y hermanas campesinos que, como «animadores cristianos», «animadores de la fe», «catequistas», «promotores de salud», o a través de los clubes de madres, que tanto bien hacen a los demás. Sé que vosotros, guiados por sacerdotes y religiosas, dedicáis preciosas energías a favor de los necesitados en el cuerpo y en el alma, y suplís tantas veces la escasez de sacerdotes<sup>165</sup>.

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

El lugar más importante para el culto era el templo parroquial, económicamente se vivía de contribuciones voluntarias o institucionales. Por su lado, la cofradía era una asociación de personas voluntarias dedicadas al culto de una determinada imagen y a ciertas formas de ayuda mutua y con aportaciones económicas de sus miembros<sup>166</sup>. Se resalta la cofradía dentro del nuevo sistema religioso como un espacio importante por dos razones: la cofradía significó un espacio de socialización para el indígena ante la caída de su propio sistema<sup>167</sup> y porque, si bien, la doctrina cumplía un rol más clerical y oficial, la cofradía fue muestra de un Iglesia más laical y popular.

La cofradía es importante para estudiar la relación entre fe y cultura, dado que en ella se ha centrado el culto en una imagen, de tal manera, que se ha hecho una cierta identificación entre «santo» e «imagen», aunque esta sea inclusive de Jesús o la Virgen María, desde aquí se considerará que los santos son importantes para entender el catolicismo popular en América Latina. La cofradía que se estableció en el Perú fue de origen español, en un primer momento se estableció en las ciudades, pero posteriormente su crecimiento en el mundo andino se realizó rápidamente. La política oficial no era muy de acuerdo con el desarrollo de las cofradías, sin embargo,

---

<sup>165</sup> Mensaje de Juan Pablo II a los campesinos del Cusco (3 de febrero de 1985).

<sup>166</sup> Manuel Marzal la define de este modo: «la cofradía era, ante todo, una organización de personas al culto de una imagen religiosa, que ejecutaba, además, otras funciones de ayuda mutua y beneficencia», M. MARZAL, *TRP*, 405.

<sup>167</sup> Se dirá que: «Las cofradías resultaban muy funcionales en la desestructurada sociedad indígena como un modo de rehacer solidaridades», M. MARZAL, *TRP*, 416.

muchos obispos y sacerdotes reconocían su importancia como un instrumento para la evangelización<sup>168</sup>.

Dicho lo anterior, se busca saber cuál ha sido el proceso vivido en el diálogo entre fe y cultura andina. El valor de esta investigación es que hace descender las continuas invitaciones de la Iglesia sobre el diálogo entre fe y cultura a un contexto concreto como es el mundo andino. Todos los aportes teológicos y magisteriales de nuestra primera parte deben releerse desde el aporte presentado. El proceso vivido entre fe y cultura andina se intenta responder con la pregunta ¿Cómo se formó el sistema religioso andino existente? Ya desde ahora se ofrece una primera intuición que se desarrollará al inicio del siguiente capítulo: «fue un proceso en parte aditivo, en parte sustitutivo y en parte de síntesis entre las creencias, los ritos, las formas de organización y las normas éticas de los dos sistemas religiosos que se pusieron en contacto»<sup>169</sup>. El mundo andino asume el catolicismo y la experiencia de Dios como suyo.

La presencia de la Iglesia en el mundo andino se realizará en la aculturación surgida de los tres concilios limenses, desde el catolicismo popular de los españoles migrantes y la religión andina receptora. Esto no fue un proceso lineal y sistemático, como toda historia humana, sufrió diversos momentos: evangelización intensiva (siglo XVI)<sup>170</sup>, reevangelización con motivo de las campañas de extirpación (1ª mitad del siglo XVII)<sup>171</sup> y establecimiento del nuevo sistema religioso (2ª mitad del siglo XVII)<sup>172</sup>. Este nuevo sistema significa que:

---

<sup>168</sup> En el nuevo sistema religioso andino estas significan espacios de prácticas piadosas, confesión, comunión, culto de imágenes y obras de misericordia. Sin negar que el cargo de mayordomo dentro de la cofradía significaba un cargo de prestigio dentro del grupo.

<sup>169</sup> M. MARZAL, *TRP*, 55.

<sup>170</sup> Desde la llegada de los españoles hasta finales del siglo XVI. Incluye la primera actividad misional y la realización del I Concilio Limense (1551). En este período la figura clave es Santo Toribio de Mogrovejo. En este tiempo se destruye el culto oficial incaico y se bautiza a la mayoría de la población andina. Esta obra es realizada por congregaciones religiosas (dominicos, franciscanos, mercedarios, agustinos y jesuitas). Se puede decir que hasta este momento los misioneros han puesto las bases del nuevo sistema religioso.

<sup>171</sup> Este período abarca la primera mitad del siglo XVII. Desde los descubrimientos de Francisco de Ávila (1608) hasta el final de las campañas de extirpación (hacia 1660), período de casi cincuenta años. Aunque la religión oficial incaica desapareció pronto, no ocurrió lo mismo con la religión popular. Sobre este punto, Franklin Pease dirá lo siguiente: «La propuesta de la “cristalización” de la religión cristiana andina en la segunda mitad del siglo XVII me parece una consecuencia directa de los nuevos

La población andina termina por aceptar el sistema religioso católico, pero haciendo una serie de reinterpretaciones de los elementos cristianos desde la matriz cultural indígena e incluso incrustando en el sistema religioso muchos elementos indígenas. Pero debe subrayarse que este sistema religioso no es una simple yuxtaposición de las dos religiones en contacto [...], sino algo nuevo e integrado en el seno de la sociedad colonial<sup>173</sup>.

De esta manera, nos acercamos a lo que dijo Puebla: «es de primera importancia atender la religión de nuestros pueblos, no sólo asumiéndola como objeto de evangelización, sino también, por estar ya evangelizada, como fuerza activamente evangelizadora»<sup>174</sup>. La evangelización realizada ha dado sus frutos, sin que ello no signifique dejar de promover una mayor inculturación del Evangelio.

## 7. Conclusión

La investigación realizada por Manuel Marzal muestra una aproximación al estudio de la cultura, la cual la Iglesia consideraba importante para comprender su acción evangelizadora. Sabiendo que desear hacer presente el Evangelio implicaba profundizar en lo teológico, antropológico y cultural. Ello deja la constatación que todo problema pastoral tiene una dimensión teológica y antropológica a afrontar.

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

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

---

criterios que fueron empleados para la evangelización a raíz de la experiencia de la extirpación de las “idolatrías” del Arzobispado de Lima. Por ello creo que es acertado el énfasis que pone Marzal en este libro en el análisis de los ritos (caps. V y VI), pues creo que refleja mucho más directamente la actividad más concreta del proceso evangelizador», F. PEASE, «Evangelización e historia», 268.

<sup>172</sup> Manuel Marzal llamará a esta etapa «cristalización de la religión andina». Esta se realiza en la segunda mitad del siglo XVII. En este tiempo se forma una presencia de la fe católica particular en el mundo andino. Es así que tras la caída de la religión oficial andina y la evangelización compulsiva se hablará de un proceso de «cristalización».

<sup>173</sup> M. MARZAL, *TRP*, 61.

<sup>174</sup> Puebla 396.

En el terreno de las creencias, ritos y formas de organización se dieron reinterpretación desde la matriz andina. Se estableció un catolicismo andino sin idolatrías.

El autor considera probada la transformación religiosa del mundo andino por la acción de la Iglesia durante la segunda mitad del siglo XVII. Esta transformación significa la presencia de la fe cristiana en el mundo andino, sabiendo que se han conservado e integrado elementos de la cultura propia. El autor considera que el cristianismo es parte de la vida andina.

Las investigaciones presentadas ayudan a hacer descender el discurso doctrinal sobre la inculturación, conociendo el horizonte cultural y religioso de los actores y su manera de contacto con Dios.

El pensamiento estudiado está respondiendo a la invitación de *Gaudium et Spes*, la cual proponía profundizar en el modo apropiado para comunicar a los hombres el depósito de la fe dentro de su verdadero sentido. Estos elementos de proceso histórico, pastoral y teológico nos ayudarán a poner en contacto la fe en el mundo andino con nuevos retos.

## **CAPÍTULO V**

### **Fe, transformación religiosa y cultura dinámica**

#### **1. Introducción**

En este quinto capítulo se continúa estudiando la obra de Manuel Marzal. El capítulo anterior estuvo centrado en la relación entre fe y cultura andina. Para ello se profundiza en el proceso de evangelización vivido y la experiencia de fe resultante.

En este capítulo se muestra las investigaciones posteriores. En la primera parte de este capítulo se busca profundizar y analizar lo que significa el sincretismo en tres lugares concretos, se profundizará en la experiencia quechua del Cusco. Manuel Marzal considera que la evangelización está ya lograda desde mediados del siglo XVII, pero desde este trabajo se buscará plantear alternativas que ayuden a vivir profundamente el Evangelio. El valor de este análisis es que intenta desde la antropología y la teología plantear caminos de enriquecimiento para seguir desarrollando una continua evangelización.

En la segunda parte, se estudia la transformación vivida en la experiencia de fe a partir del cambio de contexto. Interesa saber qué cambios sufre la fe del migrante que viene del medio rural al medio urbano Tema que desde los años cincuenta es un rasgo del medio peruano y latinoamericano. El valor de este estudio es que se reconoce que la experiencia de fe vivida influye en el medio cultural y viceversa.

Además, el tercer cambio a estudiar plantea un análisis sobre el catolicismo popular, cuáles son sus aportes, qué se ha de valorar y en qué aspectos se ha de profundizar el mensaje cristiano. Hacer un estudio del tema de la fe y la cultura en el mundo andino implica hablar de esto. Todos estos datos antropológicos y teológicos ayudarán a pensar la fe.

#### **2. Sincretismo iberoamericano: otro análisis de la fe y la cultura**

Desde sus inicios la Iglesia se ha encontrado y confrontado con las diversas culturas a través del tiempo. El día de hoy cuando se reflexiona la evangelización de los pueblos indígenas se hace desde nuevos marcos teológicos y pastorales. Ha pasado el tiempo desde la época en que el

Concilio de Trento marcara la primera evangelización hasta la llegada del Concilio Vaticano II con su propuesta sobre la evangelización de la cultura.

El documento de *Puebla* consideraba que se ha de seguir conociendo el medio donde el Evangelio se encarna: «la Iglesia ha recibido la misión de llevar a los hombres la Buena Nueva. Para el cumplimiento eficaz de esta misión, la Iglesia en América Latina siente la necesidad de conocer el pueblo latinoamericano en su contexto histórico con sus variadas circunstancias»<sup>1</sup>. Este deseo va a llevar a que nazcan múltiples estudios desde la teología, filosofía y antropología religiosa para entender el propio medio.

Años después, el papa Juan Pablo II afirmará la importancia del estudio de la cultura. Este tema fue uno de sus áreas de mayor interés, aunque ya *Evangelii Nuntiandi* había marcado el camino:

Aunque el Evangelio no se identifica con ninguna cultura en particular, sí debe inspirarlas, para de esta manera transformarlas desde dentro, enriqueciéndolas con los valores cristianos que derivan de la fe. En verdad la evangelización de las culturas representa la forma más profunda y global de evangelizar una sociedad, pues mediante ella el mensaje de Cristo penetra la forma más profunda y global de evangelizar una sociedad, pues mediante ella el mensaje de Cristo penetra en las conciencias de las personas y se proyecta en el *ethos* de un pueblo, en sus actividades vitales, en sus instituciones y en todas las estructuras. Anunciar a Jesucristo en todas las culturas es la preocupación central de la Iglesia y de su misión. En nuestros días, esto exige, en primer lugar, el discernimiento de las culturas como realidad humana a evangelizar y, consiguientemente, la urgencia de un nuevo tipo de colaboración entre todos los responsables de la obra evangelizadora<sup>2</sup>.

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

Si bien en *La transformación religiosa peruana* se confirmaba que en la segunda mitad del siglo XVII la mayoría de peruanos hizo suyas las creencias, ritos, formas de organización y normas éticas del catolicismo, aunque algunos indios, sobre todo del sur andino, conservaron elementos de la religión andina y aún reinterpretaban desde ella elementos católicos, para vivir un catolicismo, «más o menos sincrético». El autor consideró

---

<sup>1</sup> *Puebla* 3.

<sup>2</sup> Discurso de Juan Pablo II en la apertura de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo, 12 de octubre de 1992.

que: «esta última afirmación (más o menos sincrético) fue el puente con mi nueva investigación, de índole más teórica, y en la que publiqué *El sincretismo iberoamericano*»<sup>3</sup>.

El tema del sincretismo ha estado presente en las ciencias de la religión y en la antropología cultural, aunque también ha sido tratado en el campo de la teología. Se afirmará: «el sincretismo sigue siendo un problema pastoral para la Iglesia católica y un problema teórico para la antropología de América Latina»<sup>4</sup>. Para Manuel Marzal es claro que se debe profundizar el tema y se preguntará en su estudio:

La comparación se basa en cuatro preguntas, hechas desde la etnografía, la historia, la etnología y la teología: ¿Cuál es el catolicismo sincrético de los tres pueblos? ¿Cómo se formó por la predicación de los misioneros y la aceptación y resistencia de los indios y negros y cómo ha evolucionado hasta hoy? ¿Qué mecanismos culturales han funcionado para que ciertos elementos de los dos sistemas originales se conserven, o se identifiquen, o desaparezcan, o se reinterpreten en el proceso sincrético? ¿Qué lectura teológica debe hacerse hoy de dichos catolicismos sincréticos, que conservan «semillas del verbo» de sus religiones originales y muchos elementos cristianos recibidos y hasta qué punto el sincretismo puede considerarse la otra cara de la inculturación?<sup>5</sup>.

Se ha de iniciar el capítulo clarificando y precisando largamente el deseo de esta investigación: qué se estudiará y qué no se estudiará. Manuel Marzal dirá en 1985, al inicio de *El sincretismo iberoamericano*: «este libro pretende describir y analizar el sincretismo Iberoamericano por medio del estudio intensivo de tres casos muy representativos, los quechuas del Cusco (Perú), los mayas de Chiapas (México) y los africanos de Bahía (Brasil)»<sup>6</sup>. Estos son tres casos diversos y particulares de diferente grado. Para Manuel Marzal la evangelización realizada en el mundo andino es la mejor lograda de estos tres casos. Sin embargo, considera que es un tema pastoral a trabajar por la Iglesia católica. En el documento de *Puebla* se afirmaba: «esta piedad católica en América Latina no ha llegado a impregnar adecuadamente o aún no ha logrado la evangelización de algunos grupos culturales autóctonos o de origen negro, que por su parte poseen riquísimos valores y guardan “semillas del Verbo” en espera de la Palabra viva»<sup>7</sup>. Esto no niega la evangelización hecha y lograda en el

---

<sup>3</sup> M. MARZAL, *TE*, 258.

<sup>4</sup> M. MARZAL, *TE*, 258.

<sup>5</sup> M. MARZAL, *TE*, 259.

<sup>6</sup> M. MARZAL, *El sincretismo iberoamericano*, 13

<sup>7</sup> *Puebla* 450.

continente: «entre los siglos XVI y XVII, se echan las bases de la cultura latinoamericana y de su real sustrato católico. Su evangelización fue suficientemente profunda para que la fe pasara a ser constitutiva de su ser y de su identidad»<sup>8</sup>. Sin embargo, hemos de seguir reflexionando la fe. Se intentará ofrecer un análisis detallado para un trabajo pastoral específico: «este trabajo trata precisamente de estos indígenas o negros inadecuadamente evangelizados, para explicar lo ocurrido en casi medio milenio de evangelización»<sup>9</sup>. No estudiará las poblaciones que tras siglos de encuentro de fe y cultura viven su cristianismo a través de las mediaciones propias del catolicismo, los cuales constituyen la mayoría en el continente. Tampoco se hablará de las poblaciones no bautizadas en las que nunca llegó a establecerse la Iglesia. Por lo tanto, el campo de estudio será preciso: «los indios y negros bautizados que a pesar de la evangelización de los misioneros católicos y por las imperfecciones o intermitencias de la misma, conservaron tenazmente muchos elementos de sus propios sistemas religiosos, dando origen a un catolicismo popular más o menos sincrético»<sup>10</sup>. El autor ubicará este tipo de vivencia de la fe en lugares que fueron sedes de las altas culturas americanas: la incaica (Perú, Bolivia y Ecuador), la azteca (México) y lugares que recibieron grandes cantidades de esclavos negros (Brasil, Haití y Cuba).

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

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

---

<sup>8</sup> Puebla 412.

<sup>9</sup> M. MARZAL, *ESI*, 13.

<sup>10</sup> M. MARZAL, *ESI*, 14.

En esta parte se retoma la investigación realizada en *El mundo religioso de Urcos* para brindar elementos de etnografía e historia de la evangelización andina<sup>11</sup>. Presentamos los rasgos más importantes, dado que hemos hecho una presentación detallada en el capítulo anterior.

El mundo católico andino actual está formado por Dios, Jesucristo, la virgen María y los santos. Se tiene una imagen de Dios cercano, el cual acompaña en la vida, por la falta de formación catequética cuesta identificarlo con el Dios trinitario. Por otro lado, los santos son más intercesores que modelos de vida para los creyentes. El santo vive un proceso de mitificación en tanto se han borrado o no se conocen sus rasgos históricos. Además, en el panteón quechua encontramos la presencia de los intermediarios andinos: la *pachamama*<sup>12</sup> y los *apus*<sup>13</sup>.

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

Esta socialización religiosa por medio de «momentos fuertes» y de complejos rituales más que por una catequesis sistemática, socialización que va unida a la convicción de ser realmente escuchados por Dios y sus intermediarios cuando se hacen tales ritos, es lo que dará a la religión andina esa profundidad y ambigüedad tan característica, que consiste en ser, por una parte, tan rica en emoción y contenido básico como pobre en formulaciones doctrinales y, por otra parte, ser excesivamente ritualista<sup>14</sup>.

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

En cuanto a las formas de organización religiosa se confirma que la Iglesia es aceptada como comunidad, con una fuerte carga cultural y de culto, por lo tanto, no se puede hablar de una Iglesia andina paralela. El sacerdote católico comunica la experiencia de Dios. Otro elemento importante son las cofradías y las mayordomías, las cuales promueven la

---

<sup>11</sup> Hemos de caer en la cuenta que la primera investigación de la fe en el mundo andino en *El mundo religioso de Urcos* es puesta en comparación con otras experiencias de América Latina.

<sup>12</sup> La madre tierra.

<sup>13</sup> Los cerros.

<sup>14</sup> M. MARZAL, *ESI*, 30.

práctica sacramental y la piedad popular, por otro lado, ellas se convirtieron en espacios de solidaridad.

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

Los quechuas cusqueños y los mayas chiapanecos fueron evangelizados por la Iglesia española de un modo compulsivo, con abundantes recursos pastorales, con una metodología misionera que llegó a ser bastante sistemática y dentro de un régimen colonial duro que, aunque no permitió la esclavitud de los indios, les obligó a concentrarse en pueblos para imponerles formas de trabajo obligatorio<sup>15</sup>.

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

A pesar de ser hecha en el Cusco por los franciscanos y el clero secular y en Chiapas por los dominicos; luego en Chiapas se dio una verdadera ruptura, al ser expulsados de la región los dominicos por orden del gobierno a mediados del siglo XIX y al no poder ser adecuadamente reemplazados por un decreciente clero secular, mientras que en el Cusco el deterioro pastoral vino sólo a raíz de la paulatina disminución del clero que caracteriza al primer siglo de la independencia peruana. Por eso, en general puede decirse que la evangelización de los quechuas del Cusco tuvo un resultado mejor que la evangelización de los mayas de Chiapas y mucho mejor que los negros de Bahía, aunque en los tres pueda hablarse de cierta persistencia de su religión original<sup>16</sup>.

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

Para explicar la evangelización andina el autor retoma la obra *La transformación religiosa peruana*<sup>17</sup>. La evangelización fue una labor importante dentro de la colonia. En esta había influido el Concilio de Trento y en la religiosidad popular española. Este influyó en la doctrina, la

---

<sup>15</sup> M. MARZAL, *ESI*, 103.

<sup>16</sup> M. MARZAL, *ESI*, 104.

<sup>17</sup> Esta obra fue analizada detenidamente en el capítulo anterior.

liturgia y en la organización. El autor considera que son cuatro etapas: el constitutivo, que va de mediados del siglo XVI hasta mediados del siglo XVII, cuando terminan las grandes campañas de extirpación de idolatrías; la consolidación, en este tiempo «los indios terminan por aceptar el catolicismo, pero haciendo una serie de reinterpretaciones del mismo desde la matriz cultural indígena y conservando elementos autóctonos»<sup>18</sup>, por otro lado, la Iglesia contaba con un clero abundante y propuestas pastorales; el deterioro, comprende la segunda mitad del siglo XIX y la primera del siglo XX<sup>19</sup>; finalmente, la renovación, la cual se refiere a los años posteriores a 1950, en este tiempo se rehacen las diócesis y se atiende al campesino, por otro lado, el Concilio Vaticano II y las Conferencias del Episcopado latinoamericano en Medellín (1968) y Puebla (1979) promueven una revaloración de la religión popular y la renovación de la pastoral en las regiones indígenas.

En cuanto a las creencias se aceptó el Dios Cristiano y la persona de Jesucristo y la Virgen María. Por otro lado, el culto a los santos asumía el rol que habían tenido las *wakas*. El bautizo<sup>20</sup> fue extendido rápidamente.

Por otro lado, Manuel Marzal considera que otra hubiera sido la historia si se hubiera pensado en un sacerdocio propio:

La existencia de un clero realmente indígena hubiera hecho más factible la traducción del mensaje cristiano a la tradición religiosa autóctona, tanto a la incaica oficial como a las étnicas regionales o locales, facilitando la legítima aculturación religiosa y haciendo menos necesario el sincretismo<sup>21</sup>.

La posibilidad del ingreso al sacerdocio para los indígenas no fue posible hasta siglos posteriores. Sabiendo la importancia que tiene en el mundo andino la tierra y el habitat que ella brinda hemos de entender que la tierra tuvo una gran persistencia tras la evangelización. La creencia persistente de la tierra encuentra su explicación en:

---

<sup>18</sup> M. MARZAL, *ESI*, 107.

<sup>19</sup> Nos parece importante resaltar un dato estadístico importante: «Los tres mil sacerdotes que tenía el país en 1821 para atender al 1.8 millones de habitantes disminuyen absolutamente, pero sobre todo relativamente al crecimiento de la población peruana, basta el punto que hacia 1950 hay que recurrir a la ayuda del clero extranjero», M. MARZAL, *ESI*, 108.

<sup>20</sup> Se instaló el principio del *extra ecclesiam nulla salus*.

<sup>21</sup> M. MARZAL, *ESI*, 113.

El culto de los apus y a la pachamama se han mantenido no sólo porque responde a la visión sacral vigente en la cultura andina, sino porque los misioneros católicos no ofrecieron una verdadera alternativa para apoyar ritualmente la actividad agropecuaria de los indios, a pesar de los abundantes ritos de bendición y acción de gracias del catolicismo popular español<sup>22</sup>.

De esta manera se mantuvieron los ritos a la *pachamama* y a los *apus*. Los cuales estaban más vinculados a las actividades agropecuarias que se realizaban dentro del grupo familiar.

Por otro lado, algunos ritos de transición fueron reinterpretados. El campesino quechua bautizaba a su hijo para que sea cristiano. Por otro lado, el compradrazgo establecido a través el sacramento llevó a que se estableciera un sistema de parentesco.

La investigación de *El sincretismo iberoamericano* no hace referencia a toda la evangelización peruana, sino que se limita al mundo quechua cusqueño: «para evaluar justamente el proceso evangelizador de los misioneros, no hay que olvidar que mi estudio no se extiende al Perú como conjunto, sino únicamente a los campesinos quechuas del Cusco»<sup>23</sup>. Finalmente, confirmará la conclusión a la que llegó en *La transformación religiosa peruana*:

Juzgo suficientemente probada la transformación religiosa de la población indígena peruana por la acción de la Iglesia hacia la segunda mitad del siglo XVII. Tal transformación se da en la población del Tawantinsuyu como conjunto, aunque no del mismo modo, ni en todas y cada una de las etnias costeñas y serranas<sup>24</sup>.

En el caso de la cristianización quechua cusqueña es claro que ellos conservaron más elementos de la religión indígena, por la mayor fuerza que ésta tenía en ellos<sup>25</sup>. A ello hemos de sumar la falta de atención pastoral al indígena después de la independencia del Perú.

Después de la presentación de la religión en el mundo quechua del Cusco pasamos a estudiar la etnografía e historia de la evangelización maya. El estudio del caso maya se basa en el estudio etnográfico de dos

---

<sup>22</sup> M. MARZAL, *ESI*, 115.

<sup>23</sup> M. MARZAL, *ESI*, 126.

<sup>24</sup> M. MARZAL, *ESI*, 128.

<sup>25</sup> Nos parece importante recordar lo que dijera en el prólogo de 1988 a *Estudios sobre religión campesina*: «Aunque en las regiones sobre las culturas autóctonas se mantuvieron más tenazmente, como en el llamado Trapecio Andino, dicha religión campesina tiene ciertas características especiales», M. MARZAL, *ERC*, 38.

comunidades: Zinacatan y Guaquitepec<sup>26</sup>. El estudio mostrará que ambos pueblos mayas tienen su panteón: existe una creencia en Dios, en los santos y en los intermediarios mayas, especialmente en la tierra y las montañas<sup>27</sup>. La persona de Jesucristo es reconocida como hijo de Dios.

Encontramos la presencia de los santos, los cuales son protectores de los hombres e intermediarios de Dios. También se encuentra la presencia de dioses ancestrales a los cuales se les reza y se realizan rituales.

Dentro de los ritos religiosos se encuentra el bautismo, el cual es pedido por los campesinos. Por otro lado, se vive el matrimonio católico. En cuanto al rito mortuorio encontramos que se tiene un velorio, normalmente se tiene una «novena» después de la muerte y en la fiesta del primero de noviembre se le recuerda.

En cuanto a los ritos festivos, en los pueblos estudiados se tiene para las fiestas el calendario católico. En esas fechas se veneran imágenes en sus principales templos. Por otro lado, se han encontrado ritos mayas persistentes, los cuales tienen su origen en la religión maya prehispánica y hacen referencia a la tierra.

El autor considera que una diferencia con el mundo quechua es que el indígena andino se encuentra integrado dentro de la Iglesia de manera más clara:

Si en el «caso quechua» de Urcos dije que los indios habían aceptado la Iglesia católica como su propia comunidad religiosa, esto no es tan claro en Zinacantan y ni siquiera en Guaquitepec o al menos, no pueden deducirse del simple dato etnográfico y es un tema que reaparece en la visión histórica del estudio. Los zinacantecos viven en un mundo religioso único donde hay creencias y ritos de origen maya y de origen cristiano, pero cuentan con diferentes especialistas para los ritos mayas y para los católicos<sup>28</sup>.

Esto es importante, puesto que es claro para Manuel Marzal que la evangelización y presencia de la fe cristiana en el mundo andino es algo logrado y vivamente presente.

En el campo ético, Manuel Marzal considera que en Zinacantan se ha dado una propia reinterpretación de los valores de los misioneros católicos.

---

<sup>26</sup> En esta parte del estudio maya, Manuel Marzal compara dos obras en donde se tienen puntos de vista diversos: una donde se asume la presencia de la religión maya dentro del catolicismo y otra que considera que el catolicismo había transformado profundamente el mundo religioso maya.

<sup>27</sup> La tierra y las montañas serían los equivalentes a la *Pachamama* y los *Apus*.

<sup>28</sup> M. MARZAL, *ESI*, 70.

¿Cómo se ha producido lo anteriormente presentado? Los métodos de evangelización son muy similares a los del mundo quechua-cusqueño<sup>29</sup>. La evangelización se puede dividir en las siguientes etapas: período fundacional, el cual va desde los primeros encomenderos hasta la persona de Bartolomé de las Casas; período de consolidación, incluye todo el tiempo del virreynato y la primera etapa de la república, caracterizado por la predicación sistemática y el conocimiento de las lenguas por los misioneros<sup>30</sup>; período de deterioro, el cual se produce luego de la república y significa una menor atención de los indígenas por parte del clero católico<sup>31</sup>; y período de renovación pastoral, el cual se inicia con el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín<sup>32</sup>.

El resultado planteado por Manuel Marzal es que, al igual que en el mundo andino, se aceptó el Dios cristiano y los santos. Además, se mantuvo la presencia de ciertos dioses mayas relacionados con la actividad agropecuaria o la salud. Existe una religión maya persistente. Hemos de anotar que no existió en el mundo maya algo parecido a lo que fueron las campañas sistemáticas de «extirpación de idolatrías» como ocurrió en el Perú.

La evaluación final hecha por Manuel Marzal termina afirmando que:

Parece que en el mundo chiapaneco como en el cusqueño hubo una verdadera transformación religiosa y una aceptación fundamental por parte de los indios de las principales creencias, ritos y formas de organización del catolicismo colonial, aunque la disminución de la atención pastoral por la gran rebelión de comienzos del siglo XVIII y, sobre todo, por la salida de los dominicos de la zona a mediados del siglo XIX, hizo que muchos viejos ritos y creencias renacieran en el horizonte religioso de los indios<sup>33</sup>.

En tercer lugar, se presenta los rasgos de la etnografía e historia de la evangelización afrobahiana. Se dirá que a diferencia del medio maya y andino, los cuales se desarrollan en el mundo rural, ahora nos encontramos

---

<sup>29</sup> Las crónicas coloniales sobre la cultura maya son menores que las de la cultura andina.

<sup>30</sup> Esto no se aplicó en el caso de los dominicos: «Los dominicos tuvieron siempre la política contraria de predicar en lenguas indígenas, para lo cual compusieron muchas gramáticas y vocabularios», M. MARZAL, *ESI*, 136.

<sup>31</sup> Hemos de resaltar que: «Todos estos factores van a influir para que la Iglesia de Chiapas no pueda consagrar a muchos sacerdotes a la atención pastoral de sus pueblos indígenas y estos sigan viviendo su catolicismo de un modo sincrético, acentuándose un proceso que se había iniciado en el último siglo colonial», M. MARZAL, *ESI*, 140.

<sup>32</sup> Cf. M. MARZAL, *ESI*, 132.

<sup>33</sup> M. MARZAL, *ESI*, 155.

en la ciudad. Su estudio lo realiza en Salvador, capital del estado de Bahía. El autor considera que es posible hacer una comparación entre las tres experiencias dado que todas se han realizado en un contexto de evangelización colonial.

Para Manuel Marzal, el sistema religioso afrobahiano es esencialmente sincrético. En él existen elementos africanos, amerindios y católicos. En cuanto a las creencias se encuentra un Dios creador, su Dios supremo está identificado con el Dios de los cristianos. No existe un culto organizado para Dios. Por otro lado, como muestra del sincretismo, la persona de Jesucristo es identificado con una divinidad propia de los candombles, el Señor de Bonfim<sup>34</sup>.

La función de los santos es diversa de aquella que se da en el mundo quechua y maya: «puede afirmarse, en general, que los intermediarios africanos no se han añadido en Bahía a los santos católicos, como ocurrió entre los quechuas cusqueños o los mayas chiapanecos, sino que se han identificado con ellos»<sup>35</sup>. Resulta interesante resaltar esta diferencia, dado que en Bahía se encuentra una fusión de las creencias en los santos. Se ha producido una sincretización con los santos católicos.

En cuanto al sacerdocio se presentan diversos tipos de sacerdocios los cuales presiden los diversos cultos con ritos de éxtasis, ritos de iniciación y de adivinación, ritos de transición. Estos últimos se han sincretizado con el catolicismo, muchos afro-bahianos han mantenido paralelamente los dos sistemas rituales sin llegar a una síntesis de significados o, manteniendo un sincretismo.

En el plano ético se cuenta con pocos elementos de análisis dado que se ha centrado más en el culto que en la moral. Para Manuel Marzal es claro que en este caso se da una separación con la Iglesia católica:

---

<sup>34</sup> Imagen que representa a Cristo en cruz.

<sup>35</sup> M. MARZAL, *ESI*, 78.

Aunque la mayoría de los negros brasileños (hace referencia al sistema religioso afrobahiano) acuda a los templos católicos para determinados ritos, sobre todo el bautismo, la celebración de una misa o el cumplimiento de una promesa, el sentido de pertenencia está mucho más ligado al propio *candomblé* que a la parroquia respectiva, no sólo por la escasa formación cristiana, sino porque el *candomblé* tiene unas características (tamaño del grupo, participación activa en el culto hasta llegar al trance, liturgia más orientada a todos los aspectos de la persona, etc.) que mantienen más vivo el sentido de pertenencia<sup>36</sup>.

¿Cómo se ha producido lo anteriormente presentado? Los afro-bahianos fueron evangelizados por la Iglesia portuguesa, dentro de un sistema de esclavitud. Si bien existió un punto en común con la evangelización española, en tanto, no se reconocía ningún valor a las religiones indígenas, también, encontramos diferencias. Por un lado, los portugueses tendieron a no agrupar a los esclavos de las mismas etnias, lo cual creaba una diversidad presente. Por otro lado, el duro sistema de esclavitud en que vivieron.

Los impulsos misioneros se dieron a partir de empujes promovidos por congregaciones religiosas. Por otro lado, no existieron concilios que ayudaran a organizar una pastoral de conjunto: «mientras que Perú y México celebraron su primer concilio provincial en el primer tercio de siglo de la ocupación española, Brasil tendrá que esperar más de dos siglos de la ocupación portuguesa para que se reúna en 1707 el Sínodo de Bahía»<sup>37</sup>. Por otro lado, no se encuentran tratados que en aquella época hayan intentado pensar la evangelización de la población negra. Para el caso del sistema religioso afro-bahiano se considerará que:

En cuanto a este punto, juzgo que el resultado es inferior al conseguido entre los maya-chiapanechos y entre los andino-cusqueños. De todos modos, creo que la mayoría de la población negra acabó aceptando al Dios cristiano y a los «santos», aunque estos se convirtieran realmente en máscaras de sus *Órixas* africanos; también aceptó el bautismo y, en mucha menor escala, otros sacramentos católicos, y las fiestas en honor de los santos<sup>38</sup>.

En el caso afrobahiano no es posible contar con crónicas coloniales sobre este tema como sucede en el caso de México o Perú. Es posible que el

---

<sup>36</sup> M. MARZAL, *ESI*, 100.

<sup>37</sup> M. MARZAL, *ESI*, 158.

<sup>38</sup> M. MARZAL, *ESI*, 163.

hecho de mantener a las etnias separadas haya influido en el tema religioso y en la fusión<sup>39</sup> y ella se vivió a espaldas de los misioneros y funcionarios.

Finalmente, la evaluación que se realiza sobre la evangelización en el sistema religioso afro-bahiano será el siguiente:

Creo que los pocos datos aquí recogidos permiten concluir que la evangelización portuguesa de los esclavos negros de Bahía no llegó a cristianizarlos como conjunto, a pesar de que la mayoría empezó a bautizarse, a tomar parte en las fiestas de los santos y muchos incluso a ser miembros de alguna cofradía<sup>40</sup>.

El estudio de los cambios religiosos ha llevado a pensar el tema del sincretismo. Manuel Marzal considera importante definir la categoría de sincretismo para realizar un mejor análisis del sincretismo andino, maya y afrobahiano:

Cuando dos religiones, con sus respectivos sistemas de creencias, ritos y formas de organización y normas éticas, se ponen en contacto, pueden ocurrir en teoría tres cosas diferentes: la primera, que ambas religiones se confundan en una nueva, produciendo una síntesis; la segunda, que ambas religiones se superpongan y mantengan su propia identidad, produciendo una simple yuxtaposición; y la tercera, que ambas religiones se integren en una nueva, pero siendo posible identificar la procedencia de cada elemento de la misma y produciendo así un verdadero sincretismo<sup>41</sup>.

El sincretismo es el resultado más común dado que la síntesis exige elementos conceptuales muy similares para que se produzca o la yuxtaposición es poco frecuente porque dos religiones no pueden permanecer en contacto sin influirse mutuamente. El proceso de sincretismo de dos sistemas religiosos producirá uno nuevo que es producto de la interacción de los dos sistemas primeros. Se presenta las posibilidades de la siguiente manera:

---

<sup>39</sup> Un ejemplo que señala Manuel Marzal es: «Creo que por este solo ejemplo del Orixá Ogum queda demostrada la persistencia de la religión africana en Brasil y que la simple síntesis etnográfica de la primera parte muestra que la religión de los miembros del candomblé es mucho más africana que católica», M. MARZAL, *El sincretismo iberoamericano*, 168.

<sup>40</sup> M. MARZAL, *ESI*, 171.

<sup>41</sup> M. MARZAL, *ESI*, 175.

El resultado de esa interacción dialéctica en los diferentes niveles del nuevo sistema religioso será, ya la persistencia de determinados elementos con sus misma forma y significado, ya sea su pérdida total, ya la síntesis de otros elementos con sus similares de la otra religión, ya, finalmente, la interpretación de otros elementos<sup>42</sup>.

Se encontrarán presentes cuatro procesos: persistencia<sup>43</sup>, pérdida, síntesis y reinterpretación. Se había entendido la reinterpretación como el proceso por el cual los antiguos significados se adscriben a los nuevos elementos o mediante el cual valores nuevos cambian la significación cultural de las viejas formas<sup>44</sup>. Sin embargo, Manuel Marzal considera que esta posición es insuficiente y se debe afirmar que: «hay reinterpretación de un rito no sólo cuando se le cambia el significado original, sino también cuando se le añaden nuevos significados, y en consecuencia opino que hay tres tipos de reinterpretación»<sup>45</sup>.

Los tres tipos de reinterpretación son: se aceptó el rito cristiano y se le dio un significado indígena<sup>46</sup>, se conservó el rito indígena y se le dio un significado cristiano<sup>47</sup>, se aceptó el rito cristiano, pero a su significado original se le añadió nuevos significados<sup>48</sup>. La reinterpretación se ha hecho presente, sobre todo, por la evangelización convulsiva en el mundo iberoamericano en el tiempo colonial. El autor llegará a la conclusión que

<sup>42</sup> M. MARZAL, *ESI*, 176.

<sup>43</sup> M. MARZAL, «Sincretismo iberoamericano e inculturación», 524.

<sup>44</sup> Esta posición fue propuesta por Melvilla Herskovits en *El hombre y sus obras*.

<sup>45</sup> M. MARZAL, *ESI*, 176.

<sup>46</sup> A la llegada de los misioneros católicos entre los indios otomíes de México, estos últimos recibieron una ceremonia de recuerdo en honor de sus difuntos, a la cual se le llamaba «responso» y cuya finalidad era librar a los muertos de las penas de sus pecados. Los otomíes aceptaron el nuevo rito cristiano, pero le cambiaron el significado; ya no era solamente «librar a los muertos de sus castigos», sino que se agregó el significado otomí de «librarse de los castigos de los muertos». Por ello se guarda siempre un gran recuerdo de los familiares muertos.

<sup>47</sup> Entre los campesinos quechua del Cusco se celebre el «Pago a la *Pachamama*» para asegurar los frutos recibidos y pedir por la fertilidad de la tierra. Para algunos esta vieja divinidad andina ha perdido su viejo sentido y ella se ha convertido en un símbolo de la providencia del Dios único. Se ha conservado el rito andino y se le ha dado un significado cristiano.

<sup>48</sup> Entre los indios tzotziles de Zinacantan la fiesta patronal fue introducida por los misioneros para el avivamiento de la fe en la comunidad, pero ella a su vez, comenzó a cumplir otras funciones, lo cual fue mayor ante la menor atención de los sacerdotes. Estas otras funciones son de carácter social y económico.

los tres sistemas religiosos estudiados<sup>49</sup> pueden considerarse sincréticos, aunque no en el mismo grado. Para él la identificación con el Dios cristiano fue lograda en el mundo quechua del Cusco a partir del proceso de evangelización realizada. Hemos de recordar que la población quechua no contó con una verdadera alternativa para la protección de la actividad agraria, manteniendo sus ritos propios<sup>50</sup>. En parte, esta es la razón por la cual Manuel Marzal considera que la ausencia de un clero andino en estas zonas donde la evangelización fue más débil, hubiera permitido repensar la fe cristiana desde las categorías de su propia cultura.

Si bien se ha analizado el proceso entre fe y cultura andina y, ahora, de manera específica, algunas experiencias donde se ha dado un proceso de sincretismo, hemos de recordar una clave de lectura ofrecida por el autor: «aunque en el origen de sus elementos, la mayoría de las religiones pueden considerarse sincréticas, una vez que dichos elementos están integrados en un todo coherente y funcional resulta más propio no hablar de sincretismo»<sup>51</sup>. En este sentido, el sincretismo tiene un sentido transitorio y logra una integración de sus componentes.

¿Cuál es la lectura teológica y pastoral que debe hacerse hoy de dichas comunidades, que conservan en sus tradiciones religiosas «semillas de Verbo» y que tienen, además, muchos elementos cristianos recibidos de la Iglesia y cuál debe ser la estrategia pastoral para una evangelización inculturada?

En el análisis de los tres sistemas analizados, se afirma que la acción pastoral ha de ayudar a que la evangelización de la cultura continúe. Se sabe que muchos misioneros realizaron la evangelización sin tener mayor atención a la inculturación.

Las orientaciones de la Iglesia latinoamericana<sup>52</sup> han tratado el tema del sincretismo. *Medellín* preparó un documento sobre la «Pastoral Popular». Nos parece importante recordar las recomendaciones ofrecidas:

---

<sup>49</sup> El andino-cusqueño, el maya-chiapaneeco y el afro-bahiano.

<sup>50</sup> Entre los mediadores andinos persisten la *Pachamama* y los *Apus*.

<sup>51</sup> M. MARZAL, *ESI*,

<sup>52</sup> Nos parece interesante resaltar la crítica que hiciera Enrique Urbano a esta obra al afirmar la ausencia de documentos eclesiales producidos en el sur andino: «Me llama la atención en el libro de Marzal, la ausencia de cualquier referencia a documentos magisteriales del surandino en una obra que sugiere orientaciones a los agentes pastorales y que reivindica los derechos de una reflexión teológica», H. URBANO, «Experiencias pastorales andinas y prácticas etnográficas», 297.

Las principales recomendaciones pastorales son que se hagan estudios serios y sistemáticos de religiosidad popular (VI, 10), que la pastoral litúrgica y catequética parta de las distintas subculturas y de las exigencias y aspiraciones de los hombres (VI, 11), que se evangelice con ocasión de las peregrinaciones y devociones (VI, 12) y que se formen comunidades eclesiales dentro de las parroquias (VI, 13)<sup>53</sup>.

En esta misma línea, *Puebla* buscará estudiar el tema de la evangelización de las culturas desde el contexto de América latina. De esta manera se hacía descender lo dicho en los diversos documentos del Concilio Vaticano II, sobre todo en *Gaudium et Spes*. La dinámica que ha de imponerse y que acompaña la obra estudiada va en la línea de *Puebla*:

La Iglesia local debe adaptarse, realizando el esfuerzo de un trasvasamiento del mensaje evangélico al lenguaje antropológico y a los símbolos de la cultura en que ella se inserta (n. 404); pero con esta inserción la Iglesia también denuncia y corrige la presencia del pecado en las culturas; purifica y exorciza los desvalores. Establece por consiguiente, una crítica de las culturas (n. 405)<sup>54</sup>.

El reconocimiento de la cultura y su valoración guarda en ella la posibilidad de criticarla. Esta es la acción del Evangelio, el cual se hace cultura y puede estar más allá de ella. Eso recuerda el fundamento teológico y magisterial presentado en la primera parte de nuestra investigación<sup>55</sup>. Siempre el encuentro con Cristo trae como consecuencia una opción de vida, dado que la palabra de Dios pone delante el sentido de nuestra vida. La fe es una decisión que elige a Dios<sup>56</sup>. Cristo será la revelación en persona y en él alcanza su plenitud. De esta manera, Dios entra en comunicación interpersonal, se hace un Dios cercano, un Dios con nosotros. El creyente vive a partir de ese momento una comunión con Dios. El que participa de la palabra de Cristo participa de la unión con el Padre.

---

<sup>53</sup> M. MARZAL, *ESI*, 207.

<sup>54</sup> M. MARZAL, *ESI*, 208.

<sup>55</sup> La religión cristiana asume como temas suyos la naturaleza y la historia desde la perspectiva bíblica: «El cristianismo como religión universal, asume la dialéctica fundamental de la religión bíblica como religión de la creación y de la Alianza que consagra, critica o bendice la naturaleza y la historia. Cuando la evangelización ha asumido positivamente la vida humana e histórica de un pueblo en su camino hacia Cristo, señor de la creación y mediador de la alianza, surgen nuevas formas de cristianismo popular», F. PASTOR, «Religión popular», 1171.

<sup>56</sup> Cf. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, 416.

Luego de su estudio sobre el sincretismo y los retos que presenta a la relación entre fe y cultura en tres lugares diversos concretos de América latina pasamos a profundizar en sus propuestas para mantener vivo el tema de la evangelización de la cultura de manera constante. El autor afirmará que se debe continuar con la inculturación del Evangelio en las sociedades andina-cusqueña, maya-chiapanea y afro-bahiana. Es verdad que los cambios culturales y la urbanización influyen en los cambios que viven estas comunidades<sup>57</sup>, sin embargo, encontramos muchas tradiciones religiosas todavía presentes. Sin embargo, estas necesidades no se presentan en el mismo grado, para Manuel Marzal, «los andinos están más cristianizados que los mayas y los afro-brasileños», todo ello dado que las situaciones concretas varían, por lo tanto, la pastoral local ha de enfrentar sus retos particulares. Manuel Marzal plantea para el mundo andino-cusqueño lo siguiente: «creo que el enfoque pastoral de la religión andina-cusqueña debe ser el propio de una variante del catolicismo popular, donde hay un núcleo andino irreductible, en cuyo enfoque pueden ser útiles los análisis y conclusiones de este trabajo»<sup>58</sup>.

Si bien el medio quechua se encuentra evangelizado, el autor propone seguir profundizando en una inculturación de las creencias. El mensaje cristiano que anuncia la revelación del Dios en Jesucristo ha de servirse de las tradiciones míticas de los pueblos en estudio. Este estudio puede hacerse en relación con el estudio bíblico. Existen muchos mitos que hablan del compromiso hacia el otro, por lo tanto, ellos pueden ser «semillas del verbo», para él, la catequesis inculturada podría utilizar algunos mitos indígenas para aproximar el mensaje cristiano, sin negar la centralidad del texto Bíblico. Se cuenta con muchos mitos cosmogónicos, mitos relativos a la naturaleza y el fin del hombre. Estos mitos pueden usarse para una catequesis inculturada. El autor ensaya una propuesta:

---

<sup>57</sup> Conviene no olvidar el proceso social y eclesial vivido en América latina desde los años cincuenta en donde el paso del mundo rural al urbano provocó un cambio en el continente.

<sup>58</sup> M. MARZAL, *ESI*, 216.

Por ejemplo, entre los mitos andinos se vio el del ser divino que en forma de anciano harapiento llega a un pueblo en fiesta y, al no ser atendido por su pobre aspecto sino por una mujer, castiga a los culpables con un diluvio; tal mito debe interpretarse como que el pobre es sagrado y que Dios está de su parte y lo defiende, lo cual es innegablemente un rasgo de la revelación cristiana, como lo prueba, entre otros textos bíblicos, la parábola del juicio final (Mt 25, 31-46)<sup>59</sup>.

La razón de esta posibilidad es la idea común del Dios supremo. En cambio para Jesucristo no se podría aplicar por lo original de su rol en la historia de la salvación.

Otro ejemplo es el de la reinterpretación vivida en muchos campesinos cristianizados entre los cuales el «pago a la *pachamama*» ha ido perdiendo su sentido original de divinidad andina para convertirse en símbolo de la providencia divina que alimenta a los seres humanos. Sin embargo la invitación será más exigente:

La aceptación y «cristianización» de ciertos ritos agrarios no quiere decir que la Iglesia evangelizadora de los quechuas se quede en eso; hace falta, como siempre, un cuestionamiento de las formas religiosas actuales en búsqueda de formas nuevas que aseguren el culto realmente personal e interior, pero siempre desde la perspectiva de la cultura andina<sup>60</sup>.

Estas propuestas para las creencias deben de ser complementadas con una inculturación de los ritos. El mundo andino tiene una gran riqueza ritual. Es así que se critica la liturgia pobre e intelectualizada<sup>61</sup> que han de vivir los creyentes, la cual reduce su riqueza: «el problema no parece estar sólo en la riqueza expresiva simbólica, sino en la capacidad de percibir a Dios como “misterio tremendo y fascinante”, según la clásica expresión de Rudolf Otto»<sup>62</sup>. El mundo andino exige la experiencia de adoración de Dios, el sentido festivo, sin que esto signifique dejar de lado lo ético.

Por otro lado, la vivencia de los sacramentos ha de ser revalorada, ya sea el bautismo, el matrimonio y la unción de enfermos. El padrinazgo se convierte en un compadrazgo que tiene fundamento religioso, esta es una

---

<sup>59</sup> M. MARZAL, *ESI*, 219.

<sup>60</sup> M. MARZAL, *ESI*, 220.

<sup>61</sup> Parecería que en el campo del conocimiento sucede algo muy distinto actualmente, la visión científica que antes originaban la secularización de la religión y por tanto también de la teología, ahora se «reencantan» de nuevo, usando la categoría de Max Weber, motivando a la teología a una reaproximación mayor con la religión.

<sup>62</sup> M. MARZAL, *ESI*, 220.

muestra clara de solidaridad. Además, se ha de promover el uso de plegarias y símbolos sagrados.

Finalmente, la inculturación debe tener una dimensión de organización y de ética. Es claro que para Manuel Marzal, el seguir promoviendo las vocaciones propias de la región será importante para la consolidación de una Iglesia propia: «en la organización el punto clave del proyecto de inculturación debe ser el logro de un clero autóctono, cuya ausencia fue una gran falla de la evangelización colonial»<sup>63</sup>. En el capítulo anterior se veía como un tema histórico, ahora vuelve como un tema pastoral.

A su vez, se debe seguir promoviendo el diaconado y los ministerios. Existe una buena tradición de catequistas y servidores de la Palabra a los cuales se les debe seguir acompañando en su formación, puesto que son fermento en las comunidades.

Finalmente, hemos de resaltar la importancia y exigencia que pone a la dimensión ética de la fe vivida en el mundo andino. Hemos de tener una ética cristiana que evangelice la religión andina. Se puede recordar lo dicho por José Luis Idígoras:

Cuando se habla de la encarnación del cristianismo en nuestra cultura o inculturación, se suele pensar más en el mensaje dogmático o en los símbolos culturales que en la práctica moral que se considera irreformable [...] son muchos los aspectos donde la moral ha de inculturizarse, si quiere ser eficaz entre nosotros<sup>64</sup>.

La necesidad del estudio y propuesta para la vivencia ética en el mundo andino será algo que acompañará durante toda su vida a Manuel Marzal.

Se sabe que el sincretismo andino hace referencia a las formas culturales que toma el cristianismo, al ser asumidas por la cultura en algunos lugares del mundo quechua cuzqueño. Recordemos lo que dijo Juan Pablo II en la ciudad del Cusco dijo:

Conservad, pues, vuestros genuinos valores humanos, que son también cristianos. Y sin olvidar vuestras raíces históricas, fortificadlas a la luz de Cristo, siguiendo la enseñanza de vuestros Obispos y sacerdotes. Vosotros, agentes de la pastoral, respetando la cultura de vuestras gentes y promoviendo todo lo bueno que tienen, procurad contemplarlo con la luz del Evangelio. Con ello no destruíis su cultura, sino que la lleváis a perfección»<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> M. MARZAL, *ESI*, 222.

<sup>64</sup> M. MARZAL, *ESI*, 224.

<sup>65</sup> Mensaje de Juan Pablo II a los campesinos en la ciudad del Cusco. 3 de febrero de 1985.

Este reconocimiento de la cultura propia será importante, dado que la fe está siempre inmersa en representaciones culturales. Si bien la inculturación respondió al interés de los evangelizadores que intentaron hacer presente el Evangelio en un nuevo ambiente, por otro lado, el sincretismo es el proceso inverso por donde los evangelizados procuraron retener elementos de su religión y reinterpretaron rasgos de su religión propia. Desde este medio hemos de seguir profundizando la presencia del Evangelio en el medio quechua cuzqueño.

Para el trabajo pastoral será importante reconocer que las expresiones sincréticas presentes en algunas partes del mundo quechua son «semillas del verbo» para la evangelización.

### **3. *Los caminos religiosos de los inmigrantes: fe y cultura urbana***

Hemos afirmado que interesa reconocer que la fe está llamada a encarnarse en la vida de los hombres y desde allí transformarla, esto significa aceptar que la cultura por ser creación humana cambia. Ahora se analiza un segundo campo de transformación a partir de los caminos religiosos de los migrantes.

Para entender la trascendencia de este tema se ha de dar elementos que ayuden a entender los cambios vividos en la cultura y en la religión en la segunda mitad del siglo veinte. El gran cambio consiste en el gran salto del mundo rural al mundo urbano. El Pontificio Concilio para la Cultura afirmaba en 1999 que:

El mundo conoce un impresionante éxodo rural que tiende a crecer desmesuradamente en los centros urbanos [...] los alrededores y periferias de estas megalópolis constituyen a menudo ghettos, aglomeraciones inmensas de personas socialmente desenraizadas, políticamente necesitadas, económicamente marginadas y culturalmente aisladas<sup>66</sup>.

El desarraigo cultural creará una pérdida de sus propias raíces culturales. El objetivo es tener en cuenta la identidad cultural de las minorías, de los inmigrantes o de los grupos que sufren rechazo para responder a este nuevo paradigma que cambia la faz del planeta.

Jean-Pierre Bastián consideraba que en medio siglo la población rural de Latinoamérica se ha vuelto urbana. Las poblaciones se concentran en grandes megalópolis:

---

<sup>66</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *Per una pastorale della cultura*, 8.

La población se concentra cada vez más en enormes megalópolis, como la ciudad de México, que pasó de nueve millones de habitantes en 1970 a 14 millones en 1980 y alcanza los 20 millones hoy, al igual que Sao Paulo, mientras Buenos Aires, Lima, Santiago y Bogotá superan o se acercan a los diez millones de habitantes. A esas megalópolis se añaden ciudades pequeñas, capitales regionales o centros de migraciones recientes<sup>67</sup>.

Manuel Marzal busca en esta obra brindar un aporte a América latina a partir del estudio de los cambios religiosos de los inmigrantes, dentro de esta nueva transformación cultural y social. En este medio, para entender el contexto, se ha de afirmar que el Perú vive grandes cambios como otros países del continente, el salto del mundo rural al urbano:

Fue en la década de 1950 la que dio paso a la configuración de los elementos centrales que caracterizan a la sociedad actual. La urbanización adquirió, entonces el carácter preponderante que tiene hoy el proceso peruano. Significó el inicio de la concentración de grandes contingentes de migrantes en Lima, en un nuevo tipo de asentamiento urbano denominado barriada. Este llegará después a ser el estilo dominante de crecimiento en todas las ciudades del Perú<sup>68</sup>.

Muchos indígenas tuvieron que dejar su vida en los Andes para trasladarse a los alrededores de las grandes ciudades. Este cambio traerá como consecuencia que:

Se produce un incremento notable en los procesos migratorios, sobre todo de la sierra a la costa, mientras que las distintas tradiciones del Perú, inician un contacto y una interacción cuya intensidad irá, a partir de entonces, en constante crecimiento, al ritmo mismo de la explosión demográfica<sup>69</sup>.

Estos datos demuestran la magnitud del cambio social y cultural. Esto significó y significa para la Iglesia un nuevo campo de estudio y profundización para seguir evangelizando. El gran movimiento humano fue llamado «desborde popular»:

---

<sup>67</sup> J.M. MATOS MAR, *Desborde popular y crisis del Estado*, 128.

<sup>68</sup> J.M. MATOS MAR, *Desborde popular y crisis del Estado*, 30.

<sup>69</sup> J.M. MATOS MAR, *Desborde popular y crisis del Estado*, 32.

Entre 1940 y 1981 la población peruana se ha triplicado; y en 1984, está sobrepasando los 20 millones. Más aún, el Perú de hoy tiene una población eminentemente urbana. De acuerdo a los últimos resultados censales cerca del 65% de su población habita en zonas definidas como urbanas, lo que contrasta con el 23% de 1961 [...] este desplazamiento desde el campo hacia las ciudades ha venido acompañando de una expansión del Área Metropolitana de Lima. En la actualidad, más del 30% de la población nacional vive en la capital<sup>70</sup>.

Los grupos humanos que se trasladaron a Lima cambiarán el rostro de la ciudad, lo cual significará grandes cambios, incluida la dimensión religiosa<sup>71</sup>. Los migrantes rurales han llevado consigo tradiciones religiosas y han rehecho las ciudades. A esto se debe de sumar las personas que dejaron sus tierras a causa del terrorismo en los años ochenta. Los Obispos buscaron tener una palabra y pensar en nuevas alternativas:

Esta segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (*Medellín*) no quiere dejar de expresar su preocupación pastoral por el amplio sector campesino, que si bien está comprendido en todo lo anteriormente dicho, requiere, por sus especiales características, una atención urgente. Si bien se deberán contemplar las diversidades de situaciones y recursos de las distintas naciones, no cabe duda que hay un denominador común en todas ellas: la necesidad de una promoción humana de las poblaciones campesinas e indígenas<sup>72</sup>.

La Iglesia en América latina buscó atender y promover un nuevo encuentro entre fe y cultura en estas nuevas condiciones.

El mundo religioso rural cuenta con una gran vivencia de fe, la cual es producto de una profunda experiencia de Dios. Pero, como se ha apreciado, grandes cantidades de campesinos indígenas con su cultura y religión se han trasladado a los medianos y grandes centros urbanos. Esto sucedió en muchos países de América latina, ahora se estudia el caso peruano, el cual se centra en un barrio de la gran Lima: El Agustino. Manuel Marzal desea proyectar desde este estudio elementos para la teología y pastoral en América latina.

---

<sup>70</sup> J.M. MATOS MAR, *Desborde popular y crisis del Estado*, 43.

<sup>71</sup> Nos parece importante recordar las palabras de Monseñor José Dammert en la época de *Medellín*: «El crecimiento impetuoso y desordenado de la capital de la República, y luego de otras ciudades, por migraciones rurales y/o andinas, acrecentó la responsabilidad pastoral de la arquidiócesis de Lima y plasmó en la “Misión de Lima”, establecida por el arzobispo Landázuri», J. DAMMERT, «Medellín en el Perú», 13-21.

<sup>72</sup> *Medellín* 1.14.

La emigración ha causado grandes cambios en la experiencia religiosa de los migrantes. Este cambio les ha obligado a realizar un cambio en su mentalidad y en su experiencia de Dios. El deseo de Manuel Marzal será conocer «los caminos religiosos que siguen los campesinos cuando llegan a Lima metropolitana». Este tema no había sido estudiado en su momento, esto hace que sea un aporte novedoso. Si bien se había hablado de la secularización que produce la experiencia urbana, el autor considerará que ello no es tanto, es decir, se viven cambios y transformaciones, a las cuales la Iglesia ha de atender para hacer más visible el Evangelio.

Una constatación del autor será el creer que la religión popular campesina se va transformando en una religión popular urbana, lo cual es vivido por la mayoría de los migrantes. Su tesis será la siguiente:

Los migrantes que no se limitan a adaptarse religiosamente a la nueva situación, sino que experimentan una cierta transformación religiosa, los cuales constituyen el verdadero tema de estudio, hay unos que reproducen la religión campesina en la ciudad, especialmente con la «recreación» de las fiestas patronales, otros que forman parte de «comunidades de base» para conocer mejor la Biblia y buscar un mayor compromiso con su realidad social y otros terminan por dar su nombre a alguna de las «nuevas Iglesias», que han proliferado en los últimos años en los pueblos jóvenes. Así forman lo que podría llamar, sin detenerme por ahora a defender los límites ni la propiedad de los términos, la «Iglesia cultural», la «Iglesia popular» y las «Nuevas Iglesias»<sup>73</sup>.

Presentaremos los cambios que se viven en la experiencia de fe en los tres casos presentados. Es así que en 1988, Manuel Marzal decide estudiar la fe presente en la parroquia de El Agustino<sup>74</sup>. Para esta obra utilizó aportes de la teología, de la pastoral y de las ciencias sociales.

Iniciamos precisando algunos datos sobre la parroquia de El Agustino y recordando lo que consideraba la Iglesia católica: «en el medio urbano, complejo y en ocasiones violento, la parroquia desarrolla una función pastoral insustituible, como lugar de iniciación cristiana y de evangelización inculturada»<sup>75</sup>. En tanto la parroquia es una comunidad que

---

<sup>73</sup> M. MARZAL, *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*, 20.

<sup>74</sup> El mismo Manuel Marzal dirá: «Este es un nuevo estudio de la realidad religiosa del hombre peruano, tema que viene siendo el centro de mis preocupaciones académicas desde que llegué al Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica en 1968», M. MARZAL, *CRI*, 31.

<sup>75</sup> *Christifideles laici*, 27.

congrega la vida de fe de una comunidad concreta, ofrece un terreno para analizar.

A continuación se brinda algunos rasgos sobre la parroquia de El Agustino, en donde se realizó esta investigación. No se ha de olvidar que la ciudad de Lima debido a la migración llegada de otras regiones se volvió el centro de los cambios sociales y culturales. Es así que en los años ochentas los Pueblos Jóvenes y barriadas fueron un espacio de transformación del medio peruano.

El autor no estudia el funcionamiento de la parroquia, el desea estudiar la transformación religiosa de los migrantes<sup>76</sup> que, en su mayoría, se encuentra en el ámbito de la jurisdicción de la misma. El Agustino es un típico barrio de migración campesina venida de los Andes. Por lo tanto, muchos han dejado la realidad rural para venir al medio urbano. En esta parroquia se apreciaba que la fe tomaba diversos caminos, por un lado, la presencia de cruces y atención a los santos, el crecimiento de comunidades cristianas y la presencia y crecimiento de nuevos grupos religiosos.

Parece conveniente resaltar la manera como Manuel Marzal presenta el contexto donde se produce la experiencia de fe, en este caso, la parroquia de El Agustino:

Yo no pienso que la religión esté determinada por el contexto social en que se desarrolla, pero si está fuertemente condicionada por el mismo; por eso, cada sociedad proporciona a sus miembros lenguajes, las preguntas, los talentos, las esperanzas y las frustraciones con la que se acerca a Dios<sup>77</sup>.

El distrito de El Agustino fue poblado en los últimos cincuenta años durante distintas etapas, lo que eran tierras de cultivos y colinas se convirtieron en barriadas. La mayoría de sus pobladores provenía de la región andina y eran jóvenes. Mucha de esta población eran comerciantes ambulantes y obreros. En este espacio, la parroquia era la institución religiosa más importante, la cual está encargada a la Compañía de Jesús y se hace presente en los barrios por medio de capillas, ésta planteó un

---

<sup>76</sup> Esta problemática sigue teniendo vigencia y la podemos encontrar en documentos actuales como *Puebla* 399 : «La tarea de la evangelización de la cultura en nuestro continente debe ser enfocada sobre el telón de fondo de una arraigada tradición cultural que América latina y el mundo entero vienen viviendo en los tiempos modernos y que actualmente llegan a su punto de crisis» o *Ecclesia in America* 65 : «Las comunidades eclesiales procurarán ver en este fenómeno (las migraciones) un llamado específico a vivir el valor evangélico de la fraternidad y a la vez una invitación a dar un renovado impulso a la propia religiosidad para una acción evangelizadora más incisiva».

<sup>77</sup> M. MARZAL, *CRI*, 35.

modelo pastoral que: «quiere ser una síntesis entre lo religioso y lo social, lo pastoral y lo promocional»<sup>78</sup>. A su vez, complementado con un cuidado por la fe y la cultura, de tal manera, que las personas crezcan en conciencia crítica y mediante prácticas sociales crezcan en organización.

Por otro lado, para Manuel Marzal es importante entender lo que significó la valoración de la vida comunitaria, en esa época, para entender la experiencia de Dios vivida. Esta ha de poner el acento en la experiencia de fe como una vivencia comunitaria sin negar su dimensión personal.

La investigación realizada por Manuel Marzal resalta la importancia de la persona de Jesucristo entre los creyentes y el reconocimiento de los santos no solamente como intercesores, sino también como modelos, ya sea por tradición familiar o por ser patronos de sus pueblos de origen. Además, la Iglesia es un lugar de referencia en el cual se vive la experiencia religiosa. A continuación se analiza la relación entre fe y cultura del migrante en el contexto urbano. Se presentan los tres caminos religiosos de los migrantes.

El primer camino para vivir la fe de los migrantes es *la Iglesia cultural*. Ésta es conformada por todos los migrantes que para mantener su experiencia de fe en un contexto nuevo y en ocasiones inhóspito buscan de volver a su cultura religiosa campesina y tratan de «recrearla» en los grandes núcleos urbanos.

La experiencia de fe del migrante busca a Dios, en tanto que ella ofrece una experiencia de sentido para ellos. Hemos afirmado que la religión campesina cuenta con creencias, ritos y organización para hacerse presente en un medio concreto. Uno de los espacios más importante para los migrantes será la fiesta en honor del santo patrón de su pueblo de origen, la cual muchas veces es trasladada a la ciudad. Estas fiestas ofrecen un tiempo especial de encuentro con Dios y es un espacio de fraternidad y solidaridad con otros cristianos que viven situaciones y coyunturas similares a ellos. Por otro lado, estas fiestas encubren una consideración de prestigio para aquellos que las organizan.

Muchas veces los migrantes no han trasladado solamente una devoción familiar, sino el culto propio del pueblo de origen. Por otro lado, estas devociones crean una identidad social. Muchos de los cultos, ya sea la cruz o el santo se convierten en vínculos de identidad y pueden movilizar a los grupos de creyentes. Hemos de recordar que: «ciertos símbolos religiosos son con frecuencia la mejor expresión de la respectiva sociedad, lo cual es

---

<sup>78</sup> M. MARZAL, *CRI*, 59.

especialmente manifiesto en la versión popular como la católica»<sup>79</sup>. Todo proceso de inculturación, como forma de evangelización de la cultura ha de buscar trasladar su mensaje a los símbolos de la cultura en la que se inserta.

La palabra «santo» en la cultura popular hará referencia a las imágenes de los santos. Además, a la persona de Jesús y se encuentra una devoción a la Virgen María. A su vez, se encuentra la cruz como símbolo de veneración y culto religioso en la fe de los migrantes: «la cruz es un símbolo de ocupación de un territorio, tanto en la tradición hispánica de la conquista como en la tradición eclesiástica de los concilios limeños, que mandaban poner una cruz en los cerros y adoratorios prehispánicos»<sup>80</sup>. Esta cruz para los migrantes pide la bendición de Dios al nuevo espacio que han de ocupar. Luego que el proceso de urbanización se ha realizado se busca trasladarla a un lugar para mantenerla como símbolo de presencia de Dios. Normalmente esta cruz se viste con los símbolos de la pasión de Jesucristo. Estas cruces son signos de bendición y exorcismo, hace habitable el espacio donde vive el migrante.

Los migrantes intentarán reproducir el modelo provinciano. Toda celebración de la cruz une dos elementos propios de la fiesta andina: el *cruzvelakuy*<sup>81</sup> y las vísperas.

Las fiestas cuentan con misas y procesiones. Por su parte, se cuenta con mayordomos, los cuales son los antiguos «cargos» de la sociedad andina y campesina. Muchas de estas fiestas contarán con hermandades, las cuales apoyan la celebración de la fiesta y ofrecen servicios de ayuda mutua. Esto guarda una antigua tradición de la religión peruana: «las hermandades siguen siendo un espacio importante de la iniciativa y protagonismo de los laicos en la práctica religiosa»<sup>82</sup>. Desde la colonia se consideró que las hermandades eran un buen elemento para la evangelización: sacramentos, culto público y ayuda a los demás. A su vez, hemos de recordar que las cofradías eran un espacio para nuclear a los individuos ante la desintegración sufrida al final del sistema incaico.

Luego de esta descripción, se propone la pregunta: ¿Cuál es la espiritualidad de la Iglesia cultural? La fe en Dios se hace presente a través de los santos católicos. Estos santos reciben diversas formas de culto y, sobre todo fiestas y promesas. No hemos de olvidar que dentro del nuevo

---

<sup>79</sup> M. MARZAL, *CRI*, 126.

<sup>80</sup> M. MARZAL, *CRI*, 104; Cf. J.M. GARCÍA, *Ausangate*, 179; Cf. D. LLANQUE, *Vida y teología andina*, 151.

<sup>81</sup> Se vela la cruz o santo la noche anterior a la fiesta.

<sup>82</sup> M. MARZAL, *CRI*, 140.

pluralismo religioso de los medios populares, el santo representa un rasgo propio para el católico frente a otros grupos cristianos.

Si bien la tradición familiar tiene mucha fuerza, más fuerza tendrá la vida de fe del creyente. Es así que la devoción personal establece una relación personal: «ésta se verbaliza en la palabra “fe”, entendida como confianza, como saber que se puede contar con el santo y que éste no va a fallar, sobre todo en los momentos difíciles»<sup>83</sup>. Normalmente, esta trae muestra de solidaridad dentro de los grupos de creyentes.

El Padre tiene toda la iniciativa, el da todo al Hijo. El Padre envía al Hijo como revelador de su plan de amor<sup>84</sup>. Es así que sobre Dios podemos afirmar que el Dios Padre de la Iglesia cultural es cercano a los creyentes: «es un Dios para el aquí y el ahora, que está presente de muchas maneras». Sobre todo Dios se manifiesta en la ayuda constante que ofrece a los seres humanos:

Tal percepción facilita el anuncio del «Dios de la vida», propio de la teología de la liberación; efectivamente, cuando esta teología trata de hacer su reflexión sobre Dios desde los pobres y para los pobres, encuentra que el Dios de la cultural, integrada sobre todo por las grandes mayorías pobres del país, es un Dios que se revela y actúa en los sufrimientos y alegrías actuales de la gente, es un Dios del aquí y del ahora, es un Dios de la vida<sup>85</sup>.

El Hijo es la palabra del Padre, mediante él el Padre se comunica, siendo la revelación culmen del Padre. El plan del Padre es asociar a todos los hombres por medio del Hijo<sup>86</sup>. Nos detenemos para analizar el rol de Jesucristo en el Iglesia cultural. Se considerará que la experiencia de Jesús es mucho más cercana a la «imagen» que al «libro». Sabemos que Jesús es un modelo a imitar y centro de nuestra fe. En vez, en ocasiones en la Iglesia popular la imagen de Jesús no aparece claramente como esto, el origen de ello es que la catequesis de la Iglesia se centró más en la imagen que en la lectura de la Biblia. De esta manera, Jesús se ha vivido a través de la fiesta patronal.

La investigación ha demostrado la importancia que juega Dios en las vidas de los cristianos. En cuanto a la Iglesia, interesa resaltar la importancia de la tradición. El estudio considera que se puede sobrevalorar la Iglesia recibida de los antepasados de cara a la Iglesia como camino para profundizar en la experiencia de Dios:

---

<sup>83</sup> M. MARZAL, *CRI*, 146.

<sup>84</sup> Cf. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, 552.

<sup>85</sup> M. MARZAL, *CRI*, 170.

<sup>86</sup> Cf. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, 552.

¿Cuál es la historia de esta Iglesia cultural? La Iglesia cultural asume otros nombres como religión popular, el catolicismo popular o la piedad popular. Este catolicismo es una manera de expresar la fe en muchos grupos que no han tenido una mayor profundización en su fe.

Resaltamos la definición de Manuel Marzal para el catolicismo popular, dado que éste será un tema que considera que expresa, en parte, el encuentro entre fe y cultura en América latina:

Es una verdadera cultura en el sentido antropológico del término, un modo de ver la vida y de construir el mundo y así se transmite, sobre todo, por el proceso de socialización. Como todo sistema religioso constituye un conjunto de sentimientos, de formas, de organización y de normas éticas peculiares, que han sido suficientemente descritas en el aparato anterior sobre la etnografía, aunque allí se haya comenzado por la «fe en los santos», como elemento fundante del catolicismo popular. Finalmente, el catolicismo popular constituye diferentes sub-culturas religiosas, según el marco socio-económico del sector social que lo vive (mundo andino, campesino, zonas marginales sub-urbanas, clase media y aun burguesía)<sup>87</sup>.

Este catolicismo popular cuenta con unas características que son comunes a todos los sub-grupos existentes. Sin embargo, existirán rasgos propios<sup>88</sup>. Presentamos las características de este catolicismo popular: es un catolicismo sociológico, en tanto, se transmite en el proceso de socialización y forma parte de la propia identidad cultural. Este catolicismo es fuertemente sacral el cual no se ha confrontado con el mundo moderno se puede percibir a Dios de un modo inmediato, lo sagrado está presente en el mundo. Además, es un catolicismo emocional donde la experiencia de fe marca la vida y el encuentro con el misterio es posible. Esto trae como consecuencia que pueda ser un sedante ante la realidad y los problemas.

Finalmente, el catolicismo popular, en ocasiones, puede tener como característica el ser *mítico*, en tanto que esta experiencia puede reducir el sentido histórico del seguimiento de Jesús. En este sentido, vale recordar que el judaísmo y el cristianismo renuncian a cualquier interpretación mitológica de las Sagradas Escrituras. El cristiano reconocerá como verdadero e histórico el centro de su fe: «es el mensaje del Evangelio, el mensaje gozoso de la superación de la muerte a través de la pasión y muerte de Jesús por el hombre, que exige la creencia en que Jesús es el

---

<sup>87</sup> M. MARZAL, *CRI*, 186.

<sup>88</sup> Por ejemplo, «El pago a la *Pachamama*» pertenece al surandino.

Resucitado y Dios mismo, y esta misma fe es el verdadero acto de gracia de Dios»<sup>89</sup>.

Consideramos importante resaltar la relación entre fe y cultura planteada en este contexto. El autor sigue a Clifford Geertz al afirmar que el catolicismo popular funciona como «una perspectiva», como un modo de ver la vida y la del sentido común. Las diferentes perspectivas no son contradictorias sino complementarias<sup>90</sup>. Manuel Marzal considera que el catolicismo popular funciona como cultura:

Porque imprime en la persona que lo vive un conjunto de disposiciones culturales o fuerzas psicológicas características a saber «estados de ánimo» peculiares, que acompañan a la persona, y una serie de «motivaciones», que le orientan a la práctica [...] porque proporciona una cosmovisión adecuada al creyente. Aunque el catolicismo popular parece tener escaso valor, por dar tanta importancia a cosas que para la Iglesia son marginales, por ejemplo los sacramentales [...] el catolicismo popular no ha de valorarse por ciertas creencias o ritos, sino por el papel que desempeña en la solución del problema del sentido de la vida<sup>91</sup>.

Este catolicismo popular ayuda a ordenar y dar sentido a la vida de muchos creyentes. De manera clara, el autor considera que: «así es posible que muchos católicos populares pobres tengan una personalidad social básica más segura que otras personas de países más desarrollados o de clases sociales con más ingresos, pero que han perdido el sentido religioso de la existencia»<sup>92</sup>. Esta afirmación busca confirmar que la experiencia de fe del creyente es radical en el cristiano dentro de su propia afirmación, dado que cuenta con respuestas a las preguntas básicas de su existencia, aunque en ocasiones le sea difícil expresarla con categorías racionales o cuente con poca doctrina aprendida. Esta vivencia religiosa es fuerte a pesar de sufrir a veces de ausencia de contenido histórico.

Para estudiar la formación histórica del catolicismo popular se retoma el proceso de evangelización vivido, aunque Manuel Marzal afirmará que la historia del catolicismo popular en el Perú es la historia de la Iglesia católica en el Perú. Es el pueblo mismo que ha ido haciendo propio el Evangelio. Se retomará el esquema planteado previamente: constitución,

---

<sup>89</sup> H.G. GADAMER, *Mito y razón*, 30.

<sup>90</sup> Existirían diversas perspectivas: la del sentido común, la científica, la religiosa y la estética, las cuales no son contradictorias sino complementarias, las cuales pueden utilizarse alternativamente.

<sup>91</sup> M. MARZAL, *CRI*, 188.

<sup>92</sup> M. MARZAL, *CRI*, 188.

consolidación, involución e renovación pastoral. A este punto, la tesis de Manuel Marzal será:

Desde la segunda mitad del siglo XVII, existe un catolicismo popular peruano, a pesar de sus reinterpretaciones constitutivas en el mismo siglo y de las reinterpretaciones involutivas en el siglo XIX, que ha sido revalorado en *Medellín y Puebla*<sup>93</sup>.

En este proceso de migración se dan elementos de secularización, es conocida la asociación que se hace entre realidad urbana y secularización. En este caso el migrante andino ha debido dejar su medio y en este proceso se producirán cambios:

Con su salida del mundo rural, el campesino rompe con una naturaleza sacralizada, especialmente en el mundo surandino, donde siguen vigentes los ritos agrarios a la *pachamama* y a los *apus* o *wamanis*, y con una concepción sacral de la enfermedad; rompe además, con una cultura sacralizada por las relaciones de reciprocidad, que se consideran sagradas, y por la fiesta del santo patrono, que es la expresión religiosa-comunitaria más importante<sup>94</sup>.

Se constata que nos encontramos con una fe que se mantiene, pero actúa en una cultura dinámica, los cambios en el contexto que se vive llevarán a que la fe propia vivida en los Andes se reinterprete en la ciudad. De este modo, la Iglesia cultural buscará «recrear» la cultura campesina y las fiestas patronales. Si bien esta fiesta sirvió en la época colonial para evitar la desintegración propia del régimen colonial, se puede afirmar que actualmente se convierte en una experiencia de identidad ante la dificultad del proceso de emigración<sup>95</sup>. No obstante, lo dicho, el medio urbano ofrece al migrante nuevos elementos para la transmisión de la fe: «la ciudad facilita nuevas posibilidades expresivas, como por ejemplo, la cultura del libro y con ella la lectura de la Biblia, tal y como ha sucedido con las comunidades populares»<sup>96</sup>. Esto profundizará a partir del estudio de la Iglesia popular.

El segundo camino será *la Iglesia popular*, la cual es conformada por los migrantes que participan en comunidades cristianas que tras el impulso del Concilio Vaticano II y las invitaciones de los obispos latinoamericanos

---

<sup>93</sup> M. MARZAL, *CRI*, 192.

<sup>94</sup> M. MARZAL, *CRI*, 196.

<sup>95</sup> Resaltamos los rasgos que cumple la fiesta patronal para el migrante: vincula a los migrantes con su historia cultural y los integra; cumple la función religiosa de crecer en la experiencia de fe, tanto a partir del mismo encuentro con Dios o con los santos.

<sup>96</sup> M. MARZAL, *CRI*, 201.

valoran la vida en comunidad. Estas comunidades han dejado en parte su relación con su fe campesina para integrar o fundamentar su fe en el redescubrimiento y estudio de la Biblia y en la integración en la sociedad a partir del compromiso ético y político.

Esta Iglesia popular es aquella que congrega las comunidades de base. Toda experiencia de fe implica la relación comunitaria y social de la fe. La vivencia de la fe nos saca de nosotros y abre a la comunidad. Para evitar confusiones, el autor intenta definir lo que entenderá como Iglesia popular: «ésta subraya la diferente opción que significa la espiritualidad de los pobres, preocupados por la reflexión bíblica y el compromiso fraterno, frente a la espiritualidad de las masas de la Iglesia cultural, preocupados por el culto de los santos»<sup>97</sup>. De esta manera, marca el rasgo distintivo con la Iglesia cultural.

Las comunidades cristianas de adultos son grupos cristianos que se reúnen semanalmente para reflexionar su vida a partir del Evangelio. La experiencia de fe y la comunión marcan esta experiencia. La Palabra de Dios se vuelve la fuente principal para transformar sus vidas.

Estas comunidades fueron impulsadas por la Conferencia del Episcopado Latinoamericano de *Medellín* en tanto fueron una herramienta importante para la acción pastoral. Posteriormente, los obispos latinoamericanos reunidos en *Puebla* (1979) presentarán la coyuntura de las comunidades afirmando el valor de la interrelación personal, la aceptación de la Biblia, la revisión de vida, el análisis y compromiso de la realidad, la catequesis ofrecidas y la promoción de los servicios laicales<sup>98</sup>. Se buscará una definición para comprender la Iglesia popular.

Tras la explicación de lo que es la comunidad eclesial de base y parte de su proceso histórico, corresponde explicar lo que es la Iglesia popular. Manuel Marzal encuentra la mayor definición de Iglesia popular en el pensamiento de Ricardo Antoncich ante el CELAM<sup>99</sup>. Pasamos a resumirla: el sujeto es toda comunidad creyente que tiene una vivencia de fe que la ayuda a liberarse ante las dificultades que contradicen su fe. Asume la fe como algo colectivo y no individual. Además, el creyente tiene una proyección social y política a partir de una vida de fe. De esta manera, los creyentes van descubriendo en la lectura de la Biblia el centro de su formación en la fe.

---

<sup>97</sup> M. MARZAL, *CRI*, 205.

<sup>98</sup> *Puebla* 629.

<sup>99</sup> En la ciudad de Río de Janeiro en septiembre de 1984.

Luego de haber intentado definir que es la Iglesia popular se ha de explicar cómo se ha vivido este proceso en el medio de la parroquia de El Agustino<sup>100</sup>. Muchas personas que vivían su fe en algunos períodos del año a través de actividades cúllicas y un clima de fiesta fueron invitadas a formar comunidades de reunión semanal para leer la Biblia e intentar aplicar su mensaje a sus vidas. Esto se tradujo en algunas actividades concretas como fue el estudio y profundización del mensaje del Evangelio, el acompañamiento del grupo en los problemas personales de los miembros de la comunidad, la superación del egoísmo y la apertura a los demás. La reflexión sistemática se realizaba mediante hechos de vida que se meditaban, los cuales eran acontecimientos personales, del barrio o del país.

En cuanto a la espiritualidad se puede afirmar que: «es más personal, porque lleva consigo más reflexión sobre el propio comportamiento y porque rompe en muchas cosas con el peso de la tradición cultural, que es el principal soporte del catolicismo popular. Más bíblica, porque se abre al conocimiento, lectura y meditación de la Biblia para iluminar el propio comportamiento y la propia realidad social»<sup>101</sup>. Esto nos lleva a reconocer el aporte de Manuel Marzal al considerar que la espiritualidad que se forma a partir de las comunidades cristianas significa un mayor conocimiento de la Biblia frente a la fe en los santos, rasgo propio de la Iglesia cultural.

La reflexión bíblica que se desarrolla llevará a conocer a Dios y a tomar a Jesús como modelo llevando a un compromiso con los problemas concretos; produciendo un compromiso fraterno, el cual incluye una invitación libre a la acción en el medio y comunidad donde se vive.

Se profundiza en el «Dios de la Vida» ante el «Dios del aquí y del ahora». Se considerará que Dios sostiene la vida del hombre y desea que todos se realicen en plenitud, los creyentes se sentirán parte del proyecto de Dios y de la historia de la salvación. Estos cristianos sienten que la primera razón para creer en la vida eterna es el testimonio de la Biblia. Se afirmará:

---

<sup>100</sup> En el tiempo que se realizó esta investigación las comunidades estaban en etapa de formación, estas comunidades se encontraban en proceso de consolidación.

<sup>101</sup> M. MARZAL, *CRI*, 229.

El Dios de los integrantes de las comunidades cristianas es, cada vez más, un Dios humanizado y defensor del pobre, un Dios cuya existencia puede ser cuestionada por la presencia del mal en el mundo, un Dios que se proyecta también hacia el más allá, un Dios que no es un castigador, aunque permita las pruebas, un Dios que no es responsable de la pobreza del mundo, un Dios que se manifiesta cercano sobre todo en el pobre y un Dios que hace, con su misteriosa presencia, más fácil la vida del creyente<sup>102</sup>.

El Cristo bíblico se diferencia del Cristo de los milagros, este es un rasgo importante en el catolicismo popular: se conoce el Cristo histórico del Evangelio y la fe se personaliza. De esta manera, la persona de Jesús es reconocida como mediadora. Por otra parte, claramente se diferenciará a Jesús de los santos. Si bien la revelación se lleva a cabo por la historia, no es solamente a través de ella, sino con la interpretación de la palabra. La revelación cristiana es historia y doctrina. Es una doctrina a partir de las acciones de Dios en la historia<sup>103</sup>.

Finalmente, ante una Iglesia recibida como herencia de los padres ella se convierte en una Iglesia de los pobres. En esta espiritualidad se intentará enfrentar la realidad de pobreza. Esto no quita que los santos continúen presente como elementos de la Iglesia cultural. Un aporte al estudio del cambio religioso será el que la religiosidad de la Iglesia popular continuará guardando elementos de la Iglesia cultural. Ambas espiritualidades estudiadas no son excluyentes una de la otra.

El tercer camino religioso de los inmigrantes urbanos de El Agustino son *las nuevas Iglesias*. Estas Iglesias<sup>104</sup> son conformadas por personas que se han unido a confesiones no católicas y que han mostrado un gran deseo proselitista en las zonas más pobres de la gran ciudad. Este hecho es un rasgo común, dado que, el crecimiento de los nuevos movimientos religiosos ha caracterizado la transformación urbana de América latina. Sin embargo, la presencia de confesiones no católicas era pequeña por la presencia hegemónica que tenía la Iglesia la católica dentro de la cultura.

---

<sup>102</sup> M. MARZAL, *CRI*, 247.

<sup>103</sup> Cf. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, 450.

<sup>104</sup> Manuel Marzal explica porque usa el término Iglesia: «Cuando comencé a escribir este cuarto capítulo, pensé ponerle como título la iglesia sectaria. Tenía la ventaja del paralelismo con las otras dos respuestas de los inmigrantes (la iglesia cultural y la iglesia popular) y así resultaba lógico y claro; pero tenía también inconvenientes, porque el adjetivo sectario es peyorativo y poco ecuménico [...] y para los evangélicos, pentecostales y escatológicos de El Agustino sus respectivas religiones no son sectas, sino iglesias. Por eso he hablado de nuevas iglesias», M. MARZAL, *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*, 376.

Después de la independencia del Perú, la Iglesia peruana mantuvo la protección del Estado. Será en 1915 que una reforma constitucional permitió que otras confesiones puedan celebrar en público sus cultos.

Es claro que las confesiones no católicas han crecido durante el siglo XX. Las denominaciones que se establecerán en este territorio estudiado son: denominaciones evangélicas, las cuales enfatizan la palabra de Dios y la salvación por la fe en Jesús. Se encuentran denominaciones pentecostales, las cuales destacan la acción del Espíritu y se manifiesta en un nuevo bautismo. Además, las denominaciones escatológicas que insisten en la llegada del fin del mundo.

Dentro de las razones que se encontraron para la adhesión a estas Iglesias tenemos: el cambio de la propia vida, el descubrimiento de la Biblia, el encuentro personal con el Padre y con Cristo, la sanidad realizada por Dios, la experiencia de fraternidad que se vive en las nuevas Iglesias, la tradición familiar previamente presente en esta Iglesia, la liturgia y la música, la última razón es la preparación para la venida del Señor. Todas estas razones varían según cada denominación. Por ejemplo, los pentecostales pondrán más atención a la sanción, mientras que pentecostales y adventistas resaltarán la importancia de la música y la liturgia.

Si bien lo dicho es importante, Manuel Marzal buscará de profundizar en las razones del contacto con las nuevas Iglesias, en las razones de la conversión, en las razones de la perseverancia de muchos convertidos. Se afirmará que la causa del contacto, por una parte, es el proselitismo<sup>105</sup> de las Iglesias y por parte de los inmigrantes las necesidades religiosas en un mundo nuevo como es la ciudad. En cuanto a las razones de cambio se encuentra el deseo del encuentro personal con Dios y Cristo<sup>106</sup>, el cambio

---

<sup>105</sup> Muchas veces son grupos pequeños donde el contacto entre individuos es muy fuerte y donde existe un deseo de crecer como grupo.

<sup>106</sup> Vale la pena recordar que: «El reconocimiento de Jesús como único mediador o como salvador personal llevan a un cambio de vida [...] Tal discurso significa una novedad y un cambio con relación a la experiencia de Jesucristo del católico popular inmigrante: éste, sobre todo el procedente del mundo andino, tardó en descubrir el papel central de Jesucristo en la espiritualidad cristiana [...] sobre todo a raíz del tercer Concilio Limeño (1582-1583) y de la consolidación de la Iglesia peruana en el siglo XVII, la evangelización se hizo más profunda, aunque nunca fue muy cristocéntrica», M. MARZAL, *CRI*, 409. Es conveniente resaltar que el Cristo se presentó toda su vida como el salvador, enviado por el Padre para la salvación del mundo. La misión de Cristo será planteada como servicio, tanto a lo largo de su vida, en la última cena y llegando a entregar su vida por los demás (Mc 10, 45). La salvación tiene dimensión universal, todos los hombres son rescatados y salvados (Rm 3, 23-24). Así lo dirán los

en el propio comportamiento, la salud<sup>107</sup> y el descubrimiento de la riqueza de la Biblia.

Es interesante subrayar la importancia que tiene la experiencia de cambio personal como razón de cambio, es decir, muchas veces la venida del campesino a la ciudad puede producir un deterioro ético, en tanto que pierde las relaciones sociales propias del mundo campesino, las cuales son un sustento ético. La ciudad puede ser un espacio hostil donde la lucha por la vida es dura y ha de buscar nuevas solidaridades en el nuevo contexto.

La centralidad de la Biblia es importante para la experiencia de cambio. En el mundo del católico popular la Biblia no está muy presente, dado que la lectura de la Biblia no ha sido un punto fuerte. Tema que ha querido ser analizado en múltiples reuniones en América latina. Manuel Marzal considera que:

Así puede decirse que el descubrimiento de la Biblia por muchos conversos a las nuevas Iglesias supone no solo la seguridad que ofrece a todos los cristianos una revelación de Dios tan clara y bellamente formulada, sino también las seguridades distintas, basadas en el mito del libro, en la literalidad casi mágica de la exégesis y en la reinterpretación del número de libros sagrados o de su recta traducción, que distan mucho de la gran tradición cristiana y acentúa el carácter sectario<sup>108</sup>.

Si bien se pueden levantar diversas críticas a la manera como se acercan las Iglesias nuevas a la lectura del texto bíblico, no podemos negar que la Iglesia católica en América latina se ha mantenido, hasta cierto punto, alejada del texto bíblico<sup>109</sup>.

---

Hechos de los apóstoles: «Porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debemos salvarnos» (Hch 4, 12).

<sup>107</sup> Este es un rasgo muy presente en las Iglesias pentecostales, se entiende la importancia que puede tomar en un mundo con tantas necesidades y pobreza.

<sup>108</sup> M. MARZAL, *CRI*, 414.

<sup>109</sup> El rol de la Biblia en la vida de creyente está presentado en la constitución *Dei Verbum* 6 donde el centro es la revelación: «La Iglesia siempre ha venerado la Sagrada Escritura, como lo ha hecho con el cuerpo de Cristo, pues, sobre todo en la sagrada liturgia, nunca ha cesado de tomar y repartir a sus fieles el pan de vida que ofrece la mesa de la palabra de Dios y del Cuerpo de Cristo. La Iglesia ha considerado siempre como suprema norma de su fe la Escritura unida a la Tradición, ya que inspirada por Dios y escrita de una vez para siempre, nos transmite inmutable la palabra del mismo y en las palabras de los Apóstoles y los profetas hace resonar la voz del Espíritu Santo». Si nuestro magisterio afirma esto, por otro lado, la acción pastoral en la vida de la Iglesia nos llama a pensar en una pastoral bíblica. La Biblia nos ofrece elementos para

Sabiendo que Manuel Marzal plantea a lo largo de sus investigaciones una evangelización inculturada, la cual significa una presencia renovada del mensaje cristiano, vale la pena resaltar que al final de *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima* el autor plantea un análisis teológico pastoral para iluminar los cambios vividos en la relación entre fe y cultura urbana en el nuevo contexto que debe afrontar el migrante. Todo ello sabiendo que las iglesias particulares deben ser más conscientes de su ambiente cultural.

Se ha deseado conocer los caminos de fe que han tomado los migrantes andinos en el medio urbano. Los estudios de antropología religiosa son importantes para la pastoral cuando se busca profundizar en un trabajo más serio y acorde a la invitación del Espíritu.

En cuanto a la evangelización de la cultura, la pregunta que debemos hacernos es: ¿Cómo la Iglesia católica puede influir en la cultura cambiante que se vive en el medio urbano?. En el capítulo anterior se ha visto la influencia que tuvo en la formación del catolicismo en los Andes, ¿Qué nuevos retos se plantearían?. Si bien el proceso de evangelización en los siglos XVI y XVII respondió a un modelo de cristiandad, ahora toca analizar la relación entre fe y cultura con otros enfoques. El Papa Paulo VI en la *Evangelii Nuntiandi* daba algunos elementos para hacer presente la fe en las culturas:

Alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios del juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los valores de vida de la humanidad, que están en contraste con la palabra de Dios y con el designio de salvación<sup>110</sup>.

Será importante reconocer que también el Evangelio tiene la capacidad de confrontar las culturas, es decir, hacerlas más justas y más verdaderas<sup>111</sup>. En el medio latinoamericano la III Conferencia General del Episcopado a *Puebla*<sup>112</sup> trató la relación entre fe y cultura en el presente latinoamericano, de aquí planteó la importancia de la evangelización de la cultura. Es en esta opción que la religión popular se convertía en un agente de evangelización de la cultura: «la acción evangelizadora de nuestra Iglesia latinoamericana

---

orientar la vida del creyente y para la vida eclesial. La Palabra de Dios ha de estar situada al medio de la vida de la Iglesia.

<sup>110</sup> EN 431.

<sup>111</sup> Manuel Marzal consideraba que se debería profundizar en el estudio del rol ético de la cultura en el mundo andino y en América latina, cuanto el modelo cultural establece compromisos o ausencias en el plano ético.

<sup>112</sup> *Puebla* 432.

ha de tener como meta general la constante renovación y transformación evangélica de nuestra cultura»<sup>113</sup>. Otra vez más, se busca estar acorde con la invitación hecha por *Evangelii Nuntiandi*.

El documento de *Puebla* dedica en una parte atención al tema de la fe en la ciudad, claramente se reconoce el cambio vivido en América latina del mundo rural al mundo urbano y las consecuencias que ello produce, ante ello se afirmará que: «la Iglesia se encuentra así ante el desafío de renovar su evangelización, de modo que pueda ayudar a los fieles a vivir su vida cristiana en el cuadro de los nuevos condicionamientos que la sociedad urbano-industrial crea»<sup>114</sup>. En este medio, la religiosidad popular cumplirá un doble rol: ella ha de ser evangelizada, pero al mismo tiempo es evangelizadora.

Manuel Marzal buscará encontrar criterios que, a partir de la experiencia de El Agustino, ayuden a evangelizar la cultura en el medio urbano latinoamericano. El considerará que los tres caminos religiosos que toman los migrantes, sabiendo que son diversos, son tres formas diferentes de evangelizar la cultura. El aporte teórico que brinda el autor es el siguiente:

Hay «evangelización de la cultura», cuando las creencias, los ritos, las formas de organización y los valores éticos, que se basan en el evangelio y en la revelación definitiva de Dios en Jesús, que él confió a su Iglesia, se hacen presentes no solo en la conciencia libre y en la vida personal de los individuos, sino también en las costumbres, en los valores y demás estructuras culturales propias del modo de ser colectivo de los pueblos<sup>115</sup>.

El Evangelio se hará presente en la cultura colectiva en ritos de pasaje, en las fiestas, en la solidaridad, en la educación, en los valores y compromisos políticos.

Sabiendo que se ha presentado el camino religioso de *la Iglesia cultural* y de *la Iglesia popular*, se ha de analizar los elementos de evangelización que ofrecen cada una.

De una parte, *la Iglesia cultural* ofrece un catolicismo popular, donde las tradiciones del mundo campesino se recrean en la ciudad y, a su vez, transforman las tradiciones de los núcleos urbanos. Muchos de los cultos y vivencias religiosas muestran la fe presente en el migrante, ellos no son recuerdos ancestrales, ellos movilizan a los creyentes. De esta manera, aportan nuevos aportes y crean nuevos espacios para vivir su fe. A partir de

---

<sup>113</sup> *Puebla* 395.

<sup>114</sup> *Puebla* 433.

<sup>115</sup> M. MARZAL, *CRI*, 435.

su estudio de El Agustino podemos afirmar que el catolicismo popular evangeliza la cultura por las siguientes razones:

El catolicismo popular a través de los sacramentos o sacramentales señala las principales etapas de la vida. Esto implica marcar un ciclo cristiano a la vida y la posibilidad de ofrecer tiempos fuertes de formación previa a cada sacramento.

Por otro lado, el catolicismo popular evangeliza la cultura, en tanto, todavía se encuentra presente en los espacios de vida común, sus fiestas y celebraciones ayudan a congregarse a los creyentes. Todo ello sin negar que se puede continuar con la evangelización y compromiso de sus miembros. No se ha de olvidar que el medio popular los sacramentales siguen siendo espacios de encuentro con Dios y signos significativos para el creyente. Los obispos del Perú consideraban que:

Muchas manifestaciones culturales de los peruanos responden a una visión de fe. La religiosidad popular en el Perú, aunque requiere de la acción purificadora del Evangelio y del completo testimonio de la vida cristiana, constituye un depósito de valores evangélicos de fe, solidaridad, de reconciliación y respeto mutuo, constituyéndose así en vehículo precioso para el esfuerzo evangelizador<sup>116</sup>.

Además, el catolicismo popular evangeliza en tanto ofrece una visión cristiana de una generación a otra. No olvidemos que la familia sigue siendo un espacio de transmisión de la fe importante<sup>117</sup>. Muchas veces las tradiciones heredadas movilizan la fe del creyente, muchos «santos» son intercesores para el encuentro con Dios. Todo esto ayuda a tener un determinado modo de ver la vida y vivir la fe.

Por su parte, *la Iglesia popular* significa una nueva manera de vivir la fe. Parece importante que se reconozca la importancia de evangelizar la dimensión religiosa de la cultura:

No olvidemos que no se puede dar inculturación del Evangelio sin la evangelización de la dimensión religiosa de la cultura. La Iglesia debe evangelizar y re-evangelizar recordando que no existe una cristiandad perfecta, en el sentido de una sociedad impregnada enteramente de valores evangélicos<sup>118</sup>.

---

<sup>116</sup> CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, *Plan pastoral. Orientaciones*, 11.

<sup>117</sup> Conviene recordar lo dicho por Medellín: «a pesar de todos los cambios externos, la familia continúa desempeñando un papel primordial en lo social, en lo cultural, lo ético y los religiosos», *Medellín* 3.12.

<sup>118</sup> A. PEELMAN, *L'inculturazione*, 139.

En este sentido, sin ser comunidades perfectas, las comunidades cristianas se centran en el mensaje bíblico, reconocen el compromiso con los hermanos y buscan una transformación del medio donde se encuentran. De este modo, ofrecen un testimonio de fraternidad y evangelizan la cultura porque promueven la lectura y vivencia del mensaje bíblico, de esta manera, la historia de la salvación asume un rol importante y ayuda a conocer el Dios de la historia.

El Dios cristiano es un Dios que se comunica, la revelación se hará presente en la historia de los hombres. Para Israel, con su lectura lineal de la historia, la acción de Dios y su deseo de salvación se ubica en una sucesión de hechos divinos que se dirigirán al hecho radical que es la muerte y resurrección de Cristo. Una creencia clara de Israel es que Dios ha actuado en su historia, Dios es soberano sin un referente temporal mítico, sino que se hace presente en la historia. Este reconocimiento ofrece el reconocimiento de la acción de Dios y nos hace guardar la expectativa de su venida<sup>119</sup>.

Finalmente, estas comunidades evangelizan la cultura mediante el compromiso y acción que viven sus miembros en el medio donde se encuentren: «cada día es mayor el número de varones y mujeres de cualquier grupo o nación que son conscientes de que ellos son los artífices y autores de la cultura de su comunidad»<sup>120</sup>. Estos creyentes formarán parte de organizaciones, y se plantearán exigencias éticas desde su vida de fe. Esto se acerca mucho a lo que proponía el concilio Vaticano II: «los fieles deben vivir estrechamente unidos a los otros hombres de su tiempo y procurar comprender perfectamente su forma de pensar y sentir que se expresan por medio de la cultura»<sup>121</sup>. La Iglesia popular envía al creyente al compromiso en su propio medio.

Años después, los obispos de América latina reunidos en Santo Domingo afirmaban que: «la propuesta del documento de *Santo Domingo* es de realizar una pastoral urbanamente inculturada en relación a la catequesis, a la liturgia y a la organización. La Iglesia deberá inculturar el Evangelio en la ciudad y en el hombre urbano»<sup>122</sup>. Años antes, este tema motivó a Manuel Marzal a su investigación sobre la fe en la cultura sub-urbana.

---

<sup>119</sup> Cf. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, 432-435.

<sup>120</sup> GS 53.

<sup>121</sup> GS 62.

<sup>122</sup> *Santo Domingo* 256.

#### 4. *Tierra encantada*: El estudio del fenómeno religioso latinoamericano

En su obra última, Manuel Marzal desea ofrecer elementos de reflexión y análisis prácticos para la persona que desee estudiar el tema del fenómeno religioso en América Latina<sup>123</sup>. Por otro lado, su obra la dedicará a los agentes pastorales. Además ofrecerá elementos para el discernimiento del hecho religioso, es así que, parece importante resaltar su aporte al estudio del Catolicismo Popular.

La Conferencia de Obispos de América Latina en Medellín buscó responder a la invitación del Concilio Vaticano II para conocer la relación entre fe y cultura. *Medellín* afirmaba: «que se realicen estudios serios y sistemáticos sobre la religiosidad popular y sus manifestaciones, sea en universidades católicas, sea en otros centros de investigación socio-religiosa»<sup>124</sup>. La revaloración del catolicismo popular en *Medellín* hizo que la religiosidad popular se convirtiera en un tema de investigación.

Los cinco siglos de evangelización en América latina han tenido algunos hitos que marcaron sus inicios. En el siglo XVI se vivía bajo el régimen de Patronato Regio, mediante el cual las coronas de España y Portugal se hacían cargo de la labor evangelizadora. Esto trajo una mezcla de roles. Por otra parte, en el continente rápidamente se estableció una Iglesia institucional, es decir, aparecieron diócesis, por lo tanto, la presencia de la Iglesia jerárquica la podemos ubicar desde muy temprano. En este sentido, la Iglesia institucional camina de la mano con el catolicismo que se desarrolla en el continente americano. Es así que el catolicismo se va estableciendo a la vez, tanto a través del catolicismo popular como por la presencia jerárquica de la Iglesia en el continente.

Lentamente se irá produciendo un catolicismo con rasgos particulares, producto de la unión del catolicismo venido por medio de España y la influencia de la cultura de los indígenas. Manuel Marzal afirmará sobre el origen de este catolicismo lo siguiente: «éstas se debían al esfuerzo inculturador de los misioneros para adaptar su mensaje a la cultura indígena y al esfuerzo sincrético de los indios para mantener su religión o para dar formas indígenas al catolicismo que acabaron aceptando»<sup>125</sup>. Se sabe que fue muy difícil para el evangelizador no ver a la religión indígena como

---

<sup>123</sup> El término América latina hace referencia a la zona que va desde el norte de México hasta la Tierra del Fuego. Todos los países de este territorio comparten características comunes, sobre todo de tipo histórico cultural que les brindan muchos puntos en común.

<sup>124</sup> M. MARZAL, *TE*, 243.

<sup>125</sup> M. MARZAL, *TE*, 268.

idolatría o tener mejores métodos para realizar una verdadera inculturación, como afirman la teología y magisterio contemporáneo. Sin embargo, la piedad popular y el sincretismo vivido por los indios fueron dos espacios por donde se hizo presente la revelación cristiana en sus vidas.

En ocasiones se ha pensado que el catolicismo popular podría ser un espacio de alienación frente al desarrollo y modernización de los pueblos. Nos parece importante detenerse a analizar e interpretar esta fe que se hace presente en las manifestaciones de la cultura:

En *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima* se decía: espero que este libro sirva no sólo para conocer el caso concreto del distrito estudiado, sino que ayude a la reflexión de lo que ocurre con los católicos populares que emigran a las grandes ciudades en otras regiones del continente y así puede ser útil tener una visión más amplia del nacimiento y evolución de las comunidades cristianas y del proyecto de Iglesia popular, que se han presentado como una alternativa pastoral para la Iglesia latinoamericana y que han atraído a muchos agentes de pastoral, preocupados por la situación religiosa y social de su pueblo<sup>126</sup>.

El catolicismo popular fue reconocido y estudiado posteriormente a la reunión de *Medellín* (1968). Manuel Marzal presenta la siguiente definición: «el catolicismo popular puede definirse, en general, como la forma en que se expresan religiosamente, para dar sentido trascendente a su vida, las grandes mayorías del pueblo en América Latina, que se definen a sí mismas como católicas, a pesar de su escaso cultivo religioso»<sup>127</sup>. Estos católicos creen en Dios y en los santos, participan de los sacramentos y de las fiestas religiosas, además, cuentan con un gran sentido de pertenencia a la Iglesia, como base de su fe y de su cultura. Estos católicos cuentan con un fuerte sentimiento religioso. Esta experiencia de fe les brinda sentido a sus vidas y les ofrece un modo de ver la vida. Manuel Marzal afirmará:

El catolicismo popular no es la religión de los pobres, sino la de las mayorías poco cultivadas religiosamente, aunque sean pobres la mayor parte de sus adeptos, por ser pobres la mayor parte, de los latinoamericanos, y aunque los pobres descubran a menudo, en el catolicismo popular, un modo propio de vivir su fe y de expresar su solidaridad social<sup>128</sup>.

---

<sup>126</sup> M. MARZAL, *CRI*, 261.

<sup>127</sup> M. MARZAL, *TE*, 315.

<sup>128</sup> M. MARZAL, *TE*, 317.

Este catolicismo ha sido llamado religiosidad popular o religión popular. En la *Evangelii Nuntiandi* Paulo VI hablaba de piedad popular<sup>129</sup>. En el documento de *Santo Domingo* se habló de religiosidad popular<sup>130</sup>. Por su parte, la *Comisión Teológica Internacional* habla de piedad popular<sup>131</sup> y *Ecclesia in America* habla de piedad popular<sup>132</sup>. La forma popular de vivir la religión es fuertemente influida por la cultura y le ofrece un nivel de profundidad:

La relación entre fe popular y cultura popular puede considerarse un caso particular de la relación entre religión y cultura, en su mutua interacción dialéctica. En todas las culturas donde se vive una situación teónoma, es decir, donde la irrupción de lo sagrado adquiere una particular intensidad, la religión ofrece a la cultura su dimensión de profundidad<sup>133</sup>.

Manuel Marzal sintetiza elementos que considera resumen el catolicismo popular: santo, devoto, milagro, castigo, promesa, bendición, fiesta y peregrinación. Esto formará un conjunto que presentará una unidad:

Efectivamente, en el mundo cultural de América latina, y sobre todo en sus sectores más pobres económicamente, la gente aprende, desde los primeros años de su vida, que los santos, que se veneran en el templo, en la propia casa o en sitios estratégicos del campo o de la ciudad, están en alguna manera vivos, escuchan las oraciones que le son dirigidas, se alegran con las fiestas y las promesas, otorgan bendiciones, hacen milagros y envían castigos<sup>134</sup>.

Estos términos resignificados se convierten en mediación cultural para la percepción de Dios y de Cristo. Este catolicismo popular vive una experiencia profunda de Dios y de Jesucristo. Se sabe que Dios Padre ha enviado a su Hijo para la salvación de los hombres. Su experiencia de Cristo ha pasado por la experiencia de los milagros y de las fiestas, sin embargo, se ha encontrado lejana de una aproximación bíblica, a causa del tipo de evangelización que se estableció en la primera evangelización. Será el Cristo, patrono del pueblo, o del santuario al que se peregrina, al que se va, convirtiendo en una relación más personal, que exige su cuota de misterio, como en toda relación de fe. Ella es una fe en Cristo

---

<sup>129</sup> EN 48.

<sup>130</sup> *Santo Domingo* 36,

<sup>131</sup> *La fe y la inculturación* III, 2.

<sup>132</sup> *Ecclesia in America* 16.

<sup>133</sup> F. PASTOR, «Religión popular», 1169-1172.

<sup>134</sup> M. MARZAL, *TE*, 374.

inculturada<sup>135</sup>. Es en esta experiencia del catolicismo popular que Manuel Marzal valora el rol que tiene esta fe, no tanto por sus creencias o ritos<sup>136</sup>, sino por el papel que juega ante el problema del sentido de la vida.

El magisterio de la Iglesia ha reconocido la importancia del catolicismo popular, pero siempre ha invitado a los responsables eclesiales a velar por el buen desenvolvimiento del mismo. *Medellín* dedicó su sexta parte a la Pastoral Popular. Más adelante, en 1979 *Puebla* considerará en relación al catolicismo popular que: «su evangelización fue suficientemente profunda para que la fe pasara a ser constitutiva de su ser y de su identidad»<sup>137</sup>. Los obispos de América latina desde su práctica pastoral han querido valorar y profundizar la comprensión de esta expresión de la fe.

Finalmente, hemos de recordar que Juan Pablo II en *Ecclesia in America* usa el término piedad popular para seguir lo dicho en *Evangelii Nuntiandi* por Paulo VI. El papa Juan Pablo II dirá:

Ya que en América la piedad popular es expresión de la inculturación de la fe católica y muchas de sus manifestaciones han asumido formas religiosas autóctonas, es oportuno destacar la posibilidad de sacar de ellas, con clarividente prudencia, indicaciones válidas para una mayor inculturación del Evangelio<sup>138</sup>.

Esta expresión de la inculturación de la fe recuerda que siempre la fe se da inculturada. De manera interesante, se puede expresar la misma idea en términos muy diferentes: «la religión es por sí misma popular, habría que superar la expresión misma de religión popular. Pues la religión es popular sin que haya que precisarlo con el adjetivo. Como la ciencia es de élites sin que sea necesario precisarlo»<sup>139</sup>. Con esta interesante reflexión invitamos a reconocer que dentro de toda experiencia religiosa se encuentra una experiencia de fe. Estudiar al hombre, ayuda a reflexionar nuestra fe.

---

<sup>135</sup> La religiosidad popular es una muestra del mensaje de Cristo que se hace presente en una cultura: «Las formas de la religiosidad popular no deben ser juzgadas necesariamente como negativas; a veces constituyen manifestaciones espléndidas de inculturación de la fe de adaptación de una religión universal a ambientes nacionales, sociales o culturales, caracterizados por una diversidad», F. PASTOR, «Religión popular», 1172.

<sup>136</sup> Manuel Marzal considera un riesgo el absolutizar el ritualismo, dado que podrían dejar de ser un medio para convertirse en un fin. Cf. M. MARZAL, *TE*, 382.

<sup>137</sup> *Puebla* 412.

<sup>138</sup> *Ecclesia in America* 16.

<sup>139</sup> J. L. IDÍGORAS, *La religión fenómeno popular*, 8.

## 5. Retos para la vivencia de la fe en América Latina

Interesa señalar que para Manuel Marzal el estudio de la religión en América por muchos de los cronistas coloniales, hizo que se haga presente la antropología religiosa desde muy temprano. La evangelización andina y la de todo el continente hicieron que existiera un estudio del hecho religioso<sup>140</sup>. La profundidad del hombre andino y su reconocimiento de que lo que hace trascender lleva a Dios produjo muchos estudios y reflexiones sobre los procesos de transformación religiosa de los indígenas.

Dado su sentido de Iglesia y su conciencia investigadora, Manuel Marzal plantea que se promueva en el medio andino y latinoamericano investigaciones que ayuden a conocer la cultura dinámica y cambiante en donde el Evangelio desea ser siempre una novedad. No es sólo innovar el trabajo pastoral, para él es clave discernir el actuar del Espíritu: «que sopla por donde quiere y no sabes de donde viene, ni a donde va»<sup>141</sup>. El afirmaba: «se cree indispensable iniciar investigaciones religiosas y tanto *Medellín* (VI, 10), como la mayoría de los encuentros pastorales, se pronuncian en este sentido»<sup>142</sup>. En esta línea, consideraba que las mismas parroquias podrían buscar analizar la manera cómo la fe se hace presente en su medio, se parte de una bella intuición:

El concepto de evangelización de la teología actual es más rico. Cuando el agente de pastoral se acerca al hombre para anunciarle la buena noticia, ya el Espíritu de Dios ha actuado en ese hombre. Por eso las investigaciones religiosas no sólo son necesarias para descubrir la mentalidad o el comportamiento religioso peculiares de una determinada cultura, sino para descubrir la acción de Dios en las personas que viven esas culturas<sup>143</sup>.

Nunca estuvo alejado de su trabajo científico el corazón de pastor y de creyente de Manuel Marzal, el cual fue capaz de reconocer la acción de Dios en los seres humanos y sus culturas.

Algunos temas pendientes que encuentra Manuel Marzal para el estudio de la fe y la cultura en América latina son: considera que hemos de continuar el estudio y el análisis de temas que respondan al medio propio de los países latinoamericanos, sería errado depender de otras realidades y exportar teorías o problemáticas que en ocasiones son ajenas al medio, sin

---

<sup>140</sup> A lo largo de la obra de Manuel Marzal aparecen Bernardino de Sahagún, Blas Valera, José de Acosta, José de Arriaga, Bernabé Cobo, Antonio de la Calacancha.

<sup>141</sup> Jn 3, 8.

<sup>142</sup> M. MARZAL, «Investigación socio-religiosa y pastoral», 186.

<sup>143</sup> M. MARZAL, «Investigación socio-religiosa y pastoral», 189.

negar que el conocimiento se desarrolló a partir del diálogo y el mutuo enriquecimiento.

Por otro lado, reconoce que existen dos dimensiones a estudiar todavía en el tema de la fe y la cultura: el tema del sentimiento religioso<sup>144</sup> y el de la ética que surge de una opción religiosa. El sentimiento religioso está presente en el medio latinoamericano, sin embargo, ha sido poco estudiado. La invitación es de conocer qué significa la confianza, la gratuidad, la seguridad y la resignación en muchas experiencias religiosas de los seres humanos de este continente.

Por otra parte, invita a revisar que consecuencia moral implica la creencia católica en los creyentes, quizás se preguntaba: ¿Cómo en un continente creyente puede existir tanta injusticia?. Sabiendo que la dimensión ética siempre está presente en las religiones, considera que no se tratará solamente de un conjunto de principios, sino de saber cuáles son los compromisos totales y solidarios a que mueve esa experiencia religiosa<sup>145</sup>. En esta línea, se recuerda lo que afirmó el papa Juan Pablo II veinte años antes:

En el nuevo clima cultural, que debe construirse en su totalidad, permanece abierto un gran espacio de diálogo entre la fe y la cultura. Es más, dicho espacio no se limitará al problema específicamente religioso, sino que abordará también los grandes temas éticos y antropológicos que están íntimamente vinculados con él. En un horizonte de diálogo que respete la diversidad, resulta necesaria y urgente una nueva «alianza» entre la Iglesia y el mundo cultural, para descifrar nuestro tiempo tan complejo y vislumbrar la dirección necesaria en marcha<sup>146</sup>.

La teología católica considera que la revelación es una acción, un acontecimiento, un encuentro que cambia la existencia, llama al compromiso e implica a toda la persona<sup>147</sup>. Si bien los pueblos deben de vivir y desarrollar sus propias culturas, deben también cuestionarla desde el Evangelio, iluminarlas por la fe en Cristo, que revela no solo el misterio de Dios, sino también el misterio del hombre. Eso no quita que se reconozca la acción del Señor en nuestra historia:

---

<sup>144</sup> El sentido religioso es entendido en la antropología religiosa como la capacidad de la religión para fomentar el deseo de vivir y el sentido de la vida. Cf. E.E. EVANS-PRITCHARD, *Las teorías de la religión primitiva*, 66-67.

<sup>145</sup> Cf. M. MARZAL, *Para entender la religión en el Perú 2003*, 37.

<sup>146</sup> Discurso de Juan Pablo II a los intelectuales en Vilnius, Lituania, 5 de septiembre de 1993.

<sup>147</sup> Cf. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, 469.

Un pueblo profundamente religioso, que pide el pan de la palabra de Dios, pues en Él pone su confianza. Un pueblo cuya religión, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Por eso se ha podido decir, que, a pesar de las deficiencias presentes, la fe de la Iglesia ha sellado el alma de América Latina, constituyéndose en matriz cultural del continente<sup>148</sup>.

El pueblo que ha puesto su confianza en Dios siempre será escuchado, pues el Señor siempre escucha a los que han puesto su confianza en él.

## 6. Conclusión

Los diversos análisis teóricos estudiados del proceso de transformación de la fe del hombre andino muestran que la cultura es dinámica y plantea nuevos espacios a la fe. Para ello se ha comparado el proceso de evangelización andino con otras experiencias del continente. Desde ella se ha estudiado dimensiones religiosas que nos ayudan a profundizar en el tema de la fe en este medio.

Se resalta la centralidad de Dios en el proceso de hacer presente el Evangelio en el medio andino. Si bien faltaría una mayor aproximación al estudio de la Biblia, se demuestra que la persona de Jesucristo da sentido a la vida de los creyentes en las maneras de vivir el catolicismo.

La revelación cristiana se ha hecho presente por medio de la piedad popular y ante el sincretismo hemos planteado aportes hechos por Manuel Marzal. Se confirma que la evangelización en el mundo andino fue culminada a mediados del siglo XVII. Sin embargo, se ha de seguir discerniendo los lenguajes y símbolos para evangelizar la cultura en el medio andino.

Hemos analizado la transformación de la fe del mundo rural al urbano del inmigrante andino. Reconocíamos que el catolicismo popular es un modo de vivir la fe. Desde aquí hemos afirmado el doble nivel del catolicismo popular, el cual debe seguir siendo evangelizado, pero que al mismo tiempo es evangelizador.

Para Manuel Marzal el catolicismo popular propone una alternativa al clima de postmodernidad, en tanto que mantiene y resucita ciertos valores como la fiesta, el sentimiento, la experiencia de lo sagrado.

---

<sup>148</sup> Discurso de Juan Pablo II a la Asamblea Plenaria del CELAM en Puerto Príncipe, Haití, 9 de marzo de 1983.

## CAPÍTULO VI

### El reto de inculturar la fe según Diego Irarrázaval

#### 1. Introducción

Diego Irarrázaval ha dedicado su vida y sus estudios al tema del mundo andino, ya sea en la mayor comprensión del mismo como en reflexionar sobre la mejor manera de hacer presente el Evangelio en el mundo andino. Este deseo lo ha llevado a vivir y pensar la experiencia de lo religioso, la teología, la cultura y la pastoral en esta parte de la Iglesia. Este capítulo se centrará en el tema de la inculturación de la fe en el mundo andino, sin negar que se intentará aproximar a algunas intuiciones que ayuden a hacer más presente el Evangelio. Hemos de agregar que para el autor será importante resaltar el camino realizado por el Pueblo de Dios para inculturar el Evangelio en sus vidas.

Se intentará leer el tema de la inculturación desde la influencia que recibe en *Santo Domingo* y buscando resaltar el rol clave del Espíritu Santo para promover el Evangelio. Además, se presenta como la religiosidad popular es un ámbito evangelizador y a evangelizar.

#### 2. El mundo religioso andino

Diego Irarrázaval trabaja en el sur andino en la parroquia de Chuchito en Puno y dirige el Instituto de Estudios Aymaras. En estos años se ha dedicado al trabajo pastoral y a la investigación de la fe en el mundo andino. Entre las obras del autor que merecen ser citadas podremos nombrar: *Tradición y porvenir andino* (1992), *Rito y pensar cristiano* (1993), *Inculturación. Amanecer eclesial en América latina* (1998), *Un cristianismo andino* (1999) y *Raíces de la esperanza* (2004).

El autor ha estudiado el tema de la fe en la cultura andina<sup>1</sup>, sobre todo, resaltando su importancia en el futuro del mundo andino, en la cual reconoce la capacidad de aceptación de nuevos aportes y sobre todo la capacidad de recrear su propia tradición:

---

<sup>1</sup> Consideramos que en los capítulos III, IV y V se ha explicado suficientemente el tema del catolicismo en los Andes, por lo tanto, en esta parte no nos explayamos sobre este tema y abordamos directamente el pensamiento de Diego Irarrázaval.

Si hablamos de cultura, y de identidad, en términos de tener una cultura quechua y aymara, una identidad andina, decimos una media verdad; no hablamos correctamente. La verdad es que nos movemos entre varias culturas; la población andina participa en una realidad cultural cambiante y conflictiva. Es cierto que existe lo quechua y aymara, pero también lo mestizo, y contacto permanente (y a veces subordinación) con la cultura moderna y capitalista<sup>2</sup>.

Existe una concepción dinámica de la cultura andina, la cual se encuentra en diálogo con lo que ocurre a su alrededor y ello también afecta a la religión y su expresión: «vale insistir en la inexistencia de lo “andino en sí” e imperturbable; ya que lo andino es parte de un proceso de conflictos y mutaciones contemporáneas»<sup>3</sup>. Este aporte brinda la posibilidad de pensar el tema de la fe dentro de un medio cambiante, por lo tanto, se debe de reconocer que la cultura cambiante levantará preguntas a la manera de presentar a Jesucristo en la vida pastoral.

El hecho que el cristianismo sea una religión lleva a pensar en su lugar dentro de la historia de la salvación. Esto hace reflexionar el concepto teológico de religión, ella no hace referencia a un lugar específico de tipo teórico, cultural o fenomenológico. La religión será en la teología la referencia de los hombres a Dios, es una tensión del espíritu al incondicionado. De este modo, la esencia de la religión no es una situación o un estado; sino el real trascender hacia Dios en el horizonte de la salvación<sup>4</sup>. La religión está fuertemente unida a la fe. La fe es un acto integral del ser humano, aquella preocupación incondicional, infinita y fundamental, si bien la fe se encuentra en el ser humano, ella no procede de él mismo. En este punto parece importante resaltar algunos acentos o rasgos propios de la religión y de la fe: «en la fe, la preocupación fundamental se considera de una manera especial en cuanto afecta al individuo en el centro de su personalidad. Aquí pasan a primer plano los problemas de la duda, del riesgo y del valor. En la religión, recibe mayor atención la expresión simbólica de la preocupación fundamental del rito, en el mito, y en su encarnación en instituciones»<sup>5</sup>.

Si bien Manuel Marzal se aproximaba al tema de la fe y cultura andina desde cómo se vive y lo que se dice de esta experiencia. De manera distinta, Diego Irarrázaval intenta aproximarse desde lo que se vive y se contempla, esto significará una mayor atención a lo simbólico. El mundo

---

<sup>2</sup> D. IRARRÁZAVAL, *Tradición y porvenir andino*, 128.

<sup>3</sup> D. IRARRÁZAVAL, *TPA*, 173.

<sup>4</sup> Cf. M. SECKLER, «Il concetto teologico di religione», 203-228.

<sup>5</sup> C. ARMBRUSTER, *El pensamiento de Paul Tillich*, 88.

andino y su fe exige una atención a los símbolos, esto lo reconocía Manuel Marzal cuando constataba la fuerza de lo ritual y lo sagrado en el mundo andino. Los estudiosos de la religión reconocen la riqueza del símbolo para la captación del mensaje religioso, la cual, de manera contraria, disminuye en modelos secularizados de sociedad<sup>6</sup>.

La religión habla de la trascendencia humana, por otra parte, la fe, si bien puede expresar su propio objeto en conceptos, sin embargo, su campo es el de los símbolos. Principalmente, una religión que se concibe desde el inicio históricamente, como es la religión cristiana, asumirá de modo particular en su expresión lo simbólico<sup>7</sup>.

Las creencias y rituales del mundo campesino responden a la vida cotidiana que experimentan, tanto frente a la naturaleza, la familia, la comunidad y los hechos sociales. En estos espacios se transmite y celebra la fe. La religión del campesino ha sido criticada por ser muy ritualista y alejada de un compromiso ético. Sin negar que en ocasiones ello pueda ser verdad, Diego Irarrázaval considera que se puede dejar de lado elementos de la cultura campesina cuando realizamos este análisis: «la moral del campesino andino tiene características solidarias de servicio mutuo, con una profunda base espiritual»<sup>8</sup>. Esto se muestra en el trabajo en común, la reciprocidad y las fiestas, no podemos olvidar el fuerte sentido comunitario del mundo andino en oposición a una óptica moderna centrada en el individuo. No olvidemos que Manuel Marzal ya constataba la necesidad de profundizar en la importancia del tema ético en el compromiso de fe.

Para Diego Irarrázaval la vida religiosa en los Andes no es una parcela, sería absurdo plantear «evangelizar la religión campesina», la evangelización abarca toda la vida, sino se limitaría a ser una abstracción<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Este tema ha sido trabajado en su momento por Harvey Cox en *La religión en la sociedad secular*, Clifford Geertz en *Interpretación de las culturas* y José María Mardones en *La vida del símbolo*. La definición de cultura en clave simbólica de Clifford Geertz es la siguiente: «Un sistema, transmitido históricamente, de significados encarnados en unos símbolos, unas concepciones recibidas como herencia y expresadas en formas simbólicas, gracias a las cuales las personas se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento e la vida y sus actitudes respecto a ella», C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas*, 89; Cf. J.M. MARDONES, *La transformación de la religión*, 153-158

<sup>7</sup> Cf. A. HALDER, «La religione come atto fondamentale dell'esistenza umana», 182-202.

<sup>8</sup> D. IRARRÁZAVAL, *TPA*, 140.

<sup>9</sup> «El ser humano vive la experiencia de la fe que lo mueve hacia Dios. No obstante el pecado, Dios no deja de comunicarse. De esta manera, la fe y la religión son muestras de la recepción humana de una iniciativa plena de Dios. De esta manera, la palabra

Por ello, se afirma que la evangelización es integral: «es anuncio del amor de Dios que transforma a su pueblo, en la pascua de Cristo. No es un acontecimiento reductible a lo “religioso”. Por lo tanto, en la vivencia objetiva del campesinado, y sobre todo, en el modo como Dios se revela, hay claras exigencias de una evangelización integral»<sup>10</sup>. Ya *Santo Domingo* había hablado de la dimensión integral a la que compromete seguir el Evangelio.

Finalmente, esta invitación a pensar globalmente la fe en los Andes, obliga a no racionalizar la inculturación, ni cambiar el mensaje original: «nuestro desafío es continuar comprendiendo, con los principios de la fe, la práctica de este pueblo. Por eso el pensar la fe se nutre de materiales andinos (leyendas, sentido de la danza, invocaciones de la divinidad, normas éticas, etc.) y dialoga con estos materiales»<sup>11</sup>. De esta manera, se abre una puerta a reconocer los valores evangélicos existentes y acompañarlos<sup>12</sup>. Lo que se llama «materiales andinos» son elementos de la cultura que se van asumiendo como muestras de la presencia del amor de Dios.

---

religión implica un nivel teológico profundo. La religión y la fe responderán a las preguntas últimas de todos los seres humanos». Cf. P. RUBENS, *Discerner la foi dans les contextes ambigus. Enjeux d'une théologie du croire*, 166-167.

<sup>10</sup> D. IRARRÁZAVAL, *TPA*, 148.

<sup>11</sup> D. IRARRÁZAVAL, *TPA*, 281.

<sup>12</sup> Esta temática nos lleva a reconocer la necesidad que tiene la teología de las mediaciones antropológicas: «Para asumir esa función, la teología debe mantener un diálogo directo y constante con las ciencias modernas y con la filosofía [...] Debe enfrentarse a ciencias humanas, como la psicología, la sociología, la antropología física y social, la crítica de la sociedad o la lingüística, que renuevan los datos de nuestra experiencia inmediata y someten nuestro discurso tradicional sobre Dios y el hombre a una crítica radical: las ciencias humanas nos ayudan a purificar la fe de lo que ella no es [...] Al mismo tiempo, la teología interpelará a las ciencias humanas respecto a su reducción objetivante de lo humano, manteniendo abierta la cuestión de sentido», E. A. HIGUET, *Teología y nuevas antropologías*, M. FABRI DOS ANJOS – J. LIBANIO, *Teología y nuevos paradigmas*, 149-173.

### 3. La propuesta episcopal de *Santo Domingo* y la inculturación

Nos parece importante recordar que si Manuel Marzal se vio motivado por la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín y su propuesta de profundizar y realizar serios estudios sobre la religión<sup>13</sup>; en el caso de Diego Irarrázaval, encontramos que el documento de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo lo motiva a seguir profundizando su interés por hacer presente el Evangelio en el mundo andino y estudiar el mismo. Esa es la razón por la cual parece conveniente detenerse a revisar lo presentado en *Santo Domingo* en torno a la inculturación.

El documento de *Santo Domingo* presenta el tema de la evangelización. Este documento buscaba responder a la invitación que hiciera el papa Juan Pablo II en 1992 para realizar una nueva evangelización en el continente Americano de modo inculturado. El papa Juan Pablo II reconocía los valores de las culturas indígenas y afroamericanas:

En este hito histórico del medio milenio de la evangelización de vuestros pueblos, os invito, pues, queridos hermanos, a que, con el ardor de la nueva evangelización, animados por el Espíritu del Señor Jesús, hagáis presente la Iglesia en la encrucijada cultural de nuestro tiempo, para impregnar con valores cristianos las raíces mismas de la cultura *adveniente* y de todas las culturas ya existentes. A este respecto, particular atención habréis de prestar a las culturas indígenas y afroamericanas, asimilando y poniendo de relieve todo lo que en ellas hay de profundamente humano y humanizante. Su visión de la vida, que reconoce la sacralidad del ser humano, su profundo respeto a la naturaleza, la humildad, la sencillez, la solidaridad, son valores que han de estimular el esfuerzo por llevar a cabo una auténtica evangelización inculturada<sup>14</sup>.

Hemos de estar atentos en este discurso a términos usados como: Espíritu, cultura y evangelización inculturada, dado que ellos nos acompañaran a lo largo de este capítulo. En primer lugar, se resalta que la invitación a la nueva evangelización fue propuesta a la Iglesia universal, ella partía de la evangelización realizada, pero con perspectivas de reconocer lo hecho y enriquecerla. Nos parece importante destacar el

---

<sup>13</sup> El documento de *Medellín* afirmaba: «Que se realicen estudios serios sistemáticos sobre la religión popular y sus manifestaciones, sea en centros de investigación religiosa», *Medellín* 6.10.

<sup>14</sup> JUAN PABLO II, «Nuova evangelizzazione. Promozione umana. Cultura cristiana. Gesucristo ieri, oggi, sempre», 332.

reconocimiento a los valores de las culturas en América latina que subraya el papa Juan Pablo II.

En la IV Conferencia del Episcopado de América Latina y el Caribe la comprensión de la inculturación presenta un sentido amplio, se dirá que: «una meta de la evangelización inculturada será siempre la salvación y liberación integral de un determinado pueblo o grupo humano [...] adoptando la perspectiva de Jesucristo encarnado»<sup>15</sup>. En la siguiente parte de nuestra investigación presentaremos la importancia de enmarcar nuestra investigación en el terreno de la historia de la salvación, elemento clave dentro de la lectura teológica cristiana.

Uno de los grandes ejes pastorales del documento es la evangelización inculturada. Esta constatación lleva a afirmar que se debe reconocer los valores presentes en el medio donde se presenta el Evangelio y donde el Evangelio puede enriquecer la vida de los hombres. Desde el inicio el documento afirmará: «toda evangelización ha de ser, por tanto, inculturación del Evangelio»<sup>16</sup>.

La realidad en América latina es particular, como toda realidad lo es, la presencia del Evangelio en las culturas está presente, sin embargo, partiendo del principio que nunca ningún pueblo está completamente evangelizado los obispos afirmarán:

Hablar de nueva evangelización no quiere decir reevangelizar. En América Latina no se trata de prescindir de la primera evangelización sino de partir de los ricos y abundantes valores que ella ha dejado para profundizarlos y complementarlos, corrigiendo las deficiencias anteriores<sup>17</sup>.

Esto lleva a pensar en la idea de «proceso» que ha de tener toda inculturación<sup>18</sup>, la dinamicidad de este concepto obliga a resaltar su continuidad. *Santo Domingo* levanta preguntas sobre temas como: la

---

<sup>15</sup> *Santo Domingo* 243.

<sup>16</sup> *Santo Domingo* 13.

<sup>17</sup> *Santo Domingo* 23.

<sup>18</sup> La idea de «proceso» de la acción de inculturar el Evangelio parece importante, dado que el Evangelio nunca termina de encarnarse en ninguna cultura. El papa Juan Pablo II afirmó en el Perú: «Pero esa obra evangelizadora no termina nunca. Cada generación cristiana debe añadir su parte de esfuerzo. Sin ello faltaría algo esencial. Faltaría un elemento insustituible a la evangelización del Perú, si faltara hoy un generoso evangelizador. Este es el signo de la fidelidad a Cristo, a su mandato, y es a la vez muestra de vitalidad en la fe de la Iglesia», JUAN PABLO II, «Encuentro con los pueblos del norte de Piura», 2.

separación entre fe y vida<sup>19</sup>, la falta de compromiso eclesial, los nuevos cambios sociales, la situación de pobreza o marginación. Sin embargo, por otro lado, se reconocerá la presencia de la evangelización y sus frutos: «en las expresiones culturales y religiosas de campesinos y suburbanos se reconoce gran parte del patrimonio cristiano del continente y una fe arraigada de los valores del reino de Dios»<sup>20</sup>. Hemos de seguir preguntándonos si dejamos actuar a Dios y si seguimos su Espíritu. La opción será pensar en una pastoral inculturada donde el testimonio sea un elemento que ayude a la experiencia de fe, una pastoral donde el conocimiento de las lenguas y culturas sean valoradas; donde se dé una reflexión teológica, con reconocimiento de los valores propios, estos son algunos elementos que ayudaran a relacionar la fe y la cultura.

El documento brinda un rol importante a la acción del Espíritu: «la venida del Espíritu Santo en Pentecostés (Cf. He 2, 1-11) pone de manifiesto la universalidad del mandato evangelizador: pretende llegar a toda cultura. Manifiesta también la diversidad cultural de los fieles, cuando oían hablar a los apóstoles cada uno en su propia lengua»<sup>21</sup>. La acción del Espíritu Santo dará libertad y universalidad a la acción eclesial que se realice para presentar la figura de Jesucristo.

#### **4. La inculturación como Encarnación, Pascua y Pentecostés**

La idea de inculturación es nueva, sin embargo, se puede encontrar en la Biblia elementos que ayuden a comprender lo que ella significa. La práctica de la inculturación se encuentra presente a lo largo de la historia de la Iglesia sin que se le haya llamado de este modo. La vida cristiana se ha ido encarnando en formas históricas a lo largo de los siglos. Lo nuevo es la atención al tema y el deseo de ser más fieles al modo de Jesucristo.

La revelación guarda un sentido particular, en tanto ella se hace presente a un pueblo, al pueblo judío. Este particularismo tiene relación con su

---

<sup>19</sup> Luego de un detallado análisis la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos afirma: «Para poner remedio a estas eventuales limitaciones y defectos de la piedad popular, el Magisterio de nuestro tiempo repite con insistencia que se debe “evangelizar” la piedad popular, ponerla en contacto con la palabra del Evangelio para que sea fecunda. Esto “la libera progresivamente de sus defectos; purificándola la consolidará, haciendo que lo ambiguo se aclare en lo que se refiere a los contenidos de la fe, esperanza y caridad”», CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia*, 64.

<sup>20</sup> *Santo Domingo* 247.

<sup>21</sup> *Santo Domingo* 228.

historización. La revelación se particulariza más en la encarnación. Ella se produce en un pueblo concreto y en el Hijo de Dios. La revelación se realiza en Israel, pero debe comunicarse a toda la humanidad: «Quiso Dios con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (Cf. Ef 1, 9): por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo y participar de la naturaleza divina (Cf. 2, 18; 2 Pe 1, 4)»<sup>22</sup>. Esta revelación ha sido preparada durante largo tiempo, la plenitud de la misma no se da por un profeta de época, sino por la mediación extraordinaria del Verbo encarnado<sup>23</sup>.

El autor busca fundamentar bíblicamente el origen de la inculturación. Para ello recuerda que el Hijo de Dios, es en sí mismo: «netamente judío, y también universal»<sup>24</sup>. La primera acción inculturadora vendrá a través de la misma encarnación del Verbo, del ministerio que ofrecerá Jesús, de su Pascua y del envío del Espíritu Santo. En su visión cristológica resalta la lectura del «abajamiento» vivido por Jesucristo:

El trasfondo de la inculturación es el misterio *kenótico* de Cristo (Flp 2, 5-11) y la obra del Espíritu. Pablo Enseña con palabras aprendidas del Espíritu (1 Cor 2, 10-13); gracias al Espíritu es posible llamar (como Jesús) a Dios Abba (Gal 4, 6; Ron 8, 15), y vivir resucitados (Rom 8, 11) Es pues paradigmática la inculturación realizada por Pablo y su comunidades»<sup>25</sup>.

Posteriormente, de manera más clara, serán las comunidades y los apóstoles los que deban ir haciendo presente a Jesucristo luego de Pentecostés. Esto se ve realizado en distintos espacios culturales:

¿Por qué actúan así las comunidades? Por el dinamismo de Pentecostés, en el contexto judío (Hechos 2, 1-24, 2, 4-38, 4, 31), en el contexto gentil (Hechos 10, 44-47, 11, 15, 15, 8-9), y en el contexto judío helenista de la iglesia laical de Antioquia (Hechos 11, 19-21, 13, 1-3)<sup>26</sup>.

El misterio de Dios manifiesta que desde el amor del Padre se dan las misiones al Hijo y al Espíritu. La divinidad del Espíritu es la consecuencia de la certeza de su misión, como perfeccionador de la divinización humana<sup>27</sup>. Desde aquí el Espíritu en adelante hará dialogar a los discípulos con los hombres y las culturas, el origen de la labor misionera es trinitario.

---

<sup>22</sup> DV 2.

<sup>23</sup> Cf. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, 448-449.

<sup>24</sup> D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 44.

<sup>25</sup> D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 46.

<sup>26</sup> D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 45.

<sup>27</sup> Cf. F. PASTOR, «Principium totius deitatis», 258.

El deseo de la inculturación será testimoniar pluriculturalmente al Dios salvador de la humanidad. En este sentido, se vuelve importante la relación entre fe y cultura en la historia de la salvación. Todos los hombres y pueblos por medio de la revelación reciben la salvación ofrecida por el Padre. La revelación es la autocomunicación de Dios, esta procede del Padre, llega a través de Cristo y en el Espíritu Santo tiene acceso a la comunidad de Dios. Desde aquí el ser humano responde por medio de la fe, esta respuesta se mostrará por medio de lo cultural, lo ético, o lo político y se encamina a la vida plena.

La inculturación existía antes de que se acuñe este término, muchas iglesias han buscado tener un diálogo positivo con las culturas en las cuales se hacían presentes. Sin embargo, con el impulso del papa Juan Pablo II y lo dicho por los obispos latinoamericanos en *Santo Domingo* se precisa lo que considerará Diego Irarrázaval como radical en el proceso inculturador: la Encarnación, la Pascua y Pentecostés.

Debemos ir más allá en nuestra comprensión del término inculturación, no sería adecuado limitarlo a nuestra práctica pastoral, este término puede ayudar en nuestra comprensión de la fe: «se trata de una temática valiosa en la medida que señala exigencias del acontecimiento cristiano: creer como personas con tal o cual identidad cultural, cambiar nuestras existencias y nuestro mundo, y libremente caminar hacia el Reino (Cf. Mc 1, 15)»<sup>28</sup>.

El Cristo que vino al mundo para realizar la obra del Padre inició la plenitud del tiempo por medio de su muerte y resurrección, la salvación llegó a plenitud a los hombres y la Iglesia da testimonio de la venida del Espíritu. La encarnación del Hijo produce un cambio radical en la historia humana, Cristo se convertirá en el centro de la historia. Por lo tanto, Cristo es la plenitud de la revelación. Los continuadores de su mensaje serán aquellos que fueron testigos de su vida. La revelación de Dios no será sólo contenidos, ella es también acontecimientos<sup>29</sup>.

La inculturación ha sido vista como analogía de la encarnación, esta era presentada en *Gaudium et Spes*: «Pues Dios, revelándose a su pueblo hasta la plena manifestación de sí mismo en el Hijo encarnado, ha hablado según la cultura propia de las diversas épocas [...] De la misma manera, la Iglesia, que vive en diferentes circunstancias en el curso de los siglos, ha utilizado los hallazgos de las diferentes culturas para difundir y explicar a todas las gentes el mensaje de Cristo en su predicación»<sup>30</sup>. En este mismo sentido,

---

<sup>28</sup> D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 83.

<sup>29</sup> Cf. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, 442-445, 465.

<sup>30</sup> GS 58.

podemos también recordar *Ad Gentes*: «la Iglesia, para poder ofrecer a todos el misterio de la salvación y la vida traída por Dios, debe insertarse en todos estos grupos con el mismo afecto con que Cristo se unió por su encarnación a determinadas condiciones sociales y culturales de los seres humanos con quienes convivió»<sup>31</sup>. Se puede considerar que el Concilio Vaticano II subraya el sentido encarnatorio de la fe.

Dios desea comunicarse a los hombres y es así que el Hijo es don del Padre y desea mostrarnos nuestra realidad de hijos de Dios Padre. Por lo tanto, Cristo es el que mejor presenta el deseo de Dios para los hombres. Para ello hemos de insistir en el realismo de la encarnación. La humanidad de Cristo es simple apariencia a su vez, Cristo es el Hijo de Dios aun en su humanidad, las palabras y actos de Cristo son los actos de Dios en forma de manifestación humana: «últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo» (Heb 1, 2); «A Dios nadie lo ha visto jamás, el Hijo unigénito, que está en el seno del Padre, ése nos lo ha dado a conocer» (Jn 1, 18); «La gracia de Dios fue “manifestada al presentarse por la aparición de nuestro salvador, Cristo Jesús, que aniquiló la muerte y sacó a la luz la vida y la corrupción por medio del Evangelio» (2 Tim 1, 10); «La salvación se realiza mediante el conocimiento de Dios y de nuestro Señor Jesucristo» (2 Pe 1, 2; Tit 2, 11; 1Tim 3, 16)<sup>32</sup>.

Comunmente, cuando se ha tratado el tema de la inculturación, nos hemos centrado en su dimensión encarnatoria, esto significaba inculturarse en referencia al misterio de la encarnación, sin embargo, se reconocía en la primera parte de la investigación, que toda inculturación guarda en sí una experiencia cultural previa. Dicho esto, la concepción de Diego Irarrázaval plantea asumir un proceso que asuma la Encarnación, pero también la Pascua y Pentecostés.

Se afirmará que podemos tener un enriquecimiento en la vida de fe del creyente al afirmar que:

Muchos plantean la inculturación principalmente como táctica pastoral a fin de que la gente comprenda la fe, No es una táctica; es una cotidiana praxis del pueblo de Dios y de su espiritualidad liberadora. Tampoco es algo derivado de la Encarnación. Hay que ser fiel al conjunto del acontecimiento cristiano; así la inculturación puede ser honda, pascual, pentecostal<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> AG, 10.

<sup>32</sup> Cf. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, 454-455.

<sup>33</sup> D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 63.

La revelación y la salvación cristiana son ofrecidas a los seres humanos dentro de su trayectoria histórica y sus culturas, es en este espacio que la Iglesia se presenta como sacramento de salvación. Por la revelación, se ha dirigido al hombre, lo ha interpelado, se ha abierto a él y le ha enseñando su plan de amor. Los acontecimientos salvíficos que configuran la salvación son los siguientes: la Encarnación, la Pascua, y Pentecostés. A continuación pasamos a presentar cada uno de ellos.

Diego Irarrázaval reconoce que se ha hecho uso de la analogía de la *encarnación* para hablar de la inculturación, él está de acuerdo con esta analogía, sin embargo, considera que ella es insuficiente, es por ello que hemos de hablar de Pascua y Pentecostés. Considera que en ocasiones ha sucedido que: «empleando esa analogía se ha postulado la “implantación” y (lo que es peor) el “trasplante” de la Iglesia de un lugar a otro (en vez de un crecimiento al interior de cada cultura con sus semillas del Verbo)»<sup>34</sup>. Además, vale recordar lo dicho en la primera parte de nuestra investigación al hablar que toda transmisión de la fe se hace desde una cultura.

El proceso encarnatorio de Dios, el cual se ha realizado una vez tiene validez para toda la humanidad, se dio de manera puntual, pero, sin embargo, tiene consecuencias para toda la humanidad:

Es una revelación universal, marcada por Nazaret, Galilea, Samaria, y luego por cada comunidad del mundo. En el pobre e insignificante Jesús («¿Quién es éste?» decían sus contemporáneos) se manifiesta el omnipotente Dios Padre (Cf. Mt 11, 27; Jn 10, 38; 14, 9-11; 17, 21-22). La praxis de las iglesias primitivas y la trayectoria eclesial a lo largo de los siglos testimonian que «no hay otro nombre» por el cual somos salvados (Hechos 4, 12)<sup>35</sup>.

Se constata que en el deseo de renovar la fe y la pastoral, la figura de Jesús es central. Por lo tanto, la historia de la salvación llegada a culmen con Jesucristo se vuelve crucial para enmarcar históricamente la vida eclesial. Es así que, la inculturación habla de una encarnación en un espacio y momento concreto de parte de Dios, pero a su vez guarda un sentido salvífico universal.

La inculturación asume la *Pascua*. Sabiendo que la salvación de Dios ha pasado por la muerte y resurrección de su Hijo, parece importante resaltar la unidad de esta muerte y resurrección. No se puede subrayar una y dejar de lado la otra, en este sentido, se debe hablar del proceso pascual.

---

<sup>34</sup> D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 80.

<sup>35</sup> D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 85-85.

Cada comunidad cuando intenta hacer vivo el mensaje de Cristo se une a su seguimiento: «nuestro Señor no está distante ni ausente del itinerario personal y colectivo. Por eso en la inculturación la comunidad hoy descubre y celebra a Cristo caminando y comiendo con ella, como lo hizo con los discípulos de Emaús (Cf. Lc 24, 15)»<sup>36</sup>. El misterio de la Pascua ayuda a identificar la vida de tantos creyentes con Jesucristo, la vida de Jesús no es ajena a la vida de los seres humanos. La inculturación tiene una relación directa con la fe:

Un proceso de inculturación es un itinerario de fe, en que la obra humana no es una autojustificación sino que es un responder a la iniciativa salvífica de Dios. En conclusión, la salvación pascual orienta la inculturación hacia una transformación de toda realidad. Esto implica que la inculturación no es «culturalista» sino que apunta a la liberación integral<sup>37</sup>.

La historia de la salvación, donde el Dios misericordioso escucha a los que ponen su confianza en él, lleva a que se pueda reconocer que hemos de responder a su llamado amoroso. Esto lanza al seguimiento y a la construcción del Reino ya desde este mundo. El Señor que redime del pecado envía a la misión. En esta misión el acompañará con su Espíritu.

El tercer elemento en la inculturación será *Pentecostés*. La inculturación es posible gracias a la acción del Espíritu, ella va respondiendo a la invitación del Espíritu de Jesucristo. Esta no se limita a la santificación personal, ella tiene consecuencias eclesiales y universales:

A partir de Pentecostés, cada Iglesia y cada persona constantemente reciben una fuerza para testimoniar las maravillas de Dios. El Espíritu Santo, que nos «llena» (Hechos 2, 4; 4, 31, etc), es como el corazón de la inculturación llevada a cabo por los creyentes. No es un hecho espiritual sin rostro. Es el Espíritu del Verbo Encarnado, del Cristo Pascual, del Reino de los «últimos». Por eso afirmar que Pentecostés fundamenta la inculturación incluye toda la historia de la salvación<sup>38</sup>.

Si bien lo dicho es verdad, Diego Irarrázaval considera que falta en la Iglesia y en su acción pastoral un mayor reconocimiento de su importancia: La teología en América latina ha acentuado la Pascua y el Reino; también cabe acentuar el Espíritu de Jesucristo. Si todo esto no es tomado en cuenta, no habría una genuina inculturación. El creyente recibe a través del Espíritu la fuerza para vivir su fe y predicar el Evangelio en su medio concreto.

---

<sup>36</sup> D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 88.

<sup>37</sup> D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 89.

<sup>38</sup> D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 51.

La venida del Espíritu Santo anima la experiencia de los primeros discípulos, ellos serán capaces de releer los acontecimientos vividos (Jn 14, 20.26; 16, 12-13).

En el Nuevo Testamento encontramos que el Espíritu anima al seguimiento, sobre todo a partir de los textos de San Juan y San Pablo:

El Espíritu es fundamento para la acción. Despierta liderazgos y ministerios; en los momentos más importantes de su vida, Jesús y los discípulos son claramente conducidos por el Espíritu. Nos guía hacia la verdad (Jn 16, 13). Distribuye dones (en especial el de la profecía): «los dones de cada uno son para el bien común» (1 Cor 12, 7)<sup>39</sup>.

Los dones, carismas y ministerios son puestos al servicio de la comunidad y la gloria de Dios. Se señala la amplitud que tiene la inculturación y ello se explica y se entiende a partir del Espíritu Santo:

También vale recordar que el Espíritu actúa en la creación, en nuestra actividad en el mundo (GS 38-39), a lo largo del acontecer humano («dirige el correr de los siglos y renueva la faz de la tierra», GS 26), en la persona humana con gemidos y con alegría (Cf. Rom 8, 26; 14, 17), y en la contemplación de la fe (Cf. GS 15). Por consiguiente, si el Espíritu de Dios interviene en el universo y la humanidad, la inculturación atañe a todas estas dimensiones<sup>40</sup>.

El Espíritu transforma al hombre y al mundo donde él se hace presente, el Espíritu dejado por Jesús anima, conforta, ilumina y brinda elementos para el discernimiento de las culturas. Esta fe no se limita a la Iglesia, ella ha de ofrecerse a todos los hombres y comunidades. Esto implicará no limitar la acción del Espíritu al plano personal o eclesial, este Espíritu se hace presente en la historia, pueblos y culturas:

La presencia y la actividad del Espíritu no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones. En efecto, el Espíritu se halla en el origen de los nobles ideales y de las iniciativas de bien de la humanidad en camino; con admirable providencia guía el curso de los tiempos y renueva la faz de la tierra [...] Es también el Espíritu quien esparce «las semillas de la Palabra» presentes en los ritos y culturas, y los prepara para su madurez en Cristo<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 90.

<sup>40</sup> D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 52.

<sup>41</sup> *RM* 42.

Constatamos lo fascinante del Espíritu, éste rebasa los mismos límites de la comunidad y actúa más allá, en personas, y situaciones que todas ellas enriquecen la vida de fe. Esto asegura un verdadero contacto entre el Evangelio y las culturas. De esta manera, se va comprendiendo que la inculturación no es una simple técnica pastoral, ella habla de la acción del Espíritu. Hoy vemos la acción del Espíritu, pero somos conscientes que nos falta dejarlo actuar en nuestro mundo.

La inculturación invita a un seguimiento, un ponerse del lado de Jesús y mostrar al mundo su proyecto: «esta imagen del caminar en la fe proviene del Evangelio: discipulado, camino cristiano según los Hechos de los Apóstoles, Jesús el Camino»<sup>42</sup>. Luego, de esta reflexión sobre las bondades de la vida del Espíritu el centro será el análisis del tema de la inculturación.

## 5. El Espíritu actúa en la comunidad eclesial inculturadora

La revelación de Dios es al mismo tiempo unidad y multiplicidad. La revelación es misterio de unidad en tanto se encuentran unidos el Padre, el Hijo y el Espíritu, formando la economía de salvación. Sin embargo, el hombre recibe de manera diversa la verdad de Dios. La revelación hace referencia a las misiones trinitarias. La palabra de Cristo tiene su origen en la comunión del Padre y del Hijo. Además, el Espíritu prolonga la misión de Cristo en comunión de vida con el Hijo, que está en comunión con el Padre. La palabra del Espíritu es la del Hijo, y la del Hijo es la del Padre. De esta manera, el Padre, el Hijo y el Espíritu son un solo idéntico principio de revelación. Sin embargo, cada una de las personas actúa según los efectos que corresponden respectivamente al Padre, al Hijo y al Espíritu en la Trinidad<sup>43</sup>.

El punto de partida de la acción inculturadora se encuentra en el mismo misterio trinitario, la cual parte de la continuación de la misión del Hijo en la acción del Espíritu Santo. En este sentido, sigue la reflexión teológica

---

<sup>42</sup> D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 30.

<sup>43</sup> Cf. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, 549, 551-552. Las personas se distinguen en la Trinidad: «Las personas divinas se distinguen también en el plano de la *historia salutis*: Del Padre eterno todo procede, también las misiones divinas, por las que son enviados el Hijo divino e imagen de su substancia y el Espíritu de santidad; del Hijo es propia la misión de la encarnación reveladora y redentora y la función mediadora del *Logos*, en la creación, en la revelación y en la deificación; al Espíritu santo es apropiada la misión vivificante y santificante, en la creación y en el don de la gracia divina, de modo manifiesto en la comunidad eclesial y de modo escondido en el alma el sujeto», F. PASTOR, «Principium totius deitatis», 286.

planteada en el documento de los obispos latinoamericanos en *Santo Domingo*<sup>44</sup>. Si bien, el Hijo «da a conocer», el Espíritu «inspira». Cristo propone la palabra de Dios; el Espíritu la repite y hace efectivo el don de la revelación. El Espíritu, por una parte, interioriza, pero, por otra parte, actualiza la revelación. No hace una nueva revelación, sino una permanente inteligencia de la primera revelación. Por su asistencia a la Iglesia actualiza la revelación del pasado. De esta manera, el Padre se revela por la acción conjugada del Verbo y del Espíritu<sup>45</sup>.

La Iglesia reconoce su fe en el Espíritu Santo y su intervención: «en el lenguaje eclesial se confiesa la fe en el Espíritu Santo: *Spiritus tantum Spiritus Sanctus est*. Procedente eternamente del Padre divino, *tamquam ab uno principio*, como esplendor y amor del Padre y del Hijo, el Espíritu Santo interviene en la *historia salutis*, participando en la encarnación del *Logos* y guiando el camino Redentor»<sup>46</sup>. Este Espíritu mantiene viva nuestra fe y nos comunicará con el Padre y con el Hijo: «El Espíritu nos hace posible creer en Jesucristo y reconocer a Dios como Abba (1 Cor 12, 3; Ef 3, 16 Rom 8, 15). Esto va aún más lejos: ver la gloria de Dios (Hechos 7, 55; Jn 1, 15; 17, 5), en el valiente testimonio de vida, en el silencio, en el gozo. Esto también es obra del Espíritu, y en consecuencia forma parte de la inculturación»<sup>47</sup>. La inculturación hecha desde el Espíritu brinda una profundidad espiritual para leer el mundo, para contemplar la vida de los seres humanos y desde ahí brindar el mensaje evangélico.

La labor como Iglesia no es adaptar el mensaje cristiano a un contexto humano, como si fuera una estrategia, el verdadero deseo es que el Espíritu nos conduzca a vivir en verdad<sup>48</sup>. En el medio andino, Diego Irarrázaval constata que ha faltado, por medio de la catequesis, presentar lo pneumatológico: «la cristiandad no transmitió imágenes, ni ritos, ni enseñanzas sobre el Espíritu de Dios. Hubo, pues, durante cuatro siglos, una enseñanza deficiente y parcial de la fe. En el siglo XX sólo hacia el

---

<sup>44</sup> *Santo Domingo* 243.

<sup>45</sup> Cf. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, 552-553.

<sup>46</sup> F. PASTOR, «Principium totius deitatis», 285.

<sup>47</sup> D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 57.

<sup>48</sup> El Espíritu nos guiará como Iglesia para reconocer lo particular de nuestras iglesias y la llamada a la universalidad de la misma: «El Espíritu es el muestra la particularidad y la universalidad dentro de la Iglesia [...] este es el Espíritu que universaliza e interioriza, haciendo posible la salvación realizada por Jesucristo para todos los pueblos y para el cosmos entero», F.V. ANTHONY, *Eclesial praxis of inculturation*, 77.

final se comenzó a tenerlo en cuenta en la catequesis y la espiritualidad»<sup>49</sup>. Sin embargo, el Espíritu se ha hecho presente por medio de la celebración y la fiesta<sup>50</sup>. Dentro de los múltiples caminos que tiene Dios para hacerse presente en la vida de los hombres, el autor reconoce que el sentido hondo de celebración del pueblo andino muestra la acción del Espíritu. Lo importante es abrirse a reconocerlo en nuevas dimensiones e interpretar las cargas simbólicas de las culturas.

Para Diego Irarrázaval la comunidad eclesial cumple un rol principal en el proceso inculturador, en esta aproximación se encuentra una novedad y la importancia de su aporte<sup>51</sup>. Se puede afirmar que tras las continuas invitaciones de la Iglesia del post-concilio para inculturar el Evangelio, se encuentra aquí una concreción para su realización.

La inculturación para Diego Irarrázaval significa que: «la comunidad cristiana, desde sus identidades y proyectos históricos, interactúa con el acontecimiento pascual, y evangeliza»<sup>52</sup>. En este sentido, ofrece una visión activa y dinámica del proceso: «se trata de la relación recíproca entre la trayectoria humana cultural de un pueblo, por un lado, y la acción evangelizadora hecha por la comunidad cristiana, mediante su sentido de fe, ministerios y carismas, por otro lado»<sup>53</sup>. Toda esta dinamicidad se logra por la acción del Espíritu, por lo tanto, no será algo nuevo, hemos de reconocer que a lo largo de la historia este proceso se ha ido haciendo presente. Las fuentes para nuestro trabajo teológico incluirán la historia de la Iglesia, de la religión y de la cultura, dado que estos campos la revelación se recibe y se expresa. Nuestra labor emplea la religión, la cultura, en tanto ellos marcan nuestro trabajo teológico<sup>54</sup>.

Por lo tanto, se ha de estar atentos a la manera cómo se vive en las comunidades: «a nivel teológico, son palpables las “semillas del Verbo” y los “carismas del Espíritu”; la pluriformidad religiosa es (en América

---

<sup>49</sup> D. IRARRÁZAVAL, *Raíces de la esperanza*, 56.

<sup>50</sup> Muchos pueblos han encontrado en la celebración y fiestas una manera de mostrar su fe cristiana, su experiencia de Dios, el amor a Cristo, la cercanía a María o la devoción a los santos han sido vividos festivamente.

<sup>51</sup> La inculturación presenta una importante dimensión eclesial: «En términos generales (como lo hemos dicho) la inculturación puede ser descrita como el encuentro entre la fe de la comunidad eclesial y las culturas de diversas sociedades», F.V. ANTHONY, *Eclesial praxis of inculturation*, 111.

<sup>52</sup> D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 12.

<sup>53</sup> D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 12.

<sup>54</sup> Cf. C. ARMBRUSTER, *El pensamiento de Paul Tillich*, 56.

Latina) una clara señal de inculturaciones de la fe cristiana»<sup>55</sup>. Son las mismas comunidades eclesiales las primeras interesadas en hacer presente el Evangelio a partir de su testimonio. Se está superando una visión limitada a misioneros o especialistas de la fe y ahora son las comunidades las que han de vivir y transmitir el mensaje evangélico<sup>56</sup>.

Es importante conocer las fuentes de la acción eclesial inculturada. En este sentido, se puede afirmar que la figura de Cristo es clave en el proceso inculturador. Los obispos de América latina afirmaban los rostros de Cristo en el documento de *Puebla*<sup>57</sup> y *Santo Domingo*<sup>58</sup>. Todo ello mostraba una cristología inculturada. Al mismo tiempo, Diego Irarrázaval considera que la comunidad eclesial tiene una historia vivida que la ha aproximado a Cristo. En este sentido, la inculturación ha dejado de ser algo realizado solamente por misioneros y se ha convertido en compromiso de toda la comunidad. Ya lo había dicho A. Roest Crollius al afirmar que: «el término “inculturación” hace referencia en primer lugar a la dinámica de la relación entre la Iglesia local y “su propia cultura”, la cultura del propio pueblo»<sup>59</sup>. Este enfoque ayuda a mantener la inculturación como un rasgo siempre constante y universal. La Iglesia particular realiza el proceso de inculturación a través de su propia vida<sup>60</sup>.

Esta idea llega a tener mayor resonancia al reconocer que es a todo el Pueblo de Dios al que le corresponde el proceso de inculturación: «al conjunto del pueblo de Dios le corresponde la inculturación [...] sus frutos provienen de labores del laicado en la familia, la comunidad eclesial de base, grupos y movimientos (SD 58, 102), de la vida consagrada (SD 87, 91), de sacerdotes y la Iglesia particular presidida por su Obispo (SD 55, 84)»<sup>61</sup>. Esta inculturación se produce por la comunidad cristiana desde su modo de ser, celebrar, creer y transformar el mundo. Todo el Pueblo de Dios está llamado a vivir la fe y brindarla a los hermanos.

Cristo resucitado y su Espíritu animan a que la comunidad crezca en profundización de su fe. La comunidad eclesial se va viendo motivada a comprender y vivir el mensaje del Evangelio. Bajo este principio nos distanciamos de la aculturación para caminar a la inculturación. No

---

<sup>55</sup> D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 35.

<sup>56</sup> El envío misionero dado por Cristo a los apóstoles continúa presente en el Concilio Vaticano II: *LG* 16 y 17.

<sup>57</sup> Documento de *Puebla* 31-39.

<sup>58</sup> *Santo Domingo* 178.

<sup>59</sup> A. ROEST CROLLIUS, «What is so new about inculturation?», 728.

<sup>60</sup> Cf. A. ROEST CROLLIUS, «What is so new about inculturation?», 728.

<sup>61</sup> D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 56.

hablamos solamente de la inserción de una persona en la cultura de otro pueblo, la cual puede ser comprensible en determinadas situaciones. En este caso, la inculturación, subrayada por Diego Irarrázaval resalta que: «ésta más bien es trabajo de cada comunidad, interpelada por el Evangelio, cuyos gérmenes están en cada cultura, y obedece al Espíritu transformador de la historia»<sup>62</sup>. La comunidad que ha sentido la fuerza del Evangelio es capaz de lanzarse, guiada por el Espíritu, a hacer presente y continuar la historia de la salvación en el mundo.

El principio presente dentro de la concepción de comunidad evangelizadora es la idea del Concilio Vaticano II de presentar a toda la Iglesia como misionera. Serán misioneros los creyentes, las diócesis y ministros<sup>63</sup>, todos ellos han de mostrar la figura de Cristo<sup>64</sup>. Finalmente, el fundamento se encuentra en la misión trinitaria<sup>65</sup>. Esta idea ha sido continuada en *Evangelii Nuntiandi*<sup>66</sup> y *Redemptoris Missio*<sup>67</sup>. La clave teológica y pastoral presentada es de una riqueza importante para la vida de fe de la Iglesia.

En Jesucristo la revelación se muestra plenamente, siendo el evento decisivo en la historia humana. Ya no se debe esperar la revelación sino transmitir la Buena Nueva. La Iglesia debe proclamar este mensaje de salvación. Este mensaje se ha de seguir proponiendo, en tanto, se da la epifanía de Cristo en su gloria de Hijo de Dios y salvador<sup>68</sup>.

## 6. La apertura de la inculturación

La historia contemporánea muestra la importancia o necesidad del diálogo entre las culturas. En este sentido, el camino de la inculturación no implica un cerrarse en la propia cultura, sería errado plantear una autonomía cultural sin diálogo. Nuestra misión es hacer presente el mensaje de amor presente en el Evangelio. Como creyente hemos de confiar que podamos transmitir la Buena Nueva por la acción de la gracia, no solamente con nuestra predicación, sino con el testimonio de nuestras vidas. Un verdadero testimonio del Evangelio se produce en la unión de la palabra y el gesto.

---

<sup>62</sup> D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 37.

<sup>63</sup> *AG* 35-41.

<sup>64</sup> *AG* 5; *LG* 16-17.

<sup>65</sup> *Ad Gentes* 2-4.

<sup>66</sup> *EN*, 18, 49-61

<sup>67</sup> *RM* 2 y 3.

<sup>68</sup> Cf. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, 551.

Para Diego Irarrázaval la inculturación no puede limitarse a un lenguaje intraeclesial o a ciertos ámbitos culturales. De esta manera, se afirma que la inculturación tiene dimensiones amplias, ella significará que: «una buena pastoral inculturada es a la vez multicultural, intercultural, holística. No es etnocéntrica. La cultura propia no tiene que ser sacralizada». <sup>69</sup> Se vuelve al principio presentado anteriormente: la concepción de una cultura dinámica. Esto obliga a asumir que siendo la cultura un elemento de identidad, guarda características propias, pero que ella es capaz de innovarse y transformarse, a su vez, esto llevará a centrarse en el Evangelio y estar atentos a los modelos culturales que transmitimos.

La novedad ofrecida en la época post-conciliar es que la relación entre Evangelio y cultura es importante <sup>70</sup>. Ya en la primera parte de nuestra investigación presentamos la transformación vivida en torno al tema de la cultura desde la Iglesia. Ésta dejó de ser entendida solamente desde una concepción filosófica y se aproximó a una visión más integradora <sup>71</sup>. En este sentido, las iglesias locales son las primeras interesadas. Esto abre la puerta para considerar que es la misma iglesia local la que ha de caminar a vivir en mayor fidelidad el Evangelio. Esta inculturación implica una relación entre la iglesia local y su propia cultura <sup>72</sup>.

Intentando evitar una visión reduccionista de la inculturación, el autor afirmará que hay una fuerte tendencia a reducir la inculturación a valores, costumbres, creencias, asuntos religiosos. No es así, porque el Espíritu,

---

<sup>69</sup> D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 19.

<sup>70</sup> Es interesante no perder la relación existente entre evangelización e inculturación: «La teología postconciliar ha recogido el lenguaje magisterial en una vasta literatura sobre la inculturación. Indico sólo la dialéctica entre evangelización e inculturación porque sin evangelización no hay inculturación y sin inculturación no hay evangelización», C.M. GALLI, «La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del Tercer Milenio», 245-362.

<sup>71</sup> Esto significará considerar que hablamos de la inserción de un individuo, sino de una comunidad, de una Iglesia. Esta idea fue presentada por Ary A. Roest Crollius. En: A. ROEST CROLLIUS, «What is so new about inculturation?».

<sup>72</sup> Esta idea es presentada con mayor detenimiento en un documento ya trabajado. En: Ary A. Roest Crollius, «What is so new about inculturation?». Por otro lado, Carlos María Galli afirmará que: «en el decreto *Ad Gentes* la relación entre las iglesias locales y las culturas de los pueblos se mira “ad instar oeconomiae Incarnationis” (AG 22a). Desde que el Hijo de Dios “marchó por los caminos de la verdadera Encarnación” (AG 3b) el *principio encarnación* es un criterio permanente de valor eclesiológico y pastoral», C. M. GALLI, «Teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del Tercer Milenio», 245-362.

enviado del Padre mueve a la inculturación, haciéndose presente en la naturaleza y el mundo de hoy, en la historia y en la persona»<sup>73</sup>.

Diego Irarrázaval constata el proceso vivido en diversos ámbitos del conocimiento, ha existido un paso de lo social a lo cultural: «durante las décadas de los sesenta y setenta, los esquemas de cambio social no tomaban en cuenta las identidades y procesos culturales»<sup>74</sup>. Esto ha significado que posteriormente, el tema de la cultura haya tomado tanta vigencia. Este interés por la cultura y sus cambios tendrá sus inicios en el Concilio Vaticano II<sup>75</sup>.

Siguiendo la pauta marcada por el Concilio Vaticano II, tiempo después la Comisión Teológica Internacional, hace una presentación de lo que es la inculturación: «el proceso de inculturación puede definirse como el esfuerzo de la Iglesia por hacer penetrar el mensaje de Cristo en un determinado ambiente socio-cultural, invitándolo a crecer según todos sus valores propios, en la medida que éstos se pueden conciliar con el Evangelio»<sup>76</sup>. De esta manera, la relación entre fe y cultura deja de ser un tema limitado a la misionología y se abre como una nueva veta teológica para la Iglesia universal, no habrá realidad eclesial secularizada o sacralizada, pragmática o simbólica donde la Iglesia no sienta la importancia de interpretar, dialogar y enriquecer desde la palabra de Dios. Junto con esta posición se han realizado diversos estudios, en donde se ve cómo la fe enriquece la cultura y las culturas enriquecen la expresión de la fe. Desde aquí, se intenta presentar el proceso de inculturación:

Labor eclesial desde las bases en que el mensaje dialoga con cada cultura; la verdad cristiana asume y cuestiona cada cultura, y, cada pueblo creativamente comprende y pone en práctica el mensaje de salvación [...] hace una opción preferencial por los pobres y sus capacidades culturales; tanto los que catequizan como los catequizados son comunitariamente protagonistas de la inculturación<sup>77</sup>.

En el aporte de Diego Irarrázaval se aprecia la importancia que se da a la acción del Espíritu, esto lo había ya subrayado *Santo Domingo*.

---

<sup>73</sup> Cf. D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 57.

<sup>74</sup> D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 31.

<sup>75</sup> Existe un proceso vivido desde el Concilio Vaticano II, sobre todo desde la *Gaudium et Spes* 58, seguido por *Evangelii Nuntiandi* y, que sigue en América latina con *Puebla* y *Santo Domingo*.

<sup>76</sup> COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, «La foi et l'inculturation», 283.

<sup>77</sup> D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 111.

Dicho esto, es importante conocer la visión de cultura que maneja Diego Irarrázaval: «lo cultural no es pues mera “estructura” ni “sentido de vida”; ya que incluye cómo la gente sufre, sobrevive, resiste, festeja, trabaja, dialoga, construye sus diferencias, cultiva sus identidades»<sup>78</sup>. Esta concepción amplia ayuda a reconocer la centralidad que tiene la cultura. Esta definición de cultura integral se enmarca dentro de la concepción asumida por la Iglesia en estos últimos años.

El autor lo volverá a explicar con un lenguaje más preciso: «mi modo de entender la cultura es en lo cotidiano: el sentido de las cosas y los acontecimientos de cada día, lo subjetivo y la acción, las personas y las relaciones; en todo esto se vive lo cultural. Además, nuestra realidad es compleja y multidimensional; y no cabe separar lo cultural de lo social y de lo religioso»<sup>79</sup>. Esto significa que debemos estar más atentos a la experiencia cotidiana de los creyentes, de tal manera, que en la acción pastoral y en el anuncio del Evangelio se busque responder a las preguntas del ser humano en su medio concreto.

Una novedad propia de Diego Irarrázaval es considerar que si bien el Evangelio ha de inculturarse, también ha de exculturarse: «junto con inculturar nos cabe exculturar el mensaje»<sup>80</sup>. Esto significa hacer presente el Evangelio y, por otro lado, distanciarse de elementos que no ayudan a vivir el Evangelio y que son convertidos en ídolos. La comunidad eclesial debe siempre reflexionar sobre la expresión de su fe, la invitación es a que ella se siga evangelizando. Es decir, las realidades contrarias a la vivencia del Evangelio han de ser alejadas de nuestro estilo de testimoniar a Jesús. Diego Irarrázaval lo presentará en estos términos: «la comunidad creyente reafirma plenamente su identidad socio-cultural y a partir de ella se dispone a ser discípula del Señor Jesús. A la vez, la comunidad creyente des-absolutiza su contexto humano-cultural; rompe con realidades cargadas de pecado; se convierte; y disfruta de la libertad dada por el Espíritu del Señor»<sup>81</sup>. Esta es la manera como podemos resaltar la centralidad y particularidad del mensaje evangélico.

---

<sup>78</sup> D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 33. Esta definición se aproxima a la aproximación existencial que ofreciera Michel Amaladoss: «El primero y más importante, a mi juicio, es que la cultura no se encuentra en los libros ni en los monumentos sino en la manera como vive la gente aquí y ahora», M. AMALADOSS, *El Evangelio al encuentro de las culturas*, 25.

<sup>79</sup> D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 100.

<sup>80</sup> D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 33.

<sup>81</sup> D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 117.

Si bien el discurso inculturador ha logrado muchos avances, Diego Irarrázaval considera que ha faltado estar más cercanos a los procesos de transformación vividos en las comunidades: «la mediocridad ha sido patente en el falta de acompañamiento de procesos socio-culturales emergentes en nuestras ciudades, de las complejas culturas populares, mestizas, modernas según las modalidades latinoamericanas»<sup>82</sup>. En este punto, se aproxima a los análisis que realizaba Manuel Marzal al invitar a ser más atentos a los procesos de cambio acontecidos, sobre todo con la gran transformación del mundo rural al urbano que han vivido tantos creyentes andinos.

Estamos llamados a estudiar la cultura como una realidad donde se haga presente el Evangelio, lo cual implicará ponerse a la escucha del hombre moderno para comprenderlo y para inventar un nuevo tipo de diálogo que permita llevar la originalidad del mensaje evangélico al ser humano en su propio medio. La inculturación no significará una propuesta de neo-cristiandad como respuesta al secularismo creciente<sup>83</sup>.

La propuesta del autor considera dos rasgos en su propuesta: la inculturación y la liberación. La primera habla de que cada comunidad con su propia trayectoria ponga en práctica el mensaje del Evangelio. Por otro lado, el segundo rasgo habla de comunidades que se van humanizando y se sienten pecadoras, pero llamado al plan salvífico en sus vidas. Esta articulación encuentra su fundamento en el Padre: «esta articulación tiene como fundamento la fe en Dios que ama la humanidad, liberándola, y esto ocurre al interior de cada proceso personal y cultural»<sup>84</sup>.

La propuesta central es realizar una constante evangelización inculturada, en la cual la misión cristiana sepa reconocer los valores culturales y sus expresiones. Finalmente, se resalta la idea de proceso, dado que, la inculturación no es algo terminado o ya logrado. Nos encontramos siempre en el camino de hacer presente el Evangelio en la cultura, sabiendo

---

<sup>82</sup> D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 21.

<sup>83</sup> Vale la pena resaltar que la fe trasciende las culturas, pero que, a su vez, se encarna en ellas: «La fe no se identifica con ningún proyecto cultural por perfecto que sea. La fe es presencia de la divinidad en lo humano, mientras cultura es obra de la humanidad, aunque esté abierta a lo divino [...] por esto mismo, la tarea de la Iglesia no consiste en restaurar tal o cual “edad de oro”, como paradigma supremo de la cultura cristiana, sino en “encarnarse” en las culturas que son en realidad expresión de la existencia y de la vida de los pueblos diferenciados por la misma Providencia», J.M. ROVIRA BELLOSO, *Introducción a la teología*, 329.

<sup>84</sup> D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 162.

que no existe sociedad o grupo humano que lo haya logrado, siempre se reconocen novedades en el conocimiento del Misterio de Dios.

Algunos de los ámbitos que la inculturación ha de tener en cuenta en el mundo andino son: el género, el cual nos lleva a revisar el rol que cumple la mujer a la luz del Evangelio; la ecología, la cual lleva pensar qué estamos haciendo con el habitat donde viven los creyentes y el respeto por el medio ambiente; la juventud, la cual debe seguir siendo evangelizada y acompañada desde la Iglesia; otro ámbito en el que la inculturación ha de hacerse presente es el de la modernidad urbana, el cual requiere un discernimiento y un programa de acción pastoral. La invitación es a asumir retos en los procesos sociales y culturales que viven los creyentes, de tal manera, que la vida sea vivida acorde con la experiencia de fe.

## 7. Hacia una catequesis inculturada

Antes de empezar con el aporte de Diego Irarrázaval en el campo de la catequesis, nos parece conveniente recordar lo que dijo el Concilio Vaticano II y cómo la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en *Medellín* asumió esta invitación:

La constitución *Lumen Gentium* afirmaba que la Iglesia debía prestar atención a la piedad popular:

El hecho de purificar y catequizar las expresiones de la piedad popular puede convertirse, en algunas regiones, un elemento decisivo para una nueva evangelización en profundidad, puede mantener y desarrollar una verdadera conciencia comunitaria en el compartir de la misma fe a través de las mismas manifestaciones religiosas del Pueblo de Dios<sup>85</sup>.

Se pedía acompañar la fe de las personas en sus manifestaciones y celebraciones. Tiempo después, *Medellín* consideró que:

Para que la renovación sea eficaz, se necesita un trabajo de reflexión, orientación y evaluación en los diferentes aspectos de la catequesis. Han de multiplicarse, por todas partes los institutos catequéticos, los equipos de trabajo, en que pastores, teólogos, especialistas en ciencias humanas, entren en diálogo y trabajen conjuntamente a partir de la experiencia<sup>86</sup>.

Hemos presentado por medio de Manuel Marzal la importancia que han tenido los catequistas campesinos en el mantenimiento y cuidado de la tradición católica en el mundo andino. *Medellín* invita a una reflexión del

---

<sup>85</sup> LG 67.

<sup>86</sup> Documento de *Medellín* n° 8.16.

tema, porque hasta hoy, son los catequistas andinos el fundamento de la fe. Conviene recordar la opinión de Mons. Dammert, obispo de Cajamarca cuando evaluaba la labor de los catequistas en el mundo andino después de lo propuesto en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en *Medellín*:

Fruto de la formación de los catequistas campesinos ha sido la madurez adquirida por muchos de ellos, mediante la cual han logrado «la personalización y vida comunitaria», recomendada vivamente por *Medellín* (Pastoral Popular), cuando anteriormente fueron despreciados por su ignorancia, atraso cultural y pobreza<sup>87</sup>.

Consideramos que este es un logro y una aplicación de lo que promovía el Concilio Vaticano II. Mediante el Evangelio, los creyentes, en este caso los catequistas andinos, han podido personalizar su fe y mantenido una dimensión comunitaria. Esto producirá en ellos una identidad y crecimiento humano y cristiano.

Diego Irarrázaval se pregunta si la catequesis existente el día de hoy responde a la necesidad de inculturar el Evangelio en cada región o comunidad eclesial<sup>88</sup>. En este sentido, el autor propone una renovación de la catequesis<sup>89</sup>. Ya *Cathechesi Tradendae* había afirmado: «la catequesis tiene necesidad de renovarse continuamente en un cierto alargamiento de su concepto mismo, en sus métodos, en la búsqueda de un lenguaje adaptado, en el empleo de nuevos métodos de transmisión del mensaje»<sup>90</sup>.

Si la catequesis es la educación progresiva e integral de la fe, en donde el centro es la persona de Jesucristo, una manera de entender la catequesis sería el hecho de entenderla como una opción a lo que viven los seres

<sup>87</sup> J. DAMMERT, *Medellín en el Perú*, J. DAMMERT – G. GUTIÉRREZ, *Irrupción y caminar de la Iglesia de los pobres. Presencia de Medellín*, 13-21; L. MUJICA, «Representación e imaginario campesino», *Allpanchis* 64, 101- 134.

<sup>88</sup> Por ejemplo, un tema que ha sido desarrollado con Manuel Marzal, pero que continúa en la reflexión pastoral de Diego Irarrázaval es el cambio del mundo rural a lo urbano. El problema hace que el tema asuma un nivel global: «Una segunda consideración sugerida por algunos investigadores es una distinción entre religión popular urbana y religión popular rural. Cuando las personas migran a las ciudades desde el campo, la religión popular sufre una transformación», R. J. SCHREITER, *Constructing local theologies*, 128.

<sup>89</sup> El hablar de evangelización e inculturación nos lleva a pensar en catequesis: «Ese nuevo impulso requerirá una serie de esfuerzos coordinados en torno a una más profunda catequesis, impartida en forma orgánica y sistemática. Es una necesidad vital». JUAN PABLO II, «Encuentro con los pueblos del norte Piura», 3.

<sup>90</sup> CT 17; Cf. C. FLORISTÁN, *Teología práctica*, 473-476.

humanos y sus problemas ante la fe, creando así una catequesis generadora de nueva cultura. Por otro lado, Diego Irarrázaval considera que, se ha de reconocer la experiencia del creyente y su riqueza: «es tomar en cuenta el contexto moderno y globalizado, y subrayar las capacidades y sabidurías de los marginados; en términos eclesiales, uno ahonda la opción preferencial por los pobres, sus culturas, sus proyectos de vida, sus modos de evangelizar»<sup>91</sup>. Se plantearían dos movimientos, en la catequesis se ha de encontrar, por un lado, el Evangelio y la misión eclesial hacia las culturas, y desde los pueblos y culturas se debe encontrar su dirección hacia el mensaje cristiano<sup>92</sup>.

Nos parece importante recordar tres aspectos que valora Diego Irarrázaval en el documento *Líneas comunes de orientación para la catequesis en América Latina* del CELAM:

En primer lugar, el gran principio es la interacción entre el mensaje y vida (nº 21-22). No hay pues que aplicar e introyectar doctrina. Más bien la enseñanza de la fe es un proceso de interpelación recíproca entre la Palabra y la condición humana. En segundo lugar, el texto del CELAM presenta sin rodeos el modo inculturador: «un aspecto de la catequesis nunca puede omitir: escuchar, ver y compartir la vida del pueblo [...] al escuchar la acción de Dios presente en la sociedad, al distinguir los signos de los tiempos [...] (se va) encarnando la única fe en nuevos mundos culturales» (nº 23). En tercer lugar, el íntimo vínculo entre catequesis y religión popular. Es un servicio a la religiosidad; formando la fe desde la religiosidad; ya que ésta es como una cantera inagotable de temáticas para educar la fe (nº 105-120)<sup>93</sup>.

La catequesis no se limitará a la formación doctrinal, estos principios ponen en diálogo: el mensaje cristiano y la vida del creyente, la vida del creyente es reconocida como un lugar que habla de Dios y se reconoce que la religión popular puede ayudar al crecimiento de la fe<sup>94</sup>.

---

<sup>91</sup> D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 108.

<sup>92</sup> La dinámica de hacer presente el Evangelio implica mantener la relación entre evangelización e inculturación. Esto lo encontramos en nuestra experiencia eclesial: «La teología postconciliar ha recogido el lenguaje magisterial en una vasta literatura sobre la inculturación. Indico sólo la dialéctica entre evangelización e inculturación y sin inculturación no hay evangelización», C. M. GALLI, «La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del Tercer Milenio», 245-362.

<sup>93</sup> D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 127-128.

<sup>94</sup> Vale la pena recordar que se empieza a pensar en la religiosidad como un elemento importante para la evangelización en tiempos donde el discurso racional y doctrinal no es el único punto de referencia.

La catequesis vista desde la inculturación recibirá nuevos elementos que serán claves para su novedad: la catequesis ha de brotar de lo cotidiano, lo cultural deja de ser un discurso e intenta presentarse de manera integral desde el nivel existencial. De esta manera, se busca desarrollar una mayor unión entre fe y vida: «sin esta íntima y sistemática conexión con lo cotidiano, no hay catequesis inculturada»<sup>95</sup>. Una transmisión del mensaje cristiano, una catequesis inculturada, se hace con la palabra y los comportamientos y, no limitada a una creencia intelectual.

En segundo lugar, se ha de mostrar al Dios que salva, la catequesis ha de mostrar la presencia de la salvación en la historia de los hombres y su invitación a la vida eterna. Este mensaje debe hacerse cercano a los medios donde se encuentran los creyentes; la unidad del mensaje ha de ser presentado a una diversidad de culturas. Por lo tanto, la comunicación de la fe no se limita a la catequesis, ella habla de la vida del creyente y la comunidad eclesial: «¿En qué lenguaje anunciar este misterio? ¿Cómo lograr que resuene y llegue a todos aquellos que lo deben escuchar? Este anuncio (*kerigma*, predicación o catequesis) adquiere un puesto tan importante en la evangelización que con frecuencia es en realidad sinónimo»<sup>96</sup>. Como podemos apreciar, el tema de la transmisión de la fe se vuelve algo urgente, no basta una buena catequesis, palabra y gestos han de acompañarla.

Jesucristo ha comunicado el proyecto de Dios, no sólo con sus palabras sino con su propia vida, de manera similar a como se conoce a una persona por sus gestos y palabras, de la misma manera, los gestos y palabras de Cristo dan acceso a su persona, al Padre y al Espíritu. Cristo comunica la intimidad de Dios e invita a seguir su modo de convivencia. Por lo tanto, la revelación se realiza por las palabras y gestos, ambas se complementan. Cristo mostró paulatinamente su misión<sup>97</sup>.

En tercer lugar, se resalta el reconocimiento de la fe de los sencillos. La religión popular es reconocida y valorada, sin negar que también está invitada a la conversión. En este sentido afirmaba *Evangelii Nuntiandi*:

---

<sup>95</sup> D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 134.

<sup>96</sup> *EN* 22.

<sup>97</sup> Cf. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, 453, 456.

Con toda seguridad, el esfuerzo de evangelización será grandemente provechoso, a nivel de la enseñanza catequética dada en la Iglesia, en las escuelas, donde sea posible o, en todo caso, en los hogares cristianos [...] Los métodos deberán ser adaptados a la edad, a la cultura, a la capacidad de las personas<sup>98</sup>.

En último lugar, la novedad de la catequesis inculturada no proviene de una metodología nueva: «lo nuevo es más bien la multiforme obra del Espíritu de Cristo, acogido y enseñado en la comunidad cristiana»<sup>99</sup>. El autor subraya la importancia del Espíritu de Jesucristo en el proceso de la transmisión de la fe, si no se cree que el Espíritu puede iluminar, nuestros esfuerzos son en vano.

## 8. La religiosidad popular

En la última parte del capítulo anterior se presentaba la concepción de catolicismo popular que manejaba Manuel Marzal, ahora parece importante aproximarnos al tema desde la óptica de Diego Irarrázaval, el cual preferirá hablar de religiosidad popular. Sea en el primer o en el segundo autor, hemos de reconocer que esta experiencia de fe habla del sustrato religioso y de su importancia para expresar la fe. No hemos de olvidar que siempre la fe se muestra mediante mediaciones religiosas.

El tema de la religiosidad popular ha recibido diversos comentarios a lo largo del tiempo. Muchas veces se ha planteado la necesidad de reducirla para encaminarse a la fe verdadera, donde lo ritual sea desplazado por la fe de opción personal lúcida; se ha pensado que ella pueda estar llena de supersticiones y que se aleja de la doctrina clara; por otro lado, se ha reconocido su valor de experiencia creyente viva; en otras ocasiones se ha asumido que ella es testimonio de que la revelación es asumida por la gente sencilla y pobre. El Concilio Vaticano II no trata directamente el tema de la religión popular, pero lo trata por medio de otros temas. Después del Concilio Vaticano II se comienza a pensar más detenidamente el tema a partir de los elementos sociales, culturales, religiosos y eclesiales presente alrededor de la religión popular<sup>100</sup>. Ante esto, parece importante comenzar reconociendo lo que se ha dicho sobre el tema en el magisterio eclesial:

---

<sup>98</sup> EN 44.

<sup>99</sup> D. IRARRÁZAVAL, *INC*, 136.

<sup>100</sup> Cf. D. IRARRÁZAVAL, «Religión popular», 364.

De la misma manera, la Iglesia que vive en diferentes circunstancias en el curso de los siglos, ha utilizado los hallazgos de las diferentes culturas para difundir y explicar a todas las gentes el mensaje de Cristo en su predicación, para investigarlo y comprenderlo con mayor profundidad, para expresarlo mejor en la celebración litúrgica y en la vida de la comunidad multiforme de los fieles<sup>101</sup>.

Llama la atención como *Gaudium et Spes* reconocía que la Iglesia ha valorado y utilizado lo que las culturas ofrecían para comunicar a Jesucristo, con el deseo que el mensaje se pueda hacer presente de manera más clara, reconociendo la diversidad existente de culturas.

La exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* plantea una aproximación al tema de la religión popular, al hablar de piedad popular: «tanto en las regiones donde la Iglesia está establecida desde hace siglos como en aquellas donde se está implantando, se descubren en el pueblo expresiones particulares de búsqueda de Dios y de la fe»<sup>102</sup>. De diversas maneras, el hombre ha presentado la pregunta por Dios, ya sea en la búsqueda de sentido para su vida, ante la plenitud o ante las dificultades.

El papa Paulo VI considera que la religiosidad popular tiene límites, pero resalta la intuición de la fe de los sencillos, aquellos que intuyen que el amor de Dios es el soporte de nuestras vidas, aquellos que ponen en palabras como Padre, amor, providencia o benevolencia su confianza:

(La religiosidad popular) refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer. Hace capaz de generosidad y sacrificio hasta el heroísmo cuando se trata de manifestar la fe. Comporta un hondo sentido de los atributos profundos de Dios: la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante [...] Teniendo en cuenta estos aspectos, la llamamos gustosamente «piedad popular», es decir, religión del pueblo, más bien que religiosidad<sup>103</sup>.

La exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* prefiere hablar de piedad popular, mientras que Manuel Marzal prefirió hablar de catolicismo popular y Diego Irarrázaval asumirá la categoría religiosidad popular. Cada término presentará matices propios, pero en general desean apuntar a lo mismo.

En el medio latinoamericano la presencia de la religión popular ha sido importante, los obispos reflexionaron sobre ella en las conferencias

---

<sup>101</sup> GS 58.

<sup>102</sup> EN 48.

<sup>103</sup> EN 48.

episcopales de *Medellín* (1968) y de *Puebla* (1979). Los obispos en *Medellín* levantaron críticas a la religiosidad popular, sin embargo, la reconocieron como un espacio clave para la re-evangelización. Por su parte, en *Puebla* se plantea aumentar los lazos entre religiosidad popular y evangelización.

Es así que *Puebla* en 1979 afirmará: «en el conjunto del pueblo católico latinoamericano aparece, a todos los niveles y con formas bastantes variadas, una piedad popular que los obispos no podemos pasar por alto y que necesita ser estudiada con criterios teológicos y pastorales para descubrir su potencial evangelizador»<sup>104</sup>. Desde este texto de *Puebla* podemos apreciar el interés por responder a los obispos latinoamericanos, los cuales invitan a profundizar en la comprensión de la piedad popular presente en el continente, al igual que Manuel Marzal y Diego Irarrázaval, existen otros pensadores que se comprometen en este camino<sup>105</sup>.

A pesar de la diferencia de términos, los obispos intentarán mostrar lo que entienden por esta fe de los sencillos: «por religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular, entendemos el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan»<sup>106</sup>. Esta suma de creencia, actitudes y expresiones formarán la piedad popular o religiosidad popular. En 1999, veinte años después, el Pontificio Concilio de la Cultura irá en la misma línea y también intentará explicar lo que entiende por religiosidad popular:

En los países cristianos ha estado elaborada, poco a poco, generación tras generación, toda una manera de entender y vivir la fe que, con el tiempo, ha terminado por marcar la existencia y la convivencia humana: fiestas locales, tradiciones familiares, celebraciones familiares, peregrinajes, etc. De esta manera, se ha formado una cultura en la cual todos son participantes y en la cual la fe entra como un constitutivo integrador<sup>107</sup>.

Se encuentra presente la fe y la cultura, aquella fe que es la base de tantos creyentes y la concepción de cultura, que en la primera parte llamábamos, «cultura vivida»<sup>108</sup>. La religiosidad popular ha sido

---

<sup>104</sup> *Puebla* 910.

<sup>105</sup> Podemos citar a Juan Carlos Scannone o Pedro Trigo.

<sup>106</sup> *Puebla* 444.

<sup>107</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *Per una pastorale della Cultura* n° 27.

<sup>108</sup> Michael Paul Gallagher nos recuerda los tres rasgos para interpretar culturas vivas: «Se busca comprender las situaciones locales y las “mentalidades” emergentes;

reconocida como un elemento de inculturación de la fe. Esta religiosidad popular guarda en sí un elemento evangelizador y un terreno a seguir evangelizando. De modo alentador se ha afirmado:

La revaloración de la piedad popular, a pesar de sus desviaciones y ambigüedades, expresa la identidad religiosa de un pueblo y, al purificarse de eventuales deformaciones, ofrece un lugar privilegiado a la evangelización. Las grandes devociones y celebraciones populares han sido un distintivo del catolicismo latinoamericano, mantienen valores evangélicos y un signo de pertenencia a la Iglesia<sup>109</sup>.

De modo similar el Pontificio Concilio de la Cultura consideraba que: «la piedad popular permite a un pueblo expresar su fe, y su relación con Dios y su providencia, con la virgen y los santos, con el prójimo, con los difuntos, con la creación, y refuerza la pertenencia a la Iglesia»<sup>110</sup>. Por su parte, la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla decía: «traten los agentes de pastoral de recuperar los valores evangelizadores de la piedad popular en sus diversas manifestaciones personales y masivas»<sup>111</sup>. La recuperación de los valores es algo que se mantendrá como una labor a realizar.

En *Santo Domingo* se valora el rol de la religiosidad popular, se afirmará que ella tiene y transmite una experiencia de Dios, pero se critica que en ocasiones es poca la relación entre fe y vida. *Santo Domingo* considerará que la religiosidad popular es una expresión privilegiada de la inculturación de la fe. Ella no es sólo modos o estilos populares, en ésta están presentes valores, criterios y conductas, las cuales presentan una manera de recepción de parte de las comunidades creyentes.

La teología práctica ha ido reconociendo el rol del catolicismo popular, bajo este nombre Manuel Marzal presentaba aquella forma como se expresan tantos creyentes en América latina, con el deseo de dar sentido a sus vidas, a pesar de su escaso cultivo religioso<sup>112</sup>. Es así que el catolicismo popular es su modo propio de vivir la fe y expresar la solidaridad.

se propone preparar y servir la evangelización; no deja de criticar la opresión cultural y la presencia de una “anticultura”», M.P. GALLAGHER, *Fede e cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, 77.

<sup>109</sup> Puebla 109.

<sup>110</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *Per una pastorale della Cultura* n° 28.

<sup>111</sup> Puebla 959.

<sup>112</sup> Cf. M. MARZAL, *Tierra encantada*, 316.

Esta experiencia de fe también estudiada por Diego Irarrázaval ha asumido diversos nombres: catolicismo popular, religiosidad popular, religión popular y en la *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI se hablaba de piedad popular<sup>113</sup>. Diego Irarrázaval prefiere hablar de religiosidad popular.

La religiosidad popular se encuentra marcada por la misma realidad vivida en el medio latinoamericano: «desigualdad, expansiva modernización, crisis global y honda inquietud espiritual, migración, urbanización, culturas emergentes, movimientos sociales, mayorías empobrecidas, y con identidad creyente»<sup>114</sup>. Será en este espacio donde se realizará la religiosidad popular.

Diego Irarrázaval pondera una visión más amplia de religiosidad popular, afirmando que los contenidos de la religión popular son: creencias, relatos y mitos, símbolos y ritos en torno a necesidades básicas, normas y organización interna, ética, y esperanza de salvación. Nos parece que ha diferencia de Manuel Marzal, nos encontramos con un visión más amplia. El autor dirá: «con relación a la fe cristiana, la religión popular no es una degradación ni está opuesta a ella; más bien, enriquece la tradición cristiana y ha sido fecundada por ésta»<sup>115</sup>.

La religiosidad popular hace referencia a la experiencia religiosa de una gran mayoría de creyentes, esta religiosidad crea comunidad, va creando una sabiduría, se organiza y se convierte en un espacio de sentido para los creyentes.

Diego Irarrázaval considera que no se está solamente ante el tema de lo sagrado al hablar de la religiosidad popular, nos encontramos también ante el tema de la relación entre fe e historia. La religiosidad popular encontrará en el medio latinoamericano dos matrices, una de tradición colonial y otra de tradición moderna. Presentamos la primera, la matriz de tradición colonial hace referencia a una religión de cristiandad donde el culto y la devoción a los santos se vuelven rasgos importantes. De la otra parte, la tradición moderna presenta el deseo de que cada individuo sea responsable

---

<sup>113</sup> La *Evangelii Nuntiandi* marca un hito en la relación entre fe, teología y religión, su aporte es reconocido hasta el día de hoy: «La *Evangelii Nuntiandi* hizo un verdadero elogio de la religión del pueblo católico, a pesar de reconocer sus eventuales deficiencias (n. 48). Pero más adelante en esa defensa llegó *Puebla* que hizo una simple descripción del catolicismo popular y desarrolló sus numerosos valores. La orientación de esa asamblea ha tenido una amplísima repercusión en la pastoral de América Latina y ha promocionado numerosos estudios sobre ella», J.L. IDÍGORAS, *La religión fenómeno popular*, 12.

<sup>114</sup> D. IRARRÁZAVAL, *RP*, 345.

<sup>115</sup> D. IRARRÁZAVAL, *RP*, 346.

de su fe, en ocasiones en oposición a la dimensión comunitaria, sobresale la atención a la doctrina, a los sacramentos y el comportamiento moral. Estas matrices se encuentran presentes y conviven entre ellas, desde ellas se irá configurando la religión popular católica.

Nos parece importante resaltar lo que afirmaba el papa Juan Pablo II en torno a la fe en América latina, en torno a las matrices culturales donde se hace presente la fe:

Un pueblo profundamente religioso, que pide el pan de la palabra de Dios, pues en Él pone su confianza. Un pueblo cuya religión, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Por eso se ha podido decir, que a pesar de las deficiencias presentes, la fe de la Iglesia ha sellado el alma de América Latina, constituyéndose en matriz cultural del continente<sup>116</sup>.

Manuel Marzal en la *Tierra encantada* hacía referencia a esa historia humana donde el pecado y la gracia actúan, donde el hombre amado por Dios es invitado a unirse a la historia de salvación y vivir en plenitud. Nuestra cultura es nuestra casa y en ella desea habitar el Señor.

Para Diego Irrazaval, las fuentes presentes son diversas en la religión vivida. Existen las fuentes indígenas y mestizas, las cuales agrupan al mundo quechua andino, Centroamérica y México, y grupos amazónicos. Lo autóctono y mestizo ofrece elementos a la religiosidad popular; por otro lado, están las fuentes afro-americanas; las fuentes rurales, las cuales asumieron la evangelización hecha en el campo; las fuentes urbano-marginales son las que se han formado con las grandes masas de migrantes que se han trasladado desde los años cincuenta a los alrededores de las grandes ciudades<sup>117</sup>. Ellos han recreado las costumbres de la ciudad, incluida las expresiones religiosas; podemos agregar como fuente final las capas medias, las cuales, en parte conocen los elementos presentados, pero que han tenido mayor acceso a una formación doctrinal.

En la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* el papa Pablo VI afirmaba: «posiblemente podríamos expresar todo esto diciendo: lo que importa es evangelizar no de una manera decorativa, como un barniz

---

<sup>116</sup> Discurso de Juan Pablo II a la Asamblea Plenaria del CELAM en Puerto Príncipe, Haití, 9 de marzo de 1983.

<sup>117</sup> Nos parece importante resaltar la transformación radical que ha significado el cambio de lo rural a lo urbano: «Evangelizar la cultura urbana constituye un desafío formidable para la Iglesia, que por siglos supo evangelizar la cultura rural, de esta manera, es llamada hoy a llevar a cabo una evangelización urbana metódica y profunda mediante la catequesis, la liturgia y el mismo modo de organizar la propia estructura pastoral», *Ecclesia in America* 21.

superficial, sino de manera vital en profundidad y hasta sus mismas raíces- la cultura y las culturas del hombre en el sentido rico y amplio que tiene sus términos en la *Gaudium et Spes*»<sup>118</sup>. Por su parte, la institución eclesial ha buscado de ofrecer una evangelización en profundidad: «fidelidad al contenido trinitario y salvífico de la evangelización. Y, a la vez, evangelizar con la lengua, signos y símbolos, y respondiendo a las cuestiones que plantea el pueblo»<sup>119</sup>. Por otro lado, invita a un continuo discernimiento para ver si los contenidos cristianos son transmitidos por los creyentes. A su vez, la Buena Nueva en diálogo con las culturas les ofrece una riqueza, en este sentido, afirmamos que el Evangelio enriquece las culturas.

En el plano teológico, Diego Irarrázaval considera que la religiosidad ofrece elementos importantes para la reflexión teológica. La religión popular y la relación entre culturas y evangelización, ofrecen aportes a la tradición cristiana. El pueblo de Dios creyente comprende el mensaje de Dios por medio de la pasión de Jesús, la búsqueda de un compromiso ético, la celebración de la vida, la fe comunitaria y su oposición al mal.

La Iglesia buscará mostrar desde su rol docente lo que aproxima de la experiencia religiosa a la salvación desde el amor de Dios. El mismo texto bíblico presenta referencias a la religión judía. Diego Irarrázaval considera que la Biblia ofrece elementos para analizar la religión popular: «la interpretación de esos textos desde la actual comunidad eclesial permite que el mensaje de Dios continúe interpelando a la religiosidad popular, mientras este proceso sea supervisado y conducido por el magisterio de la Iglesia; pues de lo contrario suele haber desviaciones y subjetivismos»<sup>120</sup>.

Por otro lado, la persona de Jesucristo se encuentra presente en la vivencia e historia del medio latinoamericano. El autor afirmará: «el principal paradigma bíblico, sin embargo, es el comportamiento de Jesús, Hijo de Dios. Jesús conoció la religión judía, conocía sus estructuras sagradas, pero se opone a ellas cuando no permiten mostrar al verdadero Dios y la compasión por el hermano. Esta vivencia de Jesús se vuelve un modelo para la comunidad eclesial. La comunidad eclesial debe discernir lo que la aproxima a la vivencia más cercana al mensaje del Evangelio. En este sentido, el Espíritu es clave para crecer en el seguimiento de Cristo. Un testimonio de ello han sido las primeras comunidades cristianas, las cuales tuvieron que enfrentar la diversidad cultural con una sola fe.

---

<sup>118</sup> *Evangelii Nuntiandi* 20.

<sup>119</sup> D. IRARRÁZAVAL, «Religión popular», 353.

<sup>120</sup> D. IRARRÁZAVAL, *RP*, 360.

Es interesante resaltar la apreciación sobre el texto bíblico y la religión popular que se presenta:

Los mismos textos bíblicos tienen el sabor de la fe popular. Pero, la Biblia tampoco legitima sin más la religión popular actual: más bien la interpela a una mayor fidelidad. En efecto el pueblo creyente está llamado a modificar cada elemento de la religión popular que no lleve consigo la orientación de Cristo y su Iglesia<sup>121</sup>.

La religión popular ha tomado forma a partir de la propia experiencia eclesial, ello se nota a partir de la historia en el proceso de la liturgia, la catequesis, la devoción popular y cómo se ha transmitido la fe.

Consideramos importante poner puntos de encuentro entre los modos de vivir la fe y nuestra tarea teológica. En este sentido, no se limita el trabajo teológico al campo de la religión. Sin embargo, se desea escapar a la separación entre fe y religión, en donde la teología estaría referida a la doctrina de la Iglesia y la religión haría referencia a lo que practican y creen los bautizados<sup>122</sup>. La revelación es revelación de un Dios vivo y de su plan de salvación. La experiencia de fe no se limita a enunciados, sino en la persona misma; ella es respuesta del hombre al Dios que habla.

## 9. Conclusión

El capítulo que se acaba de presentar ha ofrecido una aproximación a la concepción de inculturación, siguiendo la invitación de la Iglesia universal, ahora nos hemos encontrado con una aproximación ubicada en una iglesia particular y pensada para un medio concreto. La Buena Nueva se hace presente en lo universal y en lo particular.

Se ha confirmado que la inculturación es un proceso constante y necesario para toda la Iglesia, por otro lado, la concepción de cultura dinámica se ha hecho presente al hablar de mundo andino.

Para Diego Irarrázaval es necesario leer la inculturación bajo los aportes que brindan la Encarnación, la Pascua y Pentecostés a la fe cristiana. Será Jesús resucitado y su Espíritu los que muevan a la inculturación. Se ha constatado que es el Espíritu Santo aquel que guía la misión inculturadora, bajo su deseo de ofrecer la salvación a toda la humanidad. La salvación de Dios entra en la experiencia humana. Se puede afirmar que la historia de la salvación se abre a los seres humanos y a sus culturas.

---

<sup>121</sup> D. IRARRÁZAVAL, *RP*, 363.

<sup>122</sup> Cf. D. IRARRÁZAVAL, *Rito y pensar cristiano*, 179.

Se considera haber demostrado que la comunidad que incultura es el fiel testimonio de la idea que «toda la Iglesia es misionera». La inculturación no pertenece solamente a los especialistas, es misión de todo el Pueblo de Dios.



## **CAPÍTULO VII**

### **La espiritualidad y la experiencia humana en Gustavo Gutiérrez**

#### **1. Introducción**

En el presente capítulo se continúa la presentación de los aportes que se han hecho para comprender la evangelización en el medio andino. Estos elementos ofrecen luces para realizar una evangelización inculturada. La obra de Gustavo Gutiérrez se encuentra dentro del campo de la teología, consideramos que en ella se ofrecen elementos para pensar la fe y la cultura, la espiritualidad y la inculturación.

Se presentan dos aportes específicos, por una parte, su estudio sobre Bartolomé de las Casas en donde se resalta el tema de la inculturación de la fe y su compromiso ético. En el se desea valorar el interés de Gustavo Gutiérrez por el conocimiento de la historia de la evangelización del indígena y el rol de la Iglesia. La perspectiva misionera de Bartolomé de Las Casas es percibir al indio como el pobre del Evangelio, de tal modo que éste se vuelve un reflejo de Cristo mismo. Gustavo Gutiérrez valora la capacidad de Bartolomé de las Casas para hacer una reflexión de fe desde su propia experiencia. En la segunda parte, nos centramos en una dimensión más desconocida del autor, no tanto su aporte teológico, sino su aporte a la espiritualidad. Se ha hablado de inculturar el Evangelio y el trabajo teológico, se buscará en estas páginas revisar que significa inculturar la espiritualidad. Esto llevará a profundizar la relación entre desafío evangélico y situación histórica.

El tema de inculturar la fe tiene en cuenta el medio donde ella se realiza, en este sentido, el tema de la pobreza, guarda una dimensión cultural, produciendo que en ocasiones no se valore o se discrimine una cultura. Esto sería una especie de muerte cultural. En ocasiones el pobre ha sido asumido como el insignificante, lo cual produciría una especie de muerte cultural.

## 2. Evangelización y teología en Bartolomé de las Casas

El Concilio Vaticano II invitó a que la reflexión teológica se haga presente en los diversas áreas culturales de la Iglesia: «para lograr este propósito es necesario que en cada gran territorio socio-cultural se promueva la reflexión teológica que investigue de nuevo, a la luz de la tradición universal de la Iglesia, los hechos y las palabras revelados por Dios consignados en la Sagrada Escritura y explicado por los Padres y el Magisterio de la Iglesia»<sup>1</sup>. Desde aquí se enmarca el aporte de Gustavo Gutiérrez, dentro de un espacio socio-cultural que representa una parte de la Iglesia universal.

En los años noventa, cuando se celebraba la IV Asamblea General del episcopado latinoamericano<sup>2</sup> y se recordaba el V centenario del descubrimiento de América, Gustavo Gutiérrez publica sus estudios sobre fray Bartolomé de las Casas<sup>3</sup>. Consideramos que la obra y, sobre todo, el testimonio de Bartolomé de las Casas es, de alguna manera, un aporte para comprender la relación entre la fe y la cultura. De este modo, obras y compromisos son inseparables en la figura de fray Bartolomé de las Casas.

Fray Bartolomé de las Casas llega a las Indias diez años después que Cristóbal Colón en 1502. Realizó estudios en Salamanca y viaja posteriormente a las Indias. Fue un buen encomendero y encargado de ofrecer doctrina a los indígenas. Será el paso del tiempo y el conocimiento de lo que vive el indígena lo que lo vaya haciendo cambiar en su comportamiento cristiano. En la isla de La Española se producirá su conversión de clérigo encomendero a defensor de una verdadera inculturación del Evangelio en las Indias. En el «Nuevo mundo» que conoce queda sorprendido por la realidad del indio, la cual lo lleva a reconocer en él y en su vivencia el rostro de Jesucristo. En este medio une la fe con el compromiso por la dignidad humana. Fray Bartolomé de las Casas deja de ser clérigo para convertirse en fraile dominico en 1522, luego será nominado obispo de Chiapas. Este rasgo marcará su espiritualidad y su elaboración teológica: «la gran preocupación de las Casas fue el anuncio

---

<sup>1</sup> AG 22.

<sup>2</sup> Esta Asamblea General del episcopado latinoamericano elaborará el documento *Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana* en 1992. Este documento resaltará el valor de las culturas para el trabajo teológico (Números 243-251).

<sup>3</sup> Nuestro estudio se centra en la obra *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas* publicada en 1992. A su vez, tenemos en cuenta su obra anterior llamada *Dios y el oro de las Indias. Siglo XVI* de 1989.

del Evangelio, el real cumplimiento de ese objetivo, es el criterio para discernir y juzgar lo que sucede en las Indias»<sup>4</sup>.

Bartolomé de las Casas no conoció el Perú, pero al final de su vida se preocupó de lo que ocurría en esas tierras, supo de lo que acontecía en ese lugar, para él, el nombre del Perú era sinónimo de «oro»<sup>5</sup>. Se le llegó a ofrecer ser obispo del Cuzco, pero él no aceptó. Tiempo después aceptaría ser obispo de Chiapas, siendo consagrado en 1544. Al final de sus días muere en Madrid a la edad de 82 años. Su pensamiento influirá a tal grado que se convertirá en un problema para el virrey Francisco de Toledo<sup>6</sup>. En el caso peruano, lo que le preocupará será el régimen de encomienda y la imposición de la fe cristiana sin consentimiento del individuo.

Hablar de fray Bartolomé de las Casas no es hablar de una persona, junto con él, fueron muchos los que se preguntaron por la presencia y el modo de transmitir el Evangelio a los otros, en este caso, los indígenas. Desde esta reflexión surgirá su deseo de plantear nuevos modos de acercar la palabra de Dios a la cultura de las Indias. Reflexionando sobre la experiencia pastoral realizada y sus dificultades va naciendo una nueva reflexión sobre la fe y su transmisión. Reflexión y compromiso histórico se dan la mano.

Si bien en el siglo XVI algunos de los europeos estaban convencidos de su superioridad humana y cultural frente a los habitantes de América<sup>7</sup>, hemos de reconocer que fue solamente España la que se planteó la legitimidad y justicia de su presencia en las Indias. A su vez, en el mismo siglo afirmaba Bartolomé de las Casas que: «dejó en América a Jesucristo, muchas veces crucificado». ¿Qué significaba ello? Significaba que él y otros misioneros reconocieron la riqueza humana existente y el maltrato que sufrían los indios. Hablar de Bartolomé de las Casas nos hace recordar la primera evangelización en el continente americano, su obra se ubica temporalmente antes del aporte de José de Acosta, al cual hemos estudiado por medio de Manuel Marzal. Si bien la obra de Bartolomé de las Casas habla más de la primera evangelización, hemos de reconocer la trascendencia que ella tuvo posteriormente en la iglesia peruana y, además,

---

<sup>4</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPJ*, 33.

<sup>5</sup> Esta imagen del Perú surgiría a partir de los tesoros que fueron encontrados y apropiados de las huacas y por la explotación de las minas.

<sup>6</sup> La preocupación de Bartolomé de las Casas por lo que sucedía en el Perú hizo que conquistadores, encomenderos y funcionarios consideren negativas sus ideas y la influencia que ellas podían tener. No olvidemos que las llamadas *Leyes Nuevas* fueron, en parte, consecuencia de la protesta de Bartolomé de las Casas. Cf. G. GUTIÉRREZ, *DOI*, 54.

<sup>7</sup> Cf. A. SHORTER, *Teologia della missione*, 48.

por el interés que él mostró por la realidad del indígena ante el tema de la salvación.

En su labor pastoral Bartolomé de las Casas buscó tomar el punto de vista del indio: «las Casas postula que si deseamos entender lo que sucede debemos asumir el punto de vista del habitante de las Indias. “Si fuésemos indios”, decía el dominico, las cosas revestirían otro cariz para nosotros»<sup>8</sup>. Esto lo ayudó a contar con una gran capacidad teológica y pastoral. Para él, el indígena se volvió *el otro*, aquel que lanza preguntas y confronta con nuestra propia historia, así es como se atrevió a reflexionar como si fuera indio. Esto ayudaría a reconocer la alteridad, el mundo mental y cultural del otro. Usando un lenguaje más simple, pero fuertemente evangélico, ello significaría el amor al prójimo.

Gustavo Gutiérrez intuye que se dan dos niveles claves en la acción evangelizadora de Bartolomé de las Casas, será importante reconocer que el primer nivel es primordial sin negar el segundo: el indígena es el prójimo del Evangelio, el cual ha de recibir un amor incondicional, sin negar el segundo nivel, que es su reconocimiento como persona humana con derechos<sup>9</sup>. En el lenguaje de Bartolomé de Las Casas resalta su discurso sobre los otros como hermanos: «amor fraterno sin el cual, y esto es clave para Las Casas, no hay amor a Dios. Estamos ante un dato evangélico fundamental»<sup>10</sup>.

Esta aproximación al otro pasaba por el conocimiento de su lengua, plantear una evangelización sin el conocimiento de la lengua era imposible. La lengua de los indios era importante para anunciar el Evangelio. Si la lengua es un componente de la cultura, ella debía ser conocida y asumida para la transmisión de la fe.

Por otra parte, fray Bartolomé de Las Casas: «reconoce a Jesús de Nazaret, el Cristo, en los maltratados y flagelados de las Indias»<sup>11</sup>. De este modo, el maltrato a un indígena significaba hacerlo a un miembro del cuerpo de Cristo<sup>12</sup>. En este sentido, Gustavo Gutiérrez resalta que para Bartolomé de Las Casas el rol principal que debía cumplir el evangelizador era el de ofrecer el Evangelio: «la razón primera y última de la presencia de los cristianos en las tierras, de cuyo descubrimiento se jactaban, es

---

<sup>8</sup> G. GUTIÉRREZ, *Densidad del presente*, 277., *Dios y el oro de las Indias*, 30.

<sup>9</sup> El análisis lascasiano no sólo ve en el tema de la fe y la realidad del indígena un tema de derechos humanos, sino personas que han de ser vistas como pobres según el Evangelio.

<sup>10</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPJ*, 133.

<sup>11</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPJ*, 71; J. LEÓN, «Las Casas y la evangelización», 326-339.

<sup>12</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPJ*, 98.

comunicar el Evangelio a sus habitantes. Es lo propio de quien cree en el Dios de Jesús y en la importancia de la amistad con El, que los cristianos conocen como salvación»<sup>13</sup>. El deseo será el de no perder la oportunidad de construir una iglesia que sea próxima al mensaje del Evangelio<sup>14</sup>.

Si bien en fray Bartolomé de las Casas no hay un pensamiento sistemático de la salvación, se encuentran elementos importantes para comprender el tema de la fe y su transmisión en el mundo indígena. La salvación sería la única razón para que se diera una intervención en las Indias, frente a los abusos e intereses poco evangélicos. Bartolomé de las Casas presenta el Dios de Jesucristo como el Dios dador de vida:

Conviene anota, empero, que para Las Casas la insistencia en la voluntad universal de salvación tiene un interés especial debido al dinamismo histórico que encuentra en ese postulado. Una consecuencia le importa particularmente: si todo ser humano es llamado a la salvación, entonces todos son capaces de acogerla. Esta correspondencia tenía para él una significación muy grande; en efecto; la aptitud universal para aceptar el don salvífico es un argumento teológico fundamental en favor de todo ser humano y, por consiguiente de la dignidad humana del indio<sup>15</sup>.

A ello se ha de agregar una clave de lectura que es importante, el hecho que los más necesitados y postergados reciben un amor preferencial de Dios<sup>16</sup>. Es así que la acogida de los miembros de la Iglesia a los más débiles se vuelva un valioso testimonio.

Para Bartolomé de las Casas los sacramentos y la fe son importantes para salvarse, es así que el pertenecer a la Iglesia será importante para esta salvación<sup>17</sup>. En este sentido, para él será importante el afirmar que fuera de

---

<sup>13</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPJ*, 101., «Memoria de Dios y teología», 27-46.

<sup>14</sup> Bartolomé de las Casas lo afirmaba en estos términos: «La causa única y final de conceder la Sede Apostólica el principado supremo y superioridad imperial de las Indias a los reyes de Castilla y León, fue la predicación del Evangelio y dilatación de la fe y religión cristiana, y la conversión de aquellas gentes naturales de aquellas tierras, y no por hacerlos mayores señores ni más ricos príncipes de lo que eran», B. DE LAS CASAS, *Tratado de las doce dudas*, V 49 1ª.

<sup>15</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPJ*, 305., *DDP*, 301.

<sup>16</sup> G. GUTIÉRREZ, *EDV*, 21.

<sup>17</sup> No hemos de olvidar que nos encontramos durante este período en la primera evangelización, es así que Las Casas critica a conquistadores y encomenderos por no cumplir su rol, si los indios están alejados del conocimiento de la fe y los sacramentos, entonces, estaban llamados a la condenación eterna. Cipriano había afirmado que *extra ecclesiam nulla salus* (fuera de la Iglesia no hay salvación) para explicitar que la Iglesia es el camino para la salvación.

la Iglesia no hay salvación. Aunque como veremos a continuación, no basta estar en la Iglesia para salvarse.

No se puede pensar que la preocupación por la salvación era algo que correspondía aplicar solamente a los indígenas. También el comportamiento de los cristianos es radical para anunciar el Evangelio en las Indias y para su propia salvación: «de este modo llega a sostener que en las Indias no solamente está en juego la salvación de los indios, sino también la de quienes se pretenden cristianos. La salvación de los fieles surge así como una cuestión tanto o más difícil que la de los infieles»<sup>18</sup>. El cristiano ha de estar dispuesto a convertirse a Dios y sus mandatos, de este modo, considera que el maltrato al indígena aleja al cristiano llegado a las Indias, por lo tanto, sin justicia no hay salvación: «cada persona juega su salvación en su comportamiento con los demás, y, en última instancia ante el Dios que exige amar a su prójimo»<sup>19</sup>. La salvación y la vida cotidiana de casa ser humano se encuentran comunicadas.

A este punto, Gustavo Gutiérrez presenta la salvación como necesaria, el mensaje cristiano invita a aceptar a Jesucristo como salvador de los hombres, pero él agregará que esto no se puede transmitir sino se anuncia con palabras y testimonio<sup>20</sup>. Es así que se abre otra vez más, la relación entre gesto y palabra, propia del cristiano que sigue a Jesús. Para Bartolomé de las Casas el verdadero obstáculo para la transmisión de la fe era el contratestimonio de los cristianos: «las vejaciones e injusticias de que son víctimas mantienen a los indios alejados de la fe, al mismo tiempo que explican y legitiman el rechazo que experimentan ante la proclamación del Evangelio»<sup>21</sup>. La posibilidad de cambio está en manos de los propios cristianos.

La experiencia personal de Bartolomé de las Casas le brinda elementos para la labor misionera<sup>22</sup>. Su discurso sobre la fe viene de la mano de su

---

<sup>18</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPJ*, 311., *DDP*, 302; A. BARREDA, «Bartolomé de las Casas y la evangelización de América», 75-110.

<sup>19</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPJ*, 324.

<sup>20</sup> La posición de fray Bartolomé de Las Casas partía de la experiencia vivida en La Española, en Cuba y la experiencia de otros frailes. Donde había podido percibir que el testimonio de aquellos que portaban a Jesús no iba acorde con la doctrina transmitida.

<sup>21</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPJ*, 221.

<sup>22</sup> Bartolomé de las Casas pensaba en una colonización y evangelización pacífica. En la época del sevillano, las leyes de Indias tuvieron una primera organización a través de las *Leyes de Burgos*, las cuales fueron posteriormente reelaboradas como las *Leyes Nuevas* (1542-1543). Estas leyes surgieron de las protestas de Montesinos y lo ocurrido en la Española. Las Leyes de Burgos trataron como temas la legitimidad de la corona

acción evangelizadora. Esto abrirá a un tema clave en el pensamiento de Gustavo Gutiérrez: el seguimiento de Cristo. El interés por el Evangelio y su experiencia en las Indias hace que se valore el modo de seguir al Señor: «el modo de anunciar a Dios es también la manera de ir hacia El»<sup>23</sup>.

La mejor manera de evangelizar para Bartolomé de Las Casas será el de la persuasión y el diálogo. Gustavo Gutiérrez recuerda:

Formalmente, todos estaban de acuerdo en el siglo XVI respecto al deber de anunciar el Evangelio en las Indias y de hacer cristianos a sus habitantes [...] los caminos divergían cuando se trataba de cómo llevar adelante esta empresa [...] lo que Las Casas ve con perspicacia es que en la cuestión del método para evangelizar está en juego el sentido de la fe y lo que nos proponemos con dicho anuncio<sup>24</sup>.

El diálogo y la persuasión serán los rasgos de la acción evangelizadora de Bartolomé de las Casas frente a la imposición. De este modo, el Reino de Dios es ofrecido con respeto a los otros. A tal grado que, «el contenido del Evangelio es la salvación de Jesucristo»<sup>25</sup>. Nuestro capítulo muestra que el camino del cristiano es crecer en la fe, pasar de ser considerados marginados y despreciados, a ser reconocidos como discípulos<sup>26</sup>.

En la segunda década del siglo XVI, en las Antillas, la corona española se establecía completamente. El dejar una evangelización compulsiva y pensar una evangelización pacífica significaba cambiar el modo con el cual se evangelizaba. Es así que Bartolomé de las Casas se aproxima a reconocer el valor del testimonio, esa unión de gesto y palabra, que son importantes en la evangelización y que se establece en un medio donde se puede acoger el Evangelio de manera libre.

El reconocimiento del poco cuidado de las personas y sus culturas hizo que Bartolomé de Las Casas valore, por un lado, la vida de los individuos

---

sobre los indígenas y el tema de los repartimientos de indios (Estas leyes perpetuaban y establecían permanentemente el sistema de repartimientos o encomiendas: la explotación del trabajo del indio); de modo contrario, las *Leyes Nuevas* brindaron disposiciones que favorecieron al indígena, sobre todo, se declaró que no existía herencia de las encomiendas, con lo cual desaparecían. Sin embargo, ante las protestas de los encomenderos, Carlos V revocó la supresión de la herencia.

<sup>23</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPJ*, 229.

<sup>24</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPJ*, 144.

<sup>25</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPJ*, 27.

<sup>26</sup> El primer obispo de Chiapas fue fray Bartolomé de las Casas, el cual ejerció la responsabilidad durante seis meses, antes habían rechazado otras propuestas para ser obispo en lugares de América del sur. Cf. MONS. S. RUÍZ, «Pastoral indígena hoy día», 307-333.

como también, su libertad. El se opondrá al uso de la fuerza y en temas de fe subrayará la libertad para creer: no se puede obligar a nadie a creer<sup>27</sup>. En general, en esta época se hace la distinción entre: «obligar a la fe y eliminar los obstáculos para predicar el mensaje cristiano. Lo primero es rechazado por todos los teólogos de la época (teóricamente, incluso por Sepúlveda) en nombre de una afirmación clara y fundamental: la libertad del acto de fe»<sup>28</sup>. Para Bartolomé de las Casas la libertad será importante en el modo de evangelizar en las Indias. Como hemos afirmado, la presentación del Evangelio a otros ha de realizarse por medios pacíficos, mediante la persuasión y el diálogo.

Para Gustavo Gutiérrez existen coincidencias entre Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas, aunque también diferencias. Francisco de Vitoria buscó reflexionar el tema de las Indias, para ello él estudiará los *títulos* que no son legítimos para mantener la presencia en las Indias<sup>29</sup>. En cambio, él considera como títulos idóneos: «la sociedad y la comunicación natural, la propagación de la fe cristiana, la defensa de los indios convertidos al cristianismo, el poder del Papa para dar un príncipe cristiano a una nación con un número importante de convertidos, la defensa de los inocentes, una verdadera y voluntaria aceptación del rey de España, amistad y alianza y (podría ser) la ineptitud de los indios para gobernarse a sí mismos»<sup>30</sup>. De todos ellos, el *título* más importante será el de la sociabilidad, por el cual se

---

<sup>27</sup> Hemos de recordar que Francisco de Vitoria, religioso dominico, en aquella época resaltaba el rol de la voluntad en el creer aunque al mismo tiempo creía que se cuenta con el derecho a eliminar cualquier impedimento que se oponga a la evangelización, posición, esta última será seguida posteriormente por José de Acosta. La posición radical se dio con Juan Ginés de Sepúlveda (1535) que asumía que la evangelización debía empezar con la sumisión del evangelizado para evitar su condenación eterna. Sin embargo de Francisco de Vitoria hemos de afirmar que: «El teólogo salmantino hereda de la tradición cristiana un postulado básico: “creer es un acto de voluntad y el temor disminuye mucho el acto voluntario”. En consecuencia, nadie puede ser obligado a creer», G. GUTIÉRREZ, *BPJ*, 180. El tema de la libertad en el creer es un tema que aparecerá en el pensamiento de Gustavo Gutiérrez: «La buena nueva para ellos (los bienaventurados) se concreta, según el método del paralelismo sinonímico, en los tres enunciados que siguen: liberación a los cautivos, vista los ciegos, libertad a los oprimidos. En todos esos casos estamos ante una proclamación y la idea dominante en ella es la libertad», G. GUTIÉRREZ, *El Dios de la vida*, 42-43.

<sup>28</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPJ*, 195., *DDP*, 308.

<sup>29</sup> Los títulos no legítimos eran: el emperador es señor de todo el orbe, el Papa es también señor temporal del mundo, el derecho del descubrimiento, el rechazo a recibir la fe de Cristo, los pecado contra natura de los bárbaros, la elección voluntaria de parte de los indios, una donación especial de Dios a los españoles.

<sup>30</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPJ*, 468.

resaltan la igualdad de derechos de todos los seres humanos, sin que ello haya significado que la corona deje las Indias. El valor de Francisco de Vitoria es haberse preguntado por los problemas de su época y desde la teología buscar de poner en diálogo el rol de la fe en aquella nueva realidad.

Francisco de Vitoria se interesó por la proclamación del Evangelio en las Indias y el comercio entre pueblos. Por otro lado, y de manera distinta, Bartolomé de las Casas se ubica desde el indígena, desde la experiencia de desprecio y pobreza que vivía el indio para desde ahí, leer lo que ocurre desde la fe cristiana: «Las Casas no niega el valor humano y el significado de la sociabilidad, lo que rechaza es hacer de ella un argumento a favor de la guerra y la dominación en relación con los indios»<sup>31</sup>.

Este respeto y reconocimiento por parte de Bartolomé de las Casas tendrá cierto seguimiento en las personas de Vasco de Quiroga y José de Acosta, ambos misioneros de la segunda mitad del siglo XVI, el primero en México y el segundo en el Perú. Ambos intentan reconocer el valor personal y cultural de los indígenas.

El régimen de la encomienda será donde los dominicos centrarán sus críticas en aquella época. Este sistema hace que los indígenas mueran antes de tiempo. La codicia del oro hace que se les imponga a los indígenas situaciones de trabajo muy duras<sup>32</sup>. La situación de explotación llevará que se plantee que no se está cumpliendo la razón por la cual se ha venido a las Indias: «anunciar el Evangelio»<sup>33</sup>. Ante esta situación, Bartolomé de Las Casas plantea la supresión del trabajo forzado de los indígenas y la promoción del derecho de los indios y su libertad.

La encomienda será el espacio donde el trabajo en exceso y el maltrato desgasten a la población indígena. La posición de Las Casas era muy clara en este punto: «si el único motivo que justifica la presencia de la corona

---

<sup>31</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPJ*, 492.

<sup>32</sup> Los dominicos aplican el principio de la *restitución*, es decir, se ha de devolver lo que se ha tomado de manera injusta. Si alguien por medio de la violencia o el engaño se ha apoderado de algo que no es suyo ha de restituirlo. Este caso sin restitución a los indígenas no había salvación para los cristianos. El tema es ampliamente desarrollado por P. NGUYEN, «Las Casas y la restitución», 296-307.

<sup>33</sup> Esto significará para los frailes el anuncio de la salvación: «Los frailes persistirán en su postura, ellos mantienen clara la finalidad que los llevó a las Indias, más clara que cuando salieron de España: anunciar la salvación total en Cristo», G. GUTIÉRREZ, *DOI*, 37. En este punto, Bartolomé de Las Casas sigue la *Inter caetera* de Alejandro VI que subrayaba que la razón fundamental de la presencia en las Indias era anunciar el Evangelio.

española en estas tierras es el anuncio del Evangelio, la existencia misma de la encomienda hace ilegítima dicha presencia»<sup>34</sup>. La época que corresponde a fray Bartolomé de Las Casas es aquella de la primera evangelización. En ese momento, los dos puntos que le llaman la atención será el de las guerras de conquista y las encomiendas, como lo hemos afirmado. Por lo tanto se opondrá a las acciones bélicas bajo pretexto evangelizador.

La posición de Gustavo Gutiérrez considera que fray Bartolomé de las Casas cuenta con una teología que le brinda rasgos propios a su pensamiento en pleno siglo XVI. Desde el inicio el conocimiento de las Indias tuvo consecuencias para la teología<sup>35</sup>. De las Casas será influenciado por la Escuela de Salamanca, pero sabrá ser original en su posición, su rasgo particular será: su experiencia en las Indias. Nos encontramos con una teología que busca responder a los desafíos que la realidad presenta al Evangelio:

Cierta perspectiva filosófica y teológica lleva a algunos a pensar que una reflexión es tanto más correcta y de mayor nivel cuanto más se distancia del fárrago cotidiano y de la ambigüedad de la acción. No es esa, sin embargo, la concepción cristiana más antigua y tradicional. Desde los primeros siglos de la Iglesia, la teología se hizo en relación cercana y constante con la existencia cristiana y la misión eclesial, desafiadas y cuestionadas, a fin de contribuir a su mayor fidelidad a la revelación y dar testimonio de la salvación en Jesucristo<sup>36</sup>.

Para Gustavo Gutiérrez, Las Casas asocia salvación y justicia con el deseo de dar testimonio que el seguidor de Jesús anuncia la salvación de Dios. Siguiendo lo planteado en *Beber en su propio pozo*, se puede afirmar que el profundizar la relación entre fe y cultura, no se limita a una mayor comprensión de nuestra historia eclesial, ella nos ayuda a crecer en fe: «no es posible separar la vivencia de la fe y la reflexión sobre ella de la historia de los pueblos»<sup>37</sup>. De este modo podrá considerar que la novedad de la

---

<sup>34</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPJ*, 389., *DDP*, 313.

<sup>35</sup> Como ya hemos estudiado, el tema de la idolatría aparecía como un tema importante en la discusión de la teología del siglo XVI: «Con la lucidez y firmeza de que hará gala durante toda su vida, el dominico (Bartolomé de las Casas) denuncia la idolatría de quienes se pretenden cristianos [...] que la idolatría era lo propio de los naturales de estas tierras. Esta visión justificaba las guerras que se emprendían contra ellos y, más tarde, la horrenda “extirpación de idolatrías”», G. GUTIÉRREZ, *DOI*, 16.

<sup>36</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPJ*, 18-19.

<sup>37</sup> G. GUTIÉRREZ, *DOI*, 14.

labor misionera lascasiana será el reflexionar desde su propia experiencia. Encontramos en Bartolomé de las Casas una fuerte relación entre su discurso sobre la fe y su acción evangelizadora<sup>38</sup>.

Desde su posición teológica, Bartolomé de las Casas nos hace conscientes que detrás del comportamiento de los cristianos en la primera evangelización se encuentra una conducta idolátrica, dado que su deseo de acumular oro<sup>39</sup>, hace que éste reemplace a Dios. No podemos servir a dos señores porque nos entregaremos a uno y despreciaremos al otro<sup>40</sup>. Bien se sabe que la idolatría es poner la confianza en algo o alguien que no es Dios. No se adoraba al Dios de Jesucristo, sino que el oro se había convertido en un ídolo. Además, se corría el riesgo de cubrir una idolatría bajo capa de servicio al verdadero Dios. Gustavo Gutiérrez considera un aporte el hacernos volver a reconocer que: «a esta teología del comportamiento idolátrico de los cristianos. Las Casas opone una reflexión que ve en Cristo, y no en el oro, el mediador de la salvación en la historia y en la evangelización de las Indias»<sup>41</sup>. Esto llevará a reconocer que la falta de coherencia y testimonio hacía que sea muy difícil una evangelización. La muerte temprana de los indígenas a causa del trabajo contradecía un mensaje de vida. De aquí que la defensa de la vida sea importante para la evangelización.

Para Gustavo Gutiérrez, el gran tema que habita en el pensamiento de Bartolomé de las Casas es el del Dios de Jesucristo, el Dios que habita en la historia. Si bien para muchos Bartolomé de las Casas fue considerado un utópico para su tiempo, consideramos que existen claras ideas en su pensamiento que hubieran servido y ayudan para plantear una labor de transmisión del Evangelio donde exista más coherencia entre el mensaje transmitido y el modo de comunicarlo. Más que ubicarse en visiones jurídicas de su época, él se nutrió en la riqueza del Evangelio y su experiencia de Dios en las Indias.

---

<sup>38</sup> Consideramos interesante recordar el valor que tiene la experiencia de fe para el creyente, para ello, recordamos lo que afirma sobre el testimonio cristiano Paolo Martinelli: «Cada hombre que vive en el tiempo, de hecho, es llamado a tomar decisión libremente delante a la verdad y de modo público: cada uno debe decidirse por la verdad delante a si mismo, pero también delante al otro, a la comunidad y a la sociedad», P. MARTINELLI, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, 65.

<sup>39</sup> El tema de las minas acompañó el discurso de Bartolomé de las Casas y José de Acosta, cada uno con posiciones diversas y en momentos distintos, pero con la misma preocupación. Cf. G. GUTIÉRREZ, *DOI*, 110., *EDV*, 111.

<sup>40</sup> Mt 6, 24.

<sup>41</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPJ*, 21., *DOI*, 143.

### 3. Beber en su propio pozo para crecer en el espíritu

La reflexión presentada sobre Bartolomé de las Casas abre camino hacia el segundo aporte que resaltamos para el estudio de la fe y la cultura. Estudiamos la obra *Beber en su propio pozo* de Gustavo Gutiérrez dado que mantiene la dinámica entre experiencia y reflexión de la fe. Recordemos que el Concilio Vaticano por medio de la constitución *Gaudium et Spes* afirmó que: «entre el mensaje de salvación y la cultura humana se encuentran múltiples vínculos. Pues Dios, revelándose a su pueblo hasta la plena manifestación de sí mismo en el Hijo encarnado, ha hablado según la propia cultura de las diversas épocas»<sup>42</sup>. Ante la invitación a la salvación de Dios, el hombre no puede olvidar su medio socio-cultural, porque al interno de esta fe se manifiesta Dios. Es por ello que la labor de inculturar el Evangelio siga siendo necesaria en los diversos ámbitos eclesiales<sup>43</sup>. Esto no quita el reconocer que para vivir y desarrollarse, toda cultura ha de tener espíritu de apertura; de este modo, lo nuevo se hará presente en su propia tradición, según su propio modo.

La misión eclesial busca seguir la misión de Dios, la cual surge del Padre y llega a cumplimiento en el Hijo encarnado y en la misión del Espíritu. En esta verdad teológica resalta el hecho que el rasgo distintivo del cristiano es el sentirse seguidor de Jesucristo. La Iglesia se siente comprometida desde el Espíritu de proclamar que Jesús resucitó<sup>44</sup>. La problemática surgirá cuando como hombres históricos hemos de proclamar el Dios que nos ama en situaciones históricas concretas: ¿Encontramos presencia o ausencia de Dios en los hechos históricos que suceden a los seres humanos?. Si bien la obra de Manuel Marzal brindó elementos para comprender los orígenes de las maneras de vivir la fe cristiana en el mundo andino, ahora nos encontramos con el reto de asumir la propia experiencia para crecer en el seguimiento de Jesús.

Existe una clara relación entre Iglesia e inculturación. Normalmente se puede afirmar que la Iglesia, en tanto, comunidad de fieles nace cuando los creyentes hacen suyo el mensaje de Cristo. Afirmaba Gustavo Gutiérrez: «la marginación y el desprecio por las poblaciones y las culturas indígenas

---

<sup>42</sup> GS 58.

<sup>43</sup> Conviene recordar que: «Para ser signo eficaz o sacramento de salvación, cada Iglesia particular debe encarnarse matetnalmente en el propio contexto socio-cultural», A. SEUMOIS, *Teología misionaria*, 80.

<sup>44</sup> La lectura del documento *Ad Gentes* 36-41 nos hace conscientes que la labor misionera pertenece a las iglesias locales, a los cristianos y sus comunidades. De este modo, las comunidades se comprometen en un modelo eclesial más encarnado.

y negras son hechos innegables, que no se pueden aceptar ni como seres humanos ni como cristianos. Esta cuestión racial y cultural significa un gran reto a la Iglesia y a su tarea que apenas comenzamos a responder»<sup>45</sup>. Las nuevas preguntas desde el medio latinoamericano señalan temas para el discurso de la fe. El compromiso consiste en reconocer y hacer presente el mensaje en la cultura y problemáticas de los creyentes. La recepción del mensaje se produce desde las propias expectativas y categorías de los individuos. De tal manera que otros puedan preguntarse: «¿Por qué son así? ¿Por qué viven de esa manera? ¿Qué es o quién es el que los inspira?»<sup>46</sup>.

¿Hemos de cambiar nuestra manera de vivir la fe? ¿Cuáles son los cuestionamientos que se han de levantar a nuestra manera de entender la vida cristiana? El crecimiento espiritual y ético en el proceso de evangelización obliga a captar el hecho cultural para conocer los rasgos de la cultura para inculturar mejor el Evangelio. En ocasiones, la realidad de pobreza que se vive ha significado un olvidarse de los aportes culturales de los más pobres<sup>47</sup>. ¿Cuál será la manera más evangélica de inculturar el Evangelio?:

De eso se trata, de muerte, cuando hablamos de la pobreza, de la destrucción de personas y de pueblos, de culturas y de tradiciones. En particular de la pobreza de los más despojados: indios, negros y la mujer de esos sectores doblemente marginada y oprimida. No estamos entonces, como a veces se piensa, únicamente ante el desafío de una «situación social»; como si fuese algo exterior a las exigencias fundamentales del mensaje evangélico. Nos encontramos ante una realidad contraria al reino de vida anunciado por el Señor<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> G. GUTIÉRREZ, *DDP*, 183-184., *Teología de la liberación*, 17-19.

<sup>46</sup> *EN* 21.

<sup>47</sup> Gustavo Gutiérrez consideró que para la relación entre teología y cultura convenía ser consciente que: «Al mismo tiempo es importante observar que la pobreza no consiste sólo en carencias. El pobre es alguien en quien bullen numerosas capacidades y posibilidades. El pobre es muchas veces poseedor de una cultura con valores propios que vienen de su raza, de su historia, de su lengua; con energías como las demostradas a lo largo y ancho del continente», G. GUTIÉRREZ, *DDP*, 217. La pobreza ha sido definida por Gustavo Gutiérrez en sus diversas dimensiones: «La pobreza no se limita a lo económico [...]. Las razones de ello son diversas: las carencias de orden económico sin duda, pero también el color de la piel, ser mujer, pertenecer a una cultura despreciada (o considerada interesante sólo por su exotismo, lo que al final viene a ser lo mismo)», G. GUTIÉRREZ, «Situación y tareas de la teología de la liberación», 239-264.

<sup>48</sup> G. GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo*, 16.

Este análisis va en el sentido contrario a lo que fue el plan del reino de Dios. Ya *Puebla* nos hizo consciente al hablar de los «rostros sufrientes»: «la situación de extrema pobreza generalizada, adquiere en la vida real rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos interpela: rostros de niños [...]; rostros de jóvenes [...]; rostros de indígenas y con frecuencia afroamericanos, que, viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres»<sup>49</sup>. El encuentro con el Señor se da en el camino, en nuestra propia realidad. Muchas veces en el rostro del pobre (*Puebla* 31-39). Este reconocimiento será confirmado en *Santo Domingo*<sup>50</sup>.

Gustavo Gutiérrez nos hace notar que la espiritualidad cristiana fue tratada como cuestión de minorías<sup>51</sup>, en tanto ella fue considerada propia de órdenes y congregaciones religiosas. La vida monacal y religiosa eran las propietarias de lo que se comprendía como espiritualidad, ya sea por medio del apartarse del mundo y como terreno propio para la santidad, esto hacía muy difícil pensar en una espiritualidad del laicado. Esto marcaba dos caminos en la vida cristiana.

Por otro lado, esta espiritualidad mantenía una perspectiva individualista<sup>52</sup> en la que en ocasiones el cultivo de valores individuales llevaba a centrarse en la perfección personal. Resalta la idea de vida interior y la promoción de las propias virtudes, en la que en ocasiones la relación con los demás no es muy subrayada: «ciertas tradiciones espirituales conforme se iban alejando de sus fuentes empezaban a discurrir por los estrechos cauces de los manuales y los consejos espirituales hasta perderse (y secarse) en los hilos cada vez más delgados de una perspectiva

---

<sup>49</sup> *Puebla* 30-35. Este texto fue realizado por Mons. Proaño del Ecuador y Mons. Schmitz del Perú siguiendo Mateo 25.

<sup>50</sup> El documento de *Santo Domingo* retomó lo que decía *Puebla*: «Tenemos que alargar la lista de rostros sufrientes que ya habíamos señalado en *Puebla* (Cf. 31-39), todos ellos desfigurados por el hambre, aterrorizados por la violencia, envejecidos por infrahumanas condiciones de vida, angustiados por la supervivencia familiar. El Señor nos pide que sepamos descubrir su rostro en los rostros sufrientes de los hermanos», *Santo Domingo* 180.

<sup>51</sup> Cf. G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 21. El rol de la espiritualidad es clave y no podemos reducirlo dado que ello marca el modo de realizar la labor teológica. En este sentido, Gustavo Gutiérrez valora el aporte de M.D. Chenu al afirmar que detrás de toda inteligencia de la fe hay una manera de seguir a Jesús. Por lo tanto, la espiritualidad es la columna vertebral del discurso sobre la fe. Cf. G. GUTIÉRREZ, «Situación y tareas de la teología de la liberación», 239-264.

<sup>52</sup> Cf. G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 23.

individualista»<sup>53</sup>. En ocasiones esto creó un cierto espiritualismo que alejó tanto de las cosas temporales de las personas reales que rodeaban al seguidor de ese estilo de espiritualidad. Este estilo de vida espiritual ha sido vivido en diversos momentos, sin incluir todas las dimensiones del ser humano, dado que intenta realizar un seguimiento de Jesús desde un individualismo y espiritualismo<sup>54</sup>. Es por ello que muchas congregaciones religiosas han debido ponerse al día para estar más próximos a los carismas de los fundadores e instituciones, esto fue un volver a sus propias fuentes.

Será en este contexto que Gustavo Gutiérrez considera que el medio latinoamericano puede aportar desde su propia experiencia a la espiritualidad en general, dado que, un tiempo especial se hace presente, un *Kairós*<sup>55</sup> ha llegado: «son numerosos también los que están en estas tierras, y en estos días, escuchan ese llamado y buscan abrir las puertas de sus vidas. En un tiempo especial de acción salvífica de Dios en el subcontinente y de forja de una nueva ruta de seguimiento de Jesús»<sup>56</sup>. El crecimiento de la fe de las comunidades se produce desde la capacidad de reconocer su propia historia y hacer más propia su experiencia de fe. El conocimiento de cómo Jesucristo ha sido una Buena Nueva en la propia historia lanza a seguir creciendo en su seguimiento. En este sentido, la inculturación ha de reconocer todo lo bueno que ha dejado la presencia de Jesús en nuestro contexto.

Por una parte, existe una valoración de *la solidaridad* y un reconocimiento del rol de la comunidad cristiana. Esto ayuda a salir del individualismo que cree que puede centrarse en las capacidades o adquisiciones personales. Por otra parte, la experiencia de fe muestra una *vida de oración*, de este modo, la comunidades eclesiales son un espacio

---

<sup>53</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 25.

<sup>54</sup> Ricardo Antoncich afirmaba sobre los campos de la espiritualidad: «La espiritualidad como encuentro con el Espíritu no se limita solamente a momentos orantes sino a toda la vida», R. ANTONCICH, «Método teológico y espiritualidad», 301-312.

<sup>55</sup> 2 Cor 6, 2. *Chronos* hace referencia en la Biblia al tiempo medible y controlable, es lo que llamamos el tiempo cronológico. En cambio, *kairos* hace referencia a lo cuantitativo, la significación personal e histórica de los hechos. Cf. G. PASQUALE, *La storia della salvezza. Dio signore del tempo e della storia*, 30. Andrés Gallego en torno a la acción pastoral de los obispos del Sur Andino dijo: «La palabra de la Iglesia del Sur andino [...] ha intentado ser una respuesta urgida por la caridad y por la fidelidad al Señor y a los hermanos en el desafío histórico de cada momento, urgida entonces por el *kairos* de la historia», A. GALLEGO, *La señal de cada momento. Documentos de los obispos del Sur Andino 1969-1994*, 17; G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, 14.

<sup>56</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 30.

para crecer en la fe: «no hay un lugar en la iglesia de América Latina donde se rece con más fervor y alegría en medio del sufrimiento y la lucha diaria que en las comunidades cristianas insertas en el pueblo pobre»<sup>57</sup>. Por último, Gustavo Gutiérrez considera que la dimensión testimonial está muy presente y ello ha ayudado a que la fe sea un rasgo distintivo en el medio latinoamericano. Sabiendo que en ocasiones este testimonio se ha presentado como *martirio*. Estos tres rasgos ha marcado la propia experiencia de fe en la experiencia latinoamericana: «solidaridad, oración y martirio constituyen un tiempo de salvación y de juicio, de gracia y exigencia. Y, ante todo, de esperanza»<sup>58</sup>.

La tesis de Gustavo Gutiérrez es considerar que es en esta historia y en esta cultura donde el Señor desea hablar, para saber por donde habla el Señor hemos de escucharlo. De tal modo que, esto ha de llevar a un seguimiento de Jesús que responda a su llamada: «el tiempo que se vive en América latina [...] lleno de sufrimientos y esperanzas, se va constituyendo tal vez en el crisol de una forma distinta de seguir a Jesús»<sup>59</sup>. Las experiencias vividas son un elemento clave para aumentar la experiencia como creyente<sup>60</sup>. Así se dirá: «toda gran espiritualidad está ligada a los grandes movimientos históricos de su época. Este lazo no significa de ningún modo una dependencia mecánica, pero seguir a Jesús es algo que cala hondo en el devenir de la humanidad»<sup>61</sup>. Como ejemplos podíamos citar la espiritualidad mendicante en las personas de San Francisco de Asís y Santo Domingo de Guzmán; San Ignacio de Loyola y sus interés por la libertad humana orientada a Dios y a los demás o San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Avila en su relación con la reforma de la Iglesia católica, todos ellos siguen a Jesús en los momentos históricos que les tocó vivir.

De este modo, Gustavo Gutiérrez plantea valorar la espiritualidad que surge de la lectura de la propia experiencia para convertirse en comunidad de testigos del resucitado. De este modo, la muerte prematura de muchas personas llama a comprometerse en el medio en que se vive, de modo

---

<sup>57</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 33.

<sup>58</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 38.

<sup>59</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 38.

<sup>60</sup> En este sentido, Gustavo Gutiérrez invita a estar atentos a no asumir la teología como un trabajo únicamente intelectual. El considera que el teólogo ha de estar comprometido con el trabajo pastoral, finalmente, la teología es un servicio a la Iglesia y en ella. Los grandes doctores de la Iglesia fueron doctores y pastores, esto abre al tema del testimonio.

<sup>61</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 39; J. SOBRINO, *Liberación con Espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*, 71.

especial con los más pobres, los cuales levantan preguntas a nuestra conciencia cristiana. Esta será una respuesta al Dios de la vida, el cual es atento a la vida de los que ama.

El Dios de la vida que supera la muerte llena de esperanza al creyente y lo acompaña a caminar. Para Gustavo Gutiérrez: «este es el pozo en que tenemos que beber si buscamos ser fieles a Jesús»<sup>62</sup>. La imagen del pozo desea mostrar que la espiritualidad es como aquella agua que surge del fondo de la experiencia de fe. La espiritualidad de la Iglesia se recrea siempre volviendo a sus fuentes.

Gustavo Gutiérrez resalta el valor colectivo del seguimiento de Jesús, el cual no se limita a un camino individual<sup>63</sup>. Así, dirá: «la sorpresa puede venir también de que el sujeto de la experiencia que abre la ruta a una espiritualidad es un pueblo entero y no una personalidad destacada y en cierto modo aislada, por lo menos al inicio»<sup>64</sup>. El autor considera que esta imagen recuerda las imágenes bíblicas de la marcha del pueblo, ya sea en el éxodo en el Antiguo Testamento o en el camino del libro de los Hechos de los apóstoles.

La espiritualidad que se propone tiene como rasgo el ser comunidad eclesial, que busca ser solidaria, reconoce una espiritualidad colectiva y vive dentro de la Iglesia. Por otro lado, está marcada por la religiosidad de un pueblo que sufre, pero que cree en Dios<sup>65</sup>.

El seguimiento de Jesús es fuertemente resaltado y la resurrección de Jesús nos muestra el Dios de la esperanza. Gustavo Gutiérrez considera que se ha de valorar la experiencia que los pobres tienen de Dios, como lo viven y como lo aman, en este sentido, su experiencia puede ayudar al seguimiento de otros. Por su parte, *Puebla* hablaba del potencial evangelizador de los pobres<sup>66</sup>. Lo que está entre manos es reconocer nuestra experiencia en nuestro seguimiento del Señor: «esa nueva realidad invita a salir de un mundo familiar y frecuentado, y lleva a muchos a releer la propia tradición espiritual y reencontrar vitalmente sus fuentes, se trata

---

<sup>62</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 46.

<sup>63</sup> Esto supone que en el creyente se vive un proceso de conversión y de reconocimiento del llamado del Señor: «La conversión es un proceso que nos interna en el radicalismo evangélico de nuestro “mundo” para vivir en el éxodo de la fe y del seguimiento de Cristo», S. GALILEA, *Seguimiento de Cristo*, 11.

<sup>64</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 42; J.B. LIBANIO, *Gustavo Gutiérrez*, 50.

<sup>65</sup> Cf. G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 43.

<sup>66</sup> *Puebla* n° 1. 147.

sobre todo de hacer nuestro el mundo del pobre, su manera de vivir su relación con el Señor y de asumir la práctica histórica de Jesús»<sup>67</sup>.

El seguimiento de Jesús se ha de vivir en un contexto eclesial, por lo tanto, el discipulado se ha de vivir en una comunidad cristiana como lo muestra la historia de la Iglesia.

#### 4. El seguimiento de Jesús define el cristianismo

Para Gustavo Gutiérrez hemos de resaltar que el centro de una espiritualidad cristiana ha de encontrarse en el seguimiento de Jesús<sup>68</sup>. Esto obliga a contar con un conocimiento bíblico del tema. Este rasgo es importante, dado que el proceso de evangelización vivido ha de ser reforzado desde la centralidad cristológica<sup>69</sup>. Por lo tanto, se ha de poner a Jesús en el centro de la vida cristiana.

El seguir a Jesucristo implicará vivir una experiencia de discípulo, es una respuesta a una llamada. Ella se ha de realizar en un camino, al cual le hemos llamado «caminar en el Espíritu»<sup>70</sup>, esto implica un aprendizaje que se realiza a lo largo de un itinerario de búsqueda de Dios: «encuentro con Cristo, vida en el Espíritu, ruta hacia el Padre»<sup>71</sup>. En esta parte, nos aproximamos a textos bíblicos que pueden ayudar a interpretar la vivencia cristiana en el mundo andino.

Gustavo Gutiérrez considera que «la espiritualidad es un caminar en libertad según el Espíritu de amor y de vida. Ese andar tiene su punto de partida en un encuentro con el Señor»<sup>72</sup>. Todo comienza con la llamada del Señor: «no me eligieron ustedes a mí, sino que yo les he elegido»<sup>73</sup>.

La experiencia de Dios vivida en el mundo andino marca la vida cristiana y sus maneras de expresarla. La experiencia de Dios asumida hace que nos encontremos con un fundamento radical en la iglesia andina. Desde

<sup>67</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 45.

<sup>68</sup> El Evangelio muestra que ser discípulos de Jesús es seguirlo y no se limita a un conocimiento, es una respuesta a una llamada: «Mt 8, 18; Mt 9, 9; Mt 10, 38; Mt 17, 24; Mt 19, 21, 28; Mc 1, 17, 18; Mc 3, 13, 14; Lc 14, 25-27; Jn 1, 43; Jn 8, 12; Jn 10, 1-6, 27; Jn 21, 15-22», S. GALILEA, *El seguimiento de Cristo*, 8.

<sup>69</sup> Hemos de reconocer que el Cristo de la fe se encuentra en continuidad con el Jesús histórico. De este modo, se guarda la doble dimensión de la trascendencia y de la encarnación.

<sup>70</sup> Rom 8, 4.

<sup>71</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 49.

<sup>72</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 49; M. MAIER, «Espiritualidad y teología en la obra de Gustavo Gutiérrez», 81-100.

<sup>73</sup> Jn 15, 16.

ahora podemos afirmar que: «una experiencia espiritual se halla siempre al inicio de un itinerario espiritual; dicha vivencia es posteriormente reflexionada y propuesta a toda la comunidad eclesial como un modo de ser discípulo de Cristo. La espiritualidad no es por tanto, como a veces se dice, el campo de aplicación de una teología determinada»<sup>74</sup>.

Sin embargo, Gustavo Gutiérrez recuerda que la experiencia espiritual y la reflexión teológica están comunicadas: «a una perspectiva espiritual le sigue una reflexión sobre la fe (una teología) tal como es vivida en aquella»<sup>75</sup>. Esto significará que el nivel de vivencia de la fe fundamenta el de la inteligencia de la fe: creo para comprender. La espiritualidad es importante para dar relevancia a la teología y el análisis teológico es importante para esclarecer lo que es la espiritualidad. Para Gustavo Gutiérrez los evangelios muestran la experiencia de la fe como punto de inicio de todo testimonio y reflexión, veamos el siguiente texto bíblico:

Puesto que muchos han intentado narrar ordenadamente las cosas que se han verificado entre nosotros, tal como nos las han transmitido los que desde el principio fueron testigos oculares y servidores de la palabra, he decidido yo también, después de haber investigado diligentemente todo desde su origen, escribírtelo por su orden, ilustre Teófilo, para que conozcas la solidez de las enseñanzas que has recibido<sup>76</sup>.

El seguimiento del Señor marca la experiencia espiritual y teológica. Una reflexión teológica toma fuerza y profundidad en tanto dentro de ella se encuentre una experiencia espiritual. Desde aquí se puede ver que una inculturación de la fe, no se limita a nuevas pedagogías, ella ha de tener como base una vida espiritual desde la iglesia que reflexiona su fe:

El discurso sobre la fe parte de, y se orienta a, la vida cristiana de la comunidad. Una reflexión que no ayude a vivir según el Espíritu no es una teología cristiana. En definitiva toda auténtica teología es una teología espiritual. Esto no enerva su carácter riguroso y científico. Lo sitúa<sup>77</sup>.

De este modo, la teología no es una tarea individual, sino una función eclesial. Dentro de toda espiritualidad se encuentra una experiencia que se enmarca en un tiempo y que busca responder a las preguntas propias de su medio. Es así que preguntar por la religión en el mundo andino, lleva a

---

<sup>74</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 50.

<sup>75</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 50.

<sup>76</sup> Lc 1, 1-4.

<sup>77</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 52; M. MAIER, «Espiritualidad y teología en la obra de Gustavo Gutiérrez», 81-100.

reflexionar sobre la evangelización realizada, el tiempo de vivencia de la fe que nos ha dejado y la capacidad de reflexionarla para seguir mejor a Jesucristo. La espiritualidad se sitúa en el ámbito de la experiencia cristiana. Es así que se puede afirmar que la fe cristiana en el mundo andino, dentro de su historia y sus maneras de expresarse va marcando una espiritualidad. Si nuestra elaboración teológica no se ubica en un contexto de fe corremos el riesgo de producir una metafísica religiosa sin asidero en la comunidad eclesial.

El encuentro con Jesús se ha producido en el mundo andino, dentro de su historia y dentro de su proceso. En este encuentro hemos descubierto su misterio y nos ha brindado una misión. El reto de este encuentro es que llama al testimonio y a la comunicación de lo que vivimos. Los encuentros con el Señor se siguen repitiendo en la historia y en las culturas. Un ejemplo de estos encuentros con Jesús será el que presenta San Juan:

Al día siguiente estaba allí Juan otra vez con dos discípulos y, fijando la vista en Jesús que pasaba, dijo:

Ese es el cordero de Dios.

Al oír estas palabras, los dos discípulos se fueron detrás de Jesús.

Jesús se volvió y, al ver que lo seguían, les preguntó:

¿Qué buscan?

Le contestaron:

Señor (que equivale a «Maestro»), ¿dónde vives?

Les dijo:

Vengan y verán.

Lo acompañaron, vieron donde vivía y empezaron a vivir con él aquel día mismo; serían las cuatro de la tarde<sup>78</sup>.

Este encuentro con el Señor se sigue repitiendo y marca nuestras vidas y culturas. Desde él nace un discipulado. Los discípulos seguirán al maestro y han de asumir las exigencias de dicho discipulado. La peculiaridad de este maestro es la coherencia de su vida, él enseña con su testimonio. El proceso de encarnación significará ingresar a la historia humana, hacer presente a Dios entre los seres humanos: «el seguimiento de Jesús implica para todos el compromiso en una misión, para lo cual, como el maestro, es necesario acampar en la historia humana y desde allí dar testimonio del Padre»<sup>79</sup>. En este sentido, la primera parte de esta investigación buscó profundizar en el aporte que brinda la inculturación para aproximar de una manera más fidedigna el mensaje del Evangelio.

---

<sup>78</sup> Jn 1, 35-39.

<sup>79</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 58.

La comunicación y testimonio son los pasos siguientes en todo encuentro con el Señor. El núcleo de una fe cristológica es afirmar que Jesús de Nazaret es el Mesías, el Cristo. El inicio del evangelio de Marcos afirma: «origen de la buena nueva de Jesús, Mesías, Hijo de Dios»<sup>80</sup> y el evangelio de Juan termina diciendo: «hemos escrito éstas para que ustedes creen que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y con esta fe tengan vida gracias a él»<sup>81</sup>. Esta nos encaminará a ser comunidad a través de la historia para testimoniar a Jesús en la historia de los hombres<sup>82</sup>. Es así que el Concilio Vaticano II ha reconocido que toda acción evangelizadora es propia de toda la Iglesia y de todos los creyentes: «el seguimiento de Jesús no es una cuestión individual. Se trata de una aventura colectiva»<sup>83</sup>.

El seguimiento como respuesta implica una manera de vivir. En el Evangelio se dirá «y convocando a la gente con sus discípulos, les dijo: “si alguno quiere venir detrás de mí, niéguese a sí mismo, lleve a cuestas su cruz y sígame. Pues el que quiera salvar su vida la perderá; pero el que pierda su vida por mí y el Evangelio, la salvará»<sup>84</sup>. Este texto no lo podemos asumir como el simple rechazo de Jesús a una lectura de su predicación en clave política, en estos versículos Jesús muestra que su misión es espiritual. Lo que llevó a Jesús a la cruz fue su predicación del Reino de Dios, es un mensaje que implica a toda la existencia humana entera. En este sentido dirá Gustavo Gutiérrez:

No basta reconocer a Cristo en Jesús, es necesario aceptar lo que eso implica. Creer en Cristo es también asumir su práctica; porque una profesión de fe sin seguimiento es incompleta; tal como se afirma en Mateo: «no todo el que dice Señor, Señor entrará en el reino de los cielos, sino aquel que hace la voluntad del Padre» (Mt 7, 21)<sup>85</sup>.

---

<sup>80</sup> Mc 1, 1.

<sup>81</sup> Jn 20, 31.

<sup>82</sup> Severino Dianich presenta el tema de la *sequela Christi* desde la misión: «La Iglesia en su misión, hace una doble narración, la de su propia experiencia histórica y la de Jesús, distinguiendo el sentido de cada una de ellas en tanto como se distingue la vida de los creyentes de la vida del Verbo encarnado. Pero la proclamación de Jesús Señor exige como absolutamente indispensable la vinculación de la historia de la comunidad de Jesús con la historia de Jesús. El recorrido histórico de la Iglesia aunque relativo y nunca absolutizable, dejaría de ser el depósito legítimo de la proclamación de Jesús Señor el día en que no fuera posible reconocer en él la forma de la *sequela Christi*», S. DIANICH, *Iglesia en misión*, 271.

<sup>83</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 59.

<sup>84</sup> Mc 8, 34-35.

<sup>85</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 69.

El comportamiento ha de ir acorde con la opinión versada, la ortopraxis guarda una coherencia con la ortodoxia<sup>86</sup>. La invitación es a escuchar la palabra y ponerla en práctica. La práctica del seguimiento llevará a un mayor compromiso. Por otra parte, la práctica ayuda a que nuestro trabajo teológico se enriquezca, sea dinámico y entre en diálogo con nuestra historia:

Por eso la pregunta «¿quién dicen ustedes que soy yo?» sigue abierta, su demanda no termina con nuestra profesión de fe o su sistematización teológica. Es una cuestión siempre exigente para nuestra vida y para la de toda la Iglesia. Ella desafía permanentemente la fe cristiana, llevándola hasta sus últimas consecuencias<sup>87</sup>.

Los seguidores de Jesús hablan y actúan en nombre de Jesús, es así que su modo de actuar habla a los otros sobre el misterio de Jesús mismo.

## 5. Espiritualidad y experiencia humana

Son los momentos fuertes de experiencia con el Señor los que marcan nuestro seguimiento y alimentan nuestra vida espiritual como creyentes y como comunidad, ellas son el pozo al que se vuelve muchas veces para renovar nuestra fe. Nuestra experiencia espiritual se convierte en fuente, es una reflexión sobre nuestra experiencia y base del seguimiento.

Hemos afirmado que la historia de la espiritualidad muestra que toda espiritualidad parte de una experiencia que luego reflexiona desde su vivencia y es ofrecida a la Iglesia como un modo de seguir a Cristo, no queda encerrada en ella misma. También se ha dicho que el encuentro parte del Señor, él es el que llama y convoca. La experiencia es fuente de vida y punto de partida. Desde aquí, la experiencia espiritual es reflexionada y convertida en teología, este proceso ayuda a que sea más fácil su comunicación y ayuda a discernir la experiencia espiritual.

Los Evangelios y epístolas apostólicas surgieron desde la experiencia de la Iglesia, tratando de responder a la misión a la cual fueron llamados los primeros cristianos. El discurso sobre Dios se irá haciendo desde la experiencia eclesial. Dios nos da su palabra revelada por medio de seres humanos. El testimonio de los primeros cristianos es el que animará a otros a unirse al seguimiento de Cristo. Es así que al mismo tiempo se irá creando un discurso sobre Dios, desde aquí cobran valor los Evangelios y

---

<sup>86</sup> S. BEVANS, *Models of contextual theology*, 76; G. GUTIÉRREZ, *Un langage sur Dieu*, 55 ; G. MÚGICA, «El método teológico : cuestión de espiritualidad», 21-43.

<sup>87</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 71.

cartas epistolares. Podemos afirmar que la Biblia es un discurso sobre Dios en la experiencia humana<sup>88</sup>.

Desde la teología de la misión luego del Concilio Vaticano II se considera que: «será finalmente la comunidad cristiana la que marque el proceso de inculturación, de manera concreta y particular, de esta manera, ella participará en la vida de Cristo»<sup>89</sup>. De este modo, la Iglesia particular será la promotora del proceso de inculturación, toda la comunidad unida, desde su obispo hasta cada uno de los fieles.

Una lectura interpretativa puede ayudar a la comprensión de la inteligencia de la fe. Ello significa que en el ser humano todo acto de conocimiento es un acto de interpretación<sup>90</sup>. El reto es poner en diálogo la tradición cristiana con nuestra experiencia humana. No olvidemos que no puede existir una afirmación sobre Dios que no tenga consecuencias sobre el ser humano. En esta línea, Andrés Tornos considera que: «el saber eclesial se debe a la revelación, a la experiencia histórica y la reflexión; es decir, que se realimenta a lo largo del tiempo con experiencias vividas por lo que se atienen a la revelación y se explicita, dado el caso, por la reflexión»<sup>91</sup>. Por su parte, Mario de França Miranda afirma: «la respuesta de un ser humano no puede prescindir de su contexto socio-cultural, siempre la fe es fe inculturada. Hemos de asumir que la experiencia salvífica no nace directamente de la experiencia, pero presupone una comprensión, una interpretación de la experiencia»<sup>92</sup>.

---

<sup>88</sup> Consideramos importante recordar la opinión de J.-P. JOSSUA: «La experiencia creyente, inseparable del acontecimiento fundador de la salvación que en ella encontró término, su fruto y su interpretación vivida, estuvo en el origen de las primeras confesiones de fe y de las teologías del Nuevo Testamento. Dicha experiencia sigue siendo, junto con estas últimas reconocidas como palabra de Dios, el punto de partida de toda reflexión cristiana hoy», J.-P. JOSSUA, «Teología y experiencia cristiana», 121.

<sup>89</sup> A. ROEST CROLLIUS, «What is so new about inculturation?», 736; R. SCHREITER, *Constructing local theologies*, 16-20.

<sup>90</sup> La filosofía del siglo XX nos ha ayudado a comprender que el ser humano comprende y cree, juzga y experimenta desde la interpretación. Es así que desde los orígenes del cristianismo la teología interpretó las escrituras desde las grandes transformaciones sociales y culturales. Finalmente, lo positivo de la interpretación es que nos libera de lecturas cerradas y del riesgo de convertir el mensaje en simple doctrina ajena a lo que viven los seres humanos y la experiencia religiosa. Cf. J. J. TAMAYO, *Nuevo paradigma teológico*, 65-84.

<sup>91</sup> A. TORNOS, *Inculturación. Teología y método*, 135.

<sup>92</sup> M. DE FRANÇA MIRANDA, *Inculturazione della fede*, 87; R. SCHREITER, *Constructing local theologies*, 28.

Si experimentar es conocer a través del conocimiento directo con los seres humanos, a lo largo de la obra *Beber en su propio pozo* Gustavo Gutiérrez nos ofrece el valor de la experiencia interpretada del creyente y de la comunidad para crecer en el espíritu. Desde aquí la experiencia de fe en el mundo andino puede releer su historia desde lo que Dios ha hecho y sigue realizando en la historia humana. De tal modo, que siempre las nuevas experiencias puedan ser asumidas desde nuestra fe. Es así que experiencia y reflexión siempre aparecen unidas. Al creyente la fe lo mueve y lo lanza a nuevas experiencias y en ocasiones se verá obligado a replantear su experiencia de fe. Así Gustavo Gutiérrez se pregunta: ¿Cómo agradecer el don de la vida desde nuestra realidad de muerte temprana e injusta? ¿Cómo expresar la alegría de saberse amado por el Padre desde el sufrimiento de las hermanas y hermanos?»<sup>93</sup>. Esto significará que los signos del Reino muchas veces no son claros y que hemos de interpretarlos. El ser humano experimenta interpretando, ambas dimensiones viven juntas y así el hombre puede darle sentido a lo que le acontece.

El hombre andino cuenta con muchas riquezas en su experiencia de Dios, la acción salvífica se hace presente en su propia experiencia y se expresa en palabras, desde aquí podemos valorar la experiencia religiosa presente. Estos creyentes se expresan con los medios que cuentan, sin que ello deje de ser una experiencia total, tanto en su nivel personal como comunitario. Se dirá: «no hay aspecto de la existencia humana que escape al seguimiento de Jesús. Ese camino abarca todas las dimensiones de nuestra vida [...]. La espiritualidad no se restringe a los aspectos, así llamados religiosos, la oración, el culto. Se trata de toda la experiencia personal y comunitaria»<sup>94</sup>. Si esto es verdad, se puede afirmar que el campo ético sigue siendo una dimensión donde el mensaje de Dios no termina de hacerse presente en el mundo andino.

A modo general, la experiencia de fe de los cristianos en las comunidades cristianas de América Latina lleva a que se vaya formando un modo compartido de vivir la fe<sup>95</sup>. La vivencia espiritual, la experiencia vivida, es fruto de un encuentro con Jesucristo. La experiencia es reflexionada desde la práctica de la fe:

---

<sup>93</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 15.

<sup>94</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 130.

<sup>95</sup> A. PEELMAN, *L'Inculturazione. La Chiesa e le culture*, 67.

Es un grave error histórico reducir lo que sucede hoy entre nosotros a un problema social o político [...] estos asuntos están presentes, sin duda, y urgen respuestas adecuadas. Pero ellos no alcanzan su verdadero sentido sino colocados en un problemática más ancha y profunda. Aquella que habíamos querido designar con el nombre de liberación. Se trata de un proceso global al que no escapa ninguna dimensión humana, porque él expresa, en última instancia, la acción salvífica de Dios en la historia<sup>96</sup>.

Gustavo Gutiérrez, siguiendo la imagen de Bernardo de Claraval para hablar de espiritualidad, invita a *Beber en su propio pozo*. Nuestro pozo es nuestra propia experiencia, de tal modo que, mediante el discernimiento podamos saber lo que nos va pidiendo el Señor<sup>97</sup>. El reto será mostrar por qué la salvación que viene de Jesucristo sigue siendo clave para el hombre contemporáneo.

## 6. Caminar según el Espíritu

La acción del Espíritu Santo no va en oposición a la encarnación. En la encarnación el Hijo fue enviado por el Padre por medio del Espíritu Santo, Hijo y Espíritu han recibido su misión del Padre<sup>98</sup>.

Gustavo Gutiérrez considera que el seguidor de Jesús ha de comunicar su vida espiritual, la vida según el Espíritu, pero ello hemos de comprenderlo de manera correcta. El seguimiento nace de un encuentro con el Señor y continúa con un «caminar en el Espíritu»<sup>99</sup>. Así se puede comprender que caminar en el espíritu significa seguir a Jesús y que el tiempo de la Iglesia es el tiempo del Espíritu.

El autor intenta clarificar que se ha de entender por espiritual, dado que bajo esa palabra se ha explicado el seguimiento de Jesús. Para ello

---

<sup>96</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 10.

<sup>97</sup> La imagen hace referencia a que en el medio latinoamericano se cuenta con un pozo de agua de vida, que se ha ido formando por medio de la fe recibida, con la esperanza puesta en Jesús y con el compromiso con el Reino; existiendo este pozo, puede haber espiritualidad. Cf. J. SOBRINO, *Liberación con Espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*, 65.

<sup>98</sup> Las labores de las misiones son resaltadas en su unidad: «El principio vital está, en donde “el Espíritu que da la vida”, impulsando los corazones y las voces a la afirmación de Jesús Señor, poniendo en movimiento un proceso de comunión capaz de difundirse hasta el infinito, así como de reconocerse, al estilo de esos ríos subterráneos que vuelven a manar en otras partes, en cualquier otro sitio en que otros signos manifiesten el mismo Espíritu en acción, afectando de este modo a toda la historia de los hombres», S. DIANICH, *Iglesia en misión*, 283.

<sup>99</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 74., *DDP*, 250.

considera que es conveniente precisar el tema desde las escrituras y grandes espiritualidades. El problema principal lo encontrará en la distinción que se puede utilizar para entender cuerpo y alma en las Escrituras.

Se afirma que: «el discípulo del Señor vive en y según el Espíritu que es libertad y amor porque es vida, y no en y según la “carne” que es ley y pecado porque es muerte»<sup>100</sup>. Esta teología se encuentra presente, sobre todo en la obra paulina, en la cual se centrará Gustavo Gutiérrez para su presentación. Con una buena comprensión de lo presentado se puede entender mejor la manera de vida de aquel que desee hacer presente al Señor en el contexto cultural al cual pertenece.

La teología paulina y su terminología propia han de ayudar a comprender la especificidad de carne, espíritu y cuerpo. El seguimiento de Jesús como una vida según el Espíritu se encuentra en Romanos 8 y Gálatas 5.

La palabra carne ofrece una diversidad de sentidos<sup>101</sup>, pero designa la substancia de la que estamos hechos los seres humanos, además califica a toda la persona como una totalidad. Por lo tanto, la carne no es un elemento que unido al espíritu, o alma, constituye a la persona humana. El uso de carne no tiene una connotación moral, estamos hablando del ser humano en tanto criatura material, corporal, carnal. Todos compartimos esta condición humana la cual nos hace solidarios unos con otros. Por otro lado, la carne es debilidad y mortalidad, lo cual marca una diferencia con Dios. La fragilidad no afecta a una parte del ser humano, ella afecta a la persona en su totalidad. Esto producirá un encerramiento en el mismo individuo que niega a los demás y a Dios. Pablo ligará la carne al pecado, a la ley y en definitiva a la muerte, oponiendo la carne al espíritu. Estar en la carne se traducirá en obras, las «obras de la carne» no son solamente de tipo físico, ellas son acciones de la persona en su totalidad. Esto significa finalmente morir: «porque si según la carne viven, morirán»<sup>102</sup>, esto se opone a «caminar según el Espíritu» que es ir hacia la vida<sup>103</sup>. Esta incluye la dimensión personal y grupal.

El término espíritu<sup>104</sup> evoca la vida, de este modo, Pablo afirmará que: «el espíritu es vida»<sup>105</sup>, representando a la persona humana en su totalidad,

<sup>100</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 74.

<sup>101</sup> La palabra hebrea *basar* es traducida en griego tanto por *sarx* (carne) como por *soma* (cuerpo).

<sup>102</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 81.

<sup>103</sup> Cf. G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 76-82.

<sup>104</sup> Del hebreo *ruah*, del griego *pneuma* y del latín *spiritus*. Carlo Maria Martín le da un sentido vital: «El Espíritu, en la Biblia, es el principio activo de santificación. Quien se adhiere a Cristo se hace de tal manera uno con él, en el afecto, en el pensamiento, en

desde el dinamismo que lo ayuda a actuar. Es un soplo de vida y hace referencia a la voluntad de Dios y anima a amar a Dios. Por otra parte, el espíritu ayudará a sentirse hijos de Dios y hermanos de Jesucristo. Finalmente este espíritu es Dios mismo. Por una parte, es el Espíritu de Dios que habita en nosotros<sup>106</sup> y el espíritu de Cristo<sup>107</sup>. Si podemos ser calificados de seres espirituales, ello se debe a la presencia de Dios, esa presencia del espíritu en el ser humano. Dios mismo es la fuente de vida<sup>108</sup>.

Por otra parte, para que se pueda comprender el significado de la vida según el espíritu se ha de estudiar el término cuerpo<sup>109</sup>, el cual hace referencia como carne al aspecto exterior, por otro lado, el cuerpo no es algo que la persona tiene sino que la persona es. En el cuerpo actuará la fuerza de la muerte, la carne; y al mismo tiempo la fuerza de la vida, el espíritu. El cuerpo no queda fuera de la economía de la salvación, él también está llamado a vivir en el espíritu. Tanto carne como cuerpo guardan una significación de solidaridad, hace referencia a la relación entre los seres humanos. De este modo, Pablo podrá hacer referencia a la Iglesia como cuerpo de Cristo. En cuanto cuerpo se puede vivir según el espíritu, dado que por medio del bautismo podemos vivir desde la resurrección del Señor, nos convertimos en templos del Espíritu<sup>110</sup>.

El tema del cuerpo de Cristo en Pablo es un punto importante para nosotros, aquel cuerpo muerto y resucitado muestra que la vida vence a la muerte<sup>111</sup>; este cuerpo de Cristo es la comunidad cristiana entera: «ustedes son cuerpo de Cristo y miembros cada uno por su parte»<sup>112</sup>. El paso de la muerte a la vida es la invitación para todo cristiano, normalmente la existencia humana se mueve en un mundo donde discurre la muerte y la vida. Es así que Gustavo Gutiérrez podrá afirmar «caminar según el espíritu es rechazar la muerte (el egoísmo, el desprecio a los demás, la

---

el sentimiento e incluso en el poder de transformación, que se convierte con él como en un único organismo vital, según lo indica Pablo en Gal 2, 20: “Ya no vivo yo, es Cristo que vive en mí”», C. M. MARTINI, *El seguimiento de Cristo*, 20.

<sup>105</sup> Rom 8, 10.

<sup>106</sup> Rom 8, 9.

<sup>107</sup> Rom 8, 9.

<sup>108</sup> Cf. G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 83-88.

<sup>109</sup> El término cuerpo (soma) que, como carne (sarx), traduce el hebreo basar, pero con rasgos propios.

<sup>110</sup> Cf. G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 88-92.

<sup>111</sup> Rom 6, 9.

<sup>112</sup> 1 Cor 12, 27.

codicia, la idolatría) y escoger la vida (el amor, la paz, la justicia)<sup>113</sup>. Ha de ser la persona completa, de modo íntegro la que ha de optar por el espíritu, finalmente, por la vida. De este modo, la espiritualidad será caminar según el espíritu, conociendo su capacidad de liberar al ser humano del pecado y de la muerte<sup>114</sup>.

De este modo, la espiritualidad ha de crear vida, propiciar la vida frente a la muerte, no se constituye en la separación de cuerpo y alma, ni de espíritu y materia.

Para el cristiano el seguimiento de Jesús y su reflexión parten de la experiencia suscitada por el Espíritu<sup>115</sup>. La experiencia de fe de la Iglesia ha de ser discernida para saber lo que el Señor va pidiendo en nuestro camino. Desde San Pablo conocemos que seguir a Jesucristo es un «caminar en el Espíritu». Para Gustavo Gutiérrez, la acción de liberar finalmente significa dar vida. Ella incluirá toda la vida:

En este contexto deben ser comprendidas (no ahogadas) las distinciones entre lo material y lo espiritual, lo temporal y lo religioso, lo personal y lo social y otras del mismo género. El estudio de Pablo nos revela que para él la oposición fundamental es la que se da entre la muerte y la vida<sup>116</sup>.

Esta experiencia se vive en Iglesia, por lo tanto, el camino espiritual es comunitario, es una comunidad la que se pone en marcha en el seguimiento del Señor. La Alianza establecida por Dios la realiza con un grupo humano y no con una persona en particular<sup>117</sup>. La Biblia muestra a Israel que responde a la iniciativa de Dios. Por otro lado, la espiritualidad no ha de ser entendida como una parte de nuestra existencia, ella habla de nuestra filiación, fruto del compartir un Padre común.

Hemos afirmado que el inicio del vivir según el espíritu es el encuentro con el Señor. Este recorrido no se hace sólo, se hace con otros. En este sentido, la imagen del *éxodo* judío hacia la tierra prometida ha sido inspiradora para mostrar el movimiento que crea en los seres humanos la experiencia de Dios. Por su parte, el libro de los Hechos llama el cristianismo naciente, *el camino*. De este modo, el Espíritu acompaña a la comunidad naciente, a la Iglesia que se va formando. Desde el inicio el cristianismo se vive dentro de una colectividad. Desde aquí muchos

---

<sup>113</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 95.

<sup>114</sup> Cf. G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 92-97.

<sup>115</sup> No existiría ningún dualismo, por ello se ha vuelto a la experiencia bíblica, de este modo, conocer la verdad es hacer la verdad, conocer a Jesús es seguir a Jesús.

<sup>116</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 12., *EDV* 57.

<sup>117</sup> Cf. G. GUTIÉRREZ, *EDV*, 85.

cristianos se han animado a seguir este camino para enriquecerlo y ponerlo acorde con sus propias épocas.

Comenzamos resaltando el significado del éxodo<sup>118</sup> del pueblo judío en la tradición judeo-cristiana. El éxodo guarda un sentido fundacional para el pueblo judío, la salida de Egipto representaba el dejar atrás la esclavitud en busca de la libertad; De este modo quedaba atrás la muerte y se esperaba una mayor fidelidad a Yahvé, lo cual no niega las infidelidades del pueblo. La opción de la salida necesitará asumirse como un proceso permanente, confirmarse en la opción de creer que la decisión los aproximará al amor de Yahvé. La relación que se planteará entre Yahvé y su pueblo será aquella que mantienen padre e hijo. De este modo, el pueblo de Dios conocerá sus preceptos y aprenderá a seguir sus caminos. La alianza<sup>119</sup> que se establece entre Dios y su pueblo tiene como base la gratuidad y el amor de Dios.

La tierra tiene gran valor en toda la cultura del Antiguo Testamento, es así que se resaltarán que ella es regalo del Señor, un signo de la gratuidad de la alianza. La salvación entendida como autocomunicación de Dios no es solamente donada al individuo, ella es brindada a todo el pueblo judío. El único dueño de la tierra es Yahvé: «porque mía es toda la tierra»<sup>120</sup>. Gustavo Gutiérrez recuerda las palabras de Mons. Luis Dalle a los campesinos indígenas de su diócesis: «quisiera animar tu esperanza. Decirte que ames la tierra que germina, tu siembra, tus animales, tus herramientas [...]. Quisiera decirte que ames tu cultura, tu canto, tu lenguaje, tu estilo, tu familia y tu paisaje»<sup>121</sup>. El seguimiento del Señor asume al hombre en su integralidad y desde sus quehaceres. La tierra se ha de convertir en un lugar de comunión.

Para Gustavo Gutiérrez el tema del camino es importante, en tanto, aproxima a nuestra experiencia de fe y al método para reflexionar al fe: «método viene de *hodós*, camino. La reflexión sobre el misterio de Dios (eso es una teología) sólo puede hacerse desde el seguimiento de Jesús. Únicamente desde un caminar según el Espíritu es posible pensar y anunciar el amor gratuito del Padre por toda persona humana»<sup>122</sup>. El tema del camino se encontrará presente en la espiritualidad de Israel. A

---

<sup>118</sup> Ex 6, 2-8.

<sup>119</sup> La teología de la Alianza del Antiguo Testamento marcará las relaciones humanas dentro del pueblo judío. Cf. G. GUTIÉRREZ, *EDV*, 33.

<sup>120</sup> Ex 19, 5.

<sup>121</sup> L. VALLEJO, «Carta pastoral», 68.

<sup>122</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 178.

continuación presentamos la idea de camino<sup>123</sup> dentro de la iglesia primitiva, el libro de los Hechos de los apóstoles hace suyo el tema.

Los escritos del Nuevo Testamento enseñan que la muerte y resurrección de Cristo llevan a cumplimiento las promesas de la alianza, lo cual libera del pecado y de la muerte. En este sentido, la teología paulina del cuerpo de Cristo guarda un sentido eclesial y comunitario.

El libro de los Hechos de los apóstoles llama al cristianismo como *el camino* (hodós). En el texto de la conversión de Saulo se dirá:

Entretanto Saulo, respirando todavía amenazas y muertes contra los discípulos del Señor, se presentó al sumo sacerdote, y le pidió cartas para las sinagogas de Damasco, para que si encontraba algunos seguidores del *camino*, hombres y mujeres, los pudiera llevar atados a Jerusalén. Sucedió que, yendo de camino, cuando estaba cerca de Damasco, de repente le rodeó una luz venida del cielo, cayó en tierra y oyó una voz que le decía: «Saúl, Saúl, ¿por qué me persigues?». El respondió: «¿quién eres, Señor?». Y él: «yo soy Jesús, a quien tú persigues»<sup>124</sup>.

Del mismo modo, en otro texto sobre su conversión dirá: «yo perseguí a muerte este *camino*, encadenando y arrojando en las cárceles hombres y mujeres»<sup>125</sup>. El término camino hace referencia a los cristianos, seguidores del Señor, con el deseo de oponerse a la denominación de secta. Así el mismo Pablo dirá: «te confieso que según el *camino* (katá ten hodón), que ellos llaman secta doy culto al Dios de mis padres, creo en todo lo que se encuentra en la ley y está escrito en los profetas»<sup>126</sup>. También se subrayará el sentido del camino: «camino de salvación»<sup>127</sup>; «camino del Señor»<sup>128</sup>, y «camino de Dios»<sup>129</sup>. Este camino designa las personas que siguen a Jesús y asumen su manera de vida y su mensaje. El modo de vivir y su doctrina darán sentido a los del camino: «los cristianos se caracterizan por un comportamiento, por un estilo de vida. Esto distingue a la comunidad cristiana en el mundo judío y pagano en el que vive y da su testimonio. Esa

---

<sup>123</sup> El tema del camino lo encontramos en la teología de Juan: Jesús es presentado como el camino. Ello será presentado como un estilo de vida y no tanto como una doctrina andante. «Yo he venido para que los hombres vivan y estén llenos de vida» (Jn 10, 10); «Hablamos de la Palabra de Vida, pues la vida se manifestó, y nosotros la hemos visto y damos testimonio» (1 Jn 1, 1s).

<sup>124</sup> Hech 9, 1-5.

<sup>125</sup> Hech 22, 4.

<sup>126</sup> Hech 24, 14; 19, 9.23; 24, 22.

<sup>127</sup> Hech 16, 17.

<sup>128</sup> Hech 18, 25.

<sup>129</sup> Hech 18, 26.

conducta es a la vez una manera de pensar y de actuar»<sup>130</sup>. Esta manera de entender el camino<sup>131</sup> ayuda a reconocer la coherencia de gesto y palabra a la que invita Jesucristo. Este estilo de vida se transmite a los otros a partir del testimonio y de esta manera anima el seguimiento.

Hemos de agregar que el camino cristiano ha de estar marcado por la experiencia de la caridad y, esta caridad es fruto del Espíritu: «el camino de que se trata, y que se sella el testimonio de la comunidad, es el del Espíritu, es decir el del amor que se expresa en las obras. Ese es el camino de salvación, del Señor, de Dios»<sup>132</sup>. Aquel que viva en el amor se encontrará en la gracia y fuera de la ley. Es así que Jesucristo se vuelve radical para los del camino, en tanto, su seguimiento asume como modelo a Jesucristo:

Eso de vivir «según Cristo, el Señor» (Col 2, 6). En efecto el camino cristiano no está orientado por una ley exterior, se identifica más bien con una persona con Jesús, ese hombre libre. De ello da testimonio la experiencia de la conversión de Pablo que traíamos hace poco a la memoria. Experiencia que todos concuerdan en señalar como el punto de partida de su teología del cuerpo de Cristo.

Para Pablo la persona de Jesús trae la libertad y aleja de la esclavitud, su centro será la caridad. Del mismo modo, el cuerpo de Cristo está llamado a la libertad la cual es fruto del Espíritu. De este modo, Gustavo Gutiérrez afirmará que, finalmente, la espiritualidad es un «caminar según el espíritu»<sup>133</sup>.

Las imágenes bíblicas del Éxodo y la primitiva iglesia han marcado la historia del cristianismo. Imágenes que han dado movilidad al ser humano en su seguimiento de Dios a partir de la acción del Espíritu. Es así que muchos místicos a lo largo de la historia han dado testimonio de la importancia del camino<sup>134</sup>.

La visión de espiritualidad de Gustavo Gutiérrez busca abarcar el conjunto existencial de la vida del hombre, por ello afirmará que:

---

<sup>130</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 107.

<sup>131</sup> El camino hace referencia al término hebreo *derek*.

<sup>132</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 109., «Un langage sur Dieu», 56.

<sup>133</sup> Rom 8, 4. Por su parte, Segundo Galilea considera el camino como la plena fidelidad al estilo de Jesús: «La espiritualidad cristiana encuentra en Jesús no sólo un modelo de seguimiento, sino también un camino de fidelidad a este seguimiento. Jesús es fiel. Absolutamente fiel a la misión que el Padre le había entregado», S. GALILEA, *Seguimiento de Cristo*, 74.

<sup>134</sup> Dentro de los grandes maestros espirituales podemos señalar a San Juan de la Cruz y su *subida al Monte Carmelo* o San Ignacio de Loyola.

No hay aspecto de la existencia humana que escape al seguimiento de Jesús. Ese camino abarca a todas las dimensiones de nuestra vida [...] La espiritualidad no se restringe a los aspectos, así llamados, religiosos: la oración, el culto. No es algo sectorial, sino total. Se trata de toda la existencia humana, personal y comunitaria, que se pone en marcha. Es un estilo de vida que da unidad profunda a nuestro orar, pensar y actuar<sup>135</sup>.

La espiritualidad ofrece una visión global de nuestra persona, de este modo, marca existencialmente al creyente. De este modo, la presencia del Espíritu lo ayudará a crecer en la libertad de los hijos de Dios. Es así que las diversas espiritualidades subrayan diversos rasgos de una común experiencia de Dios. Algo que influirá para esta diversidad es el contexto histórico donde se viva la experiencia espiritual, el lugar del encuentro con el Señor será importante.

Toda espiritualidad ofrece la posibilidad de brindar a la comunidad una novedad en el camino espiritual, cada espiritualidad reordena según su medio los grandes fundamentos del ser cristiano: «sucede que una determinada espiritualidad significa siempre una reordenación de los ejes fundamentales de la vida cristiana partiendo de una intuición central. Intuición de los grandes espirituales que responde a las necesidades y exigencias de su tiempo»<sup>136</sup>. Es así que pensar en seguir profundizando en el medio andino significará estar atento al medio en que nos encontramos, a su experiencia de Dios y a la síntesis en el paso de los siglos. La experiencia espiritual siempre está enmarcada en relación con la comunidad y la vivencia circundante, lo cual no disminuye su dimensión personal.

## 7. Dimensiones de la espiritualidad en el seguimiento de Jesús

Hemos de presentar los rasgos de la espiritualidad que busca vivir el seguimiento de Jesucristo. Toda espiritualidad parte de una experiencia y encuentro con el Señor, la iniciativa divina es el punto de partida. El tema resume lo ya dicho: «encuentro con el Señor, vivir según el Espíritu, itinerario global y comunitario son dimensiones de todo caminar en búsqueda de Dios»<sup>137</sup>. Para Gustavo Gutiérrez, el medio latinoamericano pide seguir el ejemplo de Jesús para crecer en libertad y amar más. La experiencia religiosa exige dar vida, ayudar a liberarse, para crecer en

---

<sup>135</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 117.

<sup>136</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 118.

<sup>137</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 120.

comuni3n con Dios y con los dem1s desde una espiritualidad que opte por la vida.

A continuaci3n se presentan algunos rasgos que Gustavo Guti3rrez considera importantes para hacer m1s presente el Evangelio en el medio latinoamericano, los cuales se pueden aplicar al medio andino en particular. Para entender esta espiritualidad se ha de reconocer el contexto desde el que se habla, al igual como lo se hace para comprender los grandes m1sticos de la historia de la Iglesia. Si el mensaje b1blico interpela nuestra vivencia, 3l nos lleva a reconocer la realidad de pobreza existente, aceptando que el mundo andino es de las zonas que m1s sufre rechazo y postergaci3n.

Los rasgos de la espiritualidad inculturada en el medio andino y por extensi3n latinoamericano presentar1a como rasgos la conversi3n, la gratuidad, la alegr1a, la infancia espiritual y la comunidad. Todos ellos rasgos que tienen sentido cuando guardan un sentido de conjunto.

En primer lugar, la conversi3n ha de exigir solidaridad. El camino espiritual comienza con una conversi3n que hace caer en la cuenta que la vida es diversa y muchas veces responde a la falta de sentido con la que vivimos; esta conversi3n no se realiza de un momento a otro, quiz1s es la llamada a mantener una actitud abierta a la novedad del llamado: «a lo largo de los evangelios se dice en repetidas ocasiones, despu3s de un gesto o palabra de Jes1s, que “sus disc1pulos creyeron en 3l”; eso no significa que antes no tuvieran fe, sino que 3sta se profundiza a medida que el tiempo transcurre»<sup>138</sup>, es necesaria una conversi3n de la persona para vivir m1s plenamente la existencia de modo cristiano<sup>139</sup>. Esta conversi3n invita a un crecimiento en la solidaridad, sobre todo con las personas m1s relegadas: «solidaridad que se presenta como una expresi3n precisa del amor cristiano; ella se arraiga adem1s en las tradiciones culturales del pueblo ind1gena de este subcontinente»<sup>140</sup>.

---

<sup>138</sup> G. GUTI3RREZ, *BPP*, 125.

<sup>139</sup> Consideramos recordar a Segundo Galilea cuando habla del seguimiento de Cristo: «La novedad del mensaje evang3lico con respecto a la pobreza no termina aqu1, Jes1s no nos pide s3lo tener el sentido del hermano-pobre, con el cual quiso identificarse. Jes1s nos pide tambi3n que nosotros mismos nos hagamos pobres; que lo sigamos en su condici3n de Pobre. La bienaventuranza no es solamente una llamada a sentir con el pobre; es una exigencia a hacernos pobres. Nos encontramos ante el mandato de la pobreza evang3lica, esencial para seguir a Jes1s», S. GALILEA, *Seguimiento de Cristo*, 46.

<sup>140</sup> G. GUTI3RREZ, *BPP*, 126.

El reconocimiento de nuestra condición de pecadores ayuda a reconocer que la fe, en ocasiones, no se ha traducido en gestos de solidaridad. El alejarse del pecado significa un cambio personal y social, como se ha afirmado anteriormente: «no se trata sólo de un cambio interior sino de toda la persona con su corporeidad (factor de solidaridad como lo hemos visto estudiando a Pablo), lo que repercute en el tejido de relaciones sociales en que ella se encuentra»<sup>141</sup>. Por lo tanto: «deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela»<sup>142</sup> en los rostros del pobre. Un corazón convertido crece en una opción por la vida y ha de mostrarse en un crecimiento de nuestra solidaridad desde el medio donde actuamos:

Esta solidaridad no se dirige sólo a personas tomadas individualmente. Ser pobre es una realidad más vasta y compleja que la simple pertenencia a un grupo social determinado (clase social, cultura, raza); pero al mismo tiempo no es posible no tener en cuenta el contexto de una colectividad cuyo destino comparte en definitiva una gran mayoría de personas<sup>143</sup>.

El ser solidario exigirá reconocer el medio de los más necesitados; no será un camino individual, sino eclesial. La misión de la Iglesia, el hecho de ser testigo de la salvación que viene por Cristo, no es algo temporal o excepcional. La Iglesia ha de estar descubriendo a Cristo en las culturas y situaciones actuales, para ser fiel a su vocación<sup>144</sup>.

La gratuidad lleva a la eficacia. El autor invitará a ser capaces de descubrir los modos como el Señor llama, es una invitación a discernir como el Señor sale al encuentro desde su propia iniciativa. Hemos de partir de la posibilidad de crear todo nuevo, la fe ha de llevar a una acción, la gratuidad y eficacia actuarán juntas: «la experiencia y la noción de gratuidad del amor de Dios son primeras y centrales en la vida cristiana. Tal es el testimonio de toda la Biblia»<sup>145</sup>. El encuentro con el Señor siempre se da en gratuidad, la experiencia de Dios es una gracia, desde ella se puede hablar de dimensión contemplativa y vida de oración. Se plantea como reto para inculturar la fe el uso de los símbolos:

---

<sup>141</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 128.

<sup>142</sup> *Puebla* 31.

<sup>143</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 131.

<sup>144</sup> Cf. A. SHORTER, *Teologia della missione*, 56.

<sup>145</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 142; M. MAIER, «Espiritualidad y teología en la obra de Gustavo Gutiérrez», 81-100.

La simple y muda presencia de amor. De esa gratuidad nace igualmente el lenguaje de los símbolos, aquí también la experiencia del amor humano nos ha llevado a reconocer que «los ritos son necesarios», según decía Saint-Exupéry. A los símbolos apelamos en la liturgia, la oración comunitaria, porque ésta se mueve en el ámbito del lenguaje del amor gratuito<sup>146</sup>.

Esto nos debe mantener atentos a las celebraciones religiosas, en las cuales se pueda expresar la propia cultura y las problemáticas de la comunidad cristiana<sup>147</sup>. Recordemos que Cristo es el camino para llegar al Padre, pero es también clave para reconocer al hermano. Nuestra invitación será a vivir en gratuidad toda la vida, es así que creer se convierte en un don recibido.

La alegría es victoria ante el sufrimiento. Si bien la realidad de dificultad puede estar presente en las realidades de pobreza, tanto por la pobreza material como por la pérdida de valores culturales propios<sup>148</sup>. Sobre este punto, Gustavo Gutiérrez recordará que: «lo que se opone a la alegría es la tristeza, no el sufrimiento»<sup>149</sup>. La mayor prueba es la capacidad de celebrar presente en los grupos y comunidades humanas que parecería que no tendrían muchas razones para hacerlo.

En esta experiencia de seguimiento del Señor el martirio no se encuentra ausente. De este modo, el testimonio está presente en la misma inculturación de la fe. El martirio puede aparecer en el camino del

---

<sup>146</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 145.

<sup>147</sup> Monseñor José Dammert elaboró esta oración desde su trabajo en la sierra de Cajamarca: «Señor, los hombres y mujeres de los Andes claman hacia ti por la condición de extrema pobreza en que vivimos, sujetos a los vaivenes de la naturaleza y más aún a la opresión de los hombres. Sufrimos durante siglos con resignada paciencia y contemplando la pasión dolorosa de tu Hijo, imagen de nuestros padecimientos, por la escasez de alimentos [...]. Nosotros, hombres y mujeres andinos, trabajamos desde nuestra niñez, pues la necesidad nos obliga y no hay tiempo para los juegos por la dureza de la vida. Sabemos, sin embargo, que eres Dios de misericordia [...], como tu Cristo nos enseña y nosotros practicamos en generosa hospitalidad», *Veinticinco años al servicio de la Iglesia*, 124-249.

<sup>148</sup> En otra obra el autor afirmará: «Es importante observar que la pobreza no consiste sólo en carencias. El pobre es alguien en quien bullen numerosas capacidades y posibilidades. El pobre es muchas veces poseedor de una cultura con valores propios que vienen de su raza, de su historia, de su lengua», G. GUTIÉRREZ, *Densidad del presente*, 217.

<sup>149</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 149.

seguimiento, pero no es algo que el cristiano busca para su santificación<sup>150</sup>. No buscamos la cruz, pero en el camino encontramos la cruz como resistencia al plan del Reino. El Cardenal Carlo Maria Martini lo dirá en estos términos: «Jesús vino a proclamar la palabra de Dios para que la acogiésemos, mientras que la cruz indica que la Palabra fue rechazada»<sup>151</sup>.

La infancia espiritual es infaltable en el compromiso con los pobres. En América latina se ha buscado conocer el significado de pobreza material y pobreza espiritual en el seguimiento de Jesús: «la reflexión al respecto ha continuado y se ha hecho más honda: sin duda el lazo entre infancia espiritual (eso es lo que pobreza espiritual significa en última instancia) y pobreza real es un elemento central de la vivencia espiritual que surge en América latina»<sup>152</sup>. Esto significará un rechazo a la pobreza que es capaz de vivir una solidaridad con los pobres<sup>153</sup>, sabiendo que muchas veces no se llegará a conocer plenamente su vida. La vivencia de la infancia espiritual ayudará a vivir la filiación divina y crecer en fraternidad con los demás.

Finalmente, la última dimensión es la comunidad desde la experiencia personal. A partir de que Jesús nos muestra que la comunidad trinitaria es el modelo de comunión, y que por medio de él nosotros también podemos participar, es que consideramos que la vida comunitaria busca aproximarse a la vida de comunión: «ante un mundo roto y deseoso de unidad es necesario proclamar con gozo y fe firme que Dios es comunión, Padre, Hijo y Espíritu Santo, unidad en la distinción, el cual llama a todos los hombres a que participen de la misma comunión trinitaria»<sup>154</sup>. Es así que luego del Concilio Vaticano II se ha intentado vivir la dimensión comunitaria con más profundidad en la vida de la Iglesia: «Según la voluntad de Dios los hombres deben santificarse y salvarse no

---

<sup>150</sup> La teología de la misión considera que: «el testimonio de vida del apostolado puede en algunos casos terminar en el martirio, cuando el kerigma no es bien recibido», A. SEUMOIS, *Teologia missionaria*, 97.

<sup>151</sup> C. M. MARTINI, *El seguimiento de Cristo*, 67.

<sup>152</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 159.

<sup>153</sup> El reconocimiento de la vida entre los pobres ayuda a responder «desde dónde» asumimos nuestra vivencia de fe: «Ser pobre es igualmente una manera de sentir, de conocer, de razonar, de hacer amigos, de amar, de creer, de sufrir, de festejar, de orar. Los pobres constituyen un mundo. Comprometerse con ellos es entrar (en algunos casos permanecer en él con una conciencia más clara) en ese universo, habitar en él; considerarlo no un lugar de trabajo, sino de residencia. No ir por horas a ese mundo a dar testimonio del evangelio, sino salir de él cada mañana para anunciar la buena nueva a toda persona humana», G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 162.

<sup>154</sup> *Ecclesia in America* 33.

individualmente, sino constituidos en comunidad»<sup>155</sup>. Esto fue continuado por Paulo VI en *Evangelii Nuntiandi*: «quienes acogen con sinceridad la buena nueva, mediante tal acogida y la participación en la fe, se reúnen, pues, en el nombre de Jesús para buscar juntos el Reino, construirlo, vivirlo. Ellos constituyen una comunidad que es, a la vez, evangelizadora»<sup>156</sup>. Un elemento importante para evangelizar la cultura es el testimonio de la comunidad cristiana que vive en comunión y se lanza hacia afuera en el servicio que brota del Evangelio.

De este modo, en el medio latinoamericano se han desarrollado las comunidades eclesiales de base<sup>157</sup>. Ya Manuel Marzal analizaba el rol que ellas juegan en la vivencia de la fe cristiana en la Iglesia. Por su parte, Gustavo Gutiérrez nos ha hablado de la importancia de la comunidad en el seguimiento de Jesucristo.

La experiencia comunitaria es vivida como experiencia eclesial dentro del camino del Espíritu. Espacio donde la Eucaristía es el centro de la comunidad. Además, la palabra bíblica ha ayudado a iluminar la historia actual<sup>158</sup>, las comunidades desde la palabra de Dios buscan un intercambio

---

<sup>155</sup> LG 7.

<sup>156</sup> EN 13.

<sup>157</sup> El documento de *Medellín* aconsejaba: «Que se procure la formación del mayor número de comunidades eclesiales en las parroquias, especialmente rurales o de marginados urbanos. Comunidades que deben basarse en la Palabra de Dios y realizarse, en cuanto sea posible, en la celebración eucarística, siempre en comunión con el obispo y bajo su dependencia». En la misma línea, se afirma que, «No puede, por tanto, la catequesis limitarse a las dimensiones individuales de la vida. Las comunidades cristianas de base, abiertas al mundo e insertadas en él, tiene que ser fruto de la evangelización, así como el signo que confirma con hechos el mensaje cristiano». En: *Medellín* 6.13; 8.10. La experiencia de la comunidad cristiana cumple un rol importante: «El impulso renovador del Concilio Vaticano II y Medellín se manifiesta sobre todo en el surgimiento de comunidades cristianas de diversa índole y muy especialmente en los sectores pobres de nuestros países», J. ALVÁREZ CALDERÓN, «Laicos y pobres, sectores pobres en nuestros países», 289-305. Por su parte, la Conferencia Episcopal Peruana propuso dentro de su Plan Pastoral la formación de comunidades de fe: «Acentuar la dimensión comunitaria de la Iglesia; para que sea más claramente el lugar de encuentro con el Señor, que por su Espíritu la edifica y la presenta como sacramento de comunión universal», CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, *Plan Pastoral. Orientaciones*, 24; R. SCHREITER, *Constructing local theologies*, 15.

<sup>158</sup> En relación al tema de la inculturación nos dirá Mario de França Miranda: «Sin la conversión a la palabra de Dios que interpela, los individuos que constituyen la comunidad no son capaces de ser agentes idóneos para este proceso (inculturar el Evangelio). La experiencia de la realidad salvífica aparece entonces como un momento

y una iluminación para el seguimiento el día de hoy. Por su parte, *Christifideles laici* ha resaltado el valor de la comunidad eclesial:

Todos estamos llamados, ante todo, a rehacer el tejido cristiano de las comunidades eclesiales como condición necesaria para revitalizar lo cristiano en la sociedad humana. El objetivo de esta «nueva evangelización» es la formación de comunidades eclesiales maduras, en la que la fe libere y haga realidad todo su primigenio significado de adhesión a la persona de Cristo<sup>159</sup>.

El día de hoy la perspectiva eclesial es uno de los rasgos más resaltantes de la espiritualidad en América latina. Siempre en concordancia con la teología posterior al Concilio Vaticano II que ha mostrado que el misterio de la Iglesia está contenido en cada iglesia particular, con tal que esta no se aisle, sino que permanezca en comunión con la Iglesia universal y, a su vez, se haga misionera<sup>160</sup>. Es así que el tema de la vida de comunidad no es sólo cuestión pastoral, sino una concreción de la eclesiología presente en el Concilio Vaticano II.

## 8. Conclusión

El capítulo presentado plantea el reto del reconocimiento del otro y de su cultura para lograr hacer presente el Evangelio de manera más clara.

Se afirma que la fe cristiana fue recibida por los indígenas a pesar de las incoherencias en el proceso de la transmisión de la fe, de este modo, la fe se convierte en una dimensión importante en el mundo andino. Contra aquellas incoherencias alzaría su voz Bartolomé de las Casas. La teología del siglo XVI por medio de testimonios como el de Bartolomé de las Casas reconoce finalmente la necesidad de la libertad del acto de fe para ser cristiano en el medio americano. Por otra parte, lo estudiado nos hace estar atentos a identificar una cultura determinada con el mensaje del Evangelio.

En el sentido antropológico, el aporte de Bartolomé de las Casas nos hace reconocer el especial cuidado que tiene Dios con los que sufren más necesidad. Además, resalta la igualdad entre los seres humanos.

En un segundo momento, se puede reconocer que nuestra inteligencia de la fe está constantemente cuestionada por la vida, es así que la historia y la cultura lanzan preguntas a nuestro trabajo teológico, así se puede comprender la función eclesial de la teología. Esto invita a una actitud de

---

necesario de la inculturación de la fe, como lo estuvo al inicio del cristianismo», M. DE FRANÇA MIRANDA, *Inculturazione della fede. Un approccio teologico*, 81.

<sup>159</sup> *Christifidelis laici* 34.

<sup>160</sup> Cf. *RM* 48.

diálogo con la historia y la cultura. Por lo tanto, el conocimiento del propio camino de fe como Iglesia ayudará a reflexionar el actuar cristiano en esta época.

El seguimiento de Jesús se vuelve importante para el creyente, en tanto, este seguimiento ayuda a crecer en el espíritu. Este caminar no se realiza sólo sino en comunidad, en la Iglesia. De este modo, el discipulado se vuelve importante.

Los pueblos andinos están evangelizados, sin embargo, el ser capaces de beber en nuestro propio pozo ayudará a seguir inculturando la fe cristiana en la propia historia y cultura. Ello traerá como fruto que las culturas y valores indígenas sean reconocidos como una riqueza.



## **CAPÍTULO VIII**

### **Hacia la profundización del estudio del cristianismo**

#### **1. Introducción**

Luego del recorrido realizado a través de la relación entre fe y cultura y, los aportes brindados por los autores estudiados, se desea plantear el análisis del tema de la religión teniendo en cuenta el medio andino. Se buscará plantear un discurso que permita enriquecer nuestro pensamiento para lograr avanzar en la labor evangelizadora, teniendo en cuenta lo presentado hasta ahora.

Se inicia con el enriquecimiento que vive la teología desde las experiencias religiosas vividas por los creyentes, tanto en su experiencia personal como eclesial. De este modo, no se pierde el hecho que la fe se mantiene unida en la religión, para ello se mantiene la relación entre ellas. Por otro lado, se sostiene la certeza que la experiencia de fe obliga a salir de cada uno, lo cual lleva a que se plantee una misión. La Iglesia toma valor desde su misión. Desde este principio se profundizará en la misión que tiene el pueblo de Dios.

Finalmente, se abren tres líneas a presentar, en primer lugar, la importancia de lo simbólico dentro de la transmisión de la fe, de modo especial, en el mundo andino, por otro lado, se analizarán los nuevos retos a la evangelización en el contexto urbano, propio de los movimientos socio-culturales contemporáneos. Por último, se ingresa en la dimensión ética de la fe, tema clave y nunca ausente en la labor evangelizadora en el mundo andino.

#### **2. Religión y transmisión de la fe**

La teología como reflexión de la fe se abrirá a elementos que ayuden a una mejor reflexión y al campo pastoral y, es aquí que las ciencias humanas, las cuales estudian las acciones del ser humano entran en relación. Manuel Marzal consideraba que para que el Evangelio se haga presente en una cultura se ha de buscar profundizar en lo teológico, lo antropológico y lo cultural. Una buena teología pastoral en el mundo andino debe conocer los aportes de la antropología religiosa. Como

ciencias humanas se asume lo filosófico, antropológico, lingüístico y cultural, entre otros: «la teología por su misma naturaleza, entra en contacto y se relaciona con este tipo de ciencias y con otras y sobre todo, la filosofía»<sup>1</sup>. Tanto en el plano teórico como práctico estas ciencias ofrecerán elementos para clarificar e interpretar mejor la experiencia de fe, de este modo, los estudios sobre el hombre ayudan a la investigación teológica. En esta línea, Manuel Marzal aproxima a una valoración de las ciencias humanas dentro del estudio de la fe, sobre todo en procesos de inculturación, lo cual nos hace estar atentos a las grandes problemáticas que vive la comunidad de creyentes y los cambios del fenómeno religioso.

El interés de la teología por las ciencias humanas y la pregunta por su propio método pertenece a la esencia misma de ella. El enriquecimiento con otras ciencias ampliará el discurso, sin que ello signifique una reducción a una praxis social. El trabajo teológico se centra en la revelación que se manifiesta plenamente en la persona de Jesucristo y busca reflexionar sobre la fe de modo inteligente. Esta pequeña definición clásica de teología abre a lo que es una característica de esta investigación: crear necesario el diálogo de la teología con las ciencias humanas. Como toda ciencia, la teología ha sufrido evolución y cambios. Rino Fisichella afirma: «esto es señal de una característica determinante del saber teológico: la historicidad de la reflexión de la fe, que permite al mismo tiempo mantener siempre viva la pregunta sobre la inteligibilidad del misterio y encontrar una respuesta que sea conforme a las diversas conquistas del saber humano»<sup>2</sup>. La revelación se hará comprensible por medio del trabajo teológico. La fe no está cerrada a la razón, el mismo acto de creer implica un modo de conocimiento, la razón ayudará a que esta pueda ser transmitida con claridad.

El trabajo teológico se ve enriquecido cuando asume aportes de otros campos del saber: «para la relación práctica entre la teología y las ciencias son de gran importancia la apertura, la solidaridad participativa, el diálogo y la interdisciplinabilidad. Una teología aislada y en este sentido “pura” incurre en un aislamiento cognoscitivo y se vuelve vacía de realidad, alejada del mundo»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> G. GROPPPO, «Teologia e scienze umane. Una proposta: dalla conflittualità al dialogo», 53-78.

<sup>2</sup> R. FISICHELLA, «Teología», 1411-1417; G. GROPPPO, «Teologia e scienze umane. Una proposta: dalla conflittualità al diálogo», 53-78.

<sup>3</sup> M. SECKLER, «Teología y ciencias», 1423-1430.

Recordemos que desde la ilustración en adelante los campos del conocimiento se fueron emancipando, la ciencia, la técnica, la política, tomando distancia de lo que afirmaba la religión. La tradición religiosa deja de ser un factor determinante para el pensamiento y la acción: «se descubrieron las leyes propias de los campos objetivos y culturales mundanos, un conocimiento que por fin el Vaticano II ha hecho suyo»<sup>4</sup>. Esta actitud nos ayuda al diálogo con otros campos del saber.

El Concilio Vaticano, a través de la *Gaudium et Spes* tomó las preguntas constitutivas en el nivel antropológico y, además reflexionó sobre la situación cultural y social de la humanidad en su proceso histórico, con el deseo que la transmisión de la fe sea más clara al mundo<sup>5</sup>. En esta línea, a mediados de los años ochenta, Juan Alfaro afirmaba que: «es ante todo la teología sistemática (fundamental y dogmática) la que necesita tomar contacto con las ciencias humanas, especialmente con el análisis del lenguaje, con la “psicología de lo profundo” y con la sociología»<sup>6</sup>. A inicios de los noventa, Salvador Pié-Ninot, refiriéndose en particular a la teología fundamental, considerará que ella es una ciencia fronteriza y dialogal, en tanto, se encuentra en diálogo con diversos enfoques filosóficos, bíblicos, pastorales, pragmáticos, etc; todo ello con el deseo de dar razón de la fe y hacerla capaz de transmisión<sup>7</sup>. Por su parte, Hans Waldenfels consideraba que la teología fundamental debía realizarse sin perder contacto con su contexto sociohistórico, dentro de ello incluía las experiencias vitales y la cultura existente. Este empeño teológico no puede separarse de la religión concreta y reconoce la importancia de la acción eclesial, en tanto que, para su argumentación necesitará un conjunto de métodos, ya sea de la filosofía, sobre todo de la filosofía de la religión, ya sea de la ciencia histórica, en tanto que el cristianismo es histórico o ya sea desde las ciencias sociales, en tanto todo grupo o comunidad tienen modos propios de socialización<sup>8</sup>. En el momento actual, la teología con las herramientas que aportan las ciencias humanas puede enriquecer su reflexión científica para interpretar la experiencia humana. Esto hará que nuestro reinterpretar la fe cristiana sea enriquecido. Jean-François Malherbe lo dirá de un modo correcto: «en definitiva, la teología no puede construir su propio lenguaje más que apoyándose por un lado en todo lo

---

<sup>4</sup> W. KASPER, *Fe e historia*, 152.

<sup>5</sup> GS 4-10.12-20.24-29.33-37.

<sup>6</sup> J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, 139.

<sup>7</sup> Cf. S. PIÉ-NINOT, *La teología fundamental*, 28-29.

<sup>8</sup> Cf. H. WALDENFELS, *Teología fundamental contextual*, 15, 104.

que le puede proporcionar el lenguaje humano y, por otro, en lo que constituye su presupuesto fundamental, es decir, la comprensión que la teología puede tener, en la fe, del advenimiento de la salvación de Dios»<sup>9</sup>. De este modo, se puede reconocer los diversos intentos de poner en diálogo el trabajo teológico con otros campos variados del saber.

Se puede afirmar que las ciencias humanas ofrecen herramientas para la reflexión teológica en un medio como el andino dado que ayudan para el análisis de los procesos culturales e históricos<sup>10</sup>. Ellas complementarían nuestro quehacer teológico. De este modo, no limitaríamos la teología a una ciencia cerrada en sí misma, haciendo que la teología no sea comprendida y asumida como un conjunto de proposiciones metafísicas y éticas.

Los valiosos estudios sobre la religión de Mircea Eliade<sup>11</sup> y Rudolf Otto subrayan la dimensión misteriosa de Dios, el cual se encuentra más allá de lo que se puede concebir en nuestra reflexión, esto marca una distinción entre lo divino y lo natural, manteniendo al margen lo divino de la experiencia humana<sup>12</sup>. Esta sería la clásica separación que se realiza en los estudios religiosos entre lo sagrado y lo profano, cosa que hoy parece difícil de comprender en sociedades secularizadas y se considera que ello pertenece solamente a miembros de sociedades tradicionales.

Conviene recordar las consecuencias que trae el hecho de afirmar que Dios asume un rostro humano en la persona de su Hijo. Ello significa que esta pugna entre sagrado y profano desaparece: Dios mismo ha ingresado en la historia humana, nada le es extraño a Dios, la historia ha sido santificada. Sin embargo, el estudio de Rudolf Otto sobre lo numinoso ayudaría a entender posteriormente, de otra manera, la teología y a valorar la experiencia religiosa. Se sabe que el lenguaje del símbolo está presente en el campo de lo religioso, en el terreno del hombre que experimenta lo

---

<sup>9</sup> J.F. MALHERBE, «El conocimiento de fe», 92-120.

<sup>10</sup> A este punto será conveniente recordar la salvedad que nos presentaba Gustavo Gutiérrez: «El conocimiento de la realidad socio-económica es de capital importancia para la inteligencia de la fe, pero esto no impide observar que estamos ante disciplinas que tienen su ámbito y sus métodos propios. No tenerlo en cuenta es confundir reflexión teológica y ciencias sociales, y por ende condenarse a la ineficacia», G. GUTIÉRREZ, *Densidad del presente*, 219; J.J. TAMAYO-ACOSTA, *Nuevo paradigma teológico*, 178.

<sup>11</sup> *Tratado de historia de las religiones, Lo sagrado y lo profano*.

<sup>12</sup> La fenomenología de la religión buscó estudiar el hombre religioso y su encuentro con lo sacro. Cf. G. FILORAMO - G. BOF, «Religione», 78; M. MESLIN, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, 78.

santo. El símbolo cristiano, irá más allá buscando aproximarse a la situación existencial. Paul Tillich usa la definición de Rudolf Otto para hablar de lo santo, aquella experiencia de lo fundamental, resaltando el misterio como decisivo en la religión:

La realidad que suscita tales sentimientos es el *mysterium tremendum*. Es el mismo R. Otto el que lo ha descrito con dos características que suscitan en el ánimo sentimientos contrarios. Por un lado es *tremendum*, impactante, sobrecogedor, suscita estupor y espanto. Aleja y provoca la distancia. Pero al mismo tiempo esa dimensión atemorizadora es *fascinans*, fascinante, embriagadora, seductora y atractiva. Atrae hacia sí con fuerza delirante<sup>13</sup>.

La ciencia de la religión estudia el fenómeno, siendo diversa de la filosofía y la teología. Si bien la religión cuenta con un contenido racional, no se limita al campo de la razón, es decir, la vitalidad de la religión se produce en su capacidad de superar la misma razón, ello la mantiene dentro del misterio y el respeto. Cicerón consideraba el origen latino de religión a partir de la palabra *religio*, la cual se deriva de *re-ligere*, que significa «estar atento, considerar y observar, mantenerse unidos»<sup>14</sup>. La experiencia religiosa pondrá al ser humano en contacto con una realidad absoluta que interviene en el hombre. Esta experiencia religiosa se encuentra siempre en unas estructuras culturales desde las que se interpreta<sup>15</sup>.

El estudio de la cultura andina se encuentra presente en misioneros que vivieron en el mundo andino, nosotros hemos profundizado en el caso de la misión andina de la Compañía de Jesús. Desde sus posibilidades y condicionamientos teológicos y pastorales se buscó presentar el Evangelio. Ante la relación entre fe y religión, Manuel Marzal consideraba que toda experiencia religiosa guarda una experiencia de fe.

El tema de la religión es actualmente tratado desde la teología, con el deseo de ofrecer una reflexión teológica sobre ella. Una posible definición teológica de religión sería la siguiente: «la religión ha de ser definida como relación del hombre con el fundamento de su esencia, existencia y sentido. Esta relación comprende un conocimiento y un reconocimiento, un

---

<sup>13</sup> J.L. IDÍGORAS, *La religión. Nociones, contenidos, críticas y secularización*, 42; C. DOTOLO, *La rivelazione. Parola, evento, mistero*, 31; R. OTTO, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, 22; Y. LEDURE, *La détermination de soi. Anthropologie et religion*, 30.

<sup>14</sup> Cf. M. DHAVAMONY, «Religión», 1128; G. FILORAMO – G. BOF, «Religione», 1275; Y. LADURE, *La détermination de soi*, 46.

<sup>15</sup> Cf. R. OSCULATI, «Método sistemático y pensamiento teológico», 35; M. DE FRANÇA MIRANDA, *Inculturazione della fede. Un approccio teologico*, 67.

abandono total y existencial, y califica este fundamento como no mundano, santo, numinoso, misterio»<sup>16</sup>. Esta definición habla del hecho religioso y de la cercanía con la esencia del ser humano. Esta experiencia religiosa abarca a todo el ser humano y a la comunidad a la que pertenece. Propio de la religión es su expresión por medio de explicitaciones diversas: palabras, gestos, signos y otras manifestaciones<sup>17</sup>, sin que ello niegue que es experiencia individual. Desde la teología interesa aproximarse a la religión en tanto es el hombre religioso aquel que recibe el mensaje de la revelación. El hombre que escucha la revelación es aquel que es transformado. Siempre la revelación se hace presente a seres humanos que están inmersos en una «religión». De este modo, se ha de constatar que: «podemos definir la revelación cristiana como religión, religión universal en el tiempo y en el espacio, religión de la humanidad, religión insuperablemente abierta, histórica, concreta y personal»<sup>18</sup>. Esta definición busca ubicarse al interior de la experiencia de fe para que ella sea teológica y una propuesta de redención al ser humano.

El cristianismo cuenta con un rasgo particular que lo diferencia de otras religiones. No estamos ante el hecho religioso donde el hombre busca la divinidad ante sus necesidades de reconocimiento. En nuestro caso, el cristianismo es una religión en donde Dios busca al hombre para amarlo y salvarlo. Dios se revela a través de la historia y llega a plenitud a través de Jesucristo, el cual es la palabra encarnada<sup>19</sup>. Dios ha querido comunicarse por medio de Jesús hecho persona humana, menos en el pecado. Desde aquí, la respuesta humana a esta autocomunicación de Dios es la fe<sup>20</sup>: la

---

<sup>16</sup> H. FRIES, «Religión», 531; M. DHAVAMONY, «Religión», 1131; G. FILORAMO – G. BOF, «Religione», 1250; M. SECKLER, «Il concetto teologico di religione», 203; W. KERN, «Strutture antropologiche alla luce della rivelazione», 254; J.M. VELASCO, *El hombre y la religión*, 148.

<sup>17</sup> Conviene recordar lo que afirmara Manuel Marzal a este punto: no podemos afirmar que la religión pertenezca a un momento concreto del desarrollo humano, ni que sea producto de un determinado tipo de relación socio-económica, o que desaparezca cuando el hombre ya no tiene necesidades.

<sup>18</sup> H. FRIES, «Religión», 541.

<sup>19</sup> Cf. DV 2; M. DHAVAMONY, «Religión», 1133; M. SECKLER, «Il concetto teologico di religione», 204.

<sup>20</sup> S. PIÉ-NINOT, *La teología fundamental*, 93, 244; H. WALDENFELS, *Teología fundamental contextual*, 30; W. KASPER, *Introduzione alla fede*, 85; Cf. W. PANNENBERG, *La revelación como historia*, 11s; S. CROATTO, *Historia de la salvación. La experiencia religiosa del pueblo de Dios*, 460.

palabra definitiva de Dios es dicha en Jesús<sup>21</sup>. Por esta fe el hombre reconoce que es llamado por Dios y lo invita a vivir en comunión, lo cual no lo deja en actitud pasiva, sino que moviliza toda su persona, en consecuencia, el hombre reconoce que es creado y necesitado de salvación.

Ciertamente, los estudios bíblicos han enriquecido la presentación del tema de la fe<sup>22</sup>. Para el Antiguo Testamento el acto de creer hace referencia a lo sólido y seguro. La fe hace referencia al hombre en su conjunto. En el Nuevo Testamento, creer hace referencia a creer en la palabra de Jesús, la fe es poner la confianza en Jesús<sup>23</sup>. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, el Dios que se ha manifestado en la historia entra en relación con el hombre por medio de la fe. Quizás el Antiguo Testamento resalta más el valor de la historia, en el Nuevo Testamento hay un elemento que se une al sentido histórico, este es la acción de contar con Jesús como salvador: Jesús será el camino de salvación<sup>24</sup> que por medio de su seguimiento envía en misión.

Partimos de afirmar que el sujeto creyente es primeramente llamado por Dios e invitado a la salvación por medio de la persona de Jesucristo. Los

<sup>21</sup> La persona de Jesús es fundamental en la fe cristiana: «El contenido del misterio es la salvación de todos los hombres (judíos y gentiles) “en Cristo Jesús” mediante la fe (cf. Efesios 3: 6ss). Ahí se resume la economía de la gracia. El vocablo “economía” es el correspondiente bíblico de nuestra expresión moderna “historia de la salvación”», S. CROATTO, *Historia de la salvación. La experiencia religiosa del pueblo de Dios*, 373.

<sup>22</sup> La novedad de la comprensión de la fe ha estado desarrollada principalmente por la teología fundamental a partir de la profundización de los estudios bíblicos, los cuales han producido una teología bíblica más rica y personalista, la mayor muestra de ello será el mismo Concilio Vaticano II. El testimonio bíblico de la revelación histórica y personal perfilan el tema de la religión al hablar del hombre como un receptor de la revelación. Cf. F. ARDUSSO, «Fede», 644-663; H. FRIES, «Religión», 535; F. CHAMBERLAIN, «Revelación e historia desde America Latina», 77-103; L. BOFF, *Gracia y experiencia humana*, 166; C. DOTOLO, *La rivelazione cristiana. Parola, evento, mistero*, 35; M. FRANÇA MIRANDA, *Inculturazione della fede. Un approccio teologico*, 107.

<sup>23</sup> Cf. DV 14.17; J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, 9; S. PIÉ-NINOT, *La teología fundamental*, 245, W. KASPER, *Introduzione alla fede*, 107; C. DOTOLO, *La rivelazione cristiana. Parola, evento, mistero*, 167.

<sup>24</sup> La fe está relacionada con la esperanza y la confianza: «La fe es esperanza en la salvación y en la vida (Rom 6,8; Gal 5,5). Los creyentes son los salvados (1 Cor 1,18; 2 Cor 2,15), pero en esperanza (Rom 8,24s;4,18). La fe se puede perder; por ello, el temor ha de acompañar siempre a la esperanza (Rom 11, 20ss; Flp 3,13s); pero, porque Dios es fiel, la fe se expresa en la confianza (1 Tes 1, 8ss; Gál 3,6; 2 Cor 1,9; Rom 3, 25; 4, 17-25). Estos dos momentos están contenidos en la fe en cuanto orientada hacia una salvación oculta y futura (cf. Heb 11,1)», M. SECKLER, «Fe», 562-581.

tiempos previos a Jesucristo fueron de preparación de lo que sucedió en la encarnación: la encarnación de Dios en Jesucristo.

Los Evangelios muestran que Jesús se sentía enviado en misión<sup>25</sup>. Posteriormente a Cristo, se produce una etapa de misión, con el compromiso soteriológico centrado en la persona de Cristo. La actualización del plan salvífico de Dios se realiza en la Iglesia por medio de la misión. Esto significa que la Iglesia se encuentra en acción, es decir, en marcha, lo cual sería una conciencia de continua misión. Será Jesús el que invite a continuar la misión<sup>26</sup>. La Iglesia continúa la misión dejada por Cristo y vive en la presencia del Espíritu. El Espíritu ayudará a que la Iglesia dé testimonio de Cristo. El considerar real la acción del Espíritu Santo invita a reconocer que la misión no se limita a lo que la misionología llama implantación de la Iglesia<sup>27</sup>, ella guarda en sí la escatología como horizonte. W. Kasper considera que:

La «diferenciación de lo cristiano» debe hacerse sobre la base de la escatología cristiana. Si tomamos escatología en este sentido, no hay que entender por *escatha* sólo las llamadas realidades últimas [...] esto es el *escathon*, que no existe sólo al final, sino que ya penetra ahora a la realidad, califica el presente y compromete al hombre. Por eso las afirmaciones escatológicas no son especulaciones sobre el futuro lejano pendiente, sino sobre un futuro que nos sale al encuentro aquí y ahora, determinando la realidad presente<sup>28</sup>.

La historia de la salvación se fundamenta en el principio que afirma que: «la salvación viene a través de la historia, que, por tanto, ofrece también la forma inmediata de lo religioso»<sup>29</sup>. El entramado entre la fe y la religión muestra el carácter histórico del cristianismo.

El tema de la relación entre fe y religión fue profundizado por Paul Tillich, afirmando que la religión es fe, para conocer la relación intrínseca entre ellas y la ambigüedad que ellas viven en el mundo andino, retomamos este enfoque. El tema de la religión y la cultura están presentes en el interés de Paul Tillich, considerando que el deseo e interés religioso se vislumbra en diversas esferas de la actividad cultural. Llegando a afirmar que la

---

<sup>25</sup> Cf. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, 113.

<sup>26</sup> Mt 28, 16-20; Mc 16, 15-20; Lc 24, 45-49; Jn 20, 21.

<sup>27</sup> *Plantatio ecclesiae*.

<sup>28</sup> W. KASPER, *Fe e historia*, 197.

<sup>29</sup> J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, 182.

religión no es una función especial de la vida espiritual del hombre, sino la dimensión de la profundidad en todas sus funciones<sup>30</sup>. La religión no necesita ser asumida dentro de una función ética o una función estética, la ubicación de la religión se encontrará en todas partes, en la profundidad de todas las funciones de la vida espiritual del hombre<sup>31</sup>. De este modo, la religión se ocupará de aquello que son las preguntas últimas y radicales.

La fe es recibida por gracia y no viene del hombre; la fe es la preocupación fundamental que afecta al ser humano, mientras que en la religión cobra mayor valor la expresión simbólica, dado que la religión tiende a expresarse<sup>32</sup>, sin embargo, no se puede dar una experiencia religiosa al margen de la fe<sup>33</sup>.

En el medio latinoamericano y, en consecuencia, también andino el interés por la cultura ha estado presente en diversos campos de investigación, incluyendo la teología. El interés socio-cultural surgido se daría en el análisis cultural, más en la profundización del estudio de la religiosidad popular y menos en el valor del símbolo.

### 3. La religión como mundo de los símbolos

La religión no ha desaparecido como pudieron pensar algunos estudiosos del tema, sino que ella se ha vuelto más variada y compleja y, además, se ha vuelto más compleja por medio de la modernidad, la urbanización y la globalización<sup>34</sup>. Normalmente, las religiones son definidas como formas institucionales que buscan comunicar la relación del hombre con el absoluto. Ella nace como respuesta a la acción de la divinidad. El rasgo

---

<sup>30</sup> Cf. P. RUBENS, *Discerner la foi dans les contextes religieux ambigus. Enjeux d'une théologie du croire*, 155 ; M. SECKLER, «Il concetto teologico di religione», 212.

<sup>31</sup> Cf. P. TILLICH, *Teología de la cultura y otros ensayos*, 15-16; Cf. S. BIANCHETTI, *Paul Tillich*, 88-94.

<sup>32</sup> Cf. P. TILLICH, *Teología de la cultura y otros ensayos*, 88; A. HALDER, «La religione come atto fondamentale dell'esistenza umana», 193.

<sup>33</sup> A este punto conviene recordar lo dicho por Joaquín Alliende ante el riesgo de una interpretación de la fe alejada de la religión, posición de la cual es contrario: «Así, la fe sería un don de Dios, lo único que salva porque sólo ella es grata al Señor. La fe es una manifestación que Dios hace de sí mismo y que no está contaminada de deformaciones. La religión, en cambio es un movimiento del hombre hacia Dios y siempre está maleada en su núcleo porque el hombre pecador enturbia la verdadera imagen de Dios y lo busca instrumentalizar para los intereses humanos», J. ALLIENDE, «Religiosidad popular en Puebla», 92-113.

<sup>34</sup> Cf. M. MARZAL, «Antropología de la religión», 138.

propio del cristianismo es que: «no se interpreta como religión, sino como la misma vida divina penetrando la vida humana»<sup>35</sup>.

Las mediaciones culturales y sociales no son ajenas a la inteligencia de la fe, dado que la fe no se encuentra separada de su historicidad. Nuestro trabajo teológico tiene un aspecto teórico, pero un aspecto crítico-práctico<sup>36</sup>. De modo especial, nos encontramos con el reto de analizar los elementos culturales para hacer presente el Evangelio. Rino Fisichella resaltaba que frente a la historia humana y la diversidad de situaciones culturales debemos estar atentos a los cambios de lenguajes en las comunidades y atentos a las diversas culturas que subyacen en las sociedades<sup>37</sup>. El profundizar en las raíces de la condición de los pueblos y dar la posibilidad de que se expresen en su universo social y cultural, pasa por conocer el potencial narrativo que tiene la fe cristiana<sup>38</sup>. Manuel Marzal y Diego Irrarázaval invitan a conocer la cultura, la lengua de los pueblos y la simbología andina, en este sentido, Manuel Marzal se aproxima mucho a la valoración del símbolo que realiza Clifford Geertz.

La cultura es una visión de la existencia y del mundo y una visión de las tareas a emprender: «una cultura es un marco que sitúa al hombre y dentro del que éste construye su destino en relación a sus semejantes: es una herencia que, sin depender de él, le pertenece totalmente, una herencia que le abre a un horizonte de posibilidades que, aunque no las haya podido elegir, son las suyas»<sup>39</sup>. Ella no es objetiva, existe una connaturalidad entre el sujeto y su tradición. El mensaje del cristianismo se hará presente en la medida que pueda ser próximo a sus destinatarios, si en ello es capaz de aproximarse a las respuestas existenciales del hombre y su época, estas preguntas existenciales se muestran en todas las manifestaciones culturales de ese grupo.

El símbolo es el reino de la sugerencia, la evocación, la metáfora y la indicación<sup>40</sup>. El estudio de la religión enseña que el hombre ha encontrado en el símbolo una manera de representar por medio del símbolo su reconocimiento del más allá y de lo trascendente. Sin embargo, en estos tiempos, el proceso de secularización parece oponerse a la concepción que piensa que lo religioso se encuentra enraizado en la condición humana bajo

---

<sup>35</sup> L. BOFF, *Gracia y experiencia cristiana*, 166.

<sup>36</sup> Cf. M. MIDALI, «Teología fundamental», 1707-1739.

<sup>37</sup> Cf. R. FISICHELLA, «Signos de los tiempos», 1362-1363.

<sup>38</sup> Cf. G. GUTIÉRREZ, *Densidad del presente*, 382.

<sup>39</sup> J.F. MALHERBE, «El conocimiento de fe», 92-120.

<sup>40</sup> J.M. MARDONES, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, 17; Cf. E. CASSIRER, *Filosofía de las formas simbólicas*, 31.

el principio que la vida humana no se limita al conocimiento y a la manipulación de los objetos del mundo<sup>41</sup>. Esto llevaría a pensar desde una mentalidad científico-técnica que el símbolo es ineficaz.

De manera fascinante Émile Durkheim<sup>42</sup> consideraba que el símbolo era primordial en la comprensión del ser humano y ayudaba en la consolidación de la comunidad. El ser humano se mueve entre la participación en una tradición y su exigencia de ser uno mismo. Se nos recomendaba encontrar la realidad que guarda detrás el símbolo y que le da su significado<sup>43</sup>.

Las ciencias de la religión han considerado que la «mentalidad primitiva» presenta en sí una gran carga simbólica, lo cual hacía que asuma el símbolo un rol importante en la sociedad tradicional. Sin embargo, consideramos que el rol de lo simbólico está presente en todo ser humano, el problema es que existen sociedades que cuentan con más o menos capacidades para valorarlo: «el pensamiento simbólico no es exclusivamente del niño, del poeta o del desequilibrado: el es consustancial al ser humano: el precede el lenguaje y la razón discursiva. El símbolo revela algunos aspectos de la realidad (los más profundos) que definen todo otro medio de conocimiento»<sup>44</sup>. El reto será mantener esta valoración de lo simbólico y la razón discursiva, sin que ello niegue el rol de lo trascendente y simbólico frente a lo pragmático y conceptual.

Posteriormente, la antropología simbólica intentó mostrar la carga semiótica de la cultura, lo cual abriría a la posibilidad de que la cultura sea interpretada: «la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida»<sup>45</sup>. Los símbolos se convierten de este modo en fuentes de información. En este marco, la religión ofrece una manera de ubicarnos en el mundo y de dar sentido a la vida.

Los símbolos y signos buscan comunicar algo distinto a ellos. Sin embargo, la diferencia se encontrará en que el signo no participa de aquello que indica, mientras que el símbolo participa de su significación. El

---

<sup>41</sup> Cf. J.M. VELASCO, *El hombre y la religión*, 6-7.

<sup>42</sup> *Las formas elementales de la vida religiosa*.

<sup>43</sup> E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, 27.

<sup>44</sup> M. ELIADE, *Images et symboles*, 18 ; *Lo sagrado y lo profano*, 15.

<sup>45</sup> C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas*, 88; J. NAUD, «Simbolismo», 1376; M. MESLIN, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, 175.

símbolo muestra algo que no es, pero participa de ello, esto le brindará a cada signo una especificidad irremplazable. La finalidad del símbolo es comunicarnos con aquello que el lenguaje no simbólico no puede expresar<sup>46</sup>. Esto llevó a afirmar que: la religión es la esencia de la cultura y, de este modo, las formas culturales son símbolos de esta esencia<sup>47</sup>. El símbolo no puede ser nunca comprendido plenamente, ha de ser interpretado y su significación es amplia, lo cual le da la posibilidad de ser interpretado de otra forma.

La fe ofrece una dimensión simbólica fuerte y el lenguaje religioso necesita expresarse con símbolos. El símbolo busca comunicarse con lo sagrado, pero se ha de reconocer que no se llegará a captar en plenitud ese misterio. El símbolo intuye, insinúa la presencia de lo que no está presente. En este sentido, el signo cumple una función mediadora, en tanto habla de algo diverso. El trabajo de la persona que desee profundizar en su significado será interpretar aquello que se ofrece como símbolo, buscando de conocer aquello que la cultura muestra<sup>48</sup>.

El mundo de la religión es el mundo de los símbolos. El no tener en cuenta la dimensión simbólica de la religión puede hacer que se olvide el núcleo de esta misma. El símbolo religioso permite expresar la profundidad del ser humano y, de modo especial, el símbolo cristiano ha de estar abierto a las preguntas profundas del ser humano. Sin embargo, aclarará Paul Tillich que la religión se somete a la ley de la «ambigüedad», en tanto ella es creadora y destructora a la vez<sup>49</sup>. Lo religioso es aquello que trasciende y

---

<sup>46</sup> José María Mardones intenta profundizar en las raíces de lo sagrado: «El ser humano, cuando persigue las cuestiones pretendiendo que digan lo que últimamente quieren decir, tropieza con la imposibilidad de expresarlas conceptualmente y tiene que recurrir al más allá del concepto: el símbolo», J-M. MARDONES, *La vida del símbolo. La dinámica simbólica de la religión*, 58.

<sup>47</sup> Cf. P. TILLICH, *Teología de la cultura y otros ensayos*, 256; J.L. IDÍGORAS, *Religión. Nociones, contenidos, críticas y secularización*, 45; J.M. ROVIRA, *Introducción a la teología*, 310; R. OSCULATI, *Método sistemático y pensamiento teológico*, K. NEUFELD, *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, 41.

<sup>48</sup> En relación a la experiencia religiosa Paul Ricoeur afirmó que: «Una experiencia que no se lleva al lenguaje permanece ciega, confusa, incommunicable. Así pues, en la experiencia religiosa no todo es lenguaje, pero la experiencia religiosa no existe sin lenguaje», P. RICOEUR, *Poética y simbólica*, B. LAURET – F. REFOULÉ, *Iniciación a la práctica de la teología*, 43-69; M. MESLIN, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, 205.

<sup>49</sup> Cf. P. TILLICH, *Teología de la cultura y otros ensayos*, 59; P. RUBENS, *Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus. Enjeux d'une théologie du croire*, 168. Esta idea será seguida por José María Mardones al afirmar que: «La

va hacia Dios, pero por otra parte, es posible de ser profanada. El objeto santo puede ocupar el lugar de lo santo. J-L. Idígoras consideraba que los símbolos son muchas veces oscuros y ambivalentes, porque si bien hacen referencia al misterio y a lo más profundo, ellos exigen una interpretación, la falta de esta interpretación puede llevar a la superstición<sup>50</sup>. Se corre el riesgo de apropiarse del símbolo y perder su referencia a algo más, confundimos el símbolo con el misterio al cual comunica. La reflexión lingüística enseña que un símbolo que necesita ser explicado deja de ser símbolo, lo cual no quita que se deba realizar una hermenéutica de lo simbólico. Quizás en el plano pastoral nos habla si los símbolos existentes son reconocidos o conocidos por toda la comunidad participante. Muchos creyentes dada la catequesis recibida en el mundo andino y otros contextos no pueden reconocer el significado de muchos símbolos religiosos. El símbolo exigirá una hermenéutica de él mismo y la necesidad de acompañar todo un ritual con la palabra que lo ayude en su expresión<sup>51</sup>.

El hombre andino considera el mundo como una totalidad viva, la cual se cuenta integrada e comunicada en su interior. Para el hombre andino, todo es muestra de la vitalidad. El hecho de vivir del campo hace que el agro sea preponderante en la vida del individuo. Hemos afirmado que el mundo occidental es fuertemente cognitivo, de modo diverso, el mundo andino reconoce una comprensión más simbólica y no tanto conceptual. En la celebración la realidad se hace más intensa, es una «presencia vivencial» en forma simbólica. Algunos la han considerado mágica, pero ello no es verdadero dado que ningún objeto tiene poder salvífico. De este modo, la tierra es un símbolo vivo del círculo de la vida<sup>52</sup>.

El símbolo comunica con lo trascendente. Normalmente una cultura agrícola toma sus símbolos de la tierra y los relaciona con la fecundidad. Para el hombre religioso la naturaleza no es solamente naturaleza, ella misma está cargada de valor religioso: «la naturaleza nunca es exclusivamente “natural”: está siempre cargada de un valor religioso. Y

---

religión es un escenario privilegiado del juego simbólico. Sin símbolo no existe religión y sin religión quedaría amputado un enorme espacio del símbolo. Símbolo y religión se estrechan mutuamente. La capacidad del ser humano de crear símbolos se manifiesta poderosa, plural y ambigua en el mundo de la religión», J.M. MARDONES, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, 91.

<sup>50</sup> Cf. J.L. IDÍGORAS, *Religión. Nociones, contenidos, críticas y secularización*, 44.

<sup>51</sup> Cf. J.M. MARDONES, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, 104.

<sup>52</sup> Cf. J. ESTERMANN, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, 92-94.

esto tiene su explicación, puesto que el cosmos es una creación divina: salido de las manos de Dios, el mundo queda impregnado de sacralidad»<sup>53</sup>. No olvidemos que desde la fe cristiana se afirma que el cosmos es una creación divina: «al acto religioso fundamental pertenece necesariamente el respeto y la veneración por los hombres y por la naturaleza»<sup>54</sup>. El tema de la desacralización de la naturaleza es propio de las sociedades modernas, pero para muchas culturas tradicionales, hasta el día de hoy la naturaleza merece respeto, en tanto, es obra de Dios y de ella se vive cada día.

El mundo andino cristiano vive sus símbolos religiosos muchas veces en acciones sagradas, ritos o cultos (Calendario litúrgico, santoral, peregrinaciones, santuarios y fiestas), los cuales crean integración, tanto con la comunidad y con el espacio propio.

El pensamiento científico en la sociedad contemporánea puede considerar el pensamiento simbólico de la fe religiosa como un ensayo o algo infantil, se resaltaría lo emocional presente en él, pero no lo cognoscitivo. Así algunos dirán: «esta valoración se debe única y exclusivamente a que el pensamiento simbólico nunca es verificable empíricamente; por ello sería “un pensamiento mítico y colectivo propio de primitivos”»<sup>55</sup>. El reto es reconocer que lo simbólico dice y habla de ámbitos de nuestra existencia<sup>56</sup>. Al mismo tiempo, ante esta realidad se pueda apreciar que la capacidad simbólica busque expresarse en las sociedades científico-técnicas por diversos canales, a través del arte, los sueños, la búsqueda de sociedades diversas a la propia, pero llenas de cargas simbólicas. Con esto se afirma que a pesar que la sociedad científico-técnica limita el rol del símbolo, éste subyace en el ser humano.

La religión es el lugar de encuentro de la inmanencia y la trascendencia, donde lo simbólico es clave para contemplar el misterio ante el mundo. La religión hace referencia a una actitud básica del hombre hacia Dios, la cual

---

<sup>53</sup> M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, 87.

<sup>54</sup> A. HALDER, «La religione come atto fondamentale dell'esistenza umana», 193.

<sup>55</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*, 50; J-M. MARDONES, *¿Adónde va la religión?. Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, 205.

<sup>56</sup> Algunos consideran que la tendencia secularista está perdiendo fuerza en este último tiempo: «La razón es que las investigaciones más atentas sobre el comportamiento humano, sobre la psicología religiosa, sobre el simbolismo y sobre el lenguaje llevan a pensar que tanto individual como socialmente el hombre tiene necesidad de agarrarse a una mediación simbólica-ritual para relacionarse con lo invisible y con el más allá, que es el término normal de la tensión religiosa», P. ROSSANO, «Teología y religiones», 434.

cuenta con modos de organizarse. Los rasgos propios de la religión serán el resaltar la relación con Dios y el culto al mismo. Como se va confirmando, un espacio idóneo para el encontrar el símbolo es el de la religión.

En torno a la vida contemporánea y al tema de la fe, afirmaba hace algún tiempo Walter Kasper: «en la actualidad, la palabra Dios se ha convertido para muchos en un término vacío, que ya no afecta a la realidad en la que viven, ni tiene sentido en su contexto experiencial. Todos sentimos actualmente esta experiencia de la ausencia de Dios»<sup>57</sup>. Una tentación en la investigación teológica sería asumir esto como universal y aplicarlo al análisis del medio andino o hasta latinoamericano, los hechos dirían que no es así<sup>58</sup>. Sobre ello nos hace estar atentos Manuel Marzal al afirmar que no se pueden importar los análisis religiosos de manera automática<sup>59</sup>. Muchas veces encontramos que el tema del sacro es más patente que el de la secularización en el mundo andino, por lo tanto, nuestra investigación de la experiencia religiosa nos ha de aproximar al tema de lo sagrado. Sin embargo, es verdad que la relación entre fe y experiencia sigue siendo un tema importante para actualizar la fe, según la realidad social y eclesial de los creyentes según su propio contexto. Los límites de la experiencia religiosa son difíciles de encontrar, si bien se insinúan, ellos tienden a lo absoluto. De una manera lo explicará un fenomenólogo de la religión: «si lo mundano puede remitir al hombre a lo divino es porque él está “tocado” y “habitado” por lo divino en cuanto lleva dentro de sí su huella y su imagen. Si puede captar lo infinito en lo finito es porque él está constitutivamente abierto al infinito»<sup>60</sup>.

Por otro lado, a mediados de los noventa Hans Georg Gadamer en torno a la sociedad moderna y la religión afirmaba: «Max Weber extrajo esta consecuencia en su famosa tesis del desencantamiento del mundo. Pero evidentemente la situación es bastante más complicada. Los observadores

---

<sup>57</sup> W. KASPER, *Fe e historia*, 51.

<sup>58</sup> Si se toma el caso peruano, un estudio hecho por el Instituto Bartolomé de las Casas y el de opinión pública de la Universidad Católica del Perú el 2006 mostró que el 79,2 % de los peruanos afirma profesar la religión católica, un 12,8 % afirma ser evangélico, pentecostal, o cristiano no católico, mientras que un 3,7 % dice ser adventista, testigo de Jehová, mormón o israelita del último pacto. Esta encuesta reveló que el 91 % de los entrevistados dijo ser creyente (que profesa una fe religiosa), mientras que un 4,23 % afirma no ser creyente y un 4,72 % se considera indiferente.

<sup>59</sup> Harvey Cox considera que se ha de ser atento a los aportes de experiencia religiosa que pueden brindar regiones del mundo que parecerían lejanas a los centros occidentales modernos. Cf. H. COX, *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna*, 19.

<sup>60</sup> J.M. VELASCO, *El hombre y la religión*, 135.

de la actual situación mundial pueden enumerar muchos indicios que testimonian la supervivencia de energías religiosas y de nuevas motivaciones religiosas también en esta nueva época de la ciencia»<sup>61</sup>. Algunos afirman un rebrote de lo religioso, en el caso del mundo Europeo, a través de la experiencia del sacro o por medio de un interés en el conocimiento de otras religiones del oriente<sup>62</sup>. Partiendo del principio de Mircea Eliade que lo sagrado es parte de la estructura de la conciencia, se puede esperar que la pérdida de sentido de las creencias religiosas no eliminen lo sagrado en la cosmovisión secularizada<sup>63</sup>. En este sentido, no se ha de perder de vista que el hombre es capaz de crear símbolos, las nuevas situaciones que vive una comunidad motiva a la creación de nuevos símbolos. Por su parte, en el medio andino, Manuel Marzal elige el nombre de *Tierra encantada* para subrayar la presencia de lo religioso, en oposición a la teoría weberiana del desencantamiento.

El mundo andino exige reconocer su riqueza simbólica, estar atentos de no perderla, continuar la inculturación y renovarla desde ella misma, si somos consecuentes con lo que se ha dicho al afirmar que la cultura es dinámica. De modo contrario, sabiendo que la reflexión resalta la expresión del concepto. Este pensamiento buscará asimilar y ordenar, pero se correrá el riesgo de no respetar el Misterio<sup>64</sup>. Para el medio andino conviene no perder la visión cristiana del mundo, aquella paulina que no separa el espíritu y la materia o el cuerpo y el alma. Aquello que es sagrado se ha de encontrar en los secular y profano. Si esta encarnación no se realiza, la inculturación será incompleta, lo de Dios tiene que ver con lo del hombre.

#### 4. La religión popular rural y urbana

El haber reconocido el rol del símbolo obliga a complementar la reflexión desde la temática compleja de la religión popular. Como marco al tema de la religiosidad popular, nos parece conveniente «cargar las tintas» sobre la argumentación de la fe y recordar lo que Yves Ledure afirmaba sobre la fe y la creencia a finales de los noventa: «la religión ha creído poder dispensarse de un trabajo de racionalidad. Lo cual produce el día de

---

<sup>61</sup> H-G. GADAMER, *Mito y razón*, 56.

<sup>62</sup> Cf. C. DOTOLO, *La rivelazione cristiana. Parola, evento, mistero* 23; J.M. MARDONES, *¿Adónde va la religión?. Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, 28; C. ROMERO, «Presentación», *Allpanchis* 64, 5-8.

<sup>63</sup> Cf. J.J. TAMAYO, *Nuevo paradigma teológico*, 188.

<sup>64</sup> Cf. J.M. MARDONES, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, 70.

hoy que en la conciencia común, la fe, reducida a la creencia, se convierta en sinónimo de irracionalidad. Un cierto cristianismo, por temor a afrontar el mundo moderno, se satisfizo de replegarse, en vez de resultar algo estratégico, ello lo llevó a la exclusión y a la marginalidad»<sup>65</sup>. Estas palabras expresan el reto que se le presenta a la religión en su relación con el mundo moderno donde pierde presencia social y cultural, en tanto la secularización y la laicidad niegan cualquier referencia religiosa. Desde otra perspectiva y, buscando respetar la profundidad del hecho religioso, se puede recordar la diferencia entre religiosidad y religión: «la religiosidad constituye el carácter fundamental de la vida en su origen, pero no es religión. Esta se convierte en religión, surge, solo decidiéndose expresamente por la experiencia fundamental de ella y testimoniándola»<sup>66</sup>. La decisión y el testimonio levantan preguntas a la religión popular. Con este marco, podemos analizar el tema de la religión popular y sus retos.

Manuel Marzal desde la antropología cultural ha buscado realizar un profundo estudio de la religión popular intentando ver el proceso de religión popular campesina a religión popular urbana, a lo cual llamará: transformación religiosa de los migrantes. Partimos del siguiente supuesto: «en todas las culturas donde se vive una situación teónoma, es decir, donde la irrupción de lo sagrado adquiere una particular intensidad, la religión ofrece a la cultura su dimensión de profundidad vital»<sup>67</sup>. Esto puede aplicarse a la religiosidad popular, tanto en el medio rural como urbano. Paul Tillich calificó como sociedad teónoma aquella que tiene como sustrato lo sagrado.

De modo especial, las Conferencias Generales del Episcopado de Latinoamérica en Medellín, Puebla y Santo Domingo trataron el tema de la religiosidad popular, donde el tema de la religión y las poblaciones indígenas estuvo presente. Llegando a considerar *Puebla*<sup>68</sup> la religiosidad popular como un rasgo de la identidad histórica de Latinoamérica.

En cuanto al tema de la comprensión de la cultura y la valoración de la religión popular, Juan Carlos Scannone afirmaba:

---

<sup>65</sup> Y. LEDURE, *La détermination de soi. Anthropologie et religion*, 138.

<sup>66</sup> A. HALDER, «La religione come atto fondamentale dell'esistenza umana», 190.

<sup>67</sup> F. PASTOR, «Religión popular», 1169-1172.

<sup>68</sup> *Puebla* 412.

Estimo que la aceptación de la cultura (y no sólo de las estructuras y conflictos sociales) como ámbito importante para la reflexión teológica y pastoral de la realidad latinoamericana, fue uno de los determinantes de ese desplazamiento de eje metodológico y hermenéutico. Aún más, se está tornando conciencia de que no sólo la filosofía y las distintas ciencias del hombre, sino también la cultura y sus símbolos, narraciones y mitos pueden servir metodológicamente de mediación instrumental para la reflexión teológica, al menos en lo que tienen de filosofía implícita, es decir, de sabiduría de la vida y comprensión del hombre y de lo humano<sup>69</sup>.

La posición apunta a valorar la sabiduría presente en la cultura, incluyendo la religión. En este sentido, la religión popular se vuelve importante como síntesis de las culturas indígenas y la española, desde aquí va surgiendo el interés por la evangelización de la cultura, la piedad popular y la inculturación ante los cambios que trae la modernización de la sociedad: «el documento mismo de *Puebla*, sin dejar de asumir los análisis estructurales de *Medellín*, continúa enfatizando la opción preferencial por los pobres y por su liberación, pero la enmarca en una interpretación teológica de la historia de la evangelización latinoamericana, así como la misión pastoral de evangelizar la cultura. Aún más, tiene en vista los cambios culturales»<sup>70</sup>. Es en este momento que se empieza a plantear la importancia de la religión popular y la cultura, tema que ha sido fuertemente discutido.

La teología ha intentado reflexionar desde la fe el tema de la secularización y sus implicancias en la manera de plantear la transmisión de la fe<sup>71</sup>. En el caso latinoamericano, Juan Luis Segundo, desde su

---

<sup>69</sup> J.C. SCANNONE, «Situación de la problemática del método teológico en América Latina», 255-283., *Evangelización, cultura y teología*, 94; Cf. J-L. GONZÁLEZ, «Teología de la liberación y religiosidad popular», PÁGINAS n° 49-50 vol VII, 4-12.

<sup>70</sup> J.C. SCANNONE, «¿Cambio de paradigma en la teología latinoamericana de la liberación?. Del análisis socioeconómico al cultural», 637- 658.

<sup>71</sup> El tema de la transmisión de la fe en los diversos medios sociales tiene que ver con la religión y la experiencia: «Ya no es posible usar un lenguaje para iniciados dentro de la esfera de los doctos en cosas de religión, proponiendo al “pueblo” una religión sentimental imaginaria, exterior e incluso mítica. Aunque el aspecto del sentimiento, de la imaginación, de lo maravilloso, de la sacralidad objetiva puede obtener todavía cierto eco en algunos espíritus y no es posible que puedan ser borrados para siempre de las experiencias religiosas más difusas, la cultura que van dirigiendo progresivamente las grandes masas no tiene este carácter y muestra poca reverencia o confianza frente a lenguajes de iniciados y retóricos, cuando se tocan problemas de la existencia vivida al compás de cada día», R. OSCULATI, «Método sistemático y pensamiento teológico», 36.

reflexión teológica levantó preguntas importantes a la vivencia de la fe y la religión popular:

Es un hecho innegable que la religión del pueblo de América Latina es «cristiana». Con este adjetivo no se apunta a su valor ni a la fidelidad de sus concepciones o prácticas en lo que al mensaje de Jesús se refiere. Se apunta a que todo en esa religión está explícitamente puesto bajo el signo de lo cristiano. Todo el mundo, por extraña que sea su fe o sus juicios morales a los ojos de un (teólogo) especialista en calibrar la fidelidad de lo presente al origen cristiano, se autocalifica como cristiano y cree sinceramente serlo. Más aún es aceptado oficialmente como tal. De aquí proviene en gran parte, y paradójicamente, la dificultad de invocar el mensaje cristiano para modificar cosas que se consideran ya cristianas. Y, a juicio de la gente, mucho más cristianas que lo que se les quiere dar como norma en nombre de Jesús<sup>72</sup>.

Ha parecido conveniente presentar esta larga cita de Juan Luis Segundo, en tanto que, ella muestra la contradicción de la religiosidad popular. La experiencia pastoral constata la dificultad de imprimir cambios o transformaciones en la vivencia de ella, lo que hace que muchos la tilden de conservadora y reacia a cualquier cambio. Por otra parte, la amalgama de religiosidad popular y cultura en el medio latinoamericano y, en nuestro caso, el mundo andino, es muy fuerte, lo cual dificulta una novedad en la labor eclesial de la Iglesia<sup>73</sup>, a ello hemos de agregar la carga histórico-pastoral que ha mostrado Manuel Marzal en la segunda parte de nuestra investigación. Por otra parte, se unen los cambios vividos en el medio latinoamericano donde las grandes migraciones a los centros urbanos han significado hacinamiento alrededor de núcleos urbanos más desarrollados. Como explicaba Manuel Marzal, serán estos migrantes los que trasladarán su experiencia religiosa, sus valores propios y experimenten la transformación de su vivencia de la fe.

Por su parte, en esa época, Gustavo Gutiérrez comenzó a profundizar en el tema de la espiritualidad del pueblo pobre y religioso<sup>74</sup>. Hemos de recordar que Juan Carlos Scannone considera que a este punto, los estudios de Manuel Marzal ayudaron a una valoración mayor de la religiosidad popular<sup>75</sup> y su análisis. De este modo, se reconocía como la religión había

---

<sup>72</sup> J.L. SEGUNDO, *Teología abierta. Reflexiones críticas III*, 140.

<sup>73</sup> Cf. J.L. SEGUNDO, *Teología abierta. Reflexiones críticas III*, 146.

<sup>74</sup> Hemos analizado la tercera parte de la investigación *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*.

<sup>75</sup> Estudio de la fe y cultura se verá enriquecido con los aportes hechos en el medio latinoamericano: «Los estudios de José Luis González, discípulo al mismo tiempo de G.

constituido un elemento importante en el reconocimiento de la propia cultura.

Nos podemos encontrar con cristianos «de bautismo», con una gran riqueza socio-cultural, pero que tienen dificultades para integrar su fe y su vida. Una propuesta ante ello, sería reflexionar en experiencias de religiosidad popular que traduzcan su experiencia cristiana en prácticas religiosas, devociones y fiestas, tanto en el campo como en el medio urbano<sup>76</sup> donde se resalta la coherencia entre gesto y palabra, es decir, donde el testimonio se haga presente. Consideramos que se plantean dos áreas a tener en cuenta en el trabajo pastoral, por una parte, la atención a que se puedan dar lecturas mágicas de la acción de Dios y la necesidad de un crecimiento en la dimensión eclesial de los creyentes, dado que la religión popular es parte de la vida de la Iglesia.

La religiosidad popular y la secularización parece que tuvieran una relación inversamente proporcional. Esto lleva a preguntarse el futuro de la religión popular en un mundo secularizado, se daría una desaparición de la religiosidad popular en la medida que la secularización avanzara con la urbanización y la sociedad de bienestar, esta es la pregunta. La experiencia de países con mayor desarrollo económico y organización parece confirmar la posibilidad que así sea. Por su parte, *Puebla* diría: «las reformulaciones y reacentuaciones necesarias de la religiosidad popular en el horizonte de una civilización urbano-industrial. Proceso que ya se percibe en las grandes urbes del continente [...] por esta vía (la religiosidad popular) pueden plasmarse formas culturales que rescaten a la industrialización urbana del tedio opresor y del economismo frío y asfixiante»<sup>77</sup>. El día de hoy parece que no baste pensar que la religión popular pudiera cristianizar los embates de la secularización.

En vez, de manera acertada, la alternativa de *Puebla* apunta a la evangelización y la catequesis: «ante todo, está la necesidad de evangelizar y catequizar adecuadamente a las grandes mayorías que han sido bautizadas y que viven un catolicismo popular debilitado»<sup>78</sup>. Esta apuntaría

---

Gutiérrez y del antropólogo cultural peruano Manuel Marzal, especializado en religiosidad andina. Pero, mientras que, en el primer caso todavía se usa exclusivamente el análisis social, en el segundo, gracias al influjo de Marzal, toma especial relevancia el estudio antropológico-cultural», J.C. SCANNONE, «¿Cambio de paradigma en la teología latinoamericana de la liberación?», 637-658.

<sup>76</sup> Cf. M. DE FRANÇA MIRANDA, «Reflexionar y expresar la vivencia cristiana en América latina», 285-300.

<sup>77</sup> *Puebla* 466; Cf. J.C. SCANNONE, *Evangelización, cultura y teología*, 142.

<sup>78</sup> *Puebla* 461.

a una catequesis de tipo existencial<sup>79</sup> donde estuviera implicada la vida de las personas y se crezca en una vida espiritual profunda. Principalmente, hemos de focalizar la acción pastoral en Jesucristo, de modo especial, en el mundo andino, José de Acosta ha señalado el cristocentrismo necesario en la catequesis. La persona de Jesús es una causa de interrogación para el ser humano, esta es la razón por la que se subraya el rol histórico de la revelación en el siguiente capítulo. La fe debe ser renovada con una base histórica y antropológica desde la persona de Jesús. No olvidemos que cuando el hombre busca a Dios, se encuentra a sí mismo y, viceversa.

El asumir que la cultura es dinámica lleva a constatar que el mundo andino sufre cambios. Uno de ellos es la transformación por medio de la urbanización. No se puede creer que todo sea malo en el medio urbano o que sea un espacio propio para la pérdida de la creencia religiosa. Los documentos de *Medellín* y *Puebla* tratan el tema de la urbanización y los cambios religiosos que esto produce. Sin embargo, será *Santo Domingo* la que presente el gran cambio cultural que se vive en América Latina. La migración del campo a la ciudad levanta desafíos a la acción pastoral, frente a la separación de la propia cultura y tradiciones religiosas, por lo tanto, evangelizar la cultura se presentaba como un reto<sup>80</sup>. Esto significa la

---

<sup>79</sup> En esta línea, el planteamiento de Diego Irrarázaval por una catequesis existencial se enmarca dentro de una preocupación presente en la Iglesia por ofrecer una catequesis más verdadera y vital. El Concilio Vaticano II motiva que se busque hacer presente la revelación en la catequesis. Comenzará a aparecer en la investigación catequética temas como evangelización, la antropología, el lenguaje, todo ello como herramientas para hacer presente el mensaje cristiano, Cf. J. ONIMUS – J. LAFRANCE, *Experiencia humana y pedagogía de la fe*. La preocupación por hacer comprensible el mensaje evangélico en este tiempo será la pregunta desde la teología catequética, Cf. J. GEVAERT, *Experiencia y anuncio cristiano*; G. PIÉTRI, *La catéchèse*, B. LAURET – F. REFOULÉ, *Initiation à la pratique de la théologie*; G. GROppo, *Teología y catequesis*, L. PACOMIO – G. ARDUSSO, *Diccionario teológico interdisciplinar*. En el medio latinoamericano, *Medellín* buscará poner en práctica esta catequesis que pueda renovar la práctica cristiana con una mayor aproximación a las escrituras y la participación eclesial. Siguiendo a Pablo VI se consideró que la Iglesia existe para evangelizar, Cf. M. BORELLO, «La catequesis de Medellín a Puebla», *Medellín* n° 17-18; E. GARCÍA AHUMADA, «El ministro de la catequesis en el nuevo directorio», *Medellín* n° 96; F. VAN DEN BOSCH, «Situación, experiencia y vida», *Medellín* n° 96. Por su parte, los obispos de América latina en *Santo Domingo* consideraron que la nueva evangelización debe ser kerigmática y misionera como características necesarias para la inculturación del Evangelio. Tiempo después, la exhortación apostólica *Catechesi Tradendae* hablará de una catequesis sistemática que valore la experiencia vital, la comunidad eclesial, los sacramentos y que ayude al crecimiento de la fe.

<sup>80</sup> Cf. *Ecclesia in America* 38.

participación en el cambio cultural que implica la modernidad y la urbanización. Por ello *Puebla* consideraba que: «la vida urbana y el cambio industrial ponen al descubierto problemas hasta ahora desconocidos. En su seno se trastornan los modos de vida y las estructuras habituales de la existencia: la familia, la vecindad, la organización del trabajo. Se trastornan, por lo mismo, las condiciones de vida del hombre religioso, de los fieles y de la comunidad»<sup>81</sup>. Desde esta realidad cambiante, la Iglesia ha intentado dar respuesta en su evangelización a las nuevas situaciones planteadas por la modernidad, ya sea ante la urbanización, la pobreza y la marginación<sup>82</sup>.

Existe una diferencia entre la religión popular rural y la religión popular urbana, pero ambas han sido vistas de modo peyorativo, ya sea desde una visión elitista de la religión o desde el mismo análisis marxista, por otro lado, también ha sido asumida desde una visión de defensa cerrada de ella y de sus valores, a tal grado que se piensa que pueda ser el recurso religioso para la postmodernidad<sup>83</sup>. El paso del campo a la ciudad produce cambios en la vivencia religiosa, esto lo hemos estudiado con Manuel Marzal, ella puede cambiar a causa de la secularización produciendo cambios en su manera de expresarse o puede ser que el individuo llegue a cambiar de religión<sup>84</sup>. Manuel Marzal señalaba como rasgos de la religiosidad popular rural una imagen de Dios, la presencia de mediadores (la virgen), las actividades sociales (fiestas), las múltiples devociones, los muchos sacramentales, la vida en común y una visión común del mundo. El medio urbano a través de los grandes barrios que se formen alrededor de los grandes núcleos será un nuevo espacio de reflexión religiosa<sup>85</sup>. En él podemos entrar en una nueva síntesis cultural en proceso, muestra del mestizaje cultural y religioso que va creando un imaginario religioso y cultural.

Manuel Marzal en su estudio sobre El Agustino y la vivencia religiosa de los migrantes en la gran ciudad, abre a la reflexión sobre la relación entre fe y cultura del migrante, ya no es el estudio del hombre andino en el medio

---

<sup>81</sup> *Puebla* 431.

<sup>82</sup> Cf. *Santo Domingo* 26.

<sup>83</sup> Cf. H. COX, *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna*, 229.

<sup>84</sup> Cf. R. SCHREITER, *Constructing local theologies*, 127.

<sup>85</sup> Gustavo Gutiérrez consideraba que: «La cultura es creación permanente, se elabora todos los días. Lo vemos de muy diferentes maneras en nuestras ciudades. Ellas son un crisol de razas y culturas en sus niveles más populares», G. GUTIÉRREZ, «Situación y tareas de la teología de la liberación», 239-264.

rural, sino estudia los cambios y permanencias en su experiencia de fe. Hoy nos abrimos a reconocer la relación existente entre urbanización y globalización. La ciudad se convierte en un espacio de intercambio cultural, incluida la religión. En el caso peruano, el dinamismo que ofrece la ciudad abre a los individuos a una experiencia de apertura al mundo: comunicaciones, viajes, televisión satelital, Internet, banca electrónica o migraciones a diversas regiones o países. Una posible definición de urbanización es la que ofrece el teólogo londinense Andrew Davey al estudiar el tema:

«Urbanización» es el proceso por el que los asentamientos urbanos crecen y se desarrollan. La urbanización puede afectar a diferentes ámbitos de una sociedad a diferentes velocidades y de diferentes maneras. La gente de las áreas rurales se siente atraída hacia las ciudades grandes y pequeñas en busca de trabajo y de oportunidad social, a menudo cruzando fronteras nacionales<sup>86</sup>.

Los tiempos actuales buscan mostrar de modo silencioso que la vida en la urbe ofrece las comodidades que el medio rural no alcanzará. Muchos estudiosos han planteado la relación entre urbanización y descristianización. Bajo este enfoque el desarrollo, el anonimato y el desarrollo técnico colaboran en que la fe tenga dificultades para ser transmitida. Ante este argumento, parecería que en el mundo pobre de las grandes urbes de América latina haya pasado algo distinto dado que los sectores marginales viven una efervescencia religiosa, ya sea desde el catolicismo popular, la vida en comunidades cristianas o por medio de sectas de diversa índole. Si bien no se puede afirmar que la vida urbana se oponga a la religión, si hemos de reconocer que las dimensiones de tiempo y espacio son diversas y, que la religión urbana es diferente de la rural<sup>87</sup>.

La labor teológica está llamada a reflexionar sobre el fenómeno urbano, en este sentido, Gustavo Gutiérrez ha considerado que la vivencia en comunidad cristiana puede ser un espacio válido para vivir la fe, compartir la vida cotidiana y fundamentar la fe del creyente. Esto evitará la privatización de la vivencia de fe. Si bien, la migración es una manera de llegar a las ciudades, de manera complementaria, todos los artefactos y tecnología que llegan a los medios rurales marcan la llegada de la globalización a los puntos más alejados en los Andes.

---

<sup>86</sup> A. DAVEY, *Cristianismo urbano y globalización. Recursos teológicos para un futuro urbano*, 41.

<sup>87</sup> Cf. J. COMBLIN, *Teologia della città*, 466.

## 5. La dimensión ética de la fe

Una constatación que surge a partir del estudio de la religión en el mundo andino es el tema de la injusticia. Ya sea con la Escuela de Salamanca, con la persona de Bartolomé de las Casas, o la preocupación pastoral de José de Acosta, el tema de la justicia aparece. Posteriormente, Manuel Marzal, Diego Irarrázaval y Gustavo Gutiérrez, desde distintas aproximaciones constatarán que el tema del compromiso ético y el testimonio son claves para hacer presente el Evangelio en el mundo andino y nuestra «piedra de toque».

La conducta religiosa influye fuertemente en toda la persona, ya sea en lo afectivo, cognitivo, social o ético. Si bien la teología ha profundizado en los objetos conceptuales de la fe, ella también ha buscado hacerse presente en la subjetividad del creyente, lo cual hace que valoremos una teología espiritual y pastoral y, por otro lado, una teología preocupada de lo ético, como aquello que aproxima a vivir como hijos de Dios y reconocer al otro como «prójimo». Es así que la moral y la pastoral, serán más prácticas y ayudan a reflexionar sobre los medios que permiten llevar a la vida las verdades de la fe como individuos y sociedad. Esta habla de la labor evangelizadora de la Iglesia y su acción pastoral, la cual es capaz de renovar la comunidad y de ayudar en la transformación del medio donde actúa la Iglesia: «el sentido práctico es parte del hacer teología (sea del creyente, de la comunidad cristiana o del teólogo), en cuanto ésta relacionado con la interpretación de la situación en la cual el creyente o la comunidad se encuentran»<sup>88</sup>.

La presencia de los otros en nuestra vida hace que nuestra libertad se plantee preguntas, sobre todo en las relaciones interpersonales. La relación con otros y el vivir en comunidad llevan a revisar el tipo de relaciones establecidas. Ello llevará a pensar el modo de transmitir que tienen los grupos humanos, ya sea para transmitir experiencias, decisiones y la misma fe creyente. La fe religiosa da al hombre su forma de ver y actuar en el mundo, desde ella establecerá una escala de valores.

Desde sus comienzos la Iglesia se planteó una relación entre fe y existencia cristiana, creer en Jesucristo significa una conversión y un nuevo modo de vivir<sup>89</sup>. Hemos de recordar que: «en los escritos paulinos en

---

<sup>88</sup> M. MIDALI, «Teologia pratica», 1745.

<sup>89</sup> El testimonio de Jesús se hace presente en el mundo por medio del testimonio de sus seguidores: «El término (testimonio) designa el acuerdo que debe existir entre el Evangelio predicado y el Evangelio vivido», S. PIÉ-NINOT, *La teología fundamental*, 627; W. KASPER, *Introduzione alla fede*, 61.

término “fe” designa la totalidad de la existencia del hombre bajo la gracia de Cristo. El cuarto evangelio expresa con el verbo “creer” todo el ser del cristiano»<sup>90</sup>. La intimidad con Dios compromete a toda la persona, ello supone haber respondido a un llamado personal a la fe. Esto significará una decisión personal por creer y vivir lo que se cree.

Por lo tanto, sabiendo que el hombre convive con otros, y que su ser creyente tiene consecuencias en su vida es que se puede afirmar que la vida de fe tiene consecuencias para toda su existencia, su relación con Dios pasa por la relación con los otros. Ante ello, existe la posibilidad de dejar de ser creyente en la medida que la fe deje de influir en sus opciones de vida, viviendo de creencias que no son marcadas por la fe. De manera clara se dirá: «el mensaje cristiano no puede ser testimonio de Cristo para el mundo si no muestra su eficacia en la vida de los cristianos; la ausencia de “empeño existencial” equivale a la negación misma del mensaje»<sup>91</sup>.

Afirmaba Juan Alfaro que en la teología faltaba integrar la idea de praxis cristiana: «la teología católica y protestante siguen hablando de la praxis del creyente, como si fuera solamente resultado y expresión de la fe, y no una dimensión constitutiva de la fe en si misma»<sup>92</sup>. Si la fe incluye la praxis cristiana, la reflexión teológica no puede limitarse a su dimensión cognitiva, además debe de tomar en cuenta la praxis de la fe eclesial. Dicho de otro modo, podemos afirmar: «Dios actúa creando y sosteniendo, “haciendo que hagamos” o, mejor, posibilitando y animando a que hagamos. Porque no nos quita la responsabilidad, puesto que sin nuestra colaboración nada puede suceder»<sup>93</sup>. En este sentido, el revelador, la palabra, no nos deja estáticos, nos exige nuestra propia encarnación en la historia, a seguir buscando y recibiendo<sup>94</sup>. Es así que el compromiso por la justicia y el tema de la cultura se encuentran unidos en un medio de mayoría cristiana. Esto lleva a pensar en la poca valoración de la dignidad humana en la convivencia humana en el medio andino, tanto por la realidad de opresión como de pobreza.

Consideramos que para el cristiano el reto es unir el plano ético con el nivel escatológico de la esperanza cristiana. El compromiso es muestra que se comienza a participar en un plan llamado Reino. Mi creencia en Dios no

---

<sup>90</sup> J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, 89.

<sup>91</sup> J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, 106; J-M. MARDONES, *¿A dónde va la religión?. Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, 81.

<sup>92</sup> J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, 119.

<sup>93</sup> A. TORRES QUEIRUGA, *Fin del cristianismo postmoderno*, 31.

<sup>94</sup> Cf. J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, 290.

puede estar al margen de mi acción frente a los otros. Sin embargo, la religión no puede reducirse a una ética, ella guarda un aspecto escatológico. La experiencia del amor va introduciendo en lo que será la plenitud de la visión de Dios, aunque en este tiempo la comunidad creyente reconozca la diferencia entre lo que está llamada a ser y lo que experimenta<sup>95</sup>. Jesucristo invita a buscar el Reino de Dios y su justicia<sup>96</sup> y la misión de Jesús se encamina a hacer presente este plan de salvación entre los hombres, haciendo que la comunión con Dios pase por el amor a los hombres.

La teología puede ayudar a conocer la relación existente en un medio concreto entre la religión y la cultura existente. Ambas se encuentran relacionadas e interactúan, hacer lo contrario sería mantener la religión al margen de lo que sucede en el mundo. Por otro lado, sería limitarse a una experiencia religiosa básica, que se sostenga simplemente sobre los sentimientos y la interioridad y que no reclame una acción de parte del hombre como puede ocurrir en las religiones naturales y algunas sectas religiosas<sup>97</sup>. Los valores que proclama el Evangelio han de cambiar las conciencias cristianas, los cristianos deben estar dispuestos a poner en tela de juicio su manera de vivir el cristianismo a fin de que éste no sea un factor de distanciamiento con relación a la situación del medio cultural en que se encuentran.

Si el Espíritu Santo es aquel que da testimonio de Jesús, del mismo modo, el Espíritu Santo hace capaz a los apóstoles y a los fieles de ser, ellos también, testigos de Cristo en el mundo. Así se puede afirmar el día de hoy que: «el Espíritu Santo, fortaleciendo el cuerpo de Cristo que es la Iglesia, actúa también en el corazón de cada persona para el crecimiento de su fe y, en cada persona para suscitar en él la fe»<sup>98</sup>. El hecho de reflexionar en una ética teológica que diga algo al medio andino significará fijar sus fundamentos desde el medio propio<sup>99</sup>. El tema de la religión en el mundo

---

<sup>95</sup> Cf. D. MONGILLO, «Antropología dogmática», 535.

<sup>96</sup> Lc 12,31; Mt 6,33.

<sup>97</sup> Cf. N. GALANTINO, «Esperienza», 601.

<sup>98</sup> A. WOLANIN, *Teologia della missione*, 74.

<sup>99</sup> Podemos encontrar elementos para esta afirmación en el mismo concepto de revelación: «La transformación del concepto de revelación en teología fundamental, desde una comprensión de la revelación como comunicación proposicional de verdad a la comprensión de revelación como evento de autocomunicación de Dios, significa para la ética teológica, pensar la revelación no en primer lugar como fuente de conocimiento para las normas morales, sino como el evento de condescendencia del Dios que salva a los hombres, evento que supone el hombre como receptor libre del amor divino», A. AUTIERO – S. GOERTZ, «Ética», 607-619.

andino obliga a preguntarse: si la salvación de Dios se dirige a todos los seres humanos, cuál es el lugar de los pobres en este plan de Dios. Jesús tuvo una especial atención a todos los necesitados y no valorados socialmente. Estos pobres tenían una sensibilidad especial para escuchar su mensaje y reconocer la esperanza que este mensaje transmitía: «los pequeños, los pobres son evangelizados, se convierten en discípulos suyos, se reúnen “en su nombre” en la gran comunidad de los que creen en él»<sup>100</sup>.

El medio en que vive el creyente, ya sea en general o en el mundo andino, ponen situaciones que plantean retos nuevos. Sabemos que la religión no se puede limitar a la ética<sup>101</sup>, sin embargo, hemos de aceptar que existe una estrecha relación entre ambas: «siendo la experiencia religiosa aquella cuyo horizonte iluminador pretende “ordenar” la totalidad de las experiencias parciales del ser humano, ella debe iluminar y dar sentido a todas las situaciones existenciales de su vida»<sup>102</sup>. En general, la experiencia cristiana en el medio latinoamericano tiene como reto el confrontar nuestra fe, a partir de una experiencia de Dios que interpele y que critique situaciones inhumanas: «¿Cómo agradecer a Dios el don de la vida desde nuestra realidad de muerte temprana e injusta? ¿Cómo expresar la alegría de saberse amado por el Padre desde el sufrimiento de los hermanos y hermanas?»<sup>103</sup>. De este modo el seguimiento se vuelve más auténtico:

No hay aspecto de la existencia humana que escape al seguimiento de Jesús. Ese camino abarca todas las dimensiones de nuestra vida, lo hemos visto en los modelos bíblicos. La espiritualidad no se restringe a los aspectos, así llamados religiosos, la oración, el culto. Se trata de toda la experiencia personal y comunitaria<sup>104</sup>.

La acción inculturadora en el caso del medio andino, no son formulaciones teóricas, esta acción ha de buscar romper con la separación entre fe y vida en un continente donde la mayoría se llama cristiano. *Evangelii Nuntiandi* consideró que: «entre evangelización y promoción humana (desarrollo, liberación) existen efectivamente lazos muy fuertes. Vínculos de orden antropológico, porque el hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto sino un ser sujeto a los problemas

---

<sup>100</sup> EN 12.

<sup>101</sup> Cf. E. SCHREITER, *E. Schillebeeckx. The Schillebeeckx reader*, 261.

<sup>102</sup> M. DE FRANÇA MIRANDA, «Reflexionar y expresar la vivencia cristiana en América latina», 285-300; H. ZIRKER, *Crítica de la religión*, 243.

<sup>103</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 83.

<sup>104</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 134.

sociales y económicos»<sup>105</sup>. Es así que la manera en que nos habla Dios no es solamente por la Escritura, sino también por lo que viven los hermanos; la realidad se convierte en palabra actual de Dios.

A estas alturas podríamos preguntarnos: ¿Por qué ante la realidad de pobreza del mundo andino sufrimos de una insensibilidad ética los creyentes?. Creemos que la fe no puede ser asumida como costumbre o por autoridad externa, hemos de estar más cerca de una fe propuesta como mensaje que de un mensaje que hay que creer. En este sentido, el testimonio es un elemento importante para la transmisión de la fe, éste aleja de limitarse a una experiencia de fe íntima y lanza a la misión como Iglesia ante el mundo: «lo que acontece entre nosotros nos saca de caminos trillados; y nos hace ver que el seguimiento de Jesús se presenta no a través de una ruta individual, sino al interior de una aventura colectiva»<sup>106</sup>. El compromiso ante la injusticia supone un comportamiento que no considere su existencia limitada a su persona, sino que se abra a los otros. No olvidemos que el primer testimonio es de Dios mismo, él se comunica por la acción y la palabra; el Éxodo habla de un Dios que acompaña, conoce, salva.

Para Manuel Marzal el catolicismo popular presenta en ocasiones una acción ética producto de sus reinterpretaciones, la cual no tiene la profundidad adecuada, dado que brota de una evangelización que ha sido insuficiente<sup>107</sup>. No es posible el testimonio de la fe si no contamos con un testigo de la fe. Este testigo será un evangelizador presente en su cultura, pudiendo ser un creyente o una comunidad de creyentes, no olvidemos que la evangelización es misión de toda la Iglesia. Esto lleva a reflexionar sobre el testimonio que hemos ofrecido los cristianos. El testimonio cristiano supera la estricta dimensión ética, nos pide la persona, la existencia, rasgo propio del seguimiento de Jesús: «una religión que entristece y que no procura, como debería hacerlo, que el corazón se ensanche en la alegría y la esperanza, hunde al pobre en su miseria y sus penurias»<sup>108</sup>. Lo que aleja al hombre de contemplar la belleza, la alegría y felicidad del mundo no es querido por Dios: «si se aproxima al sufrimiento humano, a la pobreza y a la injusticia y se solidariza con quienes los experimentan es porque la palabra sobre Dios es siempre una palabra sobre la vida y la felicidad. Se

---

<sup>105</sup> EN 31.

<sup>106</sup> G. GUTIÉRREZ, *BPP*, 50.

<sup>107</sup> Cf. M. MARZAL, «Religión católica e identidad nacional», 123-167.

<sup>108</sup> G. GUTIÉRREZ, *Teología: acontecimiento, silencio, lenguaje*, 14.

trata de un lenguaje acerca de Aquel que la Biblia llama “el Dios amigo de la vida” (Sabiduría 11, 26)»<sup>109</sup>.

## 6. Conclusiones

Los cambios culturales que se producen en las sociedades obligan a seguir repensando el tema de la religión. Una experiencia religiosa se mantiene cerrada e infecunda sin su contacto con el mundo, aquello que se ha llamado cultura en su expresión de valores, símbolos y creación. Por lo tanto, un trabajo teológico que desee tener en cuenta la relación entre fe y cultura ha de valorar elementos antropológicos, históricos y lingüísticos, con la intención de valorar la fe vivida de la Iglesia en un medio cultural concreto. El mayor conocimiento de los procesos culturales y antropológicos puede ayudar a precisar las categorías teológicas.

Es necesario que la dimensión simbólica vaya acompañada de la dimensión crítica. Sobre todo la acción evangelizadora exige para la transmisión la capacidad de argumentar. Una pura objetivación nos alejaría de lo simbólico y una simple contemplación del misterio nos podría limitar a quedar en lo subjetivo. Es necesario valorar la capacidad simbólica del hombre andino, para ello hemos de promover la profundidad, contemplación y gratuidad, las cuales ya existen en el mundo andino, sin ellos lo más profundo y el encuentro con Dios se vuelven imposibles al hombre contemporáneo. Esto no significa cerrarse a los procesos históricos, pero sí ser más atentos a discursos racionales que muchas veces no responden a la mentalidad de las comunidades.

La religiosidad popular muestra que la experiencia religiosa desborda el campo de lo racional, sin que por ello, se minusvalore el rol de lo racional. Hemos de caminar a la correcta transmisión de la fe y la formación de los creyentes, sin considerar que, la religiosidad popular sea entendida como opuesta a la fe. Estará en las manos de los responsables de ver en ella un medio para hacer presente el Evangelio.

El compromiso ético significará alejarse de un cristianismo asumido sin opciones y encaminarse a un cristianismo más teológico que se oponga a la injusticia. En este sentido, se resaltarán que amar a Dios, significa amar al prójimo.

---

<sup>109</sup> G. GUTIÉRREZ, *Teología: acontecimiento, silencio, lenguaje*, 20.



## **CAPÍTULO IX**

### **Teología de la encarnación y reflexión de la fe**

#### **1. Introducción**

En este último capítulo se presenta los elementos teológicos que han estado subyacentes a lo largo del recorrido realizado, podemos decir, que se vuelve a reflexionar sobre las grandes temáticas teológicas que plantea el analizar el tema de la fe en el mundo andino. Por lo tanto, mediante la reflexión volvemos a ámbitos teológicos, para desde allí, avanzar en el conocimiento de la fe en este medio.

Para ello se estudia el tema de la salvación del hombre, tema que nos ha acompañado a lo largo de la investigación, parecería que una palabra que ha estado y continúa en el mundo teológico es la de cómo llevar adelante esta propuesta de salvación, la cual llegó a plenitud con la persona de Jesucristo, pero que invita a sus seguidores a vivirla y compartirla a modo de misión. Esto lleva a plantear el tema desde lo que significa la encarnación, la acción del Espíritu y, desde allí, la importancia de la inculturación.

Por último, se desea retomar una intuición que nos ha acompañado a lo largo de la investigación, el hecho que la experiencia de Dios se hace presente en medio de la experiencia de los seres humanos, por medio de los signos, de los hechos, de la vida existencial. Para ello, se ha de «hilar fino» para poder interpretar en la vida de los seres humanos, por donde habla Dios. Es así que se podrá entender que la transmisión de la fe es verdadera cuando ella implica el propio testimonio de vida.

#### **2. La salvación cristiana y el ser humano**

Manuel Marzal decía que una presencia del Evangelio en la cultura necesita una profundización teológica, antropológica y cultural, en esta parte, se desea profundizar en su dimensión teológica. Se considera que la fe cristiana está conformada por la acción subjetiva de creer y tiene por contenido lo que se cree. Esta fe es una apuesta por el sí, el creer en Jesucristo. Nuestro deseo de relacionar el tema de la fe y la cultura lleva a recordar que la teología busca ser una reflexión crítica de la fe, la cual tiene

la posibilidad de influir y transformar una cultura. Hans Walfendels afirma sobre la relación entre fe y teología:

El lenguaje de la fe y el lenguaje teológico, fe y teología, difieren entre sí como difieren la cosa y la reflexión sobre ella. Por esta razón, tampoco se puede equiparar simplemente el contexto de la fe cristiana con el contexto de la teología. Pero el contexto de la fe pertenece al contexto de la teología, porque la fe, con todos sus ingredientes, es el contenido de la teología como tema de reflexión<sup>1</sup>.

La teología no puede perder como punto de referencia la fe. En esta línea, Peter Schineller considera que la teología puede colaborar desde distintas áreas que enriquecen la inculturación. Estas cuatro áreas son la revelación, la gracia, la cristología y la eclesiología<sup>2</sup>.

Si bien la revelación se hace presente en las escrituras, hemos de agregar que Dios se hace presente a lo largo de la historia de los seres humanos. Ya el Concilio Vaticano II hablaba de las «semillas del verbo», las cuales se encuentran presentes en todas las culturas<sup>3</sup>. Manuel Marzal ha llegado a afirmar que la fe andina guarda todavía algunos rasgos veterotestamentarios, lo cual lleva a profundizar en el tema de la revelación histórica y a resaltar el valor de la gracia. No olvidemos que la revelación de Dios está mediada por la historia, esto brinda una riqueza, ello hace que la revelación no se dé de un modo mágico, sino que esté presente en la historia de personas y comunidades. Por otro lado, encontramos unidas la revelación y la gracia. El tema de la gracia se ha insertado dentro de la reflexión histórico salvífica. Por lo tanto, la gracia no es algo externo a la natura, ella es Dios mismo autodonándose. La gracia y el Espíritu Santo son inseparables y ofrecidos universalmente<sup>4</sup>.

El modo de relacionarse con las Escrituras sagradas que tienen los judíos y cristianos es una renuncia a la mitología. En el Evangelio, el mensaje de la superación de la muerte por la muerte y pasión de Cristo es parte de la encarnación, así como el creer que Jesús ha resucitado. En ello se juega nuestra fe recibida como gracia. Dios se revela de un modo gratuito a los hombres, la revelación se da por pura gracia. En la salvación del hombre toda la iniciativa está de parte de Dios. Esta gracia marca la historia de los hombres y, por lo tanto, es historia de salvación: «no es posible separar

---

<sup>1</sup> H. WALDENFELS, *Teología fundamental contextual*, 73.

<sup>2</sup> Cf. P. SCHINELLER, *A handbook on inculturation*, 45.

<sup>3</sup> AG 6 y 22.

<sup>4</sup> Cf. P. SCHINELLER, *A handbook on inculturation*, 46-47; L. BOFF, *Gracia y experiencia humana*, 17.

historia del mundo y historia de la salvación [...] cada realidad está bajo la llamada y la oferta de la gracia de Dios y por esto es potencialmente historia de salvación»<sup>5</sup>. Por su parte, el hombre tiene la posibilidad de descubrir a Dios desde su persona y en el encuentro del prójimo.

Decíamos que la experiencia cristiana aleja de cualquier comprensión mítica. Normalmente, los mitos buscan explicar la razón de existencia de todo, guardando un trasfondo numinoso. W. Kasper afirma en relación a la concreción histórica:

En cambio, el mensaje cristiano no remite a un trasfondo mítico, místico o metafísico, sino a la historia concreta, a la historia de Abrahán, a la historia de Israel y sobre todo a la historia de Jesús de Nazaret, estando perennemente ligado con lo que «en aquel tiempo» sucedió y se dijo de una vez para siempre<sup>6</sup>.

El Dios que salva lo hace por medio de la persona de Jesucristo. Jesús no se agrega como una segunda verdad al lado de la verdad de Dios que él proclama. La trinidad guarda en sí un destino salvador<sup>7</sup>. Nos parece importante resaltar las características que René Latourelle encuentra en una teología que muestra la salvación de Dios: en primer lugar, su carácter histórico, dado que la revelación se produce en la historia y a través de la historia. Por lo tanto, la teología se debe mantener ubicada en la historia de la salvación: no hay teología, sin referencia al deseo salvador de Dios. En segundo lugar, su carácter cristológico, el centro es Cristo, él era el que tenía que venir en las escrituras y con él llega la plenitud de la salvación. Recordemos que este segundo rasgo era clave para Manuel Marzal, el cual valora la salvación en Jesucristo. En tercer lugar, su carácter eclesiológico, desde la Iglesia se busca comprender la palabra de Dios, por lo tanto, hemos de mantener una reflexión teológica siempre en relación con la Iglesia. Por último, su carácter antropológico, la revelación de Dios habla a lo más profundo del hombre, cada vez que se dice algo de Dios se está diciendo algo del hombre. Dios mismo ha decidido encarnarse. Además, habiendo elegido Dios manifestarse por medio de la encarnación, ello brinda elementos para afirmar que el conocimiento del hombre y su

---

<sup>5</sup> W. KASPER, *Introduzione alla fede*, 172; O. SEMMELROTH, «Salvación», 621-626; G. GRESHAKE, «El hombre y la salvación de Dios», 253-284.

<sup>6</sup> W. KASPER, *Fe e historia*, 176-177.

<sup>7</sup> Cf. R. LATOURELLE, *Teologia, scienza della salvezza*, 31; W. KASPER, *Introduzione alla fede*, 49; F. MARTÍNEZ DIEZ, *Teología fundamental. Dar razón de la fe cristiana*, 103; G. PASQUALE, *La storia della salvezza. Dio signore del tempo e della storia*, 130.

experiencia hablan de los misterios de la vida divina<sup>8</sup>. En este marco teológico se puede comprender el interés de José de Acosta de que la catequesis dada en la evangelización andina sea cristológica como consecuencia del llamado universal a la fe hecho por Jesús.

La revelación se hace presente mediante la historia humana y forma la historia de la salvación, es en el mismo acto de revelarse que el Dios trinitario se muestra en la historia de salvación. En este punto nos encontramos ante un doble riesgo:

Aunque la teología debe reflexionar sobre la historia de la salvación. Esta es un discurso sobre Dios, pero sobre Dios conocido por medio de una economía. Dos excesos amenazan la teología: o reducir la teología a una historia de la salvación y renunciar así al misterio de Dios, o construir una pura teología sin referencia a la historia, con el riesgo de olvidar que Dios se revela en una economía<sup>9</sup>.

Esto significa que una teología que valore la historia de la salvación no se opone a tener a Dios como centro de reflexión. Por otro lado, hemos de reconocer que la Trinidad se muestra por medio de la historia de la salvación y que sin historia de la salvación no conocemos la intimidad de Dios. Por lo tanto, se conoce a Dios y su designio por medio de la historia de la salvación<sup>10</sup>.

El Dios en el que creemos no se limita a permanecer en los lugares llamados sagrados por los seres humanos, ni se encuentra al margen del mundo, de manera contraria, en un Dios que actúa en la historia de los hombres, es el Dios que estableció la Alianza con su pueblo<sup>11</sup>. El hecho que hayamos reconocido que la revelación se ha dado por palabras y

---

<sup>8</sup> Cf. R. LATOURELLE, *Teología, scienza della salvezza*, 35; R. FISICHELLA, *Introducción a la teología fundamental*, 95-96.

<sup>9</sup> R. LATOURELLE, *Teologia, scienza della salvezza*, 44.

<sup>10</sup> Yves Congar nos recuerda lo que afirmara Karl Rahner: «El axioma sobre el que hemos de volver: que la Trinidad económica, aquella que se revela y comunica en la historia de la salvación, es la Trinidad inmanente, eterna y, recíprocamente. En este sentido, la historia de la salvación es historia de Dios», Y. CONGAR, *Esprit de l'homme, Esprit de Dieu*, 28; L. BOFF, *Gracia y experiencia humana*, 18.

<sup>11</sup> Afirmamos que la revelación sobrenatural se hace presente en la historia de la salvación: «Para referirse a la revelación sobrenatural no ha inventado el lenguaje ninguna palabra nueva [...] porque lo sobrenatural (gracia) presupone lo natural (naturaleza), la revelación sobrenatural incluye en su concepto, lo mismo que la natural, la idea de una acción divina por la que Dios quita de sí el velo que lo oculta. Dios se da a conocer en la revelación sobrenatural por su intervención y sus manifestaciones en la historia del pueblo elegido (Israel)», J.R. GEISELMANN, «Revelación», 569-578.

acontecimientos habla de que se ha producido en la historia humana. La historia será el espacio donde se desarrollará el deseo salvador de Dios. Con las indicaciones del Concilio Vaticano II, la teología vuelve a la revelación, liberada de una lectura ahistórica y objetivante, en cambio, ella es dirigida hacia la persona e historia de Jesús<sup>12</sup>.

El plan divino se hace presente en la historia, de tal modo que, mantienen relación cada una de las intervenciones de Dios. Desde aquí el pueblo de Israel reconoce la presencia de Dios desde las experiencias que vivía. Es así que podemos decir que:

Nuevas experiencias llevaban a nuevos conocimientos sobre la fe, como, viceversa, las experiencias nuevas eran entendidas a partir de la fe entonces transmitida. Nuevas experiencias históricas eran una exigencia siempre nueva para la comprensión de la fe. Así la fe de Israel es siempre una fe que envía a la historia. Israel y su fe eran siempre en camino<sup>13</sup>.

Esta revelación es progresiva y el mensaje se va haciendo presente en un pueblo que tiene su cultura, su modo de expresar y su lenguaje. A este punto, Dios acompaña la historia humana por medio de los elementos que caracterizan la vida simple de sus fieles. Por lo tanto, Dios se revela en el devenir histórico:

Esta afirmación, simple como es, resulta esencial para comprender la Biblia. Dios se va revelando poco a poco. La verdad se decanta, lentamente, en el pueblo de Israel. En primer lugar, porque Dios se muestra a través de los hechos históricos, que se suceden en el tiempo, no en un instante. En segundo lugar, porque el hombre va progresando cultural y espiritualmente, haciéndose cada vez más apto para captar verdades superiores<sup>14</sup>.

La palabra de Dios se va enriqueciendo con el paso del tiempo y vivida plenamente enriquece la historia de la salvación. La dinámica de la historia de la salvación se hace presente a través de Israel, la persona de Cristo y el tiempo de la Iglesia.

---

<sup>12</sup> Cf. F. ARDUSSO, «Fede», 644-663; A. TORRES QUEIRUGA, *Fin del cristianismo premoderno*, 42-43.

<sup>13</sup> W. KASPER, *Introduzione alla fede*, 106; R. FISICHELLA, *Introduzione a la teología fundamental*, 102-104; A. TORRES QUEIRUGA, *Fin del cristianismo premoderno*, 54.

<sup>14</sup> S. CROATTO, *Historia de la salvación. La experiencia religiosa del pueblo de Dios*, 28; G. PASQUALE, *La storia della salvezza. Dio signore del tempo e della storia*, 87; W. TRILLING, «Salvación», 616-626, J. O'DONNELL, «Historia de la revelación», 565-569.

Conviene recordar que en el período anterior al Concilio Vaticano II se produce una mayor investigación en torno al tema de la historia de la salvación. Se va reconociendo la unidad existente entre la autocomunicación trascendental de Dios a la humanidad y su mediación histórica definitiva en Jesucristo<sup>15</sup>. El estudio de las escrituras mostró que Dios es un Dios que se reveló en la historia y que es un Dios que salva en la historia. La teología en los últimos cincuenta años se ha enriquecido con una valoración de la historia de la salvación. Esto ha llevado a una mayor valoración de la historia humana donde se hace presente la palabra de Dios. Consideramos que esto ha hecho que la teología pueda abrirse de modo más claro a temas relacionados con la cultura.

Los estudios bíblicos han enriquecido la teología, la espiritualidad y la liturgia, ello significó un retorno a las fuentes de nuestra fe<sup>16</sup>. Esto implicó reconocer que la historia de la salvación se encuentra entramada en el texto bíblico. Por esto se dirá que: «la Biblia nos presenta el mensaje de salvación encarnado en una historia humana»<sup>17</sup>. Se puede decir que el texto se convierte en la narración de los hechos de Dios. La fe cristiana se basa en el mensaje de las escrituras y en la transmisión recibida en la comunidad creyente.

La historia no será una acumulación de hechos históricos, sino algo vital y propio de la tradición de los cristianos: «la fe, que se remite esencialmente a Jesucristo, no sólo posee ese Jesús terreno en el recuerdo subjetivo y por medio de la investigación histórica, sino también “objetivamente” como el Señor que pervive y sigue actuando en la Iglesia»<sup>18</sup>. En este sentido, la *Dei Verbum* dio el paso a una concepción personalista, histórica y cristocéntrica, frente a una visión más atemporal y nocional. Jesús, enviado del Padre se presenta como el salvador. Esta misión de salvación será presentada con gran estupor para muchos como

---

<sup>15</sup> Cf. M. MIDALI, «Teologia fondamentale», 1707-1739; W. TRILLING, «Salvación», 616-626; G. GRESHAKE, «El hombre y la salvación de Dios», 253-284; D. MONGILLO, «Antropología dogmática», 538; D. LANE, *The experience of God. An invitation to do theology*, 33.

<sup>16</sup> Los estudios bíblicos mostraron que los contenidos de la fe no se limitaban a un conjunto de verdades nocionales: «Los contenidos bíblicos sobre la revelación claramente reflejan la históricas, sociales y culturales circunstancias del tiempo en que fueron compuestas», D. LANE, *The experience of God. An invitation to do theology*, 35.

<sup>17</sup> S. CROATTO, *Historia de la salvación. La experiencia religiosa del pueblo de Dios*, 23; F. MARTÍNEZ DIEZ, *Teología fundamental. Dar razón de la fe cristiana*, 82, 107; G. PASQUALE, *La storia della salvezza. Dio signore del tempo e della storia*, 12.

<sup>18</sup> W. KASPER, *Fe e historia*, 22.

servicio, servicio que lo llevará hasta la muerte en cruz. Esta invitación a la salvación es universal<sup>19</sup>. Por lo tanto, Jesús no se revela solamente por su discurso o doctrina, será toda su persona, la unión de gesto y palabra, hacen que su mensaje sea integral.

La experiencia de la revelación exige la participación personal para comprender sus implicancias. La respuesta de fe a la revelación es primordial para profundizar en el misterio de Dios. Existe una unidad entre revelación y fe. La revelación es la base de la fe religiosa; el acto de autocomunicación de Dios no puede ser separado de la recepción por fe del plan salvador, en donde la misma fe es recibida por gracia de Dios por medio de la acción del Espíritu Santo.

Recordemos que el Nuevo Testamento ofrece una comprensión del tiempo en el cual el hombre se encuentra marcado en un tiempo de gracia, de conversión y de decisión. La respuesta del hombre surge del acto de fe, dado que la fe tiene el poder de transformar el tiempo cósmico en tiempo espiritual, la fe sería una comunicación de eternidad que transfigura el tiempo. Sólo mediante la fe el cristiano vive en el tiempo de la salvación. La fe para el creyente es una opción fundamental y un proyecto global, en donde se encuentra verdaderamente a sí mismo y a los otros al encontrar a Dios. La fe marca la existencia, por lo tanto, no se limita a una respuesta racional, si no que implica a toda la persona. El cardenal J. Ratzinger subrayaba dos puntos a tener en cuenta ante la vivencia de la fe:

El primero de los errores consiste en considerar el problema de Dios como algo puramente teórico que, en última instancia, en nada altera ni la marcha del mundo ni el rumbo de nuestras vidas [...] pero existe también la concepción diametralmente opuesta, según la cual la fe en Dios es sólo un medio de una determinada praxis social, se puede explicar totalmente desde esta práctica y, por lo demás, desaparece cuando esta praxis se extingue<sup>20</sup>.

Si bien hemos reflexionado sobre la fe y la persona, se ha de agregar que la fe cristiana no se limita a la persona, existe una eclesialidad de la fe, la cual marca la conciencia eclesial como consecuencia de su carácter histórico. La fe exige una revelación del propio ser, es un darse y entregarse a otro. De este modo, la relación entre comunidad y fe, lleva a

---

<sup>19</sup> Rom 3, 23-24. Una lectura interesante que realizó Bartolomé de las Casas es el hecho de afirmar que la universalidad de la salvación confirmaba la igualdad de todos los seres humanos, todo ello, en pleno siglo XVI. Cf. G. GUTIÉRREZ, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas*, 304.

<sup>20</sup> J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, 77.

reconocer que la fe es un elemento constitutivo de la comunidad. La fe no está restringida a lo religioso, tiene una fuente también en las relaciones personales. Solamente puede existir comunidad cristiana de una existencia espiritual compartida. La fe como comprensión y conocimiento implica el darse a otros, en caso contrario, la fe se limita a un camino solitario.

La constitución dogmática *Dei Verbum*<sup>21</sup> afirma que la revelación de Dios, la cual llega a cumplimiento en la persona de Cristo, produce en el hombre una respuesta de fe. Es decir, la fe que responde a la revelación es la respuesta a la autocomunicación de Dios en la persona de Jesucristo. Esta comunicación se ha de dar de manera libre. A la fe se llega por la escucha del Evangelio, pero la fe que salva puede existir también antes del anuncio-escucha explícito de la buena nueva. En el Concilio Vaticano II, considera F. Arduoso, encontraríamos dos tipos de fe: «ambas dependientes del Espíritu Santo, el cual es invisiblemente actuando en el corazón de todas las personas de buena voluntad (GS 22)»<sup>22</sup>.

Juan Alfaro resaltaba que la esperanza cristiana no se refiere solamente a la salvación en el más allá de la muerte, sino que esta salvación implica una vida digna del hombre en este mundo, otra manera de plantearlo sería tergiversar el mensaje cristiano<sup>23</sup>. La salvación no se mantiene en un nivel imaginario, lo cual no tuviera relación con la historia común. Sin embargo, afirmamos que la salvación escatológica se realiza parcialmente, o desde ahora, en la historia humana.

### **3. Alcance pneumatológico de la encarnación en la inculturación**

Sabemos que la llegada de Jesús a los hombres es la culminación de la revelación divina y el cumplimiento de la salvación de Dios. La autorrevelación de Dios se hace presente en la Pascua como signo de amor.

El término encarnación hace referencia a la persona completa de Jesús y a su presencia en la historia de los hombres, desde su nacimiento, su crecimiento, su vida cotidiana, sus enseñanzas, su modo de celebrar, su sufrimiento, pasión y muerte. Desde aquí la palabra inculturación ha de volver a la palabra encarnación como un cierto paradigma. Pensar en una teología de la encarnación ayuda a reconocer que Dios puede ser encontrado a través de la historia de los seres humanos. Dios se encarnó en Jesucristo, pero continúa salvando por medio de la acción del Espíritu

---

<sup>21</sup> DV 5.

<sup>22</sup> F. ARDUSSO, «Fede», 644-663.

<sup>23</sup> Cf. J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, 169.

Santo<sup>24</sup>. A este punto vale la pena recordar que Diego Irarrázaval consideraba que la encarnación habría las puertas a una universalización de la salvación. La encarnación del Verbo guarda un lenguaje misionero que es dirigido a los hombres: Dios se revela dándose a los hombres, es la entrega de sí mismo por medio de Jesucristo, así se da inicio a la misión de Jesucristo en medio de los hombres.

Por medio de la gracia, todos los creyentes son invitados a participar de la salvación y vivir en comunión con Dios<sup>25</sup>. Por lo tanto, el fin último de nuestra fe es reconocer que Dios salva por medio de la persona de Jesucristo. Juan Alfaro dirá:

La divinidad de Cristo y su función reveladora del Padre se implican mutuamente: la encarnación es, en sí misma, revelación, la revelación suprema y por eso definitiva: la revelación y la salvación culminan en la encarnación. Aparece así la comunicación mutua entre cristología y teología de la revelación<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Cf. P. SCHINELLER, *A handbook on inculturation*, 54; Y. CONGAR, «Pneumatología dogmática», 463.

<sup>25</sup> Para Juan Alfaro: «La fe se funda en el misterio inefable de la gracia de Cristo. El conocimiento, el amor y la acción del creyente están sostenidos por la verdad, el amor y la potencia de Dios en Cristo», J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, 103; R. SCHREITER, *The Schillebeeckx reader*, 181-192.

<sup>26</sup> J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, 10. Algunos estudiosos se han preguntado por la presencia de Jesús en el proceso de evangelización del mundo andino o en la misma vida de fe. De este modo, se resaltaba la ausencia de Jesucristo en la religiosidad popular presente. Nos parece clave que Juan Alfaro constata que desde el siglo XIV la persona de Jesús quedó ausente de la doctrina católica y que es al final de la primera parte del siglo XX que la Iglesia católica universal retoma con fuerza su cristocentrismo, y el rol de Cristo en la salvación, luego de los estudios bíblicos realizados a su vez que se retoma la teología patristica, todo ello será asumido en el Concilio Vaticano II. Cf. J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, 113. Por su parte, F. Arduoso resalta la novedad de la centralidad que asume Jesús dentro de la revelación a partir de los estudios bíblicos en el siglo XX: «Basta señalar un elemento, la revisión de la categoría revelación y su establecimiento como nuevo paradigma interpretativo. Es decir, ha permitido entre otro, de caer en la cuenta que la revelación cristiana se totaliza en la historia de Jesús, y que esta última, a su vez, es la historia de su relación con el Padre (cf. DV 2)», F. ARDUSSO, «Fede», 644-663. La recuperación de la persona de Jesucristo se produce con el Concilio Vaticano II: «Decir que el Vaticano II recupera a Cristo significa que se pone de relieve la globalidad de su persona, que sale al encuentro en la identidad entre el ser Revelador del Padre y su definitiva Revelación», R. FISICHELLA, *Introducción a la teología fundamental*, 29-30; G. PASQUALE, *La storia della salvezza. Dio signore del tempo e della storia*, 91.

La encarnación es la venida del hijo de Dios que asume la existencia humana. El verbo encarnado mostrará la vida del Padre: «en este sentido debe decirse que la encarnación es, ya en sí misma, revelación»<sup>27</sup>. En este sentido, no es la cruz solamente la que es escándalo, ya la misma encarnación habla de un Dios diferente, rompe la imagen que el hombre tiene de Dios<sup>28</sup>. Por otra parte, esta encarnación significa hacerse como nosotros, con capacidad de conocimiento, de libertad, de vivir en comunidad, de historicidad. La encarnación es asumir la vida interior humana y su capacidad de expresarse por las palabras y por la acción.

Hemos afirmado que Jesucristo lleva a plenitud la revelación, la cual comenzó con la encarnación, el hacerse hombre, y llevará a la universalidad del hombre y de Dios. La acción trinitaria de Dios es constante, de ello nos da cuenta las escrituras:

Porque el Nuevo Testamento gira, primero, en torno a Dios y al reino de Dios; segundo, en torno a la «representación», a la acción de Dios en la figura de Jesús de Nazaret; y tercero, no en torno a una representación acontecida una vez en el pasado, sino a una presencia permanente de la acción de Dios en Jesús de Nazaret [...] se trata en definitiva de la presencia pneumática de Cristo en aquellos que siguen el programa como camino de vida de Jesús y acogen a éste como su camino; dicho más exactamente, en la comunidad de los discípulos de Jesús que se llama Iglesia<sup>29</sup>.

La misión divina es trinitaria y ella constituye el fin último de la misión. El Hijo tiene como labor el mostrar al Padre: «ninguno va al Padre si no por medio de Cristo y, nadie es capaz de decir “Jesús es el Señor” sino bajo el influjo del Espíritu Santo»<sup>30</sup>. Jesús se presenta como portador del Espíritu, transmitiendo la acción del Espíritu por medio de los gestos y

---

<sup>27</sup> J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, 77; H. WALDENFELS, *Teología fundamental contextual*, 33; G. PASQUALE, *La storia della salvezza. Dio signore del tempo e della storia*, 81, 132; O. SEMMELROTH, «Salvación», 621-626; J. O'DONNELL, «Historia universal e historia de salvación», 569-583; J-P. JOSSUA, «Note sur l'expérience chrétienne», 43 ; D. LANE, *The experience of God. An invitation to do theology*, 53 ; L. BOFF, *Gracia y experiencia humana*, 24.

<sup>28</sup> Cf. A. WOLANIN, *Teologia della missione*, 53-54; F-J. SCHIERSE, *Cristologia*, 77; L. BOFF, *Experimantar a Dios. La transparencia de todas las cosas*, 129.

<sup>29</sup> H. WALDENFELS, *Teología fundamental contextual*, 28; M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 201; Y. CONGAR, *Esprit de l'homme, Esprit de Dieu*, 65; X. PIKAZA, *Lo Spirito di Dio*, 24.

<sup>30</sup> Cf. A. WOLANIN, *Teologia della missione*, 80; F-J. SCHIERSE, *Cristologia*, 56; M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 203.

palabras<sup>31</sup>. Por otro lado, el Espíritu Santo es el principio de comunión<sup>32</sup> y creador de la unidad.

Diego Irarrázaval consideraba que en el medio andino no se ha contado con una catequesis de lo pneumatológico, lo cual no es sólo un rasgo de la Iglesia en los Andes. Limitarse a un cristocentrismo que no valore al Espíritu puede empobrecer la reflexión teológica<sup>33</sup>. En este sentido, el Espíritu Santo no es la tercera persona divina, sino la potencia presente en el actuar salvífico de Dios en Jesucristo en la historia<sup>34</sup>. El hombre Jesús vivió movido por el Espíritu<sup>35</sup>. La teología del Nuevo Testamento es una teología de la historia de la Trinidad en acción. El Concilio de Constantinopla (381) afirma que el Espíritu Santo es adorado y glorificado junto con el Padre y el Hijo y, ha hablado por medio de los profetas. Así se afirma que el Espíritu pertenece al misterio de Dios y es parte de la historia de salvación.

En nuestro mundo, la misión divina se hace presente mediante la acción de Cristo y la del Espíritu Santo<sup>36</sup>, es así que Jesús antes de volver al Padre prometió a los apóstoles otro consolador: «existe, por lo tanto, una sustancial continuidad de la revelación divina y una fundamental unidad en la misión que, teniendo su origen y fuente en el amor de Dios Padre, se concreta en la misión de Cristo y del Espíritu Santo»<sup>37</sup>. Nos olvidemos que, la presencia del Espíritu Santo se encuentra ya presente en la encarnación del Verbo de Dios<sup>38</sup>.

Desde Pentecostés, los discípulos reciben como guía al Espíritu Santo. El Espíritu Santo que desciende sobre los apóstoles y sobre la primera comunidad de creyentes en Cristo, ha sido recibido como un don. La

---

<sup>31</sup> Xavier Pikaza recuerda la acción del Espíritu en Jesucristo: «La misma palabra de Jesús era portadora del Espíritu y presencia de vida: perdón para los pecadores, salud para los enfermos, bienaventuranza para los pobres e acogida para aquellos que antes eran excluidos de la alianza», X. PIKAZA, *Lo Spirito di Dio*, 26.

<sup>32</sup> 2 Cor 13, 13; Flp 2, 1.

<sup>33</sup> Cf. DV 5; M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 205.

<sup>34</sup> W. KASPER, *Introduzione alla fede*, 148; F. LAMBASI, «Espíritu santo», 392.

<sup>35</sup> El lenguaje del Nuevo Testamento en términos de filiación afirmarán que: «La vida trinitaria es dinámica. De un lado, la iniciativa viene del Padre que engendra su Hijo, al cual envía en misión y recibe amor y gracia del Espíritu», B. LAURET – F. REFOULÉ, *Initiation à la pratique de la théologie*, 402.

<sup>36</sup> AG 2; M.A. CHEVALLIER, «L'Esprit dans les écritures», 454 ; M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 245.

<sup>37</sup> A. WOLANIN, *Teologia della missione*, 68; F. LAMBASI, *Espíritu Santo*, R. LATOURELLE – R. FISICHELLA, *Diccionario de teología fundamental*, 391.

<sup>38</sup> Lucas 1, 35; M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 201.

misión del Espíritu Santo se unirá a la misión de Jesucristo, ambos parten de la misma fuente que es el amor de Dios. La enseñanza de ambos será la misma, existe una continuidad en el mensaje: la función del Espíritu Santo queda subordinada a la revelación que portó Jesucristo<sup>39</sup>. La misión del Espíritu tendrá como base la persona de Cristo y su misterio pascual. Las escrituras nos dejan dos elementos claves: «La Iglesia naciente nos da dos aportes. El primero de orden cristológico: Jesús es el Mesías de las profecías calificado por el Espíritu [...] El segundo es de orden eclesiológico: Jesús bautizará su pueblo en el Espíritu»<sup>40</sup>. En Jesús se encuentra el Espíritu de Dios, es el Hijo del hombre, humanidad perfecta.

Tras la muerte de Jesús la Iglesia ha pasado a ser el instrumento de unión íntima con Dios<sup>41</sup>. De la Iglesia viene el anuncio que acerca a Jesucristo, la Iglesia como comunidad que cree en el Señor y celebraban esperando su regreso<sup>42</sup>. Jesús promete a los que creen en él su Espíritu, para hacerlos testigos. El Espíritu convertirá a los creyentes en misioneros. El Espíritu que comienza en Jerusalén se expandirá por todo el mundo. Es aquí que el Espíritu Santo tendrá un rol importante en la Iglesia y en el mundo, el Espíritu Santo ayudará a desarrollar la fe en Cristo. El Espíritu Santo no sólo mueve a la fe, sino que la hace crecer y madurar: «si reconocemos en Jesús al Señor, lo hacemos por inspiración del Espíritu Santo (1 Cor 12, 3). Así la acción del Espíritu Santo en el corazón de la persona actúa no solamente para la conversión, sino para el crecimiento»<sup>43</sup>. La participación en el Espíritu de Cristo hace que la comunidad de seguimiento participe en

---

<sup>39</sup> A. WOLANIN, *Teologia della missione*, 72. Nos parece importante recordar lo que afirmaba Yves Congar en torno a cualquier pneumatocentrismo: «Los otros cristianos acusan a la Iglesia católica de falta de pneumatología; los ortodoxos particularmente, de “cristomonismo” [...] el Espíritu Santo no hace otra obra que la obra de Cristo, ni otro cuerpo que el cuerpo de Cristo: 1 Cor 12,12-13; Ef 4,13. Pneumatología y cristología son principios de salud la una para la otra. Hay que insistir en la unión y complementaridad del Verbo-Hijo y del Soplo-Espíritu», Y. CONGAR, «Pneumatología dogmática», 479; M.A. CHEVALLIER, «L'Esprit dans les écritures», 455.

<sup>40</sup> M.A. CHEVALLIER, «L'Esprit de Dieu dans les écritures», 447.

<sup>41</sup> Cf. *LG* 1.

<sup>42</sup> El cristiano vive su misión desde el Espíritu en el mundo: «Los cristianos viven siendo “carne”: sometidos al temor de la muerte. Pero, en un nivel más profundo, han recibido el Espíritu de Cristo para ser Hijos de Dios, como ciudadanos de dos mundos. De un lado se saben inmersos en la vanidad del tiempo (cf. Rom 8,20). Por otro lado, se descubren Hijos de Dios por medio del Espíritu que intercede por ellos», X. PIKAZA, *Lo Spirito di Dio*, 49.

<sup>43</sup> A. WOLANIN, *Teologia della missione*, 79.

la unidad cristológica-teológica en virtud de su relación con Jesús. En este sentido, Gustavo Gutiérrez nos ha hecho caer en la cuenta que caminar según el Espíritu de vida es rechazar la muerte en nuestro mundo el día de hoy.

El Concilio Vaticano II habló de la Iglesia en términos trinitarios de «pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo» los cuales darán una perspectiva histórica-salvífica<sup>44</sup>. La renovación bíblica, patrística y litúrgica apoyaron un desarrollo pneumatológico que influiría en la teología de los documentos conciliares. La novedad eclesiológica del Concilio Vaticano II llevó a hablar de pueblo de Dios, de luz de las gentes, de sacramento de salvación, esto significaba subrayar su rol misionero y su servicio al reino de Dios<sup>45</sup>. Si bien el Concilio Vaticano II no desarrolló el concepto de comunión, hace de ella el centro de su eclesiología: «muestra a la Iglesia en dependencia del misterio trinitario y considerándola ante todo como misterio. Su naturaleza social y su estructura jerárquica vienen después»<sup>46</sup>. La Iglesia deja de ser una sociedad para concebirse como un misterio de comunión que toma su modelo en la Trinidad.

Finalmente, la salvación será el fin último de la Iglesia. Ella sigue la misión encomendada por Jesucristo. La Iglesia se dirige a los hombres predicando su Evangelio e invitando a acoger, por medio de la conversión y la fe, la salvación que Dios nos ofrece mediante Cristo. Dicho esto, hemos de afirmar que desde sus condicionamientos teológicos y pastorales en el medio andino se presentó el Evangelio, sin que ello, niegue contra-testimonios en la transmisión. Por eso se puede decir el día de hoy, que una eclesiología construida a partir de la pneumatología asumirá la Iglesia como un advenimiento en el cual la verdad, la libertad, la justicia, venidas al mundo por medio de la persona de Jesucristo, permanezcan en la historia<sup>47</sup>. El Espíritu se convierte en el principio de vida para los hijos de

---

<sup>44</sup> *Dei Verbum* afirmará: «Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (Cf. Ef, 1,9): por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina». Cf. *DV* 2.

<sup>45</sup> Es importante resaltar que existe una fuerte relación entre salvación escatológica y promoción humana y que ambas estaban presentes en la persona de Jesucristo. De esta manera, la Iglesia busca ser fiel a la manera de Cristo en el Evangelio. Esto fue resaltado, de un modo especial, por Paulo VI en la *Evangelii Nuntiandi*.

<sup>46</sup> Y. CONGAR, «Pneumatología dogmática», 473.

<sup>47</sup> La presencia del Espíritu Santo planteará una manera de entender la santidad: «La presencia del Espíritu en los corazones y en los cuerpos crea una condición nueva que Pablo caracteriza por el término tradicional de santidad (comprendida ahora desde su

Dios, la invitación es a dejarse llevar por el Espíritu. Continuando lo afirmado, podemos decir que el Espíritu es dado a todos los bautizados, todos somos sacerdotes. Por lo tanto, la misión que es dada por Jesucristo pertenece a toda la Iglesia y sus miembros:

Una eclesiología pneumatológica supone, en cambio, una cristología pneumatológica, es decir, la percepción de la función del Espíritu en la vida mesiánica de Jesús, en la resurrección y la glorificación que lo constituyeron Señor [...] y que originó una humanidad totalmente penetrada por el Espíritu, pneumatizada, capaz de comunicar el Espíritu y de actuar como Espíritu<sup>48</sup>.

Existe una fuerte relación entre inculturación y eclesiología, a tal grado que después es muy difícil hablar de inculturación sin establecer una relación eclesiológica. La *Redemptoris Missio* afirma sobre la inculturación:

Por medio de la inculturación la Iglesia encarna el evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad; transmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde dentro. Por su parte, con la inculturación, la Iglesia se hace signo más comprensible de lo que es e instrumento más apto para la misión<sup>49</sup>.

La Iglesia y la inculturación de la fe están profundamente relacionadas. Por lo tanto, en la medida que se profundiza el tema de la inculturación empiezan a surgir preguntas sobre nuestra concepción de Iglesia: la universalidad de la Iglesia, la relación entre Iglesia universal e iglesia particular. No existe mensaje cristiano puro que no se encuentre traducido a una cultura. Pertenece al cristianismo estar en la cultura, asumirla y transformarla, en esta línea ha ido la intención de la inculturación<sup>50</sup>.

Desde el pensamiento de Manuel Marzal hemos dicho que la Iglesia cobra vitalidad desde su misión. La misión de la Iglesia es la de proclamar la palabra de Dios y ofrecer la salvación a todos los seres humanos<sup>51</sup>. Esto significa portar la buena noticia, afirmar que Dios nos ama, de este modo,

dimensión ética, como 1 Tes 4, 7-8, donde observamos que la santidad es un don; lo mismo que 1 Cor 6, 11.19), justicia (1 Co 6, 11) y vida (Rom 8, 2.6.10)», M.A. CHEVALLIER, «L'Esprit dans les écritures», 463.

<sup>48</sup> Y. CONGAR, «Pneumatología dogmática», 472.

<sup>49</sup> RM 52.

<sup>50</sup> Cf. C. GREFFÉ, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, 215.

<sup>51</sup> R. FISICHELLA, *Introducción a la teología fundamental*, 31.

la evangelización debe hacer central la buena noticia. En esto, la Iglesia busca ser fiel al mensaje del Evangelio<sup>52</sup>. La inculturación no se puede separar de la historia de la salvación, porque esta viene de la invitación de Jesús a enseñar a todos los pueblos. Sin embargo, esto no significa que la Iglesia no haya aprendido muchas cosas de las diversas culturas. Luego de la muerte y resurrección de Jesús, sus discípulos inician un proceso de difusión de la palabra. En el primer tiempo, esto significó la apertura a los paganos: «en el Nuevo testamento, la figura de Jesús y la de la Iglesia forman una unidad. El acceso a Jesús pasa por el testimonio de la primera comunidad cristiana, y esta no tiene otra razón de ser que la persona y la misión de Jesús»<sup>53</sup>. La Iglesia comienza a estar presente en diversos lugares. La difusión de la Iglesia respetó los rasgos propios de cada iglesia particular. En este sentido, hemos de valorar la eclesiología paulina<sup>54</sup>, la cual reconoce la presencia verdadera de Jesús en cada Iglesia. La Iglesia es siempre Iglesia inculturada en un contexto, aquello que será común a cada iglesia es afirmar que Jesús resucitado es causa de salvación.

La Iglesia es invitada a llevar a la unidad las diversidades culturales que viven en ella. Sin embargo, en el caso de la misión de la Iglesia la diversidad puede ser vivida en ocasiones como un riesgo para la unidad, de modo contrario, esta diversidad debe ser comprendida como una riqueza, donde toda comunidad o grupo tiene algo que aportar. Por otra parte, no se puede hablar de la Iglesia sin hablar del Espíritu Santo. El Espíritu ayuda a la unidad de la Iglesia. La acción del Espíritu Santo misma recibida en contextos diversos muestra la diversidad. Hervé Carrier afirmará como en *Gaudium et Spes* 58: «el Hijo encarnado se ha revelado para todas las épocas y culturas. La Iglesia, la cual no está legada a ninguna cultura particular, se pone en comunión con todas las formas de cultura, para purificarlas y enriquecerlas»<sup>55</sup>. Esta opción significa diversas maneras de hacer teología, esto significa ser capaces de interpretar el Evangelio según cada realidad.

---

<sup>52</sup> «El verbo inculturar asume un sentido muy preciso cuando el sujeto de la acción no es la Iglesia sino el Evangelio mismo», A. PEELMAN, *L'inculturazione. La Chiesa e le culture*, 131.

<sup>53</sup> A. PEELMAN, *L'inculturazione. La Chiesa e le culture*, 150.

<sup>54</sup> «La apertura de Pablo al mundo pagano encuentra su expresión teológica más explícita en la carta a los romanos, la cual es una verdadera carta sobre la misión universal, que justifica en su primera parte la misión a las naciones (Rom 1-8)», A. PEELMAN, *L'inculturazione. La Chiesa e le culture*, 176.

<sup>55</sup> H. CARRIER, *Guide pour l'inculturation de l'Évangile*, 101.

En este sentido, el Concilio Vaticano II ha ayudado a entender mucho más el sentido de la misión de la Iglesia. De modo especial, la constitución *Lumen Gentium* que ha reflexionado sobre la Iglesia de comunión, siguiendo el ejemplo de la Trinidad, la Iglesia debe ser testimonio de comunión, tanto en su propuesta como en su organización. Finalmente, todo ello ha de ayudar a vivir la santidad a la cual somos invitados.

Hemos de considerar que el primer actor de la inculturación es el pueblo de Dios, con ello se desea afirmar que el tema de la inculturación no es un tema de expertos, probablemente, ellos pueden ayudar, pero al final, serán los creyentes que harán presente la fe a los otros por medio de su testimonio: «la inculturación será guiada e estimulada, pero jamás forzada, para no provocar reacciones negativas en los cristianos: debe ser una expresión de la vida comunitaria, es decir, madurada en el seno de la comunidad y no el fruto exclusivo de investigaciones eruditas»<sup>56</sup>. La evangelización de las culturas no es sólo obra de los apóstoles sino una empresa comunitaria. La evangelización es la misión de toda la Iglesia.

#### **4. Experiencia de Dios y experiencia humana**

En la primera parte de nuestra investigación hemos afirmado que la fe es siempre fe inculturada. Ante la invitación salvífica de Dios, ella supone las condiciones culturales del creyente. De este modo, la experiencia se vuelve importante, ella se vuelve experiencia salvífica y necesita ser interpretada en categorías que sean comprensibles por los seres humanos. Si la salvación es la presencia del mismo Dios, en consecuencia, la revelación no es solamente un inicio a un conocimiento, sino sobre todo una invitación a participar en la vida de Dios. Por ello será importante que el creyente experimente la salvación. Esto movía a afirmar de modo tajante a Bartolomé de las Casas que la única causa para comprender una presencia extranjera en América era la de la salvación del indio. Lo cual implicaba una transmisión del Evangelio de modo pacífico y con el testimonio.

La experiencia implica a todo el ser humano: inteligencia, voluntad, sentimientos, imaginación, corporeidad<sup>57</sup>. Esta se acerca a la definición de «cultura vivida» que usáramos en la primera parte de la investigación; esta experiencia habla de la experiencia humana vivida: la formas de valoración, los conocimientos, los encuentros afectivos, las preguntas existenciales. No olvidemos que la experiencia humana no se puede

---

<sup>56</sup> RM 54.

<sup>57</sup> Cf. M. DE FRANÇA MIRANDA, *Inculturazione della fede*, 93.

realizar si no cuenta con mediaciones: yo experimento identificando lo experimentado. Por otro lado, si la experiencia implica a toda la persona, hemos de agregar que ella lleva a la acción. Esto será entendido como una respuesta, en tanto que es otro el que tiene la iniciativa y da un sentido último a la vida, además, hablamos de acción, en tanto, las personas toman decisiones desde su experiencia<sup>58</sup>.

Gustavo Gutiérrez ayuda a reconocer en *Beber en su propio pozo* que la experiencia salvífica de Dios exige una interpretación desde nuestra propia realidad. La experiencia de salvación es recibida y envía a ir al otro. Nuestra propia experiencia influirá en nuestra interpretación. Al campo de la experiencia salvífica pertenecen la espiritualidad y la inculturación. El Dios que se revela, es aquel que ofrece la salvación. Por lo tanto, la espiritualidad siempre estará marcada por el medio en el que se realiza la experiencia de Dios: «¿Quién entre los hombres conoce lo íntimo del hombre, si no es el Espíritu del hombre que está en él? De la misma manera, tampoco lo íntimo de Dios lo conoce nadie, sino es el Espíritu de Dios»<sup>59</sup>. Es decir, es muy difícil que exista espiritualidad sino se da un descenso a lo profundo de sí mismo y de la comunidad, solamente así el Espíritu animará nuestra misión.

Conviene recordar que la filosofía ha enseñado que la pregunta por el sentido de la vida y su existencia acompaña al ser humano. El hombre que se pregunta por sí mismo debe comenzar a reflexionar desde su propia experiencia: «lo propio del vivir humano es precisamente la comprensión vital de sí mismo en sus actos de conocer, decidir, obrar»<sup>60</sup>. El ser humano tiene necesidad de expresarse, de este modo, el arte, el lenguaje y la cultura lo muestran a sí mismo. De este modo, el anuncio de la palabra de Dios presentará algunas características: tiene que aterrizar en las expectativas e interrogantes y, en la medida de lo posible, darles respuestas y hacer comprensible el mensaje. Gustavo Gutiérrez ha invitado a reflexionar en una espiritualidad que esté sustentada sobre una visión integral de la persona. El tratar el tema de la experiencia intenta acercar y reflexionar finalmente la relación entre fe y cultura para evitar la ruptura entre ambas; esta es la razón de plantear una reflexión teológica. Es posible reflexionar sobre la experiencia e intentar buscar una aproximación entre biografía de los individuos y teología, para ello podemos pensar en la catequesis,

---

<sup>58</sup> Cf. M. DE FRANÇA MIRANDA, *Inculturazione della fede*, 96-97.

<sup>59</sup> 1 Cor 2, 11.

<sup>60</sup> J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, 17; W. KASPER, *Introduzione alla fede*, 38.

comunidades y los espacios de compartir la fe que ofrece la Iglesia y lo que se podía plantear a personas fuera de ella como experiencia de Dios. Manuel Marzal considera que el horizonte teológico-cultural debe entrar en diálogo con la vida de los creyentes.

La experiencia ayuda al hombre a responder la cuestión del sentido, de este modo, el ser humano se siente abierto a lo trascendente. Es así que la experiencia humana está formada por las diferentes experiencias (social, cultural, política, estética, religiosa, científica, etc) y su articulación humana<sup>61</sup>. Las experiencias son diversas según el campo y sujeto que las vive, si bien contamos con una experiencia de vida, ella se hace presente en múltiples ámbitos: por medio de la experiencia religiosa, la experiencia profesional y otras dimensiones<sup>62</sup>. La experiencia hace referencia a la capacidad del hombre de superar sus dificultades, la podemos definir como: «ese conocimiento adquirido por mi directamente que goza de una autenticidad independiente frente a cualquier vinculación a la autoridad»<sup>63</sup>, ella es característica de la finitud humana. Nuestra conciencia ante la experiencia cuenta con presuposiciones que han surgido de nuestra cultura o de nuestras posiciones adoptadas. Sin embargo, el ser humano en su apertura a Dios es capaz de ir más allá de su mundo.

Peter Schineller considera que para inculturar el Evangelio se necesita: el mensaje cristiano, a través de la vida de los cristianos, de las escrituras y tradición. Por otro lado, la situación o contexto concreto, formado por personas que buscan la palabra de Dios. Y finalmente, los agentes pastorales o ministros. Esos tres polos interactúan, pero nunca llegan a hacer presente plenamente el Espíritu, por lo tanto, los individuos y comunidades siempre tienen la posibilidad de estar más unidos al mensaje de Jesucristo<sup>64</sup>. La búsqueda de la verdad obliga a seguir mostrando no solamente una doctrina sobre el contenido de la fe en Jesucristo, sino su capacidad de humanizar al hombre.

De este modo se puede hacer más cercana nuestra palabra sobre Dios<sup>65</sup>. Por otro lado, nos ofrecerá consecuencias para nuestro trabajo teológico<sup>66</sup>,

---

<sup>61</sup> Cf. S. PIÉ-NINOT, *La teología fundamental*, 169; M. PHILIBERT, «Les âges de l'expérience humaine», 21 ; L. BOFF, *Experimentar a Dios. La transparencia de todas las cosas*, 52.

<sup>62</sup> N. GALANTINO, «Esperienza», 599; J-P. JOSSUA, «Note sur l'expérience chretienne», 41.

<sup>63</sup> H. WALDENFELS, *Teología fundamental contextual*, 181.

<sup>64</sup> Cf. P. SCHINELLER, *A handbook on inculturation*, 61-70.

<sup>65</sup> Siguiendo el deseo de enriquecer la investigación teológica se afirmará que: «el progreso de la ciencia hermenéutica ha convencido finalmente a algunos teólogos de

el cual será más existencial: la experiencia significa una apertura de parte del ser humano, de este modo, puede ser capaz de vivir una experiencia. Ella exige una cierta pasividad para dejar interrogar por lo que encuentra y por otra parte, obliga a contar con una acción interior que sepa reconocer lo que vive, una conciencia que pueda interpretar lo que vive. Conviene recordar que la experiencia es siempre una mediación, ella toma las impresiones y nos obliga a evaluarlas.

La experiencia religiosa cristiana es una experiencia personal, en tanto que ella ha sido vivida por el creyente. Los seres finitos viven experiencias que han marcado su vida y ellas les hacen profundizar en el misterio de Dios, todo ello dentro de una experiencia de Iglesia. Así podemos reconocer que la palabra de un testigo tome valor en la medida que ella sea argumentada de manera correcta. Esto ayuda a romper una posible separación entre fe y experiencia humana.

La filosofía y la teología han estudiado con profundidad el tema de la experiencia durante el siglo XX<sup>67</sup> y, de modo especial, se ha acentuado el tema de la experiencia religiosa. El término experiencia aparecerá en la constitución pastoral *Gaudium et Spes* cuando se habla de las experiencias y preguntas del ser humano en el mundo de hoy. Un rasgo propio de la experiencia religiosa es que ella es recibida, es un regalo siempre en relación a la fe, en este sentido, no se puede forzar como se podría realizar en otro campo del conocimiento humano. El ser humano que vive la experiencia es un ser histórico que se hace protagonista de la experiencia, de este modo podemos también reconocer que el sentido histórico pasa por la vida de los individuos. Por otra parte, es un ser encarnado, el cual cuenta

---

que también la misma teología debe ser hermenéutica de la revelación, de las formulaciones de la fe y de las afirmaciones dogmáticas, no con la pretensión de destruir sus contenidos, sino con la honesta intención de redescubrir constantemente su pureza», F. MARTÍNEZ DIEZ, *Teología latinoamericana y teología europea*, 23.

<sup>66</sup> «Una reflexión a partir de la realidad y de la existencia humana, teniendo como punto de referencia la revelación. Es el método ascendente. Se le ha denominado método antropológico de la reflexión teológica. El punto de partida es el hombre y su situación concreta de cara a la salvación. El punto de referencia es la revelación judeo-cristiana sobre el sentido y el destino de la existencia humana», F. MARTÍNEZ, *Teología latinoamericana y teología europea*, 43; J. GEVAERT, *Experiencia humana y anuncio cristiano*, 58.

<sup>67</sup> El deseo de no distanciar la gracia y la natura ha hecho que muchos teólogos valoren el rol de la experiencia humana. Del lado de la teología católica tenemos a Michael Schmaus, Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, Bernard Lonergan y David Tracy, del lado de la teología protestante, en el siglo XIX, Friedrich Schleiermacher, William James y, posteriormente, Paul Tillich.

con un cuerpo que vive y que lo hace unidad, evitando cualquier dualismo; las relaciones, emociones han de ser integradas en su ser, sabiendo que es un ser limitado. Finalmente, este hombre con interioridad es capaz de trascendencia, sin que ello lo aleje de la acción y de la responsabilidad.

En esta parte retomamos el aporte que hiciera Edward Schillebeeckx<sup>68</sup> en torno al tema de la fe en Jesucristo y experiencia humana. La teología anterior al Concilio Vaticano II se renueva regresando a sus fuentes y revalora la relación entre Escritura y tradición<sup>69</sup>. Esto lleva a poner en diálogo la tradición judeo-cristiana con las experiencias que viven los creyentes. Para ello reconocemos como Dios se ha hecho presente en la historia de Israel y en la persona de Jesús, el cual es signo de salvación para los hombres. Dios es respuesta para el hombre, pero hemos de saber cómo hacer presente su mensaje de manera justa, en caso contrario, se repetirá esquemas aprendidos, pero que quizás no serán los más justos en las situaciones que enfrentemos. Para E. Schillebeeckx es claro que: «la revelación tiene muchísimo que ver con “la experiencia”»<sup>70</sup>. En un mundo donde la experiencia de Dios parecería que disminuye, la relación entre fe y experiencia se vuelve importante. La religión no puede limitarse al campo de lo privado, ni restringirse a una opción ética. E. Schillebeeckx consideraba que las experiencias llevan a decisiones:

---

<sup>68</sup> Para esta parte parece indicado recordar el aporte de E. Schillebeeckx: «Un paso decisivo para el explícito ingreso del concepto de “experiencia” en la teología fundamental se debe a E. Schillebeeckx y K. Rahner, y a aquello que hemos llamado “giro antropológico”», N. GALANTINO, «Esperienza», 598, Cf. F.G. BRAMBILLA, *Edgard Schillebeeckx*, 81-105.

<sup>69</sup> Sabiendo que el ser humano vive en el presente, tiene un pasado y se proyecta al futuro, E. Schillebeeckx habla de una tradición de experiencia que asume las sagradas escrituras y la tradición, así dirá que: «Algunos opinan que la teología debería partir de las experiencias actuales, y no ya de la Escritura y la tradición. Apoyándose en razones antropológicas, hermenéuticas y religiosas, considero que tal postura es una falsa alternativa», E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*, 64.

<sup>70</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*, 21; J. GEVAERT, *Experiencia humana y anuncio cristiano*, 65; R. SCHREITER, *The Schillebeeckx reader*, 13. Por su parte, Gerard O'Collins lo expresará de manera sucinta: «Este mensaje deriva de experiencias de Dios tenidas por el pueblo de Dios, los profetas y otros personajes en la historia revelada del Antiguo Testamento. Después la teología fundamental estudia la revelación fundacional comunicada a través de la experiencia única de Dios que tuvo Jesús, de la experiencia de los discípulos de Jesús y de la experiencia de la Iglesia apostólica tal como la desarrolló su misión con el poder del Espíritu Santo», G. O'COLLINS, «Experiencia», 470.

El hombre moderno reflexiona sobre determinadas experiencias y las interpreta (a menudo con mucha circunspección y cautela) en términos religiosos. Las experiencias ambiguas que el realiza son positivas (en dirección de la experiencia de lo infinito), como negativas (experiencias de la finitud). Ellas ponen al hombre delante de una decisión, la cual es una llamada a estas experiencias<sup>71</sup>.

Estas experiencias crean decisiones, las cuales producen experiencias que deben ser interpretadas<sup>72</sup>. Esta experiencia se vive dentro de una cultura y una tradición religiosa y no en un modo abstracto. El reto que se plantea a la teología y la catequesis será el hecho que: «la catequesis y la predicación no son llamadas solamente a ilustrar la experiencias que los hombres tienen, sino que deben ser responsables de explicar del modo más preciso aquello que la hace posible, es decir, que concretamente significa para los hombres de nuestra tiempo un planteamiento cristiano de la existencia»<sup>73</sup>, dado que, si la fe hace posible la experiencia y ella es leída desde la fe, la experiencia hará necesariamente cuestionamientos a nuestra fe.

La presencia de Dios se ha hecho presente en la experiencia de los hombres, desde aquí cobra valor el contar con una catequesis de experiencia que presente la historia de Cristo. Sin embargo, hemos de

---

<sup>71</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Esperienza umana e fede in Gesù Cristo*, 15.

<sup>72</sup> Para E. Schillebeeckx la experiencia es siempre experiencia interpretada: «La función de la experiencia no consiste en almacenar un material continuamente nuevo en unos esquemas mentales preexistentes e inmutables, que recibirían así una confirmación permanente (aunque también se den experiencias de tipo confirmatorio). No, la interacción entre experiencia y pensamiento consiste en que el contenido siempre imprevisible de nuevas experiencias pone constantemente en movimiento al propio pensamiento», E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*, 24. Gerard O'Collins considera algunos puntos que deben reflexionarse en cualquier análisis de la experiencia humana, entre ellos encontramos que: «Las experiencias son siempre experiencias interpretadas», G. O'COLLINS, «Experiencia», 470. Por su parte, D. Lane considera que la interpretación es importante para conocer la revelación de Dios en nuestra experiencia: «Una fundamental unidad existe entre experiencia e interpretación. Donde la experiencia acaba y la interpretación comienza es extremadamente difícil, sino imposible de delinear», D. LANE, *The experience of God. An invitation to do theology*, 42. Nuestra experiencia a la luz de la tradición cristiana nos ayudará a enriquecer la vida de fe: «Este proceso de interacción mutua, en que no me es posible disociar mi interpretación de los textos de la tradición cristiana de mi experiencia actual, conduce necesariamente al riesgo de una interpretación creadora del mensaje cristiano», C. GEFFRÉ, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, 19.

<sup>73</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Esperienza umana e fede in Gesù Cristo*, 17.

reconocer que, el creer en Jesús no viene de una creación propia<sup>74</sup>, o se opone a la fe recibida. Lo que ayuda a creer es el conocer la historia de vida de las personas que vivieron e hicieron su experiencia con él<sup>75</sup>. Estos discípulos hablaron desde su propia experiencia, ellos experimentaron en Jesús la salvación y la transmitieron a otros en el Nuevo Testamento, siempre experimentar significa interpretar<sup>76</sup>. Esta historia de experiencia se irá estableciendo como doctrina cristiana<sup>77</sup>. La doctrina cristiana se irá formando desde el mensaje de salvación que perciben en Jesús<sup>78</sup>.

Aquellos seguidores de Jesús que lo acompañaron en vida y tras la resurrección se lanzan a predicar su mensaje, sienten que su vida tiene otro significado: «este cambio en su modo de vida fue efecto de su encuentro con Jesús, sin el cual habrían quedado aquellos que eran»<sup>79</sup>. Así el mensaje

---

<sup>74</sup> Constatamos que la experiencia humana es limitada a su propia naturaleza y en ella actúa la gracia: «Esto indica que la experiencia humana es finita, que el hombre no es dueño de la realidad a pesar de todas sus planificaciones, sin las que, por otro lado, serían imposibles las experiencias», E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*, 27. Sin embargo, en esta finitud se hace presente Dios: «¿Cómo podríamos sufrir por nuestra finitud si no hubiéramos sentido ya algo sobre lo infinito? Por tanto, la trascendencia no es un segundo plano por encima de la historia, sino una dimensión, que se abre en el mismo mundo y en la misma historia, al preguntarse el hombre sobre sí mismo y tratar de superarse. Sólo al preguntarse por la trascendencia llega el hombre a la plena experiencia de su humanidad, de su grandeza y de su miseria», W. KASPER, *Fe e historia*, 183.

<sup>75</sup> Esto nos lleva a recordar otro texto de E. Schillebeeckx que nos habla del encuentro: «La fe religiosa es la vida humana misma en el mundo, pero experimentada como encuentro y, por tanto, como descubrimiento de Dios», E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*, 24.

<sup>76</sup> Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Esperienza umana e fede in Gesù Cristo*, 20; E. SCHREITER, *The Schillebeeckx reader*, 126.

<sup>77</sup> En este punto encontramos la relación entre tradición cristiana y experiencia: «El teólogo recibe el texto de una comunidad, de la Iglesia. Y, como esta comunidad esta en relación de continuidad con la comunidad primitiva que produjo dicho texto, el teólogo no puede hacerle decir cualquier cosa. Es esta comunidad la que constituye la condición de posibilidad de la tradición», C. GREFFÉ, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, 33.

<sup>78</sup> La experiencia de amor y de gracia que perciben los discípulos de Jesús los hizo volver sobre ellos: «La interpretación y la experiencia influyen la una en la otra; el amor real vive de la experiencia amorosa y de la expresión interpretativa de sí mismo, la cual permite profundizar la experiencia y, a partir de ella, lo revela al sujeto», E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*, 26; E. SCHREITER, *The Schillebeeckx reader*, 83.

<sup>79</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Esperienza umana e fede in Gesù Cristo*, 25; E. SCHREITER, *The Schillebeeckx reader*, 76.

de salvación viene presentado por medio de imágenes, testimonios y narraciones. Del mismo modo, los autores del Nuevo Testamento explican la salvación desde su propia experiencia, con conceptos de su propio mundo. La experiencia de salvación vivida con Jesús moviliza a los primeros cristianos.

La experiencia que los cristianos han vivido se ha convertido en tradición. El contenido se mantiene como tradición viva en la medida que siga ofreciendo un mensaje de vida a los seres humanos, por lo tanto, esta experiencia de fe se convierte en mensaje. Por otra parte, conviene recordar que no se puede limitar la imagen de Jesús a nuestra experiencia. No se trata de oponer experiencia a doctrina. Toda experiencia religiosa supone un grado de comprensión, la experiencia de Dios es recibida desde elementos religiosos conocidos: «sin conocimientos religiosos y doctrina no puede haber experiencia religiosa. Doctrina y creencias son esenciales en la experiencia religiosa»<sup>80</sup>. E. Schillebeeckx dirá que: «se trata de una correlación crítica, en la cual sintonizamos nuestra fe y nuestra acción, al interno de nuestro mundo de vida que se realiza hoy con aquello que es expresado en la tradición bíblica»<sup>81</sup>. Esto llevará a que los creyentes comprendan las experiencias nuevas y sepan responder a ellas desde su fe<sup>82</sup>. La salvación cristiana significará la salvación del ser humano integral.

Por su parte, Walter Kasper por medio de la fe y la historia intenta aproximarse al tema de la experiencia religiosa y de modo específico, la experiencia de Dios. Para él, conviene esclarecer que en la teología no se hace referencia a la experiencia religiosa como lo hacen los estudios antropológicos, fenomenológicos o psicológicos, esto significa que no nos limitamos a la experiencia de lo santo y numinoso. En este sentido, afirmará que: «nos referimos simple y llanamente a la forma de descubrir nuestra realidad, a cómo estamos en el mundo y el mundo en nosotros. Se trata de ver cómo se puede experimentar a Dios, por lo menos sus huellas, en esta experiencia actual del mundo»<sup>83</sup>. Esta aproximación no se realiza

---

<sup>80</sup> D. LANE, *The experience of God. An invitation to do theology*, 22.

<sup>81</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Esperienza umana e fede in Gesù Cristo*, 34.

<sup>82</sup> Como creyentes hemos de ayudar a caer en la cuenta de las lecturas previas que tenemos de los eventos: «Las necesidades personales, las expectativas y las posibilidades de experiencias están ya en buena medida condicionadas por la sociedad en que vivimos. Nuestro mundo concreto de experiencias es también un mundo manipulado. De ahí que las nuevas experiencias no posean autoridad si no se tiene en cuenta todo esto», E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*, 25; E. SCHREITER, *The Schillebeeckx reader*, 46-47.

<sup>83</sup> W. KASPER, *Fe e historia*, 56.

como personas particulares, sino que tiene una dimensión social. La experiencia se da dentro de una tradición y abierta a nuevas experiencias. Esta experiencia aparece antes de nuestra reflexión, desde ella nos aproximamos al mundo e intentamos comprender la realidad.

Dentro de las múltiples actividades que realiza el ser humano se encuentra su búsqueda por el sentido de su vida<sup>84</sup>. Este sentido implica toda nuestra vida. La búsqueda de la felicidad, el amor y tantas otras experiencias son muestras de la búsqueda profunda por el sentido. Existen experiencias existenciales importantes que muestran que el mundo no puede limitarse al sin sentido. Para W. Kasper, en la sociedad contemporánea la experiencia de Dios se debe articular en la experiencia de sentido del hombre, de un modo diverso.

En este momento conviene aclarar que si bien la experiencia personal puede especificar el término genérico de experiencia religiosa, no hemos de olvidar que será finalmente la revelación la cual dará un rasgo específico. De este modo, la experiencia religiosa pierde cualquier ambigüedad o restricción en su definición<sup>85</sup>. Así, la experiencia religiosa se vuelve experiencia de Dios, la cual se da como ofrecimiento de amor a la humanidad y lleva a contemplar el advenimiento histórico de Jesús de Nazaret: «El *divino* deja de ser el numinoso (*Deus in altissimis*), sino que se convierte el Dios que en Jesús de Nazaret se ha hecho hombre y ha puesto su tienda en medio a nosotros. El encuentro con El transforma la vida»<sup>86</sup>. Esta es la razón por la cual se ha valorado el tema de la revelación histórica en la tradición judeo-cristiana y su importancia para una inculturación desde la acción de Dios en la historia humana. El Dios de la

---

<sup>84</sup> La vida cobra sentido para el ser humano cuando este se puede sentir plenamente hombre: «Suscitar, seguir y profundizar el problema del sentido de la vida es probablemente el mejor modo de abrirse para ver los signos y las huellas de la trascendencia en la existencia del hombre», J. GEVAERT, *Experiencia humana y anuncio cristiano*, 95.

<sup>85</sup> Conviene recordar la definición pragmatista de experiencia religiosa como simple sentimiento que hiciera William James o la concepción de religión como simple intuición y sentimiento de F. D. Schleiermacher en el protestantismo liberal. Para la teología católica actual la experiencia es diversa de la vivencia. Cuando hablamos de experiencia no lo limitamos a los sentimientos o vivencias, hace referencia a algo más amplio.

<sup>86</sup> N. GALANTINO, «Esperienza», 602. En esta línea, J. Gevaert marca la diferencia entre experiencia religiosa y experiencia de Dios: «la experiencia de Dios, por el contrario, sería un paso adelante respecto de la experiencia religiosa: hallar la realidad concretamente indicable, pero con cierta transparencia del misterio del Dios personal, que está en sus raíces», J. GEVAERT, *Experiencia humana y anuncio cristiano*, 63.

Biblia es siempre cercano, en la comunión y el compromiso con los seres humanos. Esto lo muestra la historia del pueblo de Israel, su presencia fiel es una promesa hecha a los que crean en El<sup>87</sup>. Además, el acontecer y el futuro del hombre son asumidos por Jesús, lo cual borraría la división de una historia sagrada y una profana. La redención de Jesús abarca todas las dimensiones de la existencia humana como lo hemos visto al hablar de la historia de la salvación. Conviene no olvidar que nuestra fe es histórica.

Una mala comprensión de lo apofático buscaría alejar la posibilidad de reconocer lo divino en la experiencia humana. Dios se hace cargo de su pueblo y se hace hombre en su Hijo, invitando a su seguimiento; la experiencia religiosa neo-testamentaria, es incomprensible si se prescinde totalmente de la experiencia religiosa y de la historia concreta vivida de Jesús de Nazaret, verbo encarnado. Nosotros como comunidad de creyentes por la acción del Espíritu Santo hacemos experiencia de Jesús en nuestra vida de fe. Hans Waldenfels nos hará conscientes que: «todo texto pertenece a un contexto, y sin tener esto en cuenta no es posible la traducción del texto. Lo que no se conoce, difícilmente puede ser reconocido»<sup>88</sup>. Esto responde al carácter histórico de la fe, lo cristiano se da por medio de la mediación histórica. La profundidad de la experiencia de Dios es reconocida por los seres humanos en la medida que ella marca nuestra vida. En esta línea, la profundidad de la experiencia de Dios es reconocida por los seres humanos en la medida que ella marque su experiencia existencial:

No basta decir que la palabra sobre Dios nace de la necesidad de formular y comunicar una experiencia creyente. Esta tiene lugar en el seno de vivencias humanas, con la desafiante complejidad que ellas implican. Todo un mundo social y cultural interviene en la elaboración del lenguaje teológico [...] si no descendemos, o ascendemos más bien, hasta el mundo del sufrimiento cotidiano, de la angustia que consume, de la esperanza que se enciende permanentemente, el quehacer teológico no adquiere espesor<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> Ex 29, 45-46; Lev 26, 11-12.

<sup>88</sup> H. WALDENFELS, *Teología fundamental contextual*, 33.

<sup>89</sup> G. GUTIÉRREZ, *Teología: acontecimiento, silencio, lenguaje*, 11.

El hombre libre ha de tomar decisiones y toda acción tiene sus propias consecuencias. En este sentido, la experiencia religiosa cristiana centrada en el Evangelio deja de ser una teoría para convertirse en una propuesta de vida salvífica. Esto lleva al tema de los signos de los tiempos, el cual aparecerá en *Gaudium et Spes*: «para cumplir esta tarea (es decir, el servicio al mundo), corresponde a la Iglesia el deber permanente de escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que pueda responder a los perennes interrogantes de los hombres sobre el sentido de la vida»<sup>90</sup>. El tema nos pone en diálogo con el mundo y con la historia. Esta invitación no tiene solamente una carga pastoral, sino teológica.

El creyente debe saber leer el mundo para poder interpretar lo que ocurre, para poder hacer presente de modo más preciso el Evangelio. Es parte de nuestro empeño buscar los modos como Cristo pueda ser presentado de mejor manera en el mundo contemporáneo. En esta línea, Rino Fisichella ensaya una definición bastante precisa de signos de los tiempos:

Podemos decir que éstos son acontecimientos históricos que crean un consenso universal, por los que el creyente es confirmado en la verificación del obrar inmutable y dramático de Dios en la historia, y el no creyente se orienta hacia la individuación de las opciones cada vez más verdaderas, coherentes y fundamentales a favor de una promoción global de la humanidad<sup>91</sup>.

Finalmente, para mantener nuestra precisión teológica hemos de afirmar que, a pesar de lo dicho, la realidad de Dios supera la experiencia humana y su reflexión, Dios se muestra, pero es misterio, Dios se muestra, pero se oculta<sup>92</sup>. Tenemos una insuficiencia de imágenes para mostrarlo, nuestra aproximación es simbólica dado que éste desborda todo concepto. El camino de la teología y, de modo especial la teología fundamental, busca mostrar la razonabilidad y la sensatez de la fe. Para ello busca alejarse del fideísmo y del racionalismo, ardua tarea. Todo aquello que decimos sobre Dios afecta al hombre. Nuestro trabajo teológico afecta a nuestra antropología. Pero, también, hemos de agregar que Dios es más grande que cuanto lo conocemos en nuestra historia.

---

<sup>90</sup> GS 4, 11; H. WALDENFELS, *Teología fundamental contextual*, 34, 537; W. KASPER, *Introduzione alla fede*, 174.

<sup>91</sup> R. FISICHELLA, «Signos de los tiempos», 1365.

<sup>92</sup> Cf. W. KASPER, *Fe e historia*, 53; D. LANE, *The experience of God. An invitation to do theology*, 15.

La experiencia de Dios no es un producto de la interpretación humana, ella es iniciativa de Dios, el cual viene a buscar al ser humano. La fe no se reduce a una experiencia, sino que tiende a crear nuevas experiencias: «fe y experiencia configuran el *continuum* de un camino que debe llevar a metas cada vez más lejanas. Sólo de la mano de progresos siempre nuevos de la fe se llega al fin a la auténtica “experiencia de la fe”»<sup>93</sup>. Esto lleva a valorar el discernimiento de la presencia de Dios en la cultura que ha propuesto Manuel Marzal.

## 5. Conclusión

A lo largo del capítulo se ha puesto en diálogo las grandes temáticas de la teología: Dios, Jesucristo, la Iglesia, la salvación, con el recorrido que estamos realizando. Lo que se desea es intentar leerlas de manera más próxima al medio andino. Como teólogos corresponde reflexionar las nuevas experiencias de fe presentes en relación a las experiencias históricamente vividas en nuestro medio. Los aportes de los autores trabajados han llevado a reflexionar desde categorías teológicas.

Consideramos importante en nuestra investigación continuar haciendo comprensible el mensaje evangélico en el mundo andino. El tema de la revelación se hace presente en lenguaje humano para que lo podamos comprender y la fe se expresa en fórmulas humanas. Por lo tanto, la transmisión de la fe ha de darse en un lenguaje comprensible. Se lanza el reto de identificar las situaciones que viven los que reciben el mensaje cristiano e intentar plantear el mensaje en categorías culturales para innovar la evangelización.

El tema del sentido en la vida del ser humano es fundamental, la búsqueda de sentido nos acompaña siempre. De este modo, la historia de la salvación no se limita a estudiar la historia, ella ofrece una respuesta al sentido de la existencia. Nuestra elaboración teológica debe apuntar a ser más universal, más histórica y unida a la experiencia eclesial. El mensaje cristiano no está llamado a identificarse con ninguna cultura, pero sí a estar en ellas, de este modo, servirá a todas para transmitir de modo universal el mensaje cristiano.

La teología ha de seguir profundizando en la experiencia humana para valorar la revelación cristiana como respuesta a las preguntas del ser humano. El ser humano contemporáneo ha de encontrarse con la revelación

---

<sup>93</sup> J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, 416.

que le habla a lo que él es y a lo que le acontece, sin negar que, la realidad de Dios es siempre mayor que nuestras experiencias.

## EPÍLOGO

### Mundo andino, religión e inculturación de la fe

Al comienzo de la investigación se planteó que el estudio de la religión en el mundo andino ofrecía elementos para entender mejor el concepto de inculturación<sup>1</sup>. Para demostrarlo, se consideró que el método descriptivo ayudaría para conocer los aportes de los autores. Sabiendo que la hermenéutica es un intento de comprensión e interpretación total se asumió que el círculo hermenéutico entre magisterio y teología, por un lado y pensamiento de los autores estudiados iluminaría el tema de la fe y la cultura. En este círculo hermenéutico, la fe tiene prioridad. Se afirma que los estudios realizados sobre fe y cultura e inculturación aportan novedad metodológica a una teología inculturada que reconoce su originalidad y su riqueza. Esto nos ha obligado a no quedarnos en la yuxtaposición de los contenidos de los autores, limitarnos a la antropología religiosa o al simple tema de la cultura.

La fe se encuentra presente en el medio andino, no es un tema nuevo, pero la inculturación puede colaborar a enriquecer e innovar la relación entre fe y cultura, asumiendo siempre la cultura como dinámica y nunca inmóvil.

1) *El magisterio de la Iglesia católica después del Concilio Vaticano II ha promovido una evangelización inculturada.* La labor evangelizadora de la Iglesia es un rasgo propio de ella misma, de modo especial, luego del Concilio Vaticano II la Iglesia comienza a reconocer que la evangelización ha de ser inculturada. En este sentido, inculturar implicará un modo nuevo y particular de transmitir el Evangelio. Ello implicará una mayor sensibilidad ante la cultura, de forma que ya no se limitará a una región en particular, sino que esta evangelización se realizará en diversos contextos, tanto en zonas de misión como en medios urbanos y modernos. Es por ello que, la constitución pastoral *Gaudium et Spes* impulsa el estudio del tema de la relación entre fe y cultura, mientras que el decreto *Ad gentes divinitus*

---

<sup>1</sup> Hervé Carrier consideraba que: «Hoy la evangelización en la conciencia colectiva, es válida para los países antiguamente cristianos, para las sociedades modernizadas, como para las nuevas tierras de misión», H. CARRIER, *Guide pour l'inculturation de l'Évangile*, 16.

resaltará la importancia de la tarea misionera en la Iglesia. El giro de la relación entre fe y cultura se producirá con la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* cuando se establecen principios importantes: el Espíritu Santo moviliza la acción evangelizadora, la salvación está relacionada con la actividad evangelizadora y se asume un enfoque antropológico cultural para la transmisión del Evangelio. Esto será confirmado en el magisterio de Juan Pablo II. Finalmente, el Consejo Pontificio de la Cultura afirmará que se ha de discernir la cultura y las culturas para hacer presente en el mundo contemporáneo la palabra de Dios, lo cual llevará a una evangelización inculturada.

2) *El episcopado latinoamericano ha buscado reflexionar sobre la evangelización y su relación con la cultura.* Asumiendo los desafíos lanzados por el Concilio Vaticano II, el episcopado latinoamericano en sus diversas conferencias ha hablado del tema de la cultura. La conferencia episcopal de *Medellín* muestra el paso de una concepción de cultura como «cultura adquirida» a una concepción de cultura como «cultura vivida», en camino a una concepción más antropológica cultural. El medio latinoamericano se verá obligado a comenzar a reflexionar sobre la religiosidad popular, unos de los rasgos que más lo caracteriza ante el tema de la fe y la cultura. Este estudio se realiza en *Puebla*, donde se pide investigar el fenómeno de la religión popular y sus diversas manifestaciones. Por último, la conferencia episcopal de *Santo Domingo* profundizará ya en el tema de la inculturación, dentro del marco de la nueva evangelización; promoviendo una evangelización inculturada, que valora la «cultura vivida» y la promoción humana.

3) *La teología católica ha comprendido la inculturación como un proceso.* El estudio realizado ha buscado mantener en relación el tema de la revelación y la inculturación, reconociendo que estos temas no se limitan a una nueva acción pastoral, sino que ellos guardan elementos profundos de la revelación cristiana. La cultura se ha vuelto un nuevo campo para la investigación teológica, de tal modo, que el Evangelio ofrezca sentido al hombre contemporáneo. Existe la necesidad de evangelizar la cultura, en tanto, ella es expresión del ser humano, por lo tanto, un mayor conocimiento de la cultura implicará una presencia más adecuada del Evangelio. La fe es siempre fe inculturada, se haya dentro de un espacio cultura. Lo cual ha llevado a constatar que ella es histórica y se ubica en el tiempo, por lo tanto, se ha de afirmar que la inculturación es un proceso, no es una acción puntual, implica una «duración». Un ejemplo será el fracaso de «la primera evangelización» (bautizo en masa sin proceso catequético) en el medio andino, como lo ha constatado Manuel Marzal. La

inculturación experimentada de manera procesual permitirá que el Evangelio pueda animar y orientar la vida de la comunidad. Por último, la teología ha confirmado que hoy la labor de transmisión de la fe no pertenece a unos especialistas, pertenece a toda la Iglesia<sup>2</sup>, a partir de los gestos y palabras que comunican todos sus miembros.

4) *La iglesia de América latina ha profundizado en la evangelización de la cultura.* La Iglesia universal lanzó una invitación a que se profundice en los diversos lugares donde se encuentren los cristianos la forma más conveniente para hacer presente la fe, desde la teología y las Sagradas Escrituras<sup>3</sup>. Esta invitación fue aceptada por los obispos latinoamericanos que desde la conferencia de *Medellín* impulsaron la labor teológica para inculturarla de modo más profundo en sus iglesias. Será *Puebla* la que profundizó en la evangelización de las culturas. Por su parte, *Santo Domingo* resaltó que la labor evangelizadora ha de tener en cuenta el mensaje de Jesús, la evangelización de la cultura y las culturas y la promoción humana. La inculturación planteada obligará a que se estudie la antropología teológica y la antropología religiosa. Esto último obliga a constatar el vínculo entre teología y religión.

5) *La misionología andina resalta la evangelización, la promoción humana y el descubrimiento del otro.* El día de hoy la acción misionera reconoce el valor del anuncio bajo el respeto, diálogo y libertad y, subrayando la importancia de la inculturación en los diversos contextos culturales. Se ha considerado tener una visión retrospectiva de la relación fe y cultura en el medio andino para poder interpretar el presente, esto ha significado profundizar, por medio de José de Acosta y la Compañía de Jesús cómo se dio la actividad misionera. Manuel Marzal considera que la obra de José de Acosta fue un referente para la evangelización en la América colonial, en tanto plantea la relación entre fe y cultura andina, resaltando una metodología misional concreta, donde resalta el llamamiento universal a la fe y un reconocimiento de la diversidad. Esto significaba que un mayor conocimiento de la cultura andina produciría una mejor evangelización. Si bien la cultura andina no fue reconocida en aquel momento, encontramos en José de Acosta una oposición al método de *tabula rasa* de las expresiones culturales indígenas. Manuel Marzal reconoce en José de Acosta un teólogo y pastoralista, por los aportes brindados ante la concepción de evangelización, la administración de los sacramentos y la

---

<sup>2</sup> EN 59 retoma lo dicho en AG 35: «La Iglesia entera es misionera, la obra de evangelización es un deber fundamental del pueblo de Dios».

<sup>3</sup> AG 22.

catequesis. Desde aquí afirmará Manuel Marzal que tres son los pilares de la misionología: la evangelización, la promoción humana y el descubrimiento del otro.

6) *La experiencia de la doctrina de Juli se vuelve un modelo evangelizador.* Una tesis de Manuel Marzal es que la doctrina de Juli (Puno) se volvió un modelo evangelizador y un centro de reflexión de la cultura andina, en la cual se unían Evangelio y testimonio del mismo, de tal manera, que se encontraban el gesto y la palabra. La doctrina de Juli fue el paso de las misiones volantes a la misión estable en un lugar, lo cual facilitará la tarea catequética. Esta experiencia presenta la aplicación concreta de un método de evangelización en la línea de lo que había planteado José de Acosta, es decir, un método de sustitución y uso de símbolos indígenas. El rasgo propio de la doctrina de Juli es su interés por el prendizaje de las lenguas indígenas, tanto en su estudio gramatical como en la conversación como requisito para cualquier trabajo evangelizador de los nuevos sacerdotes. La doctrina de Juli aporta una experiencia de reflexión de la fe desde el medio andino, tal como lo había considerado importante José de Acosta. Este proceso histórico de la fe será un factor para que Manuel Marzal afirmara su tesis sobre la transformación religiosa en el mundo andino.

7) *Las investigaciones religiosas del mundo andino aportan a un concepto teológico de inculturación.* La investigación de Manuel Marzal aporta interpretaciones culturales e históricas para la inculturación de la fe. La aproximación interdisciplinar de Manuel Marzal lo lleva a estudiar el proceso de fe vivido en el mundo indígena, en el cual él reconoce que el fenómeno religioso siempre guarda una experiencia de fe y responde al sentido trascendente de la vida. Manuel Marzal considera que el encuentro entre antropología religiosa y trabajo pastoral aportan elementos a la reflexión teológica desde el mundo andino, lo cual producirá que la religión se aproxime a la cultura desde sus propios símbolos. De este modo, las grandes fiestas religiosas guiarán el mundo religioso tradicional. Manuel Marzal abre el camino a un mayor conocimiento de la fe en los Andes.

8) *Podemos afirmar que existe una fenomenología religiosa andina.* Manuel Marzal aporta un detallado estudio del sistema de creencias e imágenes de Dios<sup>4</sup>. En ella resalta la experiencia de Dios que da sentido a la vida. Valorando la visión retrospectiva estudia la transformación

---

<sup>4</sup> En *El mundo religioso de Urcos* Manuel Marzal acaba con la idea que afirmaba que los campesinos andinos contaban con una doble religión, una externa y formal, el catolicismo; y una escondida, la antigua idolatría. Cf. A. ORTIZ RESCANIERE, «El maestro Manuel Marzal», 12-16.

religiosa peruana, afirmando que a mitad del Siglo XVII la sociedad indígena estaba cristianizada<sup>5</sup>. Manuel Marzal estudia las transformaciones de ritos y creencias, formas de organización y normas éticas en el sistema religioso andino, mostrando como se encuentran ritos cristianos y andinos. Afirmando que se produjo un cambio rápido en los ritos, pero fue más lento el cambio de las creencias. Esto pone en contacto la relación entre fe y cultura, todo ello aplicado a un medio concreto como el andino. De este modo, se responde a la invitación hecha por el Concilio Vaticano II de investigar la fe desde espacios culturales concretos<sup>6</sup>.

9) *El discernimiento de las culturas requerido por la inculturación enriquece la teología pastoral.* Manuel Marzal considera que las vivencias sincréticas de la fe pueden ser un campo a evangelizar, pero no lo ve como un peligro, sino como un desafío a afrontar. El sincretismo ha sido una inculturación de los propios indios. Hoy no se puede hablar de superstición o de magia. Se ha revisado el inicio de la fe para mostrar la inculturación, sin negar que el amor de Dios ya se encontraba presente en este espacio socio-cultural. En el mundo andino la fe cristiana se une a elementos indígenas. La religión en el mundo andino nos habla que la cultura es dinámica. Ante ello Manuel Marzal plantea algunas tareas a realizar con espíritu de discernimiento desde la teología<sup>7</sup>: usar los elementos de la cultura andina para evangelizar, a partir de sus propias tradiciones, muchas de ellas orales; cuestionar las formas religiosas actuales; potenciar el uso de símbolos en la vivencia de los sacramentos y que la inculturación tenga una dimensión ética.

10) *La transformación religiosa lleva a estudiar la relación entre fe y cultura dinámica.* La iglesia particular debe ser capaz de realizar un análisis eclesial de lo que ocurre en una cultura concreta. Manuel Marzal señala ámbitos a tener en cuenta en la actual transformación religiosa en el medio andino y busca proyectarlos al medio latinoamericano que comparte realidades similares: la migración produce cambios en la experiencia religiosa dado su contacto con diversas tradiciones. La religión se transforma de religión popular campesina a religión popular urbana. Esto

---

<sup>5</sup> Manuel Marzal afirmó: «Juzgo suficientemente probada la transformación religiosa de la población indígena peruana por la acción de la Iglesia hacia la segunda mitad del siglo XVII», M. MARZAL, *El sincretismo iberoamericano*, 128.

<sup>6</sup> AG 22.

<sup>7</sup> M.P. GALLAGHER considera que: «El discernimiento es un modo específicamente espiritual y cristiano de leer la realidad, que apunta a definir en una manera más que humana las sombras y las luces de un ambiente social», M.P. GALLAGHER, *Fede e cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, 170.

producirá «la iglesia cultural», la cual recrea la cultura religiosa campesina, cargada de símbolos, fiestas y la vivencia de lo santo; «la iglesia popular» con una vivencia de comunidad cristiana, con estudios bíblicos y subrayando la fraternidad y «las nuevas iglesias» que son confesiones cristianas (evangélicas pentecostales y escatológicas) con un fuerte proselitismo que resaltan el encuentro personal. Manuel Marzal propone seguir la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* y profundizar en una pastoral urbana, de tal modo, que la Iglesia pueda influir desde el Evangelio en la cultura cambiante, propia de la ciudad<sup>8</sup>. Dicho de otro modo, se ha de evangelizar la dimensión religiosa de la cultura, en donde se logre una pastoral inculturada en el medio urbano<sup>9</sup>. Manuel Marzal consideraba que, a pesar de las diferencias existentes, su estudio del fenómeno religioso brindaba un aporte al medio latinoamericano (el catolicismo popular, el estudio de la evangelización, su lectura del sincretismo). Sin embargo, afirmó que quedan pendientes en el estudio de la religión el tema del sentimiento en lo religioso y la dimensión ética de la fe.

11) *La inculturación refiere a la Encarnación, Pascua y Pentecostés.* Diego Irarrázaval subraya la importancia del proceso de inculturación en el medio andino. Propone una concepción de cultura dinámica y abierta ante los factores que interactúan con ella. Afirma que la evangelización ha de ser integral. Su posición es muy cercana a la planteada en la conferencia episcopal de *Santo Domingo*. El valor es que él intenta aplicarla al medio andino. Diego Irarrázaval considera que a la evangelización realizada se le debe agregar la inculturación, la cual ha de ser una evangelización inculturada que sea salvadora y liberadora. Al igual que la revelación está relacionada con la encarnación, de este modo, la vida cristiana se enmarca en formas históricas. A ello ha de agregar que la inculturación que no es sólo acción pastoral, no se limita a aproximarse a la encarnación, ella ha de ser también pascua y pentecostés. Ante las realidades culturales presentes, la inculturación ha de reconocer el rol primordial del Espíritu enviado por el Padre. Este Espíritu anima la labor inculturadora y actúa en la comunidad eclesial inculturadora<sup>10</sup>.

12) *La renovación de la transmisión de la fe depende de una catequesis inculturada.* Diego Irarrázaval propone que se profundice el estudio y aplicación de la catequesis. Su posición es cercana a la catequesis

---

<sup>8</sup> Cf. EN 63.

<sup>9</sup> *Santo Domingo* 256.

<sup>10</sup> *Santo Domingo* 61.

existencial que desea no limitarse a la formación doctrinal y encaminarse a una visión más amplia. Por lo tanto, una catequesis inculturada promoverá una renovación de la transmisión de la fe. El Espíritu dinamizará la comunidad cristiana, la cual con su testimonio ayudará a que el Evangelio se inculte en la propia cultura<sup>11</sup>. La propuesta catequética existencial propone afirmar que el mensaje es de salvación e integra en la catequesis la vida cotidiana de los catecúmenos. Diego Irarrázaval hace caer en la cuenta que la religiosidad popular es una riqueza de la Iglesia católica y un espacio de estudio teológico, en tanto, ella enriquece la tradición católica.

13) *El círculo hermenéutico entre vivencia de fe y valores culturales incultura la fe*. Gustavo Gutiérrez reconoce a Bartolomé de las Casas como un hombre capaz de interpretar los hechos históricos que le acontecen desde su experiencia de fe. Esto hace que este ejemplo lo lleve a plantear una lectura interpretativa de la realidad que finalmente termina en un esbozo de propuesta inculturadora<sup>12</sup>. Las Casas consideraba que no existía verdadera evangelización si no se cuenta con un verdadero testimonio cristiano. Bartolomé de las Casas se atreve a pensar desde «el otro», esa es la novedad. Si bien no presenta una teología sistemática de la salvación, si afirma que todos los seres humanos están llamados a la salvación. La inculturación no es una invitación para lejanos puntos de misión. Actualmente, la inculturación se ha de realizar en medios rurales o urbanos, tradicionales o modernos, en donde los cristianos deban animar la fe, en esta línea se planteó la nueva evangelización en la Iglesia universal.

14) *La espiritualidad inculturada enriquece la elaboración teológica*. Para que la teología no se limite a un trabajo deductivo se ha de recuperar lo carismático como acción del Espíritu. Esto lleva a reflexionar sobre cual es el lenguaje de Dios<sup>13</sup>. Gustavo Gutiérrez aporta un modo particular para inculturar la espiritualidad. Esto lleva a un círculo entre experiencia y

---

<sup>11</sup> *Santo Domingo* 263.

<sup>12</sup> En tanto opción centrada en el amor gratuito de Dios, el compromiso con el pobre fue el rasgo de la elaboración teológica de Gustavo Gutiérrez, será posteriormente, cuando comience a aparecer una preocupación por el tema de la cultura: «La fe cristiana debe encarnarse constantemente en nuevos valores culturales, y, a la par, puede decirse que las culturas deben asumir el mensaje cristiano», G. GUTIÉRREZ, «Una teología de la liberación en el contexto del tercer milenio», 99-165.

<sup>13</sup> La espiritualidad inculturada enriquece el trabajo teológico: «No basta decir que la palabra de Dios nace de la necesidad de formular y comunicar una experiencia creyente. Esta tiene lugar en el seno de vivencias humanas, con la desafiante complejidad que ellas implican. Todo un mundo social y cultural interviene en la elaboración del lenguaje teológico», G. GUTIÉRREZ, *Teología: acontecimiento, silencio, lenguaje*, 11.

reflexión de la fe. Hemos de asumir la experiencia y la cultura para que se produzca un verdadero seguimiento de Cristo. La espiritualidad nace del encuentro con Jesús como pura iniciativa de Dios. En este proceso la persona cree y comprende para crecer en el amor a Dios. De este modo, la experiencia espiritual se convierte en teología. El hecho de comprender las experiencias vividas en clave de fe lleva a valorar la invitación a la salvación. Para G. Gutiérrez, el compromiso de inculturar la fe lleva a optar por la vida plena. La espiritualidad y la teología están comunicadas, la inculturación de la fe implicará una vida espiritual. Finalmente, la espiritualidad será definida como un caminar según el Espíritu asumiendo la persona humana de modo existencial. Los rasgos de la espiritualidad inculturada son: la conversión, la cual ha de ayudar a crecer en solidaridad; la gratuidad; la alegría como victoria ante el sufrimiento; la infancia espiritual y la comunidad que invita a la comunión.

15) *La pastoral de la Iglesia católica requiere del conocimiento de la simbólica religiosa andina.* Manuel Marzal y Diego Irarrázaval consideran importante reconocer la dimensión simbólica existente en el mundo andino. El hecho que la fe tiene historicidad, que se produzca en un contexto histórico, que deba ser transmitida y se exprese en un lenguaje humano exige valorar la filosofía, lo antropológico y lo lingüístico en el trabajo teológico. Esto ayuda a clarificar e interpretar el discurso sobre la fe. Principalmente, procesos de evangelización inculturada. La experiencia religiosa siempre se encuentra en estructuras culturales, la cual se explicita de modos diversos. El símbolo puede ser ambiguo, por lo tanto, necesita de una interpretación. Este hecho hará que aparezca una simbólica cuando la religión desea expresarse. Esta dimensión simbólica está presente en todos los seres humanos y precede cualquier razón discursiva. El hecho que la sensibilidad simbólica esté presente en el mundo andino habla de la capacidad de contacto cultural con lo sagrado<sup>14</sup>.

16) *La religiosidad popular que fundamenta las creencias ha de acoger la evangelización.* Manuel Marzal considera la religión popular rural y urbana como un campo de la experiencia religiosa. De una parte, la teología brinda elementos para discernir la fe en realidades ambiguas, en el caso andino, sobre todo en relación al compromiso ético y, por otro lado, compromete a recuperar lo popular de la fe, aquello que soporta nuestras creencias. Se ha de plantear el continuo trabajo de evangelizar la

---

<sup>14</sup> Una evangelización integral exige conocer tradiciones y rituales de lo que se ha vivido como experiencia cristiana y como ella puede profundizarse desde una evangelización inculturada. Cf. M. Marzal, *El rostro indio de Dios*, 13.

religiosidad popular, ello se asume en el mundo andino como parte del evangelizar la cultura, a la cual invitó la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*<sup>15</sup>. La historia de la evangelización y las transformaciones religiosas como producto de los procesos migratorios requieren ver en la religiosidad popular un ámbito a valorar como espacio de evangelizador y como espacio a evangelizar, desde una catequesis más existencial y cristológica. De modo concreto, significará plantear a la religiosidad popular experiencias de testimonio. Esto lleva a reconocer que *la dimensión ética ha de ser incluida en la inculturación de la fe en el mundo andino*. La relación entre Dios Padre y sus hijos pasa por la relación con los hermanos, es decir, el amor a Dios pasa por el amor al prójimo. De tal modo, que aquel que comienza a creer en Jesucristo vive una conversión que lo lleva a un nuevo modo de vivir. Este nuevo modo de vivir o praxis, no es una consecuencia para el creyente, sino que es constitutiva de la fe. Desde aquí surge el seguimiento de Jesucristo, el cual incluye a toda la persona y resalta el testimonio como importante para la transmisión de la fe. Esto nos plantea a todos los creyentes y, de modo particular, en el medio andino a unir el plano escatológico con el plano ético, de tal manera, que la fe levante preguntas al modo de convivencia en la sociedad.

17) *La teología enriquece el proceso de inculturación*. La teología enriquece la inculturación desde la revelación, la cristología, la gracia y la eclesiología. Desde un inicio la misión divina es trinitaria. Para Manuel Marzal, uno de los rasgos importantes para la transmisión del Evangelio era la teología. Esto nos lleva a constatar que la revelación cristiana que se da por pura gracia trae la salvación a los hombres. Por ello se ha resaltado que la salvación es histórica, cristológica y eclesiológica. En el mismo modo de revelarse de Dios se muestra su plan de salvación, de donde la encarnación es en sí misma parte de la revelación. No es solamente la doctrina cristiana la que enriquece la vida de fe del creyente, serán también las nuevas experiencias las que llevarán a enriquecer la fe. Estas experiencias discernidas desde el Espíritu Santo mueven a la fe, a crecer y madurar. Lo cual nos lleva a afirmar que la fe no es limitada a lo racional, sino que implica a la totalidad del ser humano. En este sentido, Diego Irarrázaval plantea la inculturación como un proceso integral. Se nos plantea como comunidad eclesial relacionar eclesiología e inculturación, en tanto la

---

<sup>15</sup> Esta propuesta fue asumida por la conferencia general del episcopado latinoamericano en *Puebla*: «Atender pastoralmente la piedad popular campesina e indígena para que, según su identidad y su desarrollo, crezcan y se renueven con los contenidos del Concilio Vaticano II», *Puebla* 464.

evangelización es una misión comunitaria y compromiso del pueblo de Dios<sup>16</sup>.

18) *La fe es siempre fe inculturada*. Las condiciones culturales de los creyentes y comunidades influyen en la manera de creer<sup>17</sup>. La cultura vivida nos obliga a conocer la experiencia existente, dado que nuestra experiencia influye en nuestra interpretación. Experimentar significa interpretar. De modo especial, la experiencia religiosa que nunca se da separada de la fe, recibe las preguntas que la experiencia le propone y, a su vez, la fe hace preguntas a la experiencia de la persona, a aquello que se le ha denominado «cultura vivida». Gustavo Gutiérrez ha planteado en su dinámica de reconocimiento desde la propia experiencia eclesial, la posibilidad de reconocer la experiencia de Dios en la experiencia humana, lo cual no niega el reconocer que la experiencia de Dios supera la propia experiencia humana. Finalmente, la experiencia de Dios es iniciativa de él mismo.

---

<sup>16</sup> AG 35.

<sup>17</sup> La relación entre fe y cultura es profunda: «Los hombres son los sujetos de la fe; pero los hombres son también seres culturales. Por eso, según la cultura concreta en que viven los creyentes se modela de hecho su fe cristiana», E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres relato de Dios*, 69.

## SIGLAS

AAA	<i>Acta Apostolicae Sedis.</i>
AG	<i>Ad Gentes</i> , Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia (7 de diciembre de 1965).
BPJ	<i>En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas.</i>
BPP	<i>Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo.</i>
CRI	<i>Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima.</i>
CT	<i>Catechesi Tradendae</i> , Exhortación apostólica de Juan Pablo II (16 de octubre de 1979).
DOI	<i>Dios o el oro de las Indias. Siglo XVI.</i>
DDP	<i>Densidad del presente</i>
DV	<i>Dei Verbum</i> , Constitución dogmática sobre la divina revelación (18 de noviembre de 1965).
EDV	<i>El Dios de la vida.</i>
EN	<i>Evangelii Nuntiandi</i> , Exhortación apostólica de Pablo VI (8 de diciembre de 1975).
ERC	<i>Estudios sobre religión campesina.</i>
ESI	<i>El sincretismo iberoamericano.</i>
GS	<i>Gaudium et Spes</i> , Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual (7 de diciembre de 1975).
INC	<i>Inculturación. Amanecer eclesial en América Latina.</i>
JDA	<i>José de Acosta.</i>
LG	<i>Lumen Gentium</i> , Constitución dogmática sobre la Iglesia (21 de noviembre de 1964).
LUP	<i>La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial.</i>
MRU	<i>El mundo religioso de Urcos.</i>
RM	<i>Redemptoris Missio</i> , Encíclica de Juan Pablo II (7 de diciembre de 1990).
RP	<i>Religión popular.</i>
TE	<i>Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina.</i>
TPA	<i>Tradición y porvenir andino.</i>
TRP	<i>La transformación religiosa peruana..</i>



## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Documentos eclesiales

#### Magisterio Pontificio

PABLO VI., «Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*», AAS 68 (1976) 5-76.

JUAN PABLO II., «Exhortación Apostólica *Catechesi Tradendae*», AAS 71 (1979) 1277-1340.

\_\_\_\_\_, «Ecclesia in America», AAS 91 (1999) 737-815.

\_\_\_\_\_, «Discurso a los campesinos e indígenas de México», AAS 71 (1979) 207-210.

\_\_\_\_\_, «Lettera autografa di fondazione del Pontificio Consiglio della Cultura», AAS 74 (1982) 683-688.

\_\_\_\_\_, «Discurso de Juan Pablo II al congreso nacional italiano del movimiento eclesial de compromiso cultural», *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* Tomo V, 1, Roma 1982, 129-134.

\_\_\_\_\_, «Discurso de Juan Pablo II a la Asamblea Plenaria del CELAM en Puerto Príncipe», AAS 75 (1983), 771-779.

\_\_\_\_\_, «Encuentro con los aborígenes y campesinos en Cusco», AAS 77 (1985) 874-881.

\_\_\_\_\_, «Encuentro con los pueblos del norte de Piura» (4.02.1985), AAS 77 (1985).

\_\_\_\_\_, «Discurso de Juan Pablo II al Congreso de la iglesia italiana en Loreto», AAS 77 (1985) 964.

\_\_\_\_\_, «Discurso de Juan Pablo II al congreso de la iglesia italiana en Loreto», AAS 77 (1985) 956-970.

\_\_\_\_\_, «Exhortación apostólica *Christifidelis laici*», AAS 81 (1989) 393-585.

- \_\_\_\_\_, «Carta Encíclica *Redemptoris Missio*», AAS 83 (1991) 249-340.
- \_\_\_\_\_, «Exhortación postsinodal *Pastores dabo vobis*», AAS 84 (1992) 781.
- \_\_\_\_\_, «Nuova evangelizzazione. Promozione umana. Cultura cristiana. Gesù Cristo ieri, oggi e sempre», en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* vol XV, 2, Roma 1992, 312-340.
- \_\_\_\_\_, «Carta de Juan Pablo II al director de la UNESCO, Federico Mayor, por el 5º aniversario de su fundación», *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* Tomo XVIII, 2, 848-851.
- \_\_\_\_\_, «Discurso de Juan Pablo II a los intelectuales en Vilnius, Lituania», *Insegnamenti di Giovanni II* Tomo XVI, 2, 641-646.
- \_\_\_\_\_, «Ecclesia in Africa», AAS 88 (1996) 5-110.
- \_\_\_\_\_, «Exhortación apostólica postsinodal *Vita Consecrata*», AAS 88 (1996) 337-503.
- \_\_\_\_\_, *Fides et ratio*, Madrid 1998.

### **Textos Conciliares**

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II., «Constituciones. Decretos. Declaraciones», Madrid 2002.

### **Textos eclesiales**

PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA., *Per una pastorale della Cultura*, Milano 1999.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE., «Thèmes choisis d'ecclésiologie», en *La documentation Catholique* n° 1909, (1986) 57-73.

\_\_\_\_\_, «La foi et l'Inculturation», *La documentation Catholique* n° 1980, (1989) 281-289.

CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS., *Directorio sobre la piedad popular y la Liturgia*, Madrid 2002.

**Episcopado Latinoamericano**

II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO.,

*Medellín. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, Roma 1969.

III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO.,

*Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Bogotá 1979.

IV CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO.,

*Santo Domingo: conclusiones. Nueva evangelización. Promoción humana. Cultura cristiana. Jesucristo ayer, hoy y siempre*, Madrid 1999.

CELAM., *Medellín. Reflexiones en el CELAM*, Madrid 1977.

\_\_\_\_\_, *Reflexiones sobre Puebla*, Bogotá 1980.

\_\_\_\_\_, *Religión y cultura*, Bogotá 1980.

\_\_\_\_\_, *Puebla 79*, Latina, Québec 1980.

\_\_\_\_\_, *Antropología y evangelización*, Bogotá 1987.

\_\_\_\_\_, *El método teológico en América Latina*, Bogotá 1994.

\_\_\_\_\_, *Medellín. Teología y pastoral para América Latina*, Bogotá 1994.

\_\_\_\_\_, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá 1996.

CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA., *Estado y sociedad en el Perú.*

*Documentos de la Semana Social del Perú 1989*, Lima 1989.

\_\_\_\_\_, *Plan pastoral. Orientaciones. Para una nueva evangelización*, Lima 1990.

COMISIÓN EPISCOPAL DE ACCIÓN SOCIAL DEL PERÚ., *Evangelización y pastoral social*, Lima 1991.

## 2. Bibliografía principal

- MARZAL, M., *El mundo religioso de Urcos: un estudio de antropología Religiosa y de pastoral campesina en los andes*, Cuzco 1971.
- \_\_\_\_\_, «Investigación socio-religiosa y pastoral», *Allpanchis* (1972), 185-201.
- \_\_\_\_\_, *Religiones populares de América del Sur*, Lima 1974.
- \_\_\_\_\_, «Una hipótesis sobre la aculturación religiosa andina», *Revista de la Universidad Católica. Nueva Serie 2* (1977) 95-148.
- \_\_\_\_\_, «Religión católica e identidad nacional», en GUERRA GARCÍA, F., *Perú: identidad nacional*, Lima 1979, 123-167.
- \_\_\_\_\_, «Iglesia del Perú y culturas indígenas», *Revista de la Universidad Católica. Nueva Serie 7* (1980), 15-44.
- \_\_\_\_\_, *Balance de los estudios sobre religión andina (1920-80)*, Lima 1981.
- \_\_\_\_\_, *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Lima 1981.
- \_\_\_\_\_, *Las creencias religiosas andinas*, Lima 1983.
- \_\_\_\_\_, *El sincretismo iberoamericano: un estudio comparativo sobre los Quechuas (Cuzco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía)*, Lima 1988.
- \_\_\_\_\_, *Estudios sobre religión campesina*, Lima 1988.
- \_\_\_\_\_, *La transformación religiosa peruana*, Lima 1988.
- \_\_\_\_\_, *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima: el caso de El Agustino*, Lima 1989.
- \_\_\_\_\_, «Sincretismo iberoamericano e inculturación», en *Medellín* n° 60, vol XV, (1989) 521-541.
- \_\_\_\_\_, «Identidad cultural e identidad nacional», en *Estado y sociedad en el Perú. Documentos de la semana social del Perú 1989*, Lima 1989, 169-198.
- \_\_\_\_\_, «La investigación de la religión andina», *Allpanchis* 34 (1989) 11-27.
- \_\_\_\_\_, *El rostro indio de Dios*, Lima 1991.

- \_\_\_\_\_, *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial (1549-1767)*, Lima 1992.
- \_\_\_\_\_, *José de Acosta*, Lima 1993.
- \_\_\_\_\_, «El mito en el mundo andino ayer y hoy», *Antropológica* 13 (1995) 7-21.
- \_\_\_\_\_, «Un siglo de investigación de la religión en el Perú», *Antropológica* 14 (1996) 1-17.
- \_\_\_\_\_, (ed.), *La religión en el Perú al final del milenio*, Lima 2000.
- \_\_\_\_\_, *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*, Madrid 2002.
- \_\_\_\_\_, «Los “santos” y la transformación religiosa del Perú colonial», en DECOSTER, J.J., *Incas e Indios cristianos. Elites indígenas e identidades en los Andes coloniales*, Lima 2002, 359-372.
- \_\_\_\_\_, «Antropología de la religión», en DIEZ DE VELASCO, F - GARCÍA BAZÁN, F, *Estudio de la religión*, Madrid 2002, 121-146.
- \_\_\_\_\_, (ed.), *Para entender la religión en el Perú*, Lima 2003.
- \_\_\_\_\_, «Confieso que he vivido», en *Marzal Fuentes, s.j. Profesor emérito del Departamento Académico de Ciencias Sociales*, Lima 2003, 22-33.
- IRARRÁZAVAL, Diego., «Mutación en la identidad andina. Ritos y concepciones de la divinidad», en *Allpanchis* n° 31, (1988), 11-83.
- \_\_\_\_\_, «Inculturación latinoamericana de la catequesis», en *Medellín* n° 60, vol XV, (1989), 108-126.
- \_\_\_\_\_, «Religión popular», en ELLACURÍA, I y SOBRINO, J., *Conceptos fundamentales de la teología de la liberación, volumen II*, (1990) 345-375.
- \_\_\_\_\_, «Enseñanza inculturada de la fe». Evaluación de textos de Colombia, Perú, Chile, Brasil, en *Medellín*, vol XVI, (1990) 57-96.

- \_\_\_\_\_, «Significación y alcance de Medellín», en DAMMERT, J - GUTIÉRREZ, G., *Irrupción y caminar de la iglesia de los pobres*, Lima 1990, 23-73.
- \_\_\_\_\_, *Tradición y porvenir andino*, Lima 1992.
- \_\_\_\_\_, *Rito y pensar cristiano*, Lima 1993.
- \_\_\_\_\_, *Raíces de la esperanza*, Lima 1997.
- \_\_\_\_\_, *Inculturación. Amanecer eclesial en América Latina*, Lima 1998.
- \_\_\_\_\_, «Educación intercultural e interreligiosa», en *Inculturación* n° 1, (2000) 65-73.
- GUTIÉRREZ, G., «Un langage sur Dieu», *Concilium* 191 (1984) 53- 60.
- \_\_\_\_\_, *Beber en su propio pozo en el itinerario espiritual de un pueblo*, Salamanca 1986.
- \_\_\_\_\_, *El Dios de la vida*, Lima 1989.
- \_\_\_\_\_, *Dios y el oro de las Indios. Siglo XVI*, Lima 1989.
- \_\_\_\_\_, «Significación y alcance de Medellín», DAMMERT, J – GUTIÉRREZ, G, *Irrupción y caminar de la iglesia de los pobres*, Lima 1990, 23-73.
- \_\_\_\_\_, *En busca de los pobres de Jesucristo*, Lima 1992.
- \_\_\_\_\_, «Memoria de Dios y teología», en GUTIÉRREZ, G – NGUYEN, P, *Las Casas entre dos mundos*, Lima 1993.
- \_\_\_\_\_, *Teología: acontecimiento, silencio, lenguaje*, Lima 1996.
- \_\_\_\_\_, «Una teología de la liberación en el contexto del tercer milenio», en CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América latina*, Bogotá 1996, 99-165.
- \_\_\_\_\_, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*. Lima 1998.
- \_\_\_\_\_, «Situaciones y tareas de la teología de la liberación», en ALBERIGO, M – SIEVERNICH, M, *Teología de la liberación. Cruce de miradas*, Lima 2000, 239-264.

\_\_\_\_\_, *Densidad del presente*, Lima 2003.

\_\_\_\_\_, *Teología de la liberación*, Lima 2003.

### 3. Bibliografía general

ABBRUZZESE, S., *Sociología delle religioni*, Milano 1992.

AGUSTÍN DE HIPONA., *La vera religione*, Roma 1992.

ALBERIGO, G – SIEVERNICH, M., *Teología de la liberación. Cruce de miradas*, Lima 2000.

ALFARO, J., *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca 1994.

ALLIENDE, J., «Religiosidad popular en Puebla», en *Medellín* nº 17-18, vol 5, (1979) 92-133.

ALSZEGHY, Z., «Cultural adaptation as an internal requirement of faith», en *Gregorianum* 63/1, (1982) 61-85.

ALVAREZ CALDERÓN, J., «Laicos y pobres, sectores pobres en nuestros países», en DAMMERT, J - GUTIÉRREZ, G, *Irrupción y caminar de la iglesia de los pobres*, Lima 1990, 289-305.

AMALADOSS, M., *El evangelio al encuentro de las culturas. Pluralidad y comunión de las Iglesias*, Bilbao 1998.

ANSIÓN, J.M., «El saber con sabor», en DE LA PUENTE, J.A, *Cuadernos del archivo de la universidad*, Lima 2003, 9-11.

ANTHONY, F.V., *Ecclesial praxis of inculturation*, Roma 1997.

ANTONCICH, R., «Método teológico y espiritualidad», en *Medellín. Teología y pastoral para América latina* Junio 1994, 301-312.

ARDURA, B – DURAND, J-D., *Culture, incroyance et foi*, Roma 2004.

ARDUSSO, F., «Fede», en BARBAGLIO, G - BOF, G, *Teología*, Milano 2002, 644-663.

ARMBRUSTER, C., *El pensamiento de Paul Tillich*, Santander 1967.

AUTERIO, A- GOERTZ, S., «Ética», en BARBAGLIO, G - BOF, G, *Teologia*, Milano 2002, 607-619.

- AZEVEDO, M., «Inculturación», en *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid 1990, 689-701.
- BACIERO, C., «La ética en la conquista de América y los primeros jesuitas del Perú», en *Miscelanea Comillas*, vol 46, (1998) 129-164.
- BARBAGLIO, G – BOF, G – DIANICH, S., *Teologia*, Milano 2002.
- BARREDA, A., «Bartolomé de las Casas y la evangelización de América», en GUTIÉRREZ, G - NGUYEN, P, *Las Casas entre dos mundos*, 75-110.
- BASTIÁN, J - P., *La mutación religiosa de América Latina: para una Sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México 1997.
- BATTISTA, J., «Los distintos métodos teológicos», CELAM, *Medellín. Teología y pastoral para América latina*, Bogotá 1994, 145-177.
- BAUM, G – CONE, J., *Vida y reflexión*, Lima 1987.
- BELDA PLANS, J., *La Escuela de Salamanca*, Madrid 2000.
- BERNARD, Ch., *Théologie symbolique*, Paris 1978.
- BERTOLOTI, G - NATOLI, S., *Ermeneutica*, Milano 2003.
- BERZOSA, R., *¿Qué es teología?. Una aproximación a su identidad y a su método*, Bilbao 1999.
- BEVANS, S., *Models of Contextual Theology*, New York, 2004.
- BIANCHETTI, S., *Paul Tillich*, Madrid 2006.
- BINGEMER, M.C., «Teología del Tercer Mundo», en *Concilium* nº 219, (1988) 305-312.
- BOFF, L., *Gracia y experiencia humana*, Madrid 2001.
- \_\_\_\_\_, *Experimentar a Dios. La transparencia de todas las cosas*, Santander 2003.
- BOFF, C., *Teoria del Metodo Teologico*, Padova 1998.
- BONANATE, U., *Antropología e religione*, Torino 1975.
- BONHOEFFER, D., *Resistencia y sumisión*, Barcelona 1969.
- BORELLO, M., «La catequesis de Medellín a Puebla», en *Medellín* nº 17-18, vol. 5, (1979) 115-129.

- BORDONI, M., *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995.
- BORGES, P., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX)*, Madrid 1992.
- BRAMBILLA, F.G., *Edward Schillebeckx*, Madrid 2006.
- BURGA, M – FLÓRES GALINDO, A, «La utopía andina», *Allpanchis* 20 (1982) 85-98.
- CABRERA, I., «Fenomenología y religión», en DIEZ DE VELASCO, F - GARCÍA, F, *El estudio de la religión*, 335-360.
- CALDERÓN, M., *Interculturalidad y Educación*, Lima 2002.
- CARRIER, H., *Diccionario de la cultura*, Bilbao 1988.
- \_\_\_\_\_, *Evangelio y culturas. De León a Juan Pablo II*, Madrid 1988.
- \_\_\_\_\_, «Inculturación del Evangelio», en *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid 1990, 701-707.
- \_\_\_\_\_, *Guide pour la inculturation de l'évangile*, Roma 1997.
- CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas*, México 2003.
- CELESTINO, O., «La transformación religiosa peruana», en *Gaceta Antropológica* n° 13 (1997) 1- 70.
- CENTRO DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES., *Dos obispos del sur andino: Luis Vallejo y Luis Dalle*, Lima 1982.
- CHAMBERLAIN, F., «Revelación e historia desde América latina», en DAMMERT, J - GUTIÉRREZ, G, *Irrupción y caminar de la iglesia de los pobres*, 77-103.
- CHEVALLIER, M.A., «L'Esprit de Dieu dans les écritures», en LAURET, B, - REFOULÉ, F, *Initiation à la pratique de la théologie*, 455.
- COMBLIN, J., *Teologia della città*, Assisi 1971.
- COMPañÍA DE JESÚS., *Congregación General XXXII*, Madrid 1975.
- CONGAR, Y., «Pneumatología dogmática», en REFOULÉ, F – LAURET, B, *Iniciación a la práctica de la teología*, Madrid 1985, 463-493.
- \_\_\_\_\_, *Esprit de l'homme, Esprit de Dieu*, Paris 1998.

- COPANS, J., *Introducción a la etnología y a la antropología*, Madrid 1998.
- COVA, G.D., *Approfondimento concettuale della fede e inculturazione*, Bologna 1996.
- COX, H., *La religión en la ciudad secular*, Santander 1985.
- CROATTO, J.S., *Historia de la salvación. La experiencia religiosa del pueblo de Dios*, Buenos Aires 1968.
- CUNILL, P., *La América andina*, Barcelona 1978.
- CURATOLA, M., *La regione andina*, Novara 1983.
- CURATOLA, M - SILVA-SANTISTEBAN, F (eds.), *Historia y cultura del Perú*, Lima 1995.
- CURTAZ, P., *Catechetica*, Casale 1991.
- DAMMERT, J, «Medellín en el Perú», en DAMMERT, J - GUTIÉRREZ, G., *Irrupción y caminar de la Iglesia de los pobres. Presencia de Medellín*, Lima 1990, 13-22.
- DAVEY, A., *Cristianismo urbano y globalización. Recursos teológicos para un futuro urbano*, Santander 2003.
- DE ACOSTA, J., *De procuranda indorum salute*, Madrid 1984.
- DE FRANÇA MIRANDA, M., «Reflexionar y expresar la vivencia cristiana en América latina», ITEPAL, *Medellín. Teología y pastoral para América latina* (1994) 285-300.
- \_\_\_\_\_, *Inculturazione della fede. Un approccio Teologico*, Brescia 2002.
- DE LA PUENTE, J.A., *Cuadernos del Archivo de la Universidad*, Lima 2003.
- DE LAS CASAS, B., «Tratado de las doce dudas», en *Obras completas*, Madrid 1954, 478-536.
- DE SANTO TOMÁS, D., *Gramática o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú*, Cusco 1995.
- DECOSTER, J.J (ed.), *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, Cuzco 2002.

- DEPARTAMENTO DE EDUCACIÓN DEL CELAM., «Educación», en CELAM, *Medellín. Reflexiones en el CELAM*, Madrid 1977, 55-65.
- DHAVAMONY, M., «Religión», en LATOURELLE, R - FISICHELLA, R, *Diccionario de teología fundamental*, Madrid 1990, 1128-1139.
- \_\_\_\_\_, «Fenomenología», en LATOURELLE, R – FISICHELLA, R, *Diccionario de teología fundamental*, Madrid 1990, 1139-1151.
- \_\_\_\_\_, *Inculturazione*, Milano 2000.
- DIANICH, S., *Iglesia en misión*, Salamanca 1998.
- DÍAZ MATEOS, M., «Medellín, voz profética», en DAMMERT, J - GUTIÉRREZ, G, *Irrupción y caminar de los pobres. Presencia de Medellín*, 105-128.
- DÍEZ DE VELASCO, F - GARCÍA BAZÁN., F (eds.), *El estudio de la religión*, Madrid 2002.
- DO CARMO CHEUCICHE, A., «Marco de referencia actual sobre la problemática de la inculturación», en *Medellín* n° 60, vol XV, (1989), 435-456.
- \_\_\_\_\_, «La evangelización de la cultura en Puebla: perspectivas y límites», en *Medellín* n° 62, vol XVI, Bogotá 1990, 177-187.
- DOTOLO, C., *La rivelazione cristiana. Parola, evento, mistero*, Milano 2002.
- DULLES, A., *The craft of theology. From symbol to system*, New York 1992.
- DURKHEIM, É., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid 2003.
- DUSSEL, E., *Resistencia y esperanza*, San José 1995.
- DUVIOLS, P., *Cultura andina y represión. Procesos y visitas deIdolatrías y hechicerías Cajatambo, siglo XVII*, Cuzco 1986.
- \_\_\_\_\_, *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*, México 1997.
- ECHANOVE, A., «Origen y evolución de la idea jesuítica de “Reducciones” en las misiones del virreynato del Perú», en *Misionalia Hispanica* n° 34, (1955) 95-145.
- EGAÑA, A., *Monumenta Peruana*, Roma 1954.

- \_\_\_\_\_, *Historia de la Iglesia en la América española*, Madrid 1966.
- ELIADE, M., *Images et symboles*, Paris 1980.
- \_\_\_\_\_, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona 1998.
- ELIZONDO, F., «Evangelii Nuntiandi. Balance y significado», en ELIZONDO, F- MARDONES, J.M, *Evangelizar, esa es la cuestión. Aniversario de la Evangelii Nuntiandi*, Madrid 2006, 7-30.
- ESTENSSORO, J.C., *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo (1532-1750)*, Lima 2003.
- ESTERMANN, J., *Filosofía andina. Estudio de interculturalidad de la sabiduría autóctona andina*, Quito 1998.
- EVANS- PRITCHARD, E.E., *Las teorías de la religión primitiva*, Madrid 1991.
- FABRI DOS ANJOS, M (ed.), *Teología y nuevos paradigmas*, Sao Paulo 1999.
- FIROLAMO, G – BOF, G., «Religione», en BARBAGLIO, G – BOF, G, *Teologia*, Milano 2002, 1245-1282.
- FISICHELLA, R., «Teología», en LATOURELLE, R – FISICHELLA, R, *Diccionario de teología fundamental*, Madrid 1990, 1411-1417.
- \_\_\_\_\_, «Signos de los tiempos», LATOURELLE, R – FISICHELLA, R, en *Diccionario de teología fundamental*, Madrid 1990, 1362-1363.
- \_\_\_\_\_, *Introducción a la teología fundamental*, Navarra 2000.
- FLORES LIZANA, C., *El taytacha Qoyllur rit'i*, Sicuani 1997.
- FLORISTÁN, C., *Teología práctica*, Salamanca 2002.
- FRIES, H., «Religión», en FRIES, H, *Conceptos fundamentales de la teología*. Tomo I, Madrid 1979, 530-542.
- GADAMER, H.G., *Mito y razón*, Barcelona 1997.
- GALANTINO, N., «Esperienza», en BARBAGLIO, G - BOF, G, *Teologia*, Milano 2002, 595-607.
- GALINDO, F., *El fenómeno de las sectas fundamentalistas*, Navarra 1992.
- GALILEA, S., *El seguimiento de Cristo*, Bogotá 2006.

- GALLAGHER, M.P., *Fede e Cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, Roma 1999.
- GALLEGO, A., *La señal de cada momento. Documentos de los obispos del sur Andino*, Lima 1994.
- GALLI, C., «La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del Tercer milenio», en CELAM, *El futuro de la reflexión en América latina*, Bogotá 1996, 245-362.
- GARCÍA DÍAZ, E., *Diccionario de Juan Pablo II*, Madrid 1997.
- GARCIA, E., «El ministerio de la catequesis en el nuevo directorio», en *Medellín* n° 96, vol XXIV, (1998) 551-563.
- GARCÍA, J -M., *Ausangate*, Lima 2006.
- GARR, T., *Cristianismo y religión quechua*, Cusco 1972.
- GEERTZ, C., «Religión as a cultural system», en *Anthropological approaches to the study of religion*, New York 1966, 1-46.
- \_\_\_\_\_, *La interpretación de las culturas*, Barcelona 2005.
- GEFFRÉ, C., *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, Madrid 1994.
- GEISELMANN, J.R., «Revelación», FRIES, H, *Conceptos fundamentales de la teología*, Madrid 1979, 569-578.
- GEVAERT., *Experiencia humana y anuncio cristiano*, Madrid 1976.
- GIDDENS, A., *Consecuencias de la Modernidad*, Madrid 1993.
- GIGLIONI., *Inculturazione, Teoria e prassi*, Città del Vaticano 1999.
- GONZÁLEZ, A., *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una Teología fundamental*, Santander 1999.
- GONZÁLEZ DORADO, A, «Inculturación y endoculturación de la Iglesia en América Latina», en *Medellín* n° 60, Vol XV, Bogotá 1989, 478-521.
- \_\_\_\_\_, «Historia de la nueva evangelización en América Latina», en *Medellín* n° 73, vol XIX, (1993) 35-62.

- GONZÁLEZ MARTÍNEZ, J.L., «Teología de la liberación y religiosidad popular», en *Páginas* n° 49-50, vol VII, (1992) 4-13.
- GRANERIS, G., *Teología católica y ciencias de las religiones*, Barcelona 1961.
- GRESHAKE, G., «El hombre y la salvación de Dios», en NEUFELD, K, *Problemas y perspectivas de la teología dogmática*, 253-284.
- GRONDIN, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona 1999.
- GROPPO, G., *Teología y catequesis*, en PACOMIO, L – FERRRETI, G, *Diccionario teológico interdisciplinar*, Salamanca 1985, 95-108.
- \_\_\_\_\_, «Teologia e scienza umana. Una proposta: dalla conflittualità al dialogo», en VALENTINI, D, *La teologia, aspetti innovatori e loro incidenza sulla ecclesiologia e sulla mariologia*, Roma 1989, 53-78.
- HALDER, A., «La religione come atto fondamentale dell'esistenza umana», en KERN, W – POTTMEYER, H (ed.), *Corso di teologia fondamentale*, Brescia 1990, 182-202.
- HIGUET, E., «Teología y nuevos paradigmas», en FABRI DOS ANJOS, M - LIBANIO, J, *Teología y nuevos paradigmas*, Bilbao 1999, 149-173.
- IDÍGORAS, J.L., *La religión. Nociones, contenidos, secularización*, Lima 1986.
- \_\_\_\_\_, *La religión, fenómeno popular*, Lima 1991.
- JOSSUA, J.P., «Teología y experiencia cristiana», en PHILIPS, G - DUPREY, P, *Al servicio teológico de la Iglesia*, Santander 1975, 105-120.
- \_\_\_\_\_, «Note sur l'expérience chretienne», en LAURET, B – REFOULÉ, F, *Initiation à la pratique de la théologie*, Paris 1984, 39-46.
- KASPER, W., *Fe e historia*, Madrid 1974.
- \_\_\_\_\_, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Brescia 1992.
- \_\_\_\_\_, *Introduzione alla fede*, Brescia 2003.
- KELLER, M.A., «El proceso evangelizador de la Iglesia en América Latina. De Río a Santo Domingo», en *Medellín* n° 81, vol XXI, (1995) 5-43.

- KERN, W., «Estrutture antropologiche alla luce della rivelazione», en KERN - W - POTTMEYER, H., *Corso di Teologia Fondamentale. Trattato sulla religione*, Brescia 1990, 229-257.
- LABOA, J.M - ALMANDOZ, J., «Presencia eclesial en la historia y colonización de América. Razones y logros», en *Miscelanea Comillas* vol 46, (1998) 165-188.
- LAMANA, G., «Identidad y pertenencia de la nobleza cusqueña en el mundo colonial temprano», en *Revista andina* año 14 nº 1 (1996) 73-106.
- LAMBASI, F., «Espíritu santo», en LATOURELLE, R - FISICHELLA, R, *Diccionario de teología fundamental*, Madrid 1990, 390-399.
- LANE, D., *The experience of God. An invitation to do Theology*, New York 1981.
- LARRAÍN, J., *Modernidad, razón e identidad*, Barcelona 1996.
- LATOURELLE, R - O'COLLINS, G., *Problemas y perspectivas de Teología Fundamental*, Salamanca 1982.
- LATOURELLE, - FISICHELLA, R - PIE-NINOT, S., *Teología, ciencia de la salvación*, Salamanca 1968.
- \_\_\_\_\_, *Teologia, scienza della salvezza*, Assisi 1968.
- \_\_\_\_\_, *Teología de la revelación*, Salamanca 1977.
- \_\_\_\_\_, *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca 1989.
- \_\_\_\_\_, *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Quebec 1992.
- LAURET, B - REFOULÉ, F., *Initiation à la pratique de la théologie*, Paris 1984.
- \_\_\_\_\_, *Iniciación a la práctica de la teología*, Madrid 1985.
- LEDURE, Y., *La détermination de soi. Anthropologie et religion*. Paris 1997.
- LEÓN, J., «Las Casas y la evangelización», en GUTIÉRREZ, G - NGUYEN, P, *Las casas entre dos mundos*, Lima 1993, 326-339.
- LIBANIO, J.B., *Gustavo Gutiérrez*, Madrid 2006.

- LLANQUE, D., *Vida y teología andina*, Centro Bartolomé de las Casas-Instituto de estudios aymaras, Cuzco 2004.
- LÓPEZ GUZMÁN, R - SORROCHE, M.A, *Perú, indígena y virreynal*, Madrid 2005.
- LOZANO, J., «Culturas indígenas y evangelio», en CELAM, *El método teológico*, Bogotá 1994, 137-142.
- MALHERBE, J.F., «El conocimiento de fe», en LAURET, B – REFOULÉ, F, *Iniciación a la práctica teológica*, París 1984, 92-120.
- MARDONES, J.M., *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Santander 1988.
- \_\_\_\_\_, *Capitalismo y religión*, Santander 1991.
- \_\_\_\_\_, *¿A dónde va la religión?. Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Santander 1996.
- \_\_\_\_\_, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander 1999.
- \_\_\_\_\_, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Santander 2003.
- \_\_\_\_\_, *La transformación de la religión*, Madrid 2005.
- MAIER, M., «Espiritualidad y teología en la obra de Gustavo Gutiérrez», en ALBERIGO, G - SIEVERNICH, M, *Teología de la liberación. Cruce de miradas*, Lima 2000, 81-100.
- MARTINELLI, P., *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, Milán 2002.
- MARTÍNEZ DIEZ, F., *Teología latinoamericana y teología europea. El debate en torno a la liberación*, Madrid 1989.
- \_\_\_\_\_, *Teología fundamental. Dar razón de la fe cristiana*, Salamanca-Madrid 1997.
- MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, L., *Los caminos de la teología. Historia del método teológico*, Madrid 1988.

- MARTINI, C.M., *El seguimiento de Cristo*, Santander 1997.
- MASSON, J., *Misión*, en PACOMIO, L – FERRETI, G, *Diccionario teológico interdisciplinar*, Salamanca 1982, 529- 541.
- MATE, R., «El mito de la modernidad y el silencio del logos», en DUQUE, F (ed.), *Lo santo y lo profano*, 191-202.
- MATOS MAR, J., *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*, Lima 1984.
- MEIKLEJOHN, N., *La Iglesia y los lupaqas durante la colonia*, Cusco 1988.
- MESLIN, M., *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Madrid 1978.
- METZ, J.B – RENDTORFF, T., *La teologia nella ricerca interdisciplinare*, Brescia 1974.
- MIDALI, M., «Teologia pratica», en BARBAGLIO, G - BOF, G, *Teologia*, Milano, 2002, 1739-1754.
- \_\_\_\_\_, «Teologia fondamentale», en BARBAGLIO, G – BOF, G, *Teologia*, Milano 2002, 1707-1739.
- MILLER, J., *La teología dopo il Vaticano II*, Brescia 1967.
- MONGILLO, D., «Antropología dogmática», en LAURET, B - REFOULÉ, F, *Iniciación a la práctica teológica*, París 1984, 531-557.
- MOREIRA, L., «La teología en América latina», en CELAM, *El método teológico*, Bogotá 1984, 9-18.
- MORIN, A., «Algunas tendencias en la inculturación de la fe en los Padres de la Iglesia antes de Constantino», en *Medellín* n° 60, vol XV, (1989) 452-477.
- \_\_\_\_\_, «La inculturación de la fe en la Iglesia apostólica», en *Medellín* n° 60, vol XV, (1989) 450-461.
- MÚGICA, G., «El método teológico: cuestión de espiritualidad», en BAUM, G – CONE, J, *Vida y reflexión*, Lima 1987, 21-43.
- MUJICA, L., «Representación e imaginario campesino», *Allpanchis* 64 (2004) 101-134.

- NAUD, J., «Simbolismo», en LATOURELLE, R – FISICHELLA, R, *Diccionario de teología fundamental*, Madrid 1990, 1375-1380.
- NEUFELD, K (Ed.), *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, Salamanca 1987.
- NGUYEN, P., «Las Casas y la restitución», en NGUYEN, P – GUTIÉRREZ, G., *Las Casas entre dos mundos*, Lima 1993, 296-307.
- NIETO, A., *La primera evangelización en el Perú. Hechos y personajes*, Lima 1992.
- O'COLLINS, G., «Experiencia», en LATOURELLE, R – FISICHELLA, R, *Diccionario de teología fundamental*, Madrid 1990, 468-471.
- O'DONNELL, C – PIÉ NINOT, S., *Diccionario de Ecclesiólogía*, Madrid 2001.
- O'DONNELL, J., «Historia de la revelación», en LATOURELLE, R – FISICHELLA, R, *Diccionario de teología fundamental*, Madrid 1990, 565-569.
- ONIMUS, J – LAFRANCE, J., *Experiencia humana y pedagogía de la fe*, Madrid 1970.
- ORTÍZ, A., «El Maestro Manuel Marzal», en DE LA PUENTE, J.A, *Cuaderno del Archivo de la Universidad*, Lima 2003, 14.
- OSCOLATI, R., «Método sistemático y pensamiento teológico», en NEUFELD, K, *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, 25-47.
- OTTO, R., *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid 2005.
- PALACIO, C., «O cristianismo na América Latina. Discernir o presente para preparar o futuro», en *Perspectiva Teológica*, (2004) 173-196.
- PANNENBERG, W., *La revelación como historia*, Salamanca 1977.
- \_\_\_\_\_, W., *Fondamenti dell'etica*, Brescia 1998.
- PASQUALE, G., *La storia della salvezza. Dio signore del tempo e della storia*, Milán 2002.

- PASTOR, F., «El problema de la evangelización actual según el Episcopado Latinoamericano», en *Evangelizzazione e culture*, III, (1976) 331-342.
- \_\_\_\_\_, «Inculturazione e liberazione in America Latina», en *Inculturazione. Concetti, problemi, orientamenti*, Centro Ignaziano di Spiritualità, (1976) 122-143.
- \_\_\_\_\_, «La interpretación de Paul Tillich», *Gregorianum* 66, 4 (1985) 709-739.
- \_\_\_\_\_, «Itinerario espiritual de Paul Tillich», *Gregorianum* 67, 1 (1986) 47-86.
- \_\_\_\_\_, «La cuestión de lo incondicionado. Dialéctica y revelación de lo sagrado en Paul Tillich», *Gregorianum* 78, 2 (1987) 267-308.
- \_\_\_\_\_, «Religión popular», en LATOURELLE, R – FISICHELLA, R, *Diccionario de teología fundamental*, Madrid 1990, 1169-1172.
- \_\_\_\_\_, «Paul Tillich», en LATOURELLE, R – FISICHELLA, R, *Diccionario de teología fundamental*, 1550-1556.
- \_\_\_\_\_, «Principium totius Deitatis. Misterio inefable y lenguaje eclesial», *Gregorianum* 79, 2 (1998) 247-294.
- \_\_\_\_\_, «Quaerentes summum Deum» Búsqueda de Dios y lenguaje de fe en Agustín de Hipona», *Gregorianum* 81, 3 (2000) 453-491.
- PEASE, F., «Indigenismo y antropología: a propósito de un libro de Manuel Marzal», *Historica*, vol 5, nº 2 (1981) 105-112.
- \_\_\_\_\_, «Evangelización e historia andina», *Histórica* vol 9, nº 2 (1985) 265-273.
- PEELMAN, A., *L'Inculturazione. La Chiesa e le culture*, Brescia 1993.
- PENNA, R., *Vangelo e inculturazione*, Roma 2001.
- PEREÑA, L., «La anexión de América a la luz de la teología», en BORGES, P, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglo XV-XIX)*, Madrid 1992, 633-647.
- PÉREZ, I., *Bartolomé de las Casas en el Perú*, Cusco 1998.

- PHILIBERT, M., «Les âges de l'expérience humaine», en LAURET, B – REFOULÉ, F, *Initiation à la pratique de la théologie*, París 1983, 19-38.
- PIE-NINOT, S., *La Teología Fundamental*, Salamanca 2002.
- PIKAZA, X., *Lo Spirito di Dio*, Milano 2002.
- PIRONIO, E., «CELAM, Medellín, América latina», en CELAM, *Medellín, reflexiones sobre el CELAM*, 27.
- POUPARD, P., *Diccionario de las religiones*, Barcelona 1987, 383-386.
- RAMOS, J., *Teología pastoral*, Madrid 2001.
- RATZINGER, J., «Le Christ, la foi et le défi des cultures», en *La documentation catholique* n° 2120 (1995) 698-708.
- \_\_\_\_\_, *Fe y teología en América Latina*, Bogotá 1997.
- \_\_\_\_\_, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona 2005.
- RICOEUR, P., «Poética y simbólica», en LAURET, B – REFOULÉ, F, *Iniciación a la práctica teológica*, París 1984, 43-69.
- ROEST CROLLIUS, A., «What is so new about inculturation?», en *Gregorianum* 59/4 (1978) 721- 738.
- \_\_\_\_\_, «Inculturation and the meaning of cultura», en *Gregorianum* 61/2, (1980) 253-274.
- \_\_\_\_\_, «Inculturation and the first evangelisation. Some remarks from the point of view of social linguistics», ROSTKOWSKI, M, *La missione senza confine*, Roma 2000, 363-371.
- \_\_\_\_\_, *Teologia Dell'Inculturazione*, Roma 2005.
- ROMERO, C ., «Presentación», en *Allpanchis* n° 64, (2004) 5-8.
- ROSSANO, P., «Teología y religiones», en LATOURELLE, R - O'COLLINS, G, *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Salamanca 1982, 417-439.

- ROUILLÉ D'ORFEUIL, H., *El tercer mundo. Claves de lectura*, Santander 1994.
- ROVIRA I BELLOSO, J., *Fe y cultura en nuestro tiempo*, Santander 1987.
- \_\_\_\_\_, *Introducción a la Teología*, Madrid 2000.
- RUBENS, P., *Discerner la foi dans le contextes religieux ambigus*, Paris 2004.
- RUÍZ, S., «Pastoral indígena hoy», en DAMMERT, J - GUTIÉRREZ, G, *Irrupción y caminar de los pobres*, Lima 1990, 307-333.
- SALVATIERRA, A., «Presupuestos teológico-pastorales y espiritualidad de la nueva evangelización», en *Medellín* n° 73, vol XIX, Bogotá 1993, 63-92.
- SÁNCHEZ-CONCHA, R., *Santos y santidad en el Perú virreynal*, Lima 2003.
- SCANNONE, J.C., «Situación de la problemática del método teológico en América latina», en CELAM, *Medellín. Teología y pastoral para América latina*, Bogotá 1994, 255-283.
- \_\_\_\_\_, «¿Cambio de paradigma en la teología latinoamericana de la liberación?», *Medellín* n° 96, vol. XXIV, (1998) 637-658.
- \_\_\_\_\_, *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires 1990.
- SCARVAGLIERI, G, *Sociología della religione*, Roma 1994.
- SCHIERSE, F.J., *Cristologia*, Barcelona 1983.
- SCHILLEBEECKX, E., *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*, Madrid 1983.
- \_\_\_\_\_, *Esperienza umana e fede in Gesù Cristo*, Brescia 1985.
- \_\_\_\_\_, *Los hombres relato de Dios*, Salamanca 1994.
- SCHINELLER, P., *A handbook on Inculturation*, New York 1990.
- SCHNEIDER, T., *Manual de teología dogmática*, Barcelona 1992.
- SCHREITER, R., *The Schillebeeckx reader*, Edinburgh 1986.
- \_\_\_\_\_, *Construting Local Theologies*, New York 2001.
- SECKLER, M., «Fe», en FRIES, H, *Conceptos fundamentales de teología*, Madrid 1979, 562-581.

- \_\_\_\_\_, «Teología», en LATOURELLE, R - FISICHELLA, R, *Diccionario de teología fundamental*, Madrid 1990, 1411-1423.
- \_\_\_\_\_, «Teología y ciencias», en LATOURELLE, R – FISICHELLA, R, *Diccionario de teología fundamental*, Madrid 1990, 1423-1430.
- \_\_\_\_\_, «Il concetto teologico di religione», en KERN, W – POTTMEYER, H (ed.), *Corso di teologia fondamentale*, Brescia 1990, 203-228.
- SEGUNDO, J.L., *Teología abierta. Reflexiones críticas*, Madrid 1984.
- SEMMELOTH, O., «Salvación», en FRIES, H, *Conceptos fundamentales de la teología*, 621-626.
- SEUMOIS, A., *Teologia missionaria. Corso di teologia sistemica*, Bologna 1993.
- SHORTER, A., *Teologia della missione*, Catania 1971.
- SOBRINO, J., *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Santander 1984.
- \_\_\_\_\_, *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*, Santander 1985.
- \_\_\_\_\_, *¿Cómo hacer teología? La teología como «intellectus amoris»*, Santander 1989.
- \_\_\_\_\_, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Madrid 1999.
- TAMAYO-ACOSTA, J.J, *Nuevo paradigma teológico*, Madrid, 2004.
- TILLICH, P., *Teología de la cultura y otros ensayos*, Buenos Aires, 1966.
- \_\_\_\_\_, *Le christianisme et les religions*, Paris 1968.
- TORNOS, A., *El servicio de la fe en la cultura de hoy*, Madrid 1987.
- \_\_\_\_\_, *Inculturación. Teología y método*, Madrid 2001.
- TORRES QUEIRUGA, A., *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, Santander 2000.
- TRILLING, W., «Salvación», en FRIES, H, *Conceptos fundamentales de la teología*, Madrid 1979, 616-626.
- URBANO, H., «Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes», en *Allpanchis* 20 (1982) 33-82.

- \_\_\_\_\_, «Experiencias pastorales andinas y prácticas etnográficas», en *Allpanchis* 25 (1985) 291-300.
- \_\_\_\_\_, «Sincretismo y sentimiento religioso en los Andes. Apuntes sobre los orígenes y desarrollo», en BLACKBURN, R, *Los conquistados 1492 y la población indígena de las américas*, Bogotá 1992, 223-261.
- URÍBARRI, G., «Tres cristianismo insuficientes: emocional, ético y de autorrealización », *Estudios Eclesiásticos* vol 78, n° 305 (2003) 301-331.
- VALENTINI, D, *La teologia, aspetti innovatori e loro incidenza sulla ecclesiologia e sulla mariologia*, Roma 1989.
- VALLEJO, L., «Carta pastoral», en CEP, *Dos obispos del sur andino : Luis Vallejo y Luis Dalle*, Lima 1982.
- VAN DER GUCHT, R – VORGRIMLER, H., *Bilan de la théologie du XX siècle*. Tome I, Paris 1970.
- VAN DEN BOSCH, F, «Situación, experiencia y vida», *Medellín* n° 96, vol. XXIV, (1998) 565-591.
- VARGAS, G., *Tratado de epistemología*, Bogotá 2003.
- VELASCO, J.M., *El hombre y la religión*, Madrid 2002.
- \_\_\_\_\_, *Transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Santander 2002.
- VÉLEZ, J., «¿Debe la misma Iglesia inculturarse?», en *Medellín* n° 79, vol XX, (1994) 317-332.
- \_\_\_\_\_, «La inculturación después de Santo Domingo», en *Medellín* n° 111, vol XXVIII, (2002) 162-172.
- VIOLA, R., «Inculturación y métodos catequéticos», en *Medellín*, vol 16 (1990) 97-104.
- VISCA, D., «Religiones tradicionales», en LATOURELLE, R - FISICHELLA, R, *Diccionario de teología fundamental*, 1161-1169.
- WALDENFELS, H., *Teología fundamental contextual*, Salamanca 1994.
- WICKS, J., *Interpretare la fede*, Roma 1999.

WOLANIN, A., *Teologia della missione*, Casale Monferrato 1989.

ZEA, L., «Cultura occidental y culturas marginales», en SOBREVILLA, D (ed.),  
*Filosofía de la cultura*, Madrid 2006.

ZIRKER, H., *Crítica de la religión*, Barcelona 1985.

## ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN.....	1
PARTE I: EL MAGISTERIO Y LA TEOLOGÍA DE LA IGLESIA FRENTE AL TEMA DE LA EVANGELIZACIÓN Y LA CULTURA DESPUÉS DEL VATICANO II	
CAPÍTULO I: La fe y la cultura en el magisterio a partir del Concilio Vaticano II	
1. Introducción.....	15
2. El tema de la fe y la cultura desde el Concilio Vaticano II.....	15
3. La evangelización en el mundo contemporáneo.....	21
4. Una evangelización que se inserta en la cultura desde Juan Pablo II.....	27
5. La propuesta del Consejo Pontificio para la Cultura.....	34
6. La evangelización según el episcopado latinoamericano.....	36
7. Conclusión.....	50
CAPÍTULO II: La inculturación en la teología católica	
1. Introducción.....	53
2. La verdad histórica de la revelación.....	53
3. El estudio de la inculturación en la teología contemporánea.....	57
4. La comprensión de la cultura.....	59
5. Hacia una definición de la Inculturación.....	65
6. Consideraciones teológicas para la fe inculturada.....	68
7. La Iglesia y su acción eclesial frente al binomio fe y cultura.....	72
8. El tema de la inculturación en América Latina.....	76
9. Teología, religión y cultura.....	82
10. Conclusión.....	87
PARTE II: LA RELIGIÓN EN EL MUNDO ANDINO EN LOS ESCRITOS DE MANUEL MARZAL	
CAPÍTULO III: La misión andina	
1. Introducción.....	89
2. La escuela de Salamanca: América a la luz de la teología.....	89
3. La reflexión teológica sobre la misión.....	98
4. La misionología de José de Acosta.....	103
5. La crónica jesuita: Blas Valera.....	111
6. La doctrina de Juli como modelo evangelizador.....	114
7. Fe y cultura andina a través de las lenguas indígenas.....	121
8. La crónica jesuita: Pablo José de Arriaga.....	124

9. La misionología jesuita colonial .....	126
10. Conclusión .....	135
<b>CAPÍTULO IV: Fe y cultura andina</b>	
1. Introducción.....	137
2. El proceso de reconocimiento del otro.....	137
3. <i>Tierra encantada</i> : elementos de antropología de la religión.....	142
4. Pastoral campesina y antropología religiosa en los Andes.....	149
5. <i>El rostro indio de Dios</i> : estudios de religión campesina.....	163
6. <i>La transformación religiosa peruana</i> : la cristianización indígena .....	168
7. Conclusión .....	181
<b>CAPÍTULO V: Fe, transformación religiosa y cultura dinámica</b>	
1. Introducción.....	183
2. <i>Sincretismo iberoamericano</i> : otro análisis de la fe y la cultura .....	183
3. <i>Los caminos religiosos de los inmigrantes</i> : fe y cultura urbana .....	202
4. <i>Tierra encantada</i> : El estudio del fenómeno religioso latinoamericano .....	222
5. Retos para la vivencia de la fe en América Latina .....	226
6. Conclusión .....	228
<b>PARTE III: FE Y CULTURA EN ALGUNOS ESCRITOS DE D. IRARRÁZAVAL Y G. GUTIÉRREZ</b>	
<b>CAPÍTULO VI: El reto de inculturar la fe según D. Irarrázaval</b>	
1. Introducción.....	229
2. El mundo religioso andino .....	229
3. La propuesta episcopal de <i>Santo Domingo</i> y la inculturación .....	233
4. La inculturación como Encarnación, Pascua y Pentecostés .....	235
5. El Espíritu actúa en la comunidad eclesial inculturadora.....	242
6. La apertura de la inculturación.....	246
7. Hacia una catequesis inculturada .....	251
8. La religiosidad popular.....	255
9. Conclusión .....	262
<b>CAPÍTULO VII: Espiritualidad y la experiencia humana en G. Gutiérrez</b>	
1. Introducción.....	265
2. Evangelización y teología en Bartolomé de las Casas .....	266
3. Beber en su propio pozo para crecer en el espíritu .....	276
4. El seguimiento de Jesús define el cristianismo.....	282
5. Espiritualidad y experiencia humana .....	286
6. Caminar según el Espíritu .....	289
7. Dimensiones de la espiritualidad en el seguimiento de Jesús .....	296
8. Conclusión .....	302

PARTE IV: ELEMENTOS PARA EL ESTUDIO DE LA FE EN EL  
MUNDO ANDINO

CAPÍTULO VIII: Hacia la profundización del estudio del cristianismo

1. Introducción.....	305
2. Religión y transmisión de la fe.....	305
3. La religión como mundo de los símbolos .....	313
4. La religión popular rural y urbana .....	320
5. La dimensión ética de la fe.....	328
6. Conclusiones.....	333

CAPÍTULO IX: Teología de la encarnación y reflexión de la fe

1. Introducción.....	335
2. La salvación cristiana y el ser humano .....	335
3. Alcance pneumatológico de la encarnación en la inculturación .....	342
4. Experiencia de Dios y experiencia humana .....	350
5. Conclusión .....	361

EPÍLOGO: Mundo andino, religión e inculturación de la fe.....363

SIGLAS.....	373
BIBLIOGRAFÍA.....	375
ÍNDICE GENERAL.....	399