

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA
Santa María de los Buenos Aires
FACULTAD DE TEOLOGIA

**“Hacia una más plena inculturación
de la vida religiosa betharramita
en América Latina”**

Reflexión teológico-pastoral a partir de “Vita Consecrata”
y del “Manifiesto del fundador”

Disertación para el Doctorado en Teología

Trabajo presentado por el **P.Gerardo Daniel Ramos SCJ**,
bajo la dirección del **Pbro. Dr. Carlos María Galli**.

Buenos Aires
1998

Contenido

Contenido

Introducción

I. “Inculturación” a partir de Juan Pablo II y la reflexión teológica latinoamericana

Primera sección. “Inculturación” en Juan Pablo II

- **Capítulo I:** Presentación y comentario histórico-positivo
- **Capítulo II:** Reflexión sistemático-especulativa

Segunda sección. “Inculturación” en la teología latinoamericana

- **Capítulo III:** Contribución específica a la reflexión teológica universal
- **Capítulo IV:** Inculturación de la “vida religiosa” en América Latina

II. La “vida religiosa betharramita”

- **Capítulo V:** *Inculturabilidad* del carisma fundacional a partir de los escritos de san Miguel Garicoits
- **Capítulo VI:** Relectura del carisma fundacional en el contexto de la tradición del Instituto

III. Los actuales “núcleos culturales” de América Latina

- **Capítulo VII:** ¿Unidad y/o pluralidad cultural en América Latina?
- **Capítulo VIII:** Análisis, *relacionabilidad* y discernimiento de los actuales núcleos culturales

IV. “Fecunda relación” (VC 80b) entre la vida religiosa betharramita y los núcleos culturales de América Latina

- **Capítulo IX:** Inculturación de la vida religiosa betharramita como “fecunda relación” (VC 80b)
- **Capítulo X:** La concreta “fecunda relación” entre vida religiosa betharramita y culturas en América Latina

Conclusión

Abreviaturas y siglas

Índice general

Bibliografía.

Introducción

En esta introducción desarrollaremos en primer lugar las motivaciones que nos han llevado a optar por el tema de la presente tesis como campo concreto de investigación. Luego expondremos el objetivo que nos proponemos con este trabajo, la novedad del mismo en el campo de la teología pastoral, y el método teológico utilizado. Por último, describiremos el itinerario que hemos seguido, especificando sus partes en la unidad del conjunto, y ofreciendo dos esquemas sintetizadores.

1) Motivaciones

En este trabajo de investigación se entrelazan motivaciones de tipo teológico-espirituales, histórico-pastorales, y socio-culturales, presentes todas ellas en la vida de la Iglesia que hoy peregrina en América Latina. Expondremos a continuación las que consideramos principales como marco de referencia de lo que iremos desarrollando en páginas sucesivas.

- a) *La necesidad de una Nueva Evangelización*, la cual el Santo Padre ha puesto de relieve como desafío prioritario en vísperas del Tercer Milenio (cf. TMA(1993)), de un modo particular para la Iglesia que hace poco más de 500 años peregrina en América Latina (cf. *Discurso Inaugural de Santo Domingo* (1992)¹). Estrechamente ligado a este desafío constatamos la *insistencia con que Juan Pablo II ha reflexionado sobre el tema “inculturación”* (cf., por ejemplo, EIA (1995), RM(1991), SA(1985)), que constituye el “centro, medio y objetivo de la Nueva Evangelización”. Propone y desarrolla esta vinculación a los Obispos reunidos en la *IVª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo (1992)*.
- b) La estrecha conexión que, -siguiendo el Concilio Vaticano II-, Juan Pablo II establece entre “*inculturación*” y su fundamento teológico principal en el misterio de la “*Encarnación del Verbo*”, con el cual se da una “*analogía*”. Ligado a esto, el hecho de que el *carisma fundacional de la Congregación de los Sacerdotes del Sagrado Corazón de Jesús de Betharram*, que se expresa óptimamente en el “Manifiesto” de san Miguel Garicoits a las primeras Constituciones de 1838, tenga como *eje teológico principal también el misterio de la Encarnación*, y éste orientado hacia la Redención, como el mismo pontífice lo recordó al Superior General del Instituto², con motivo del Bicentenario del nacimiento de nuestro Fundador.
- c) *La reflexión específica que hace el Papa sobre Inculturación y Vida Religiosa en la Exhortación Apostólica post-Sinodal “Vita Consecrata”*, particularmente en los números 79 y 80, en lo que podemos prudentemente llamar ‘*madurez de su prolífero magisterio*’; como así

¹ En esta introducción citaremos en el texto principal algunos documentos que tendrán a lo largo de la redacción una importancia significativa.

² Cf. L'Oss.Rom. (Franc.) 2481 (1997), p.3, n°2.

también la *repercusión* que el tratamiento pontificio tuvo en *América Latina (=AL)*, suscitando *inquietudes teológico-pastorales* en las iglesias, con diferentes enfoques y líneas.

- d) Las *dificultades en la comunión eclesial* que se han producido durante el ministerio petrino de Juan Pablo II entre la vida religiosa presente en América Latina y la Santa Sede -o el Episcopado Latinoamericano en algunos casos-, que por momentos derivó en mutuas incomprensiones³; como así también el *desafío de la Eclesiología de Comunión*, que fundamenta la unidad en la diversidad, desarrollada por el Pontífice de manera específica en tres Exhortaciones Apostólicas post-Sinodales: CL (1989), PDV (1992) y VC (1995).
- e) La categoría de “intercambio” (cf. VC 47), que permite analizar la “fecunda relación” (VC 80b) entre los concretos “vida religiosa betharramita” y “culturas de América Latina”, con las cuales aquélla entra en relación, como carisma del Pueblo de Dios en algunos pueblos del mundo.
- f) La nueva conciencia contemporánea de la *diversidad cultural* -entendida ésta como una riqueza- y la creciente sensibilidad y revalorización en muchos sectores de la sociedad latinoamericana de las culturas tradicionales de nuestro continente ; como así también los desafíos que la *nueva cultura universal adveniente urbana* plantea a la evangelización en la actual “encrucijada cultural”.
- g) El hecho de que el *XXIII° Capítulo General de nuestro Instituto* pida “un estudio actualizado del carisma”, particularmente sobre la “obediencia betharramita (...)”, a partir de los escritos de San Miguel Garicoïts, de la teología actual y de los trabajos ya realizados por betharramitas⁴; como así también la pregunta que nuestro Superior General hace en la “relación inicial” del *X° Consejo de Congregación*: “¿Cómo se puede transformar la ‘memoria’ ((el Carisma Fundacional, la tradición betharramita)) en capacidad de respuesta?, como se puede inculturar en un proyecto de vida y de misión para hoy, que sea capaz de dar a luz el futuro?”⁵.
- h) *La propia experiencia pastoral como religioso y sacerdote betharramita*, ciertamente limitada en años, pero con la riqueza de haber participado de la vida de diferentes Iglesias particulares y culturas en varios países y regiones del Cono Sur (Argentina, Uruguay, Brasil y poco en Paraguay, que son los países en los cuales mi Congregación se hace actualmente presente en América Latina).

2) Objetivo

En consideración de las motivaciones expuestas, nos proponemos como objetivo de nuestro trabajo *mostrar desde la Teología Pastoral, teniendo como marco doctrinal de referencia el Magisterio Pontificio de Juan Pablo II sobre el tema “inculturación y vida religiosa” (particularmente VC 79-80) y el Carisma Fundacional de nuestro Instituto (particularmente plasmado en el el “Manifiesto” de San Miguel Garicoïts), la “fecunda relación” (VC 80b) que se ha ido (se va) estableciendo y aún puede irse estableciendo de un modo más pleno, entre la Vida Religiosa Betharramita que participa de la vida de varias Iglesias Particulares del cono*

³ A respecto, dice Juan Pablo II que “no han faltado desviaciones y actitudes demasiado radicales y unilaterales, que han llegado a empañar en algunas ocasiones el ‘sensus Ecclesiae’” (CE 15).

⁴ *Actes du XXIII Chapitre General*, Roma, 1993; III, I, 4.

⁵ *Actas del X° Consejo de Congregación*, Belén, Julio 1995.

sur y las culturas de América Latina, “en” las cuales ésta se hace presente e incultura, y “desde” y “para” las cuales se concretiza.

Veamos por partes el contenido de este objetivo.

- a) *Mostrar desde la Teología Pastoral*. La teología pastoral como disciplina teológica busca fundamentar e iluminar la praxis evangelizadora de la Iglesia⁶. Decimos “mostrar” tratando de resaltar sobre todo la conveniencia de un camino que hoy se plantea como prioritario, y que tiene su fundamento en los principales misterios de nuestra fe, pero que por otra parte no tenemos la pretensión de convertir en único ni absoluto en la vida de nuestro Instituto. Decimos “desde la teología pastoral” porque queremos señalar una formalidad para nuestra investigación, formalidad que buscaremos respetar en el diálogo con otras disciplinas teológicas y ciencias particulares.

Incluimos nuestra tesis en esta disciplina porque buscamos fundamentar teológicamente una praxis concreta de inculturación, a saber, la de nuestro Instituto que participa de la vida de diferentes Iglesias particulares de América Latina. Al reflexionar sobre el proceso de inculturación de este sujeto eclesial concreto, queremos pasar de consideraciones teológicas universales a aplicaciones pastorales prácticas, como iremos diciendo y explicitando más adelante.

- b) *El Magisterio de Juan Pablo II*. En el contexto conciliar de la eclesiología de comunión y del diálogo con las culturas, Juan Pablo II ha introducido y desarrollado magisterialmente el concepto “inculturación”, aplicándolo a las Iglesias locales en general y de América Latina en particular, como así también haciendo uso de este concepto en referencia a la vida consagrada, especialmente en VC 79-80.
- c) *El Carisma Fundacional del Instituto*. Denota por un lado el don del Espíritu Santo a la Iglesia en la persona de san Miguel Garicoïts, como así también la recepción que del mismo va haciendo el Instituto en su devenir histórico, en “fidelidad creativa” (VC 37) a la intuición fundacional.

Este carisma está ligado a la actitud y seguimiento del Hijo de Dios que “se hizo carne” y que “desde el momento que entra en el mundo, animado por el Espíritu de su Padre, se entrega a todos los designios sobre él”, “permaneciendo siempre en estado de víctima, anonadado delante de Dios, no haciendo nada por él mismo (...), constantemente entregado a las órdenes de Dios (...), hecho obediente hasta la muerte y muerte en cruz”. Porque así “plugo a Dios hacerse amar”, en la persona de “su Hijo único”, el cual “nos lo ha dado para que sea el atractivo que nos gane al amor divino, el modelo que nos muestre las reglas del amor, y el medio para llegar al amor divino” (cf. *Manifiesto* =Mf).

- d) *Fecunda relación*. Expresión utilizada por Juan Pablo II (VC 80b) que expresa la riqueza propia del “intercambio de dones” (VC 47), del que el Pueblo de Dios es servidor. Desarrollaremos esta expresión a partir del sujeto pastoral concreto constituido por la vida religiosa betharramita (=VRB) presente en AL. Esta “fecunda relación” *se ha ido estableciendo (se establece) y aún puede irse estableciendo de un modo más pleno*.

⁶ “La teología pastoral o práctica (...) es una reflexión científica sobre la Iglesia en su edificarse cotidiano, con la fuerza del Espíritu, dentro de la historia; sobre la Iglesia, por tanto, como ‘sacramento universal de salvación’ (LG 48), como signo e instrumento vivo de la salvación de Jesucristo en la Palabra, en los Sacramentos y en el servicio de la caridad” (PDV 57). Cf. Prat i Pons, R., *Tratado de teología pastoral*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1995, pp.53-54; Ramos, J., *Teología pastoral*, BAC, Madrid, 1995, pp.14-15. Una obra de base, ya clásica en los seminarios: Floristán, C.-Tamayo, J., *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid, 1984.

Esta última afirmación supone por un lado una mirada retrospectiva hacia un proceso que ya se ha ido (se va) dando del pasado al presente; y por otro una mirada prospectiva hacia una posibilidad que puede irse dando con mayor intensidad del presente al futuro. Será el intento de fundamentar -en continuidad / ruptura con la realidad fáctica (la historia hasta hoy)- el ideal pastoral que se proyecta como *faciendum*. Decimos “más pleno” porque a la vez que asumimos el camino realizado hasta el presente, pensamos que el proceso de inculturación puede continuarse de un modo más profundo y radical.

- e) *Vida Religiosa Betharramita*. Se trata de un “concreto y específico” estilo de vida religiosa, animada por un Carisma Fundacional (=CF). Esta, siendo substancialmente la misma, se ha expresado históricamente en formas accidentalmente diversas a través de comunidades y obras pastorales con “modalidades” particulares.
- f) *Participación en la vida de varias iglesias particulares⁷ del Cono Sur*. Quienes en primer lugar se inculturaron son las iglesias locales / particulares (términos que usaremos indistintamente)⁸, y cada componente de las mismas lo hace en comunión con ellas, dado que son la Iglesia universal hecha presente, “encarnada”, en un determinado tiempo y lugar (cf. EN 62)⁹. Decimos participación “en la vida” porque la comunión no es meramente funcional, sino orgánica. Utilizaremos los términos AL, Cono Sur¹⁰, para hacer prevalente referencia a los países de AL donde nuestro Instituto tiene comunidades: Argentina, Uruguay, Paraguay, Brasil (Bolivia, como próxima posibilidad real).
- g) *Culturas de América Latina*. Asumiremos en un primer momento un uso genérico de este término, especificando su significación en la Tercera Parte de nuestro trabajo para una utilización más precisa. De igual modo, pasaremos de su simultáneo uso singular-plural (cultura/s) a una consideración más analítica y precisa de la unidad / multiplicidad cultural de AL.
- i) *Inculturación “en”*, porque el proceso de inculturación supone “una actitud parecida a la del Señor, cuando se encarnó y vino con amor y humildad entre nosotros” (VC 79b), “que ‘se despojó de sí mismo tomando condición de siervo’ (Fp.2,7)” (aspectos *cristológicos*); para “buscar” y “encontrar en la historia de las personas y de los pueblos huellas de la presencia de Dios, que guía a la humanidad entera hacia el discernimiento de los signos de su voluntad redentora” (VC 79a) (aspectos *pneumatológicos*).

Este “en” se realiza en concreto a través de las iglesias particulares, donde se entra en relación fecunda con las ‘personas’ y ‘pueblo(s)’ de AL. Intentaremos una categorización, análisis y discernimiento de las culturas del continente, llamadas a establecer esta “fecunda relación”

⁷ En general, hablaremos de “Iglesia” universal (con mayúscula) y de “iglesias” particulares o locales (con minúscula). Utilizaremos también la expresión “Iglesia” en AL, en Africa, etc., en un sentido continental o regional más amplio.

⁸ No haremos distinción entre las dos expresiones, si bien es cierto que la categoría “iglesia particular” puede tener un sentido prevalentemente teológico, en tanto que “iglesia local” puede incluir una connotación también socio-cultural.

⁹ Dice Pablo VI que la “Iglesia universal se encarna de hecho en las iglesias particulares, constituidas de tal o cual porción de humanidad concreta, que hablan tal lengua, son tributarias de una herencia cultural, de una visión del mundo, de un pasado histórico, de un sustrato humano determinado” (ib.). Todos estos aspectos hacen al “arraigo” del Pueblo de Dios, y lo van configurando con rostros propios que enriquecen la catolicidad.

¹⁰ Incluso “Mercosur” en algunas ocasiones.

(VC 80b) con la VRB ; como así también buscaremos explicitar la modalidad del intercambio a través de las “fecundas relaciones”¹¹ con los concretos miembros del Pueblo de Dios.

- j) *Vida religiosa betharramita “desde”*, porque a las mismas personas consagradas “los valores descubiertos en las diversas civilizaciones pueden animarlas a incrementar su compromiso de contemplación y de oración, a practicar más intensamente el compartir comunitario y la hospitalidad, a cultivar con mayor diligencia el interés por la persona y el respeto por la naturaleza” (VC 79a). En concreto, la VRB se ha visto enriquecida y reexpresada en el contacto y asunción de las culturas de AL, y está llamada a enriquecerse y reexpresarse más plenamente aún a partir de ellas. Analizaremos los logros, dificultades y desafíos que hoy se nos presentan a respecto.

Por otra parte, *vida religiosa betharramita “para”*, porque “el estilo de vida evangélico es una fuente importante para proponer un nuevo modelo cultural” (VC 80a). Afirma Juan Pablo II que “siendo un signo de la primacía de Dios y del Reino, la vida consagrada es una provocación que, en el diálogo, puede interpelar la conciencia de los hombres” y hacer “evolucionar” a las culturas (id.). El “para” hace referencia al destinatario de la misión hacia el cual se orienta el proceso de inculturación, y supondrá algún modo de purificación y elevación (“fruto”) cultural.

3) Novedad

Tal como acabamos de exponer el objetivo de nuestra investigación, **pensamos que la novedad de la misma está en querer fundamentar e iluminar teológico-pastoralmente la inculturación del sujeto eclesial concreto VRB en culturas también concretas de nuestro continente, pasando así de consideraciones teológicas universales a aplicaciones pastorales particulares. Esta novedad se hará particularmente notoria en las partes II y IV, como así también en la “Conclusión” de nuestra tesis.**

Hablamos de novedad porque no hemos encontrado una reflexión sistemática más o menos significativa sobre inculturación de la vida consagrada (religiosa), al menos en el contexto latinoamericano. Al esforzarnos por fundamentar aplicaciones pastorales particulares (VRB en AL) nos vemos obligados a desarrollar aspectos teológicos que en un primer momento no sugieren una evidente conexión, tanto por la diversidad de sus contenidos como por la exigencia de interdisciplinariedad. Así, por ejemplo, magisterio universal y carisma particular, inculturación y espiritualidad, eclesiología y culturas, Pueblo de Dios y vida religiosa, tradición y futuro, etc., no parecen en su conjunto materias fácilmente integrables en una reflexión unitaria y coherente ; y sin embargo es una exigencia de la misma praxis pastoral que estos variados elementos *de facto* se armonicen y converjan en una síntesis satisfactoria.

Esta empresa requerirá una metodología apropiada, en cierto sentido original, que permita mantener la unidad formal de la reflexión y el “hilo” del discurso ; de modo que la misma diversidad material, lejos de convertirse en causa de dispersión, sea un rico incentivo para el surgimiento de una síntesis original y creativa.

Por último destacamos la utilidad práctica de nuestro trabajo, la cual no se limita sólo a la VRB latinoamericana, sino también -si bien es cierto en orden decreciente- a todo el Instituto, a otros

¹¹ Utilizaremos las expresiones “fecunda/s relación/es” o “relación/es fecunda/s” de acuerdo al matiz que se quiera acentuar : el de la riqueza del intercambio (en el primer caso), o el hecho mismo de la relación (en el segundo).

Institutos que trabajan en AL y, en general, a otros sujetos pastorales concretos (por ejemplo, Sociedades de vida apostólica, movimientos y comunidades eclesiales, etc.) que busquen seguir caminando hacia una “más plena inculturación”.

En nuestro trabajo se encontrarán también síntesis parciales de relativo interés y novedad. En la primera parte, el tema sobre inculturación en Juan Pablo II y en la teología latinoamericana ; en la segunda, la lectura del CF de nuestro Instituto en clave de encarnación-discernimiento-inculturación ; en la tercera, el análisis de la realidad cultural latinoamericana ; en la cuarta, el análisis eclesiológico-pastoral de la inculturación del concreto VRB, donde se articulan de modo aún más original los momentos anteriores.

4) Método teológico

Desarrollaremos nuestro objetivo y mostraremos su novedad siguiendo metodológicamente tres pasos. En primer lugar desarrollaremos una fundamentación teológica -en dos Secciones- para hablar de “inculturación de la vida religiosa” en general (Primera parte), y “betharramita” en particular (Segunda parte). Si bien estas dos primeras partes son independientes, pueden leerse en línea de continuidad ; de lo que resultará un sujeto eclesial concreto llamado a inculturarse más plenamente. En segundo lugar, analizaremos la realidad de las culturas de nuestro continente en las cuales este proceso está llamado a realizarse, discerniendo en las mismas “riquezas y limitaciones” (Tercera parte).

Por último, haremos el ejercicio de poner en relación -desde una perspectiva eclesiológica- los elementos de la fundamentación teológica con los de la realidad cultural, de modo que haciendo un análisis retrospectivo podamos proponer una praxis pastoral precisa (Cuarta parte). Terminaremos con una relectura inculturada del CF desde nuestro subcontinente a manera de recapitulación (Conclusión). Como no es difícil observar, podemos establecer en el método propuesto un paralelismo con los tres momentos *ver, iluminar y actuar*, utilizados en el orden *iluminar, ver y actuar*, como lo hace Santo Domingo en algunos de los capítulos de la segunda parte.

Precisando mejor nuestra propuesta metodológica, anunciamos que la presentación de los argumentos (teológicos (cap. I-IV), espirituales (V-VI), culturales (VII-VIII)) será realizada de un modo histórico-genético; la elaboración de los mismos tendrá un carácter integrativo-inductivo (concentrados en IX); y las conclusiones seguirán un modelo resolutivo-deductivo (establecidas analíticamente en X y recapituladas sintéticamente en la Conclusión General).

Desde una perspectiva de conjunto, iremos pasando a lo largo de la obra de consideraciones general-analítico-extensivas a precisiones particular-sintético-intensivas. Dada la amplitud material del tema de nuestro trabajo, iremos acotando formalmente nuestra investigación, teniendo como criterio el hacer referencia a pie de página a aspectos coligados a las cuestiones del texto principal que no podríamos abordar sin dispersión, y respecto a los cuales indicaremos bibliografía actualizada. Visualmente nos ayudaremos mediante una permanente subtitulación, el uso de negrilla para los pasajes más relevantes, y algunos esquemas oportunos.

5) Fuentes

En cuanto a las fuentes utilizadas, las señalamos a continuación, remarcando las que hemos considerado más significativas para nuestro trabajo :

JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica post-Sinodal “Vita Consecrata”, nnº 79-80, AAS 88 (1996), Pp.455-457.* Este documento jalonará permanentemente nuestra reflexión, lo cual será aún más evidente en la conclusión general.

Commentaire [DF1]:

MAGISTERIO DE JUAN PABLO II. A consultar en:

* *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Libreria Editrice Vaticana.

* *Acta Apostolicae Sedis*, Typis Polyglottis Vaticanis. Por motivos prácticos, en algunas ocasiones nos serviremos también de ediciones de divulgación.

GARICOÏTS, M. *Manifeste du Fondateur. Préface aux Constitutions de 1838, en: Règle de Vie des Prêtres du Sacré-Coeur de Jésus de Bétharram, Roma, 1983.* Es el texto base de la espiritualidad del Instituto, y donde mejor se expresa el CF.

MIEYAA, P., *Correspondance de saint Michel Garicoït*, Saint Joseph. Tarbes, 1959, 2 vol.

* *Correspondance de saint Michel Garicoïts. Nouvelles lettres*, Bergeret, Bordeaux, 1969, T.III. La correspondencia de SMG nos servirá para profundizar los aspectos de discernimiento sugeridos en el *Manifesto*.

PRETRÈS DU SACRÉ COEUR DE JESÚS DE BÉTHARRAM, *Regle de vie. Constitutions et status, Roma, 1983.* Cf. Edición provisoria 1998 (en francés) con modificaciones de los Capítulos Generales de 1987 y 1993. La *Regla de Vida* nos dará pie para una reflexión postconciliar del CF, particularmente en sus aspectos misionológicos.

* *Actes du Chapitre General 1993*, Roma, 1993. Por tratarse del último Capítulo General, sus resoluciones son vinculantes también en lo pastoral.

A ellas agregamos una bibliografía complementaria y otra de ampliación y consulta, que utilizaremos en orden decreciente.

6) Itinerario a seguir

El método propuesto nos invita a dar cuatro pasos principales para alcanzar nuestro objetivo. Trataremos ahora de explicitarlos analíticamente.

a) Primera parte. “Inculturación” a partir de Juan Pablo II y la reflexión teológica latinoamericana

Estudiaremos el tema en un primer momento en Juan Pablo II, abordando un estudio histórico-positivo de los principales documentos pontificios en los que éste se desarrolla, y ofreceremos subordinadamente otros de menor valor magisterial pero que amplían el tratamiento del Papa a respecto (Cap. I). Luego, buscaremos arribar a una intelección sistemático-especulativa que servirá como trasfondo teológico de todo nuestro trabajo (Cap. II). Por tal motivo, procuraremos que esta Primera Sección sea lo más “sólido” de esta Primera Parte.

En un segundo momento, abordaremos la recepción latinoamericana del tema inculturación. Este desafío particularmente actual de la evangelización ha sido impregnado con una impostación propia en AL, lo cual enriquece la catolicidad de la Iglesia (Cap. III). Luego terminaremos haciendo una aplicación específica a la VR presente en nuestro continente (Cap. IV). Estos dos últimos capítulos no buscarán agotar el tema, sino más bien contextualizar nuestra reflexión.

b) Segunda parte. La “vida religiosa betharramita”

Después de haber hablado de inculturación de la VR *in genere*, pasaremos a la consideración particular de la VRB. Debemos por tanto descubrir la especificidad de la misma, la cual surge del CF leído en el contexto de la tradición del Instituto. Siendo la inculturación un desafío ligado al mandato misionero y a la sacramentalidad del Pueblo de Dios (cf. RM 52 ; LG 48), encuentra en este caso nuevos títulos de conveniencia dada la índole propia del CF centrado en el misterio de la Encarnación del Verbo y prolongado en su Pascua, como surge claramente del *Manifiesto* (Cap. V). Estos nuevos títulos de conveniencia permiten hablar de una peculiar disposición de la VRB para el trabajo de inculturación, a la cual nosotros denominaremos con el neologismo “inculturabilidad”. Es como un *plus* que no desestima los fundamentos cristológicos y eclesiológicos de la inculturación, sino que más bien los manifiesta y realza con mayor esplendor.

Por otra parte, este CF, siendo sustancialmente el mismo, ha ido experimentando sucesivas relecturas, ligadas al momento histórico-cultural en que vivieron las concretas comunidades betharramitas, y desde las cuales se ha ido ahondando su comprensión y explicitando su riqueza (Cap.VI). Procuraremos analizar cada una de esas relecturas desde la perspectiva de la *encarnación-discernimiento-inculturación*.

c) Tercera parte. Los actuales “núcleos culturales” de América Latina

En un primer momento buscaremos justificar la intervención de un sujeto eclesial en una determinada cultura a partir del concepto mismo de cultura, en la línea de lo que dice GS 53, siguiendo la reflexión de Juan Pablo II y de algunos teólogos latinoamericanos. Así, “cultura” supone en un pueblo determinado capacidad de relación a todo nivel a partir de su propia identidad (*ethos*). Expresamos esta realidad con el neologismo “relacionabilidad”, con el cual queremos significar de un modo técnico la capacidad que una cultura tiene -en el contexto del intercambio de dones- de establecer “fecunda relación” (VC 80b) con otras culturas, con el Pueblo de Dios, o -en este caso particular-, con la VRB. Pasaremos luego a un análisis cultural de AL, particularmente del Cono Sur, tratando de discernir rasgos de unidad y multiplicidad en la misma, y buscaremos llegar a una identificación de los principales núcleos culturales¹² (Cap.VII).

En un segundo momento ofreceremos una presentación fenomenológica de los actuales núcleos culturales presentes en este mismo contexto geográfico. Procuraremos llegar a una cierta comprensión de los mismos e intentaremos hacer en cada uno de ellos un discernimiento de “riquezas” (para asumirlas y elevarlas) y “limitaciones” (para purificarlas) (Cap. VIII). Como lo dijimos de la Segunda Sección de la Primera Parte, tampoco esta Tercera tendrá pretensión de exhaustividad, sino que más bien será desarrollada con intención instrumental.

d) “Fecunda relación” (VC 80b) entre la vida religiosa betharramita y los núcleos culturales de América Latina

¹² Como diremos más adelante, privilegiaremos esta expresión pontificia, a saber, “núcleos culturales”, prefiriéndola a “paradigmas”, “modelos”, o incluso “culturas”. Y esto porque en la actual “encrucijada cultural” estimula una reflexión más dinámica y flexible sobre la “relacionabilidad” de las culturas.

A partir de este momento entrarán en juego práctico los elementos de la fundamentación teológica con el análisis de la realidad cultural en nuestro continente. En el contexto de una eclesiología de comunión, trataremos de ir “estableciendo” puentes de fecunda relación o intercambio entre la VRB y las culturas de AL. El gerundio será intencional, pues da idea de proceso. Tendremos por un lado la VRB en comunión con las iglesias particulares y con su universalidad y riqueza carismática específica, pero a su vez con la necesidad de inculturarse para hacerse concreta y visible; por otro lado las culturas concretas con sus valores propios, pero también con necesidad de purificación y elevación.

Procederemos por tanto en dos momentos. En primer lugar, integraremos eclesiológicamente la fundamentación teológica de la Primera Parte con lo dicho acerca de la VRB y de los núcleos culturales en la Segunda y Tercera respectivamente. Lo haremos en clave de “fecunda relación” (VC 80b) o “intercambio” (ib., 48), y a partir de la vida de las iglesias particulares (Cap. IX). En segundo lugar, expondremos la fecunda relación que por un lado ya se ha ido estableciendo, particularmente desde el postconcilio; y por otro trataremos de ir descubriendo por que caminos puede aún irse estableciendo una más fecunda relación o intercambio (Cap. X). Este último capítulo tendrá que condensar las principales conclusiones parciales del trabajo realizado en una síntesis original.

e) Conclusión

Desafío del proceso de inculturación es el ir progresivamente viviendo todos los aspectos de la consagración “desde” la idiosincrasia de cada pueblo, para descubrir así una nueva riqueza oculta en el propio carisma y “para” hacer llegar a las culturas la riqueza del Evangelio desde una óptica carismática propia. A manera de conclusión, propondremos -en vísperas del Tercer Milenio del cristianismo- una relectura del CF que siga animando el proceso de inculturación de la VRB en nuestro continente, teniendo presente las conclusiones parciales a las que habremos ido arribando al final de cada una de las partes de nuestra investigación. Si en la Cuarta Parte procuraremos resaltar los aspectos carismáticos más aptos para tener en cuenta respecto a cada modelo cultural de nuestro continente, aquí privilegiaremos los rasgos unitarios comunes a todos.

7) Esquemas del plan de trabajo.

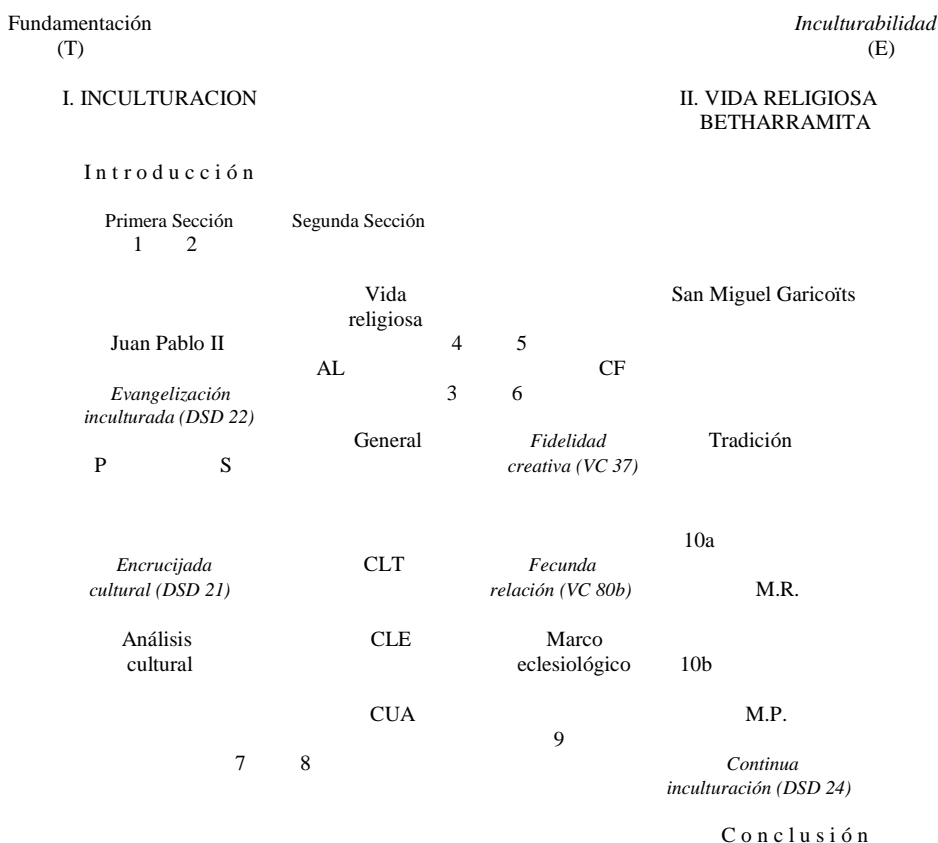
En teología y filosofía, -y de modo semejante en las ciencias humanas-, un “esquema” claro y distinto es siempre más limitado que la “palabra”; especialmente que las categorías estético-evocativas y simbólico-mistéricas, las cuales remiten a los trascendentales del *unum, verum, bonum y pulchrum*. El “esquema” plantea una mirada de la realidad como “problema a sistematizar”; mientras que la “palabra” puede hacerlo en cuanto “misterio a contemplar”, en un nivel de inteligencia menos racional y sí más profundo y creativo. No obstante, para una primera aproximación de conjunto o para dar pie a una síntesis final, un buen esquema puede resultar un mapa útil.

Así, pues, los esquemas que presentamos a continuación intentan mostrar sinópticamente la articulación de los principales componentes de nuestro trabajo: uno en su estructura diacrónica y el otro en su estructura sincrónica. En su conjunto constituyen un complemento sintético de lo desarrollado analíticamente en 6.

a) Esquema diacrónico¹³

El esquema de la página siguiente intenta graficar la evolución diacrónica de la investigación. El primer cuadrante (superior izquierdo) hace referencia a la fundamentación prevalentemente teológica (T) de la Primera Parte, en torno al tema **inculturación**. Contiene en los capítulos 1 y 2 el estudio histórico-positivo (P) y sistemático-especulativo (S) del tema en Juan Pablo II; como así también la reflexión latinoamericana, tanto en general como en referencia concreta a la VR. Las flechas indican el proceso de la reflexión, mostrando como 2 depende íntegramente de 1, y como 3 y 4 se inscriben en el contexto de los capítulos de la Primera Sección. El *leit motiv* será la expresión pontificia “evangelización inculturada”.

El segundo cuadrante (superior derecho) hace referencia a la Segunda Parte, dedicada a reflexionar desde una óptica prevalentemente teológico espiritual (E) sobre la *inculturabilidad* de la **Vida Religiosa Betharramita**, en la línea de la encarnación-discernimiento-inculturación. El gráfico muestra cómo se estudia el CF en primer lugar en los textos del fundador (a saber, san Miguel Garicoïts), para pasar luego a las relecturas de la tradición del Instituto (cap. 5 y 6). Las flechas muestran una cierta dependencia de 2 y 4 en la elaboración de estos capítulos, como así también su proyección hacia 9 y 10. El *leit motiv* de esta parte es la expresión magisterial y latinoamericana “fidelidad creativa”.



¹³ Por una cuestión de espacio utilizaremos siglas convencionales propias que aclararemos inmediatamente en la explicación sucesiva a los gráficos.

III. NUCLEOS CULTURALES

(F)

Relacionabilidad

IV. MAS PLENA INCULTURACION

(P)

Integración-proyección

El tercer cuadrante (inferior izquierdo) coincide con la Tercera Parte, dedicada a la reflexión de la *relacionabilidad* de los **núcleos culturales de AL**. En el capítulo 7 se hablará de cultura en general y en 8 de los tres núcleos culturales más significativos: cultura latinoamericana tradicional (=CLT), cultura universal adveniente (=CUA) y cultura latinoamericana emergente (=CLE). Tendrá una impostación prevalentemente filosófica (F). Las flechas indican dependencia de 2 y 3 en la reflexión sobre la realidad cultural latinoamericana; como así también en 8 expresan su interrelación y su influjo en una Iglesia inculturada. Nos parece que el *leit motiv* “encrucijada cultural” resume bien el espíritu de esta tercera parte.

El último cuadrante (inferior derecho), de talante pastoral (P), es de carácter integrativo-proyectual: **hacia una más plena inculturación**. En 9 se estudia desde un marco eclesiológico la convergencia e integración de las partes anteriores. Se destaca especialmente el influjo de los capítulos 2, 6 y 8. Por eso, el *leit motiv* es aquí la expresión pontificia que más citaremos: “fecunda relación” (VC 80b). En 10a se hace una mirada retrospectiva (M.R.) y en 10b una mirada prospectiva (M.P.) sobre la historia y proyecto concreto de inculturación del Instituto en AL. En profunda dependencia de 9, el capítulo 10 es su natural y necesaria aplicación. Las flechas ponen de relieve cómo todo conduce a una concreción del *faciendum* pastoral. El *leit motiv* que inspira el segundo momento de este último capítulo es “continua inculturación”.

Así, el orden del trabajo sigue los siguientes momentos claves:

Introducción

- 1) Fundamentación de una “evangelización inculturada” (T)
- 2) *Inculturabilidad* de la **VRB** en “fidelidad creativa” (E)
- 3) *Relacionabilidad* de los **núcleos culturales** en la actual “encrucijada cultural” (F)
- 4) Integración en clave de “fecunda relación” y proyección de una “continua inculturación” (P)

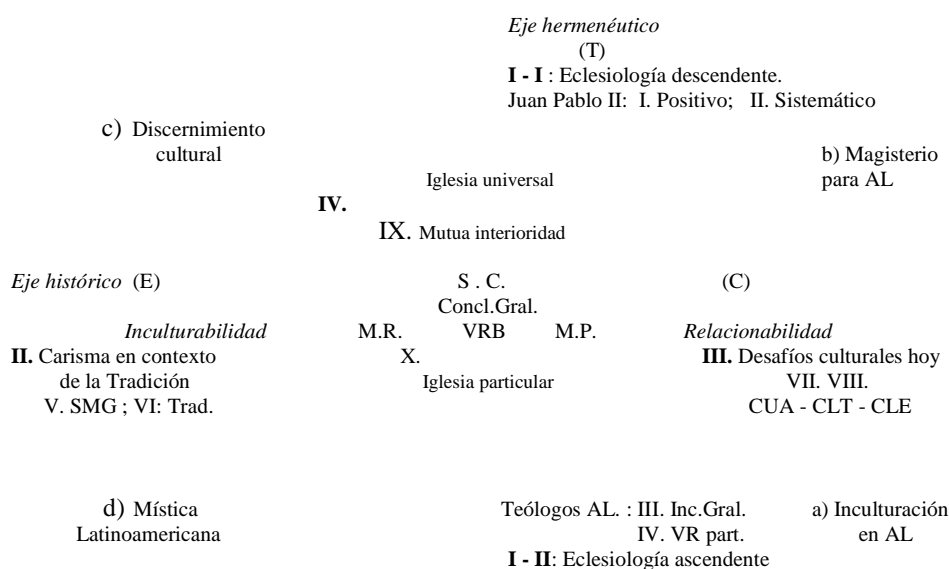
Conclusión

b) Esquema sincrónico

El esquema está atravesado por dos ejes: uno hermenéutico (vertical), prevalentemente teológico (T) en torno a la **Inculturación**, coincidente con la Primera Parte (I); el cual presenta en dos secciones la convergencia de la reflexión magisterial de Juan Pablo II (universal descendente, en dos momentos: I: positivo; II: sistemático), y la de los teólogos de AL (particular ascendente, en dos momentos: III. Inculturación en general y IV. VR en particular).

El segundo eje (horizontal) es de carácter histórico. Coincide con la Segunda (II) y Tercera Parte (III), y tiene un talante prevalentemente espiritual (E; CF en el contexto de la tradición del Instituto) y cultural (=C; Desafíos culturales hoy) respectivamente. Una dividida en: V. SMG y

VI. Tradición; la otra en CUA, CLT y CLE (VII y VIII). Aquí las palabras claves son los neologismos **inculturabilidad** y **relacionabilidad**. Al presentarse como convergentes en un mismo nivel se está sugiriendo una relación de intercambio y de mutua fecundación, donde la VRB contribuye a que los núcleos culturales de AL sean informados por el espíritu evangélico y éstos ayudan a aquélla a reexpresarse en modos inculturados nuevos.



Los dos ejes tienen una **convergencia eclesiológica** particularmente en la Cuarta Parte (IV), donde se desarrolla la “mutua interioridad” entre Iglesia universal y particular (círculos mayor y medio) en referencia al sujeto VRB en AL (IX). Desde la concreta participación en la vida de iglesias particulares de AL se “evalúa” la presencia hasta hoy (M.R.: mirada retrospectiva) y se “proyecta” una más plena inculturación (M.P.: mirada prospectiva) (X).

Cuatro preocupaciones (indicadas con líneas punteadas) estarán permanentemente presentes en la composición: a) el de la “inculturación en AL” (colocada en oblicuo entre la reflexión de los teólogos latinoamericanos y el análisis y discernimiento de la realidad cultural); b) la del Magisterio universal y latinoamericano para AL (colocada entre el magisterio pontificio y la situación cultural latinoamericana); c) la del discernimiento cultural (colocada entre la espiritualidad del Instituto y el magisterio de Juan Pablo II, como fundamentos privilegiados de discernimiento subjetivo y objetivo respectivamente); d) la de la “mística” latinoamericana (colocada entre la espiritualidad del Instituto y la reflexión de los teólogos).

Todos los elementos del esquema convergen en la Conclusión General (círculo menor), cuyo principal eje articulador será el del seguimiento de Cristo (S.C.) por parte de la VRB en vísperas del Tercer Milenio.

I

“Inculturación” a partir de Juan Pablo II y de la teología latinoamericana

En esta Primera Parte buscaremos presentar los argumentos teológicos que servirán como sostén para todo nuestro trabajo. Puede decirse que será el trasfondo teórico permanente al que siempre recurriremos, y a partir del cual integraremos y haremos entrar en juego en la Cuarta Parte, desde una perspectiva eclesiológica, los elementos de carácter teológico-espiritual (Segunda Parte) y filosófico-cultural (Tercera Parte). Estos argumentos teológicos serán presentados a partir de un método histórico-genético que nos ayudará a ir descubriendo la evolución de los mismos; para arribar luego a una comprensión sistemática.

Lo haremos en dos secciones. La primera será de carácter magisterial. En ella seguiremos el pensamiento de Juan Pablo II. Comparada con la segunda sección, tendrá un carácter eclesiológico “descendente”: de la “universalidad” a la “particularidad” (AL, VR). Como ya lo señalamos en la Introducción, procuraremos desarrollar estos dos capítulos con el mayor empeño posible, dada la riqueza del pensamiento pontificio a respecto.

En la segunda sección, prevalecerá la reflexión de los teólogos sobre la experiencia de inculturación de la Iglesia en AL en general y de la VR en particular, especialmente en Brasil y Argentina. Buscaremos mostrar la originalidad de esta reflexión. Comparada con la primera sección, la presente tendrá un carácter eclesiológico “ascendente”: desde la “particularidad” (AL, VR) a la “universalidad” del PD. El objetivo de estos dos capítulos es el de ayudar a contextualizar nuestra reflexión, por lo que su importancia quedará subordinada a otros intereses para nosotros prioritarios.

PRIMERA SECCION
“Inculturación” en Juan Pablo II.

Hoy día se ha hecho muy común oír hablar de “inculturación”¹⁴ a todo nivel y de muy variados modos en muchos ambientes eclesiales, especialmente en relación a la misión evangelizadora del Pueblo de Dios. Las publicaciones a respecto se han multiplicado enormemente, con reflexiones de diferente valor, especialmente en torno a los años 80'. Los documentos oficiales difícilmente omiten en este último tiempo hacer referencia a esta expresión. Se puede decir que hasta se ha convertido en “moda” el hablar de este desafío que, como procuraremos ir mostrando a lo largo de nuestra reflexión, tiene una profunda motivación teológico-eclesiológica y está íntimamente ligada a la Nueva Evangelización.

Por todo esto y dado también que el tema “inculturación” ha entrado en el tratamiento del magisterio pontificio con Juan Pablo II, reviste un particular interés comenzar nuestro trabajo investigando qué es lo que el Papa entiende por este neologismo teológico¹⁵. Procederemos en dos tiempos.

1. En un primer momento, haremos un recorrido por los documentos más significativos a respecto, siguiendo un orden histórico-cronológico, y a partir del comentario de los mismos iremos presentado subordinadamente otros textos que los complementen. Daremos prioridad a los documentos de carácter universal (cartas encíclicas, exhortaciones apostólicas), dado su mayor autoridad como fuentes de datos positivos, pero sin olvidarnos los de carácter particular, referidos generalmente a visitas pastorales del Pontífice a las iglesias locales o a visitas *ad limina* de las diferentes conferencias episcopales. Y esto porque especialmente en nuestro tema estas referencias concretas y contextualizadas ayudarán a ejemplificar y a precisar nuestra reflexión.

Trataremos de subrayar el aporte específico de cada texto, pero no nos adentraremos todavía en exégesis demasiado profundas. En este capítulo nos interesa sobre todo hacer una presentación general, “conocer el terreno”. Avanzando nuestro trabajo, en momentos posteriores (especialmente en II y IX), nos detendremos más minuciosamente en los párrafos más significativos, de acuerdo al interés propio de cada uno de los capítulos.

2. En un segundo capítulo, -el más importante de toda la primera parte-, procuraremos abordar una reflexión sistemática del tema “inculturación” en Juan Pablo II, siguiendo los puntos más relevantes del momento positivo. Esto incluirá una referencia particular a los discursos para América Latina y la vida religiosa¹⁶, lo cual dará pie a la reflexión “ascendente” de la Segunda Sección.

¹⁴ Usaremos indistintamente las expresiones “tema”, “proceso”, o simplemente “inculturación”, lo cual hará referencia a una fundamentación teológica en sus múltiples aspectos (cf. Cap.II); mientras que trataremos de evitar la palabra “concepto” que parece circunscribir el análisis a una mera cuestión epistemológica o semántica.

¹⁵ No hemos encontrado hasta el momento una reflexión significativa y complexiva (en su aspecto positivo y sistemático) sobre el tema “inculturación en Juan Pablo II”. De aquí, que esta Primera Sección de nuestro trabajo, en línea de continuidad con lo que diremos en VII,I,I, constituya en sí misma una cierta novedad.

¹⁶ Los textos más importantes para nuestra especulación son analizados a partir de *Actae Apostolicae Sedis* o de los *Insegnamenti*, los que tienen carácter secundario son muchas veces tomados de diversas ediciones de *L'Osservatore Romano* (=L'Oss.Rom), de la *Documentation Catholique* (=Doc.Cat.), o *Paulinas* (=Paul); debido incluso a que no

Para este primer momento consideraremos seis textos-base que destacaremos por revestir peculiar importancia, y que presentaremos en orden estrictamente histórico-diacrónico para poder captar la evolución del magisterio pontificio al respecto. Estos textos son: 1) los habitualmente más citados por el mismo Pontífice en relación al tema “inculturación”; 2) los que con mayor riqueza plantean el tema en referencia a América Latina o a la Vida Consagrada. A cada uno de esos textos-base corresponderán otros que por motivos particulares quedan vinculados a alguno de ellos, especialmente por su afinidad temática. Por último, haremos referencia a pie de página a un tercer grupo de documentos en los que el aporte al tema no es mayormente significativo.

1. Catechesi tradendae 53¹⁸

Comenzaremos por un texto que ya es clásico: **CT 53**. Decimos “clásico” porque ha sido considerado el primer pasaje significativo a respecto. Ciertamente Juan Pablo II ya había utilizado el concepto “inculturación” con anterioridad¹⁹, pero puede decirse que es en CT donde lo asume oficialmente, al hablar en el capítulo V de su exhortación apostólica sobre *cómo dar catequesis*. El mismo Pontífice citará este pasaje en sus posteriores reflexiones sobre el tema.

“El término ‘aculturación’ o ‘inculturación’, además de ser un hermoso neologismo, 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 catequesis procurará conocer estas culturas y sus componentes esenciales; aprenderá sus expresiones más significativas, respetará sus valores y riquezas propias. Sólo así se podrá proponer a tales culturas el conocimiento del misterio oculto²⁰ y ayudarles a hacer surgir de su propia tradición viva expresiones originales de vida, de celebración y de pensamiento cristianos” (CT 53a).

siempre hemos tenido a disposición los mismos textos. En algunos casos, presentaremos una traducción propia para los textos en castellano. De igual modo traduciremos los títulos de los mensajes, homilias, discursos, etc. de Juan Pablo II para facilitar su identificación, y esto aún cuando el contenido de la cita permanezca en la lengua original. Por último, creemos que la utilización de versiones de divulgación de los textos magisteriales en algunas instancias de nuestra reflexión no atenta contra el rigor científico de una tesis de Teología Pastoral, dado que son estos textos los que habitualmente llegan a los miembros concretos del Pueblo de Dios y desde los cuales se iluminan los procesos concretos de inculturación.

¹⁷ Además de las obras de carácter más específico que oportunamente citaremos, para una aproximación de conjunto al tema puede verse la obra de Carrier, H., *Évangile et Cultures. De Léon XIII à Jean Paul II*. Libreria Editrice Vaticana, Madiaspaul. Paris, 1987. También, Standaert, *L’histoire d’un néologisme. Le terme ‘inculturation’ dans les documents romains*, NRTh 110 (1988), pp.555ss.; Surlis, P., *The Relation Between Social Justice and Inculturation in the Papal Magisterium*, in: *Working Papers on living Cultures (IX)*. PUG. Rome, 1986, pp.9ss.

¹⁸ *Insegnamenti*, II (1979) 2, p.890-1.

¹⁹ AAS 71(1979), p.607, en *Discurso a miembros de la Comisión Bíblica*. La primera frase del texto pontificio que transcribiremos pertenece, de hecho, a este discurso. En él destacaba como “personas y eventos que son históricamente contingentes se convierten en portadores de un mensaje absoluto y trascendente”. También subrayaba la importancia de las culturas que fueron vehículo de la Palabra de Dios, como así también la trascendencia de la misma respecto a la evolución de las culturas.

²⁰ Cf. Rom. 16, 25; Ef. 3, 5.

El texto hace referencia al neologismo *acculturatio vel inculturatio*. El lenguaje no es aún claro, como si no hubiese madurado suficientemente. Se usan indistintamente palabras a las que posteriormente se dará significados diversos. En cambio es importante notar como en esta primera referencia “inculturación” está ligada claramente al misterio de la Encarnación, del cual “el neologismo expresa muy bien uno de sus aspectos”.

De este modo la razón fundamental que justifica un proceso de inculturación es la Encarnación del Verbo. Y si bien el texto citado se refiere de un modo particular a la catequesis, el mismo Papa se encarga de universalizar su afirmación, mostrando cómo lo que se dice en este campo específico de la evangelización es también válido para otras experiencias : “Podemos afirmar de la evangelización en general lo que decimos de la catequesis”²¹, ya que toda ella está llamada a penetrar en el corazón de las culturas (“*in intimas cultus*”). De aquí surgen dos movimientos: uno descendente de conocimiento, respeto y valoración de esas culturas por parte del agente pastoral (“*cognoscat, perspiciat, observet*”); el otro, mediado por el descubrimiento del “*mysterium absconditum*”, de tipo ascendente, el cual procurará que los pueblos puedan vivir la fe, celebrarla y pensarla de modo original a partir de su propia idiosincrasia (“*singulares rationes*”). El texto continúa :

“Se recordará a menudo dos cosas : 1) por una parte, el Mensaje evangélico no se puede pura y simplemente aislarlo de la cultura en la que está inserto desde el principio (el mundo bíblico y, más concretamente, el medio cultural en el que vivió Jesús de Nazaret) ; ni tampoco, sin graves pérdidas, podrá ser aislado de las culturas en las que ya se ha expresado a lo largo de los siglos ; dicho Mensaje no surge de manera espontánea en ningún ‘humus’ cultural ; se transmite siempre a través de un diálogo apostólico que está inevitablemente inserto en un cierto diálogo de culturas ; 2) por otra parte, la fuerza del Evangelio es en todas partes transformadora y regeneradora. Cuando penetra una cultura ¿quién puede sorprenderse de que cambien en ella no pocos elementos ? No habría catequesis si fuese el Evangelio el que hubiera de cambiar en contacto con las culturas” (CT 53bc).

Se recuerdan dos cosas. Por un lado “no se puede aislar el mensaje evangélico de la cultura en la que está inserto desde el principio” (cultura bíblica, ámbito en que vivió Jesús), “ni tampoco, sin graves pérdidas, podrá ser aislado de las culturas en las que ya se ha expresado a lo largo de los siglos”. Se establece una cierta no separación de la fe respecto a las culturas que han sido informadas por el mensaje evangélico. Toda recepción en una nueva cultura partirá, pues, del diálogo con culturas anteriormente evangelizadas, dado que el “mensaje evangélico no surge de manera espontánea”.

La segunda advertencia es que necesariamente el Evangelio transforma y regenera (“*transformat atque regenerat*”) las culturas, pues no son las culturas la medida para el Evangelio, sino el Evangelio para las culturas. El Evangelio hace que “no pocas cosas deban ser reformadas”. De este modo, como dirá el mismo texto más adelante, si bien es preciso “encarnar” el mensaje evangélico, no se puede comprometer el “buen depósito de la fe”. Por último :

“La verdadera catequesis acaba por enriquecer a esas culturas, ayudándolas a superar los puntos deficientes o incluso inhumanos que hay en ellas y comunicando a sus valores legítimos la plenitud de Cristo”²².

²¹ “Asseverare possumus catechesim perinde ac evangelizationi in universum” (ib.).

²² Cf. Jn. 1, 16 ; Ef. 1, 10.

La fidelidad al Evangelio de la “verdadera catequesis” no sólo no atenta contra la integridad de las culturas, sino que contribuye a purificarlas de sus “puntos deficientes o incluso inhumanos” y las eleva “comunicando a sus valores legítimos la plenitud de Cristo”. Así, el proceso catequístico contribuye a la afirmación, purificación y elevación a un plano teologal de dichas culturas ; lo cual termina “enriqueciéndolas”.

Puede decirse que en CT 53 están colocados los elementos esenciales para una teología de la inculturación: relación con el misterio de la Encarnación; analogía entre inculturación del evangelio y misión del Pueblo de Dios (por ejemplo, en el campo de la catequesis); inmanencia (“*in intimas*”) y trascendencia (“*transformat-regenerat*”) del mensaje evangélico respecto de las culturas; movimiento descendente (“*cognoscere-perspicere-observare*”) y ascendente (“*singulares rationes*”) en la relación Pueblo de Dios-Evangelio y Pueblos-Culturas. Si el mensaje evangélico “no se reduce”, éste ennoblece a las culturas.

1. Junto al texto que comentamos, merece particular atención aquí la aplicación que hace Juan Pablo II del neologismo “inculturación” en relación a la familia, en **Familiaris Consortio** (=FC)²³. Es escueta, pero dado la importancia del documento y su publicación en los comienzos de su Magisterio como así también el hecho de haber sido citado por el mismo Pontífice con posterioridad en repetidas oportunidades no nos permite dejarla de lado.

“Está en conformidad con la tradición constante de la Iglesia el aceptar de las culturas de los pueblos, todo aquello que está en condiciones de expresar mejor las inagotables riquezas de Cristo (cf. Ef. 3,8 ; GS 44 ; AG 15. 22). Sólo con el concurso de todas las culturas, tales riquezas podrán manifestarse cada vez más claramente y la Iglesia podrá caminar hacia un conocimiento cada día más completo y profundo de la verdad, que le ha sido dada ya enteramente por su Señor” (FC 10a).

En continuidad con los textos conciliares citados²⁴, el texto pone de relieve la utilidad (“expresar mejor”) e incluso la necesidad (“sólo con el concurso de todas las culturas”) que la Iglesia tiene de las culturas de los pueblos para “caminar hacia un conocimiento cada día más completo y profundo de la verdad”. Aunque esa verdad “le ha sido dada enteramente por el Señor”, el Papa reconoce a las culturas como mediaciones para “conocer” y para “expresar” esas “inagotables riquezas de Cristo”.

A continuación se habla de dos criterios que hay que tener presente en el proceso de inculturación: a) la compatibilidad de las diferentes culturas con el Evangelio (principio “*convenientiae variarum animi culturae formarum cum Evangelio assumptarum*”) y b) la comunión con la Iglesia universal (“*communio cum Ecclesia univarsa*”). De ahí que previamente se haya hablado de discernimiento (FC 5). Por último, se afirma que la Iglesia se

²³ Insegnamenti, IV (1981) 2, pp.948ss.

²⁴ GS 44 afirmaba que la Iglesia, “desde el comienzo de su historia, aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en la lengua de cada pueblo y procuró adaptar el Evangelio al nivel del saber popular y a las exigencias de los sabios en cuanto era posible”. Y continuaba diciendo que “esta adaptación de la predicación de la palabra revelada debe mantenerse como ley de toda la evangelización”, porque así “en todos los pueblos se hace posible expresar el mensaje cristiano de modo apropiado a cada uno de ellos y, al mismo tiempo, se fomenta un vivo intercambio entre la Iglesia y las diversas culturas”. También el decreto sobre *la actividad misionera de la Iglesia* sostiene que “a semejanza de la economía de la encarnación, las iglesias jóvenes, radicadas en Cristo y edificadas sobre el fundamento de los apóstoles, asumen en admirable intercambio todas las riquezas de las naciones que han sido dadas a Cristo en herencia (cf. Sal. 2,8)”, y que “las iglesias reciben de las costumbres y tradiciones, de la sabiduría y doctrina, de las artes e instituciones de sus pueblos, todo lo que puede servir para confesar la gloria del creador, para explicar la gracia del Salvador y para ordenar debidamente la vida cristiana (cf. LG 13)” (AG 22). Tanto en GS 44 como en AG 22 el lenguaje gira en torno a los términos “encarnación”, “adaptación”, “asunción”, “intercambio Iglesia - culturas / naciones”, “recepción”, “expresar el mensaje cristiano”, etc.

enriquece de las culturas en el proceso de inculturación incluso cuando, -privadas de tecnología-, “abundan en sabiduría humana y están vivificadas por profundos valores morales”²⁵.

2. La preocupación por profundizar el tema de la inculturación referido a la catequesis proseguirá en Juan Pablo II. Merece especial mención la carta al Cardenal José Sánchez²⁶ con motivo de la IX^o sesión del **Consejo Internacional para la Catequesis**. Dice que entre los temas más importantes que la catequesis deberá afrontar en los próximos años está el de la “inculturación” (nº2), dada la pluralidad de culturas incluso en regiones de antigua tradición cristiana: con más razón en los continentes donde el anuncio del Evangelio fue reciente (ib.). “Anunciar la Palabra de Dios exige por naturaleza un esfuerzo continuo de “traducción”, de modo que anime e inspire las “prácticas, costumbres e instituciones” (nº3). Este trabajo de inculturación es a la vez “necesario-vital” y “difícil”. “Compromete a la Iglesia a un continuo esfuerzo de discernimiento a realizar en obediencia a la Palabra de Dios”, y “a una atención cordial al hombre conducida por el Espíritu Santo” (ib.).

Se recuerda una vez más que la Encarnación ha sido un hecho histórico y único, y que toda cultura que se abra a Cristo no puede dejar de establecer “lazos permanentes con la historia concreta de la Encarnación”. Se dice además que “no todo es conciliable en una cultura con el mensaje cristiano” (nº4). Por eso, el misterio de la Encarnación está en “íntima conexión con el misterio pascual de la muerte y resurrección” (ib.). Sin estas consideraciones, “traducir sería traicionar” (ib.)²⁷.

A partir de estos primeros textos podemos ya concluir algunas cosas: 1) la aplicación del concepto de inculturación nacido en torno a la catequesis se extiende a otros campos de la vida cristiana como es, por ejemplo, la familia; 2) el desafío de la inculturación reviste hoy carácter urgente; es a la vez difícil y requiere discernimiento para no traicionar el mensaje evangélico y para permanecer en comunión con la Iglesia universal (aspectos pneumatológico y eclesiológico); 3) está ligado principalmente a la Encarnación del Verbo, pero también al misterio Pascual y al Espíritu de Cristo resucitado (referencia marcadamente cristológica); 4) la Iglesia se enriquece de la cultura de los pueblos a los cuales evangeliza en el proceso de inculturación, en cuanto logra expresar mejor el misterio del cual es portadora (principios²⁸ de intercambio y reexpresión); 5) no se puede dejar de lado la historia concreta de la Encarnación y de las precedentes inculturaciones del Evangelio sin graves pérdidas (principio de tradición).

2. Slavorum Apostoli 21-24²⁹

²⁵ El vocablo “acculturazione” aplicado a la familia y aparentemente tomado en el mismo sentido que “inculturación” es también abordado en *Insegnamenti*, IV (1981) 2, y se lo liga también al discernimiento: “Il rapporto intravisto come possibile tra i gravi postulati dell’etica matrimoniale e familiare cristiana e gli elementi della cultura locale richiederà attento discernimento e costante prudenza” (p.437). Y se cita AG 22.

²⁶Cf. L’Oss.Rom.(Esp.), 21/9/94, p.530.

²⁷ Cf., también, *Discurso a los participantes en al séptima sesión del Consejo Internacional de Catequesis*, en: *Insegn XV* (1992) 2, pp.188ss. Para ampliar el tema inculturación y catequesis, cf. Alberich, E., *L’inculturazione nella catechesi*, en: *Sud.Mis.* 44 (1995), pp.169ss.

²⁸ Utilizaremos el término “principio” para indicar la razón específica que fundamenta un determinado criterio teológico-pastoral. Todo “principio” está ligado a algún/os “aspecto/s” del misterio cristiano.

²⁹AAS 77 (1985), pp.802-5.

Podemos decir que con SA se inicia una segunda etapa en la historia magisterial del concepto “inculturación”. Comienza a aplicarse el mismo a procesos y personas concretas en la historia de la Evangelización: en este caso a Cirilo y Metodio, evangelizadores de los pueblos eslavos. Veremos también otro ejemplo de este tipo, un poco anterior a SA: el de Mateo Ricci en China. Ambos ejemplos son para Juan Pablo II inspiradores en la evangelización de la Iglesia hoy.

“Los hermanos de Salónica eran herederos no sólo de la fe, sino también de la cultura de la antigua Grecia, continuada por Bizancio. Todos saben la importancia que esta herencia tiene para toda la cultura europea y, directa o indirectamente, para la cultura universal. En la obra de evangelización que ellos llevaron a cabo como pioneros en los territorios habitados por los pueblos eslavos, está contenido, al mismo tiempo, un modelo de lo que hoy lleva el nombre de ‘inculturación’ - encarnación del evangelio en las culturas autóctonas y, a la vez, la introducción de éstas en la vida de la Iglesia” (SA 21a).

El texto comienza señalando que Cirilo y Metodio han sido “pioneros” (“*praecursores*”) en la evangelización de los pueblos eslavos; y que siendo herederos también de la cultura griega han sido un “modelo” (“*exemplum*”) de lo que hoy se llama inculturación. Y se da una definición de ese concepto: “encarnación del evangelio en las culturas autóctonas y, a la vez, la introducción de éstas en la vida de la Iglesia” (“*Insertionis Evangelii in humanum autochthonum cultum atque simul inductionis in Ecclesiae vitam ipsius illius cultus humani*”).

Se explicita así el doble movimiento propio de la inculturación : el descendente (“*insertionis Evangelii*”) que tiene por destinatario las culturas autóctonas, y el ascendente que tiene por objeto la integración de aquellas culturas en la vida de la Iglesia (“*inductionis in Ecclesiae vitam*”). Se hacen “jugar” las duplas Iglesia / Evangelio - pueblos / culturas, en clave de mutuo enriquecimiento y como proceso simultáneo ; si bien es cierto no encontramos una referencia explícita a la palabra intercambio. Juan Pablo II dice a continuación que :

“Al encarnarse el Evangelio en la peculiar cultura de los pueblos que evangelizaban, los santos Cirilo y Metodio tuvieron un mérito particular en la formación y desarrollo de aquella misma cultura (“*constitutione necnon progressionem illius culturae*”), o mejor, de muchas culturas. En efecto, todas las culturas de las naciones eslavas deben el propio ‘comienzo’ o desarrollo a la obra de los hermanos de Salónica. Ellos, con la creación, original y genial, de un alfabeto para la lengua eslava, dieron una contribución fundamental a la cultura y a la literatura de todas las naciones eslavas.

“Además, la traducción de los libros sagrados realizada por Cirilo y Metodio, junto con sus discípulos, confirió capacidad y dignidad cultural a la lengua litúrgica paleoeslava, que, vino a ser durante largos siglos no sólo la lengua eclesiástica, sino también la oficial y literaria, e incluso la lengua común de las clases más cultas en la mayor parte de las naciones eslavas” (SA 21bc).

El Papa destaca una doble contribución a la cultura por parte de Cirilo y Metodio, ambas ligadas a una intención evangelizadora. Una referida a cultura en el sentido humanista clásico³⁰. Y así, los hermanos de Salónica crearon el alfabeto y dieron “una contribución fundamental a la cultura y a la literatura”, especialmente al traducir los libros sagrados. La otra, referida a “cultura” en el

³⁰ “El hombre no llega a un nivel verdadera y plenamente humano sino por la cultura, es decir, cultivando los bienes y valores naturales. Siempre, pues, que se trata de la vida humana, naturaleza y cultura se hallan ligadas estrechísimamente. Con la expresión ‘cultura’, en general, se indica todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales ; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo ; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones ; finalmente, a través del tiempo formula, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales ya aspiraciones, para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano” (GS 53ab).

sentido moderno que le da la antropología cultural³¹, al decir que estos evangelizadores “tuvieron un mérito particular en la formación y desarrollo de aquella misma cultura, o mejor, de muchas culturas”. En este segundo sentido, Cirilo y Metodio han contribuido grandemente a impregnar esta nueva cultura o culturas con la novedad evangélica, ya que favorecieron el desarrollo del rito oriental de los eslavos (nº22), la acción apostólica y misionera (nº23) y al bautismo de nuevos pueblos (por ejemplo de Polonia, como se afirma en el nº24)³².

En un documento de menor valor magisterial, el Papa se explaya en la descripción del trabajo de inculturación del **P.Ricci**³³. Prosiguiendo la labor misionera de Francisco Xavier³⁴, el P.Ricci ha hecho un gran esfuerzo por adquirir la cultura clásica china, convirtiéndose en puente entre la civilización europea y la civilización china (nº2). El proceso de inculturación lo llevó a hacerse “chino a fin de ganar a los chinos para Cristo” (nº3). Busca entrar con sus compañeros en el corazón mismo de la sociedad, adoptando el estilo de vida de los letrados, “comprometidos como él en la vida social de la comunidad” (ib.).

En este esfuerzo tradujo la geometría de Euclides al chino, luego comenzó a conversar sobre temas de moral y normas de convivencia social que interesaban a los chinos (propio del confucianismo). Así, “de manera discreta e indirecta introducía el punto de vista cristiano” (nº4), tratando de formular esta fe desde las categorías culturales de sus destinatarios :

“Es gracias a este trabajo de inculturación que el P.Ricci logró cumplir, con la ayuda de sus colaboradores chinos, una obra que parecía imposible: elaborar una terminología china para la teología y la liturgia católica, creando así las condiciones para hacer conocer a Cristo y encarnar su mensaje evangélico y la Iglesia en el contexto de la cultura china” (ib.).

³¹ “La cultura humana lleva consigo necesariamente un aspecto histórico y social”. De ahí que “la palabra ‘cultura’ asume con frecuencia un sentido sociológico y etnológico. En este sentido se habla de pluralidad de culturas. Estilos de vida diversos y escalas de valor 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. Así, las costumbres recibidas forman el patrimonio propio de cada grupo humano. Así también es como se constituye un determinado medio histórico, en el cual se inserta el hombre de cada nación o tiempo y del que saca los valores que le permitirán promover la civilización” (GS 53c). Profundizaremos la noción de cultura, particularmente en esta segunda acepción, en VII, I.

³²Respecto a la experiencia de evangelización inculturada de los pueblos eslavos, puede consultarse la Carta Apostólica “*Euntes in mundum*” (Insegn XI (1988) 1, pp.225ss.), con motivo de la Rus’ de Kiev. “Les Slaves, accueillant la Parole avec la pleine obéissance de la foi, désiraient en meme temps l’exprimer dans leurs propres manieres de penser et dans leur propre langue. Ainsi fut réalisée cette ‘inculturation slave’ particuliere de l’Evangile et du christianisme qui se rattache a la grande oeuvre des saints Cyrille et Methode” (nº3). Cf. *Discurso a los estudiantes de la Facultad Ortodoxa de Teología de Tesalónica*, Insegn XVII (1994) 1, pp.611ss. Aclaremos que como ya hemos dicho en la Introducción general, traduciremos al castellano los títulos de los discursos, alocuciones, mensajes, homilías, etc. de Juan Pablo II, en orden a facilitar su identificación, si bien, como en este caso, el contenido del mismo pueda ser citado en muchas ocasiones en su lengua original.

³³Cf. Congreso internacional con motivo del IVºCentenario de la llegada a China de Mateo Ricci. *Discurso a los congresistas*, Insegn V (1982) 3, pp.921ss.

³⁴En una *Alocución a un grupo de misioneros* (Doc.Cat. 5/12/82, p.1114ss), Juan Pablo II rescata también a Francisco Javier como modelo de misionero inculturado (p.1115). También en *Varcare la Soglia della speranza* (Arnoldo Mondadori, Milano, 1994), donde afirma que “il XVIº secolo e anche il secolo di san Francesco Saverio, il quale proprio lì, all’Est, nelle Indie e nel Giappone, cerco la meta della sua attività missionaria. La quale fu quanto mai efficace, pur incontrando resistenze vivaci da parte delle culture que quei grandi popoli avevano sviluppato nello spazio di millenni. Bisognava impegnare nell’opera di inculturazione, come proponeva padre Matteo Ricci, l’apostolo della Cina, se si voleva che il cristianesimo raggiungesse in profundita l’animo di tali popoli” (p.126).

El Papa subraya la importancia que en este trabajo de inculturación ha tenido la vida religiosa ejemplar del P.Ricci, incluso ante la incompreensión y sospechas de algunos de sus cohermanos ante los nuevos métodos misioneros que utilizaba (n°5).

“A partir de su inculturación personal, el P.Ricci y sus compañeros han pasado natural y espontáneamente a la inculturación del mensaje evangélico” (n°6). “Como los Padres de la Iglesia en relación a la cultura griega, el P.Mateo Ricci estaba justamente convencido que la fe en Cristo no traía ningún perjuicio a la cultura china, sino que la enriquecía y perfeccionaba” (ib.).

Tanto en el caso de Cirilo y Metodio, como también en el de Mateo Ricci, encontramos aspectos novedosos: 1) la inculturación hace referencia principalmente a la evangelización de nuevos pueblos (aspecto misionológico); 2) la santidad de vida y la creatividad pastoral son ambas necesarias en el proceso de inculturación; 3) este comienza con la inculturación de los mismos evangelizadores y termina enriqueciendo y perfeccionando a las culturas; 4) se debe partir de lo humano para llegar a lo específicamente evangélico; 5) supone una esmerada preparación de los evangelizadores y un laborioso esfuerzo por presentar el misterio cristiano desde los intereses y necesidades de los destinatarios; 6) en algunos contextos culturales es condición *sine qua non* para una primera evangelización.

3. Redemptoris Missio 52-54³⁵

Se puede decir que en **RM** Juan Pablo II presenta su primera reflexión sistemática sobre “inculturación”, en el contexto de una “teología de la misión”³⁶. Se asumen las reflexiones parciales de los documentos a los cuales ya hemos hecho mención en los puntos anteriores, como así también múltiples discursos y alocuciones a las Iglesias de Asia, Africa y América Latina.

La carta encíclica consta de ocho capítulos, en los que se asume básicamente, desde una perspectiva misionera, los grandes núcleos de la *Evangelii Nuntiandi*. Sin querer pecar de simplismo, nos parece que en el capítulo I (“Jesucristo único Salvador”) se percibe el influjo de EN I (“De Cristo evangelizador a la Iglesia evangelizadora”); en II (“El Reino de Dios”) y III (“El Espíritu Santo protagonista de la misión”) se refleja EN II y III (“¿Qué es evangelizar?” y “Contenido de la evangelización”), -aunque en el primer documento se remarque los aspectos pneumatológicos-; en IV (“Los inmensos horizontes de la misión *ad gentes*”) se percibe EN V (“Los destinatarios de la evangelización”); en RM V (“Los caminos de la misión”) está presente EN IV (“Medios de evangelización”); en VI (“Responsables y agentes de la pastoral misionera”) y VII (“La cooperación en la actividad misionera”), EN VI (“Agentes de la evangelización”); y en VIII (“Espiritualidad misionera”) se descubre EN VII (“El espíritu de la evangelización”). Al hacer uso de este esquema, Juan Pablo II quiere presentar la misión en sentido amplio como extensible a toda la actividad evangelizadora de la Iglesia, y la misión *ad gentes* como una aplicación particular de la misma.

³⁵AAS 88 (1991), pp.299ss.

³⁶ A respecto, puede consultarse: Santos, A., *Teología sistemática de la misión*, Verbo Divino, Navarra, 1991, especialmente el cap.VI, *La Redemptoris Missio de Juan Pablo II*, pp.711ss. Bibliografía específica sobre la RM: Burrows, W., (ed.), *Redemption and Dialogue: Reading “Redemptoris Missio” and Dialogue and Proclamation*, Orbis, Maryknoll, 1993; Dorr, D., “*Redemptoris Missio*”: *Reflections on the Encyclical*, *The Furrow* 42 (1991), pp.339ss; Stransky, T., *From Vatican II to Redemptoris Missio: A development in the theology of Mission*, en: *The good News of the Kingdom: Mission Theology for the Third Millenium*, Orbis, Maryknoll, 1993, pp.137ss. Sobre RM y VR: Gonzalez Dorado, A., *La vie religieuse et Redemptoris Missio*, en: *VieCon* 2-3 (1993), pp.78-97 y 140-151.

Así, en el capítulo V (*Missionis viae*, nn°41-45), en el contexto de una descripción detallada del proceso de evangelización³⁷, el Papa vincula el “proceso de inculturación” (“*inculturationis motum*”) a la “actividad misionera” (“*missionale opus*”) de la Iglesia en las diferentes culturas ; de la cual -junto al “diálogo interreligioso”- es un aspecto del que “forma parte”.

Según RM 52c, este proceso consiste en :

“La encarnación del Evangelio por parte de la Iglesia en las diferentes culturas, a la vez que la incorporación de las culturas de los pueblos en la comunidad eclesial” (“*Hanc per inculturationem corporat Ecclesia Evangelium diversis in culturis ac simul gentes cum propriis etiam culturis in eandem suam communitatem inducit*”).

Se resume de este modo lo dicho en la *Asamblea Extraordinaria de 1985*³⁸, -retomado luego en SA 21-, acerca del doble movimiento descendente / ascendente y se expresan solamente dos matices : 1) en vez de utilizar “culturas autóctonas” (“*humanum autochthonum cultum*”) se utilizan expresiones más universales : pueblos y culturas (“*gentes*” ; “*cultus*”) ; 2) se nombra al sujeto agente del proceso de inculturación : la Iglesia (“*Ecclesia*”). A la par, se descubre el trasfondo de EN 20³⁹.

Por la inculturación, la Iglesia “dona” a las culturas “sus bienes a la par que recibe lo que de bueno hay en ellas, renovándolas desde dentro. De este modo, por la inculturación la Iglesia se convierte para ellas en un signo más fácil de entender en lo que es, haciéndose un más apto instrumento de misión. Gracias a esta acción de las Iglesias locales, la misma Iglesia universal se enriquece con expresiones y valores en los diferentes sectores de la vida cristiana, como son la evangelización, el culto, la teología, la caridad ; y conoce y expresa todavía mejor el misterio de Cristo, en cuanto se ve estimulada a una continua renovación” (RM 52cd).

El texto resalta el aspecto de intercambio entre Iglesia y culturas. La inculturación le permite a la Iglesia “recibir” los bienes de las culturas, a la par que le permite “renovarlas desde dentro” y hacerse ella misma “un más apto instrumento de misión”. Esta tarea la realiza “la misma Iglesia universal” a través de la “acción de las Iglesias locales” (“*universalis autem Ecclesia ipsa, per hanc localium Ecclesiarum actionem*”), lo cual enriquece a aquélla con las expresiones asumidas por estas, ayudándola a “conocer y expresar todavía mejor el misterio de Cristo”. Estas últimas palabras (“conocer”, “expresar”, “todavía mejor”, “misterio de Cristo”) estaban todas ellas presentes en FC 10a. Por último, se señala el influjo benéfico que este proceso tiene en relación a una “continua renovación” de la Iglesia en las variadas dimensiones de su ser : evangelización, culto, teología, caridad.

Se decía además en RM 52b que este proceso “exige largos períodos de tiempo” (“*longa exigit temporum intervalla*”), dado que es por un lado profundo (“*altus*”) y global (“*universus*”), abarcando tanto el mensaje, como la reflexión y vida de la Iglesia; y por otra parte que es difícil, pues no se puede comprometer las características (“*proprietas*”) ni la integridad

³⁷ Los nn°42-43 hablan del testimonio; 44-45, del primer anuncio; 46-47, de la conversión y el bautismo; 48-50, de la formación de iglesias locales; 51, de las comunidades eclesiales de base; 55-57, del diálogo interreligioso; 58-59 de la promoción del desarrollo educando las conciencias; 60, de la caridad como fuente y criterio de la misión.

³⁸Propositio II,D,4.

³⁹ Dice EN 20 que “el Evangelio, y por consiguiente la evangelización, no se identifican ciertamente con la cultura y son independientes con respecto a todas las culturas. Sin embargo, 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 los elementos de la cultura y de las culturas humanas. Independientes con respecto a las culturas, Evangelio y evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas, sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna”.

(“*integritatem*”) de la fe cristiana. Por eso RM 52e recupera AG 22, al afirmar que el proceso de inculturación que acompaña toda la vida misionera requiere la colaboración de las mismas comunidades cristianas, pero que son los pastores los que tienen la función de discernir y animar (“*discernendi atque hortandi ad eam explendam*”) tal proceso.

“Los misioneros provenientes de otras Iglesias y Países deben insertarse en el mundo socio-cultural de aquellos a los cuales son enviados, superando los condicionamientos del propio ambiente de origen. Así deben aprender la lengua de la región en la cual trabajan, conocer las expresiones más significativa de aquella cultura, descubriendo los valores por experiencia directa. Solamente con este conocimiento podrán llevar a los pueblos en manera creíble y fructuosa el conocimiento del misterio escondido. No se trata de renegar de la propia identidad cultural, sino de comprender, apreciar, promover y evangelizar aquélla del lugar donde trabajan y, por tanto, hacerse capaz de entrar en sintonía con ella, asumiendo un estilo de vida que sea signo de testimonio evangélico y de solidaridad con la gente” (RM 53a).

El texto describe el proceso de inserción de los misioneros: aprendizaje de la lengua de la región donde trabajan, conocimiento de la cultura, de sus valores; a fin de llevar a los pueblos al conocimiento del misterio escondido. Se trata de hacer propia la cultura de los destinatarios para poder valorizarla “por experiencia directa”, y ser capaces de vivir y expresar la fe a partir de ella. Para ello deben apreciar, promover y evangelizar (“*aestimare, provehere et evangelizare*”) la cultura del ambiente donde actúan, de modo que el “testimonio evangélico” vaya junto a la “solidaridad con la gente”.

“Las comunidades eclesiales en formación, inspiradas en el Evangelio, podrán expresar progresivamente la propia experiencia cristiana en modos y formas originales, conforme a las propias tradiciones culturales, siempre cuando sea en sintonía con las exigencias objetivas de la misma fe. A este fin, especialmente en relación a los sectores de inculturación más delicados, las Iglesias particulares del mismo territorio deberán trabajar en comunión entre ellas y con toda la Iglesia, convencidas que sólo la atención tanto a la Iglesia universal como a las Iglesias particulares las hará capaces de traducir el tesoro de la fe en la legítima variedad de expresiones” (RM 53b).

El texto expresa el desafío de una doble fidelidad en el proceso de inculturación. Por una parte, la fidelidad a “las exigencias objetivas de la misma fe”; por otro, la fidelidad a “las propias tradiciones culturales”. Esta doble fidelidad sólo puede ser vivida cuando se “trabaja en comunión”, tanto con otras “Iglesias particulares de la misma región” como con la “Iglesia universal”. Así, se presenta una cierta tensión entre dos polos: objetividad y arraigo, universalidad y encarnación⁴⁰. Aquél debe expresarse a través de éste “en la legítima variedad de expresiones”, pero éste no puede ir en detrimento de aquél. Por eso el Papa, a la vez que se anima a expresar y traducir (“*transferendum*”) la fe en maneras y formas originales (“*nativis formis modisque*”) conformes a la tradición cultural de los pueblos, llama la atención sobre los peligros de alteraciones que a veces se han verificado.

Particularmente se destaca el riesgo de sobrevalorar las culturas :

⁴⁰ Pablo VI expresa la profunda vinculación existente entre iglesias particulares y cultura/s de la región ; como así también señala el modo en que aquéllas deben relacionarse con la Iglesia universal. Dice que “las iglesias particulares profundamente amalgamadas, no sólo con las personas, sino también con las aspiraciones, las riquezas y límites, las maneras de orar, de amar, de considerar la vida y el mundo que distinguen a tal o cual conjunto humano, tienen la función de asimilar lo esencial del mensaje evangélico, de trasvasarlo, sin la menor traición a su verdad esencial, al lenguaje que esos hombres comprenden, y después, de anunciarlo en ese mismo lenguaje”. Continúa diciendo que “una legítima atención a las iglesias particulares no puede menos que enriquecer a la Iglesia”, pero que “este enriquecimiento exige que las iglesias locales mantengan esa clara apertura a la Iglesia universal” (EN 63-64).

“Existe, de hecho, el riesgo de pasar acriticamente de una especie de alienación de la cultura a una sobrevaloración de ella, la cual es un producto del hombre, y por tanto está marcada por el pecado. También ella de ser ‘purificada, elevada y perfeccionada’”⁴¹ (RM 54a).

De aquí que se recuerden los dos criterios de discernimiento expuestos en FC 10, como así también la responsabilidad de los Obispos a respecto, de la cual habla EN 65⁴². Por último se afirma que el proceso de inculturación debe implicar a todo el pueblo de Dios, y no solamente a algunos peritos ; y que debe ir madurando “gradualmente” con la vida de la Iglesia particular (cf. RM 54b).

De todo lo dicho, podemos afirmar que los principales aportes de RM a la “teología de la inculturación” son: 1) integración del proceso de inculturación en una reflexión misionológica más amplia y sistemática, ligada a la impostación general del mismo documento; 2) se lo asume como un proceso permanente, inherente a la acción misionera, global a la vez que difícil; 3) se vuelve sobre la relación Iglesia / Evangelio - Pueblos / Culturas, mutuamente enriquecedora; 4) se dice explícitamente que es toda la comunidad cristiana (iglesia particular) la que debe involucrarse en este proceso⁴³; 5) se afirma que supone discernimiento (se recuerdan los dos criterios de FC), y que en él tienen una responsabilidad particular especialmente los pastores; 6) por último, se advierte acerca del posible peligro de la sobrevaloración de las culturas. En RM se desarrollan más claramente los aspectos eclesiológicos del proceso de inculturación.

4. Discurso Inaugural de Santo Domingo⁴⁴

Vamos a tratar de analizar este discurso en el que se habla específicamente de inculturación al Episcopado Latinoamericano. Por ser inspirador de la *IVª Conferencia General* en la animación pastoral de la Iglesia que camina en América Latina, reviste particular importancia. Luego miraremos otro discurso en Cartagena (Colombia), el primero en América Latina en que Juan Pablo II desarrolla el tema de la inculturación.

⁴¹ La referencia es de LG 17, donde se dice que la Iglesia “con su obra consigue que todo lo bueno que hay ya depositado en la mente y en el corazón de los hombres, en los ritos y en las culturas de estos pueblos, no solamente no desaparezca, sino que cobre vigor y se eleve y se perfeccione (...) ; para que la totalidad del mundo se incorpore al pueblo de Dios, Cuerpo del Señor y templo del Espíritu santo, y en Cristo, Cabeza de todos, se rinda todo honor y gloria al Creador y Padre universal”.

⁴² Recordaba Pablo VI “la grave responsabilidad que nos incumbe, que compartimos con nuestros hermanos en el Episcopado, de guardar inalterable el contenido de la fe católica que el Señor confió a los apóstoles : traducido en todos los lenguajes, este contenido no debe ser lastimado ni mutilado ; revestido de símbolos propios en cada pueblo, explicitado por expresiones teológicas que tienen en cuenta medios culturales, sociales y también raciales diversos, debe seguir siendo el contenido de la fe católica tal cual el magisterio eclesial lo ha recibido y lo transmite” (EN 65). De la responsabilidad particular de los Obispos en el discernimiento cultural habla Juan Pablo II en Nueva Delhi : “In the task of ensuring genuine and faithful adaptation, the Bishops of the local Churches have a specific responsibility: this is exercised in close collaboration with the holy See and in communion with the whole Church. It involves discernment, which in turn requires prayer, study and consultation -a discernment supported by a pastoral charism” (en : AAS 78 (1986), pp.748ss, n°5).

⁴³ Cf. RM 48-50.

⁴⁴ *IVª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Conclusiones. “Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana*, CEA. Buenos Aires, 1992. Para una contextualización más amplia, cf. Doig Klinge, G., *Juan Pablo II y la cultura en América Latina*”, CELAM / SEPAC, Serie Fe y Cultura 9, Bogotá, 1991 ; Sayer, J., *Die programmatische Eröffnungsrede Johannes Paulus II und ihre Bedeutung für Santo Domingo*, MTZ, 45 (1994), pp.189ss. ; Consejo Católico para la Cultura (Perú), *El Evangelio y la cultura en las palabras de Juan Pablo II*, Lima, 1991.

En el párrafo dedicado a la **Cultura Cristiana**, Juan Pablo II presenta el desafío de una evangelización de las culturas y de una evangelización inculturada⁴⁵. Después de recordar que el Evangelio no se identifica con ninguna cultura, dice que no obstante debe impregnarlas todas. Como lo había hecho en 1984⁴⁶ habla de Nueva Evangelización, y dice que “en nuestros días, esto exige, en primer lugar el discernimiento de las culturas como realidad humana a evangelizar” (DSD 20). Si bien “el sustrato cultural actual presenta un buen número de valores positivos, muchos de ellos fruto de la evangelización” se percibe “una crisis cultural de proporciones insospechadas” (DSD 21), cuyo origen se remonta al racionalismo de la modernidad :

“La ausencia de esos valores cristianos fundamentales en la cultura de la modernidad no solamente ha ofuscado la dimensión de lo trascendente (...) sino que a la vez, es causa determinante del desencanto social en que se ha gestado la crisis de esta cultura. Tras la autonomía introducida por el racionalismo, hoy se tiende a basar los valores sobre todo en consensos sociales subjetivos”. Por tal motivo, “se requiere una profunda renovación pastoral mediante el *discernimiento evangélico* sobre los valores dominantes, las actitudes, los comportamientos colectivos (...). En nuestros días se hace necesario un esfuerzo y un tacto especial para inculturar el mensaje de Jesús, de tal manera que los valores cristianos puedan transformar los diversos núcleos culturales, purificándolos, si fuera necesario, y haciendo posible el afianzamiento de una cultura cristiana que renueve, amplíe y unifique los valores históricos pasados y presentes para responder así en modo adecuado a los desafíos de nuestro tiempo (cf. RM 52)”.

El Papa habla de “discernimiento evangélico sobre los valores dominantes, las actitudes y los comportamientos colectivos” ante la actual “encrucijada cultural” que vive América Latina. Ligado al proceso de inculturación, tal discernimiento tendrá que ayudarle a la Iglesia a “impregnar con los valores cristianos las raíces mismas de la cultura “adveniente” y de todas las culturas ya existentes. A este respecto -continúa el Pontífice- particular atención habréis de prestar a 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 los 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” (DSD 22c).

Poniendo de relieve lo que tienen de profundamente humano y humanizante hay que “llevar a cabo una auténtica evangelización inculturada”, la cual supone “proclamar en todo momento que ‘Cristo es el único Salvador de la humanidad’” (ib.). Se asume el pensamiento de RM con respecto al proceso de inculturación ; se destaca el desafío de los “modernos medios de comunicación social” (DSD 23ab) ; y se pide a la Iglesia acompañar “ciertas manifestaciones socio culturales que están surgiendo en defensa del hombre y de su entorno, como el movimiento ecologista” (DSD 23c).

⁴⁵ “L’annee 1992 marque le cinquieme centenaire de l’evangelisation de l’Amerique. J’ai tenu particulierement a ce que la ‘culture chretienne’ soit l’un des axes majeurs de ce jubile, ou l’Eglise proposera vraiment l’Evangile du Christ aux hommes dans la mesure ou elle s’adressera a chaque homme dans sa culture et ou la foi des chretiens montrera sa capacite de feconder les cultures emergentes, porteuses d’esperance pour l’avenir” (*Al Pontificio Consejo de la Cultura*, en: Insegn. XV (1992) 1, p.48).

⁴⁶ Con motivo de la apertura de la *Novena de años* en Santo Domingo, cf. L’Oss.Rom. (edic.esp.), 21/10/84, p.667.

“El desafío que representa la cultura ‘adveniente’ no debilita sin embargo nuestra esperanza, y damos gracias a Dios porque en América Latina el don de la fe católica ha penetrado en lo más hondo de sus gentes, conformando en estos quinientos años el alma cristiana del Continente e inspirando muchas de sus instituciones. En efecto, la Iglesia en Latinoamérica *ha logrado impregnar la cultura del pueblo*, ha sabido situar el mensaje evangélico en la base de su pensar, en sus principios fundamentales de vida, en sus criterios de juicio, en sus formas de acción. Se nos presenta ahora el reto formidable de la *continua inculturación* del evangelio en vuestros pueblos” (DSD 24).

El Papa descubre en AL una “cultura del pueblo” que ha sido “impregnada” por el Evangelio a partir de la “penetración” de la fe católica “en lo más hondo de sus gentes”. Esta dimensión más invisible de la evangelización, que ha “conformado el alma cristiana del Continente”, se exterioriza y se manifiesta en “muchas de sus instituciones” por ella “inspiradas”.

Por otra parte, al afirmar que la “Iglesia en Latinoamérica ha logrado impregnar la cultura del pueblo” y que se nos presenta ahora “el reto formidable de la continua inculturación del Evangelio en vuestros pueblos”, el Pontífice hecha simultáneamente sobre AL una mirada retrospectiva agradecida por los frutos de la primera evangelización⁴⁷ y otra de esperanza ante el desafío de la Nueva Evangelización. Según el texto citado, ésta Nueva Evangelización se ve motivada por la “cultura adveniente”; y su “centro, medio y objetivo” tiene que ser la inculturación del Evangelio. En ese contexto de esperanza frente a los nuevos desafíos, se hace referencia a María de Guadalupe, en quien América Latina “ofrece un gran ejemplo de evangelización perfectamente inculturada”: “en el rostro mestizo de la Virgen del Tepeyac se resume el gran principio de la inculturación” (ib.).

Para sintetizar, se puede decir que según Juan Pablo II el gran desafío de la Iglesia en AL es el de responder a la crisis cultural con una “nueva evangelización inculturada”, que asuma los valores presentes en cada una de sus diferentes culturas y en el mismo subcontinente como un todo cultural, impregnado ciertamente por el mensaje evangélico, fruto de la primera evangelización. Mientras que se asume el pensamiento de RM 52 con respecto al tema inculturación, lo propio de este documento parece ser: 1) la aplicación al contexto latinoamericano de la enseñanza del magisterio universal; 2) la vinculación explícita entre Nueva Evangelización e inculturación, y esto como un proceso continuo y permanente; 3) *idem*, entre discernimiento evangélico e inculturación, especialmente en relación a “los valores dominantes, las actitudes y los comportamientos colectivos”; 4) la presentación de la unidad y a la vez de la diversidad cultural latinoamericana (cultura adveniente, culturas ya existentes, indígenas y afroamericanas). Por último, el Papa utiliza las expresiones “evangelización de la cultura” e “inculturación del Evangelio”, lo que plantea la diferenciación exacta de estos términos.

En el **discurso en Cartagena**⁴⁸ (Colombia), Juan Pablo II destaca como característica particular del compromiso que debe asumir la Iglesia en AL, el de “llevar el Evangelio a las culturas y situaciones humanas”, con un “verdadero proceso de inculturación”, mediante el cual las palabras de la cultura de cada pueblo se vuelven aptas para manifestar y pregonar a los cuatro vientos que Cristo es el Hijo de Dios, el Salvador, que ha resucitado y es el centro de la creación y de la historia humana” (nº7). Siguiendo el ejemplo de san Pablo en el areópago de Atenas, que “viene a ser el paradigma de toda ‘inculturación’”, la Iglesia “ha de empeñarse sobre todo en hacer realidad el principio de la ‘encarnación’”. Haciéndose eco de

⁴⁷ Cf. *Documento de Puebla*, 403.

⁴⁸ AAS 79 (1987), pp.104ss.

DP 400 afirma que “la misión (...) implica exigencias de inserción en cada pueblo”. De este modo, Juan Pablo II pone en relación Encarnación-Inserción-Inculturación⁴⁹.

Retomaremos de un modo más pormenorizado el magisterio específico de Juan Pablo II en AL más adelante, particularmente en la Segunda Sección de esta Primera Parte y en el capítulo VIII.

5. Ecclesia in Africa 55-71⁵⁰

El documento post-Sinodal “*Ecclesia in Africa*” aborda el tema “inculturación” como uno de sus ejes principales⁵¹. Haciéndose eco de las intervenciones de los Padres Sinodales y de los numerosos discursos y mensajes a las Iglesias de este continente, Juan Pablo II presenta una síntesis teológica sobre inculturación aplicada a la realidad de una Iglesia concreta: la que peregrina en Africa.

En el Capítulo III (“Evangelización e inculturación”) se aborda el tema. Los números 55-56 lo integran dentro de la misión global de la Iglesia. Esta consiste en primer lugar en el anuncio del Evangelio. Evangelizar es la gracia y vocación propia de la Iglesia. Se asumen los rasgos más significativos de EN, resaltando en el n°57 la importancia del anuncio de la persona viva de Cristo. A partir del n°59 se habla explícitamente de inculturación, como “inserción en la cultura” (“*insertio in culturam*”). Se resume CT 53 y RM 52. Se dice que el Sínodo considera la inculturación como prioridad para el verdadero enraizamiento del Evangelio en Africa, en vista al tercer milenio.

En los n°60-61 se fundamenta teológicamente el proceso de inculturación, en referencia al misterio de la Encarnación (“*incarnatus est*”), acaecido en la plenitud de los tiempos (Gal 4,4) :

“Aconteció en la historia (“*in historia evenit*”), en tiempo y circunstancias bien precisas. ‘La Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros’ (Jn. 1,14) (“*Verbum caro factum est et habitavit in nobis*”) ; por lo tanto la Buena Noticia, es decir, Jesucristo anunciado a los pueblos, debe inserirse en las condiciones de vida de los oyentes. En esto consiste la inculturación, en la inserción del anuncio evangélico en las mismas culturas” (“*ex hoc enim consistit inculturatio, evangelici nempe nuntii insertione ipsas in culturas*”) (EIA 60c).

El n°61 incorpora a la reflexión el misterio de la Redención, dado que “la Hora de Jesús se proyecta hacia el misterio pascual” (“*Horam Iesu tendit adque paschale mysterium*”). Así como en Cristo la kénosis es necesaria para la exaltación (Fil 2,6-9), también cada cultura debe ser transformada a la luz del misterio pascual. A la luz del misterio de la Encarnación y la Redención se impone un discernimiento cultural (“*Distintio faciendae est bonorum et malorum singulis in culturis*”). Por último, la inculturación guarda también lazos profundos con el misterio de Pentecostés, dado que el espíritu unifica los dones y talentos de todos los pueblos de la tierra, para que profesen en su lengua la única fe en Cristo y las maravillas que el Señor hace por ellos.

⁴⁹Puede ser también interesante hacer aquí referencia al discurso a los Sacerdotes, religiosos y seminaristas en el seminario de Cochabamba, en : Doc.Cat. 5/6/88, p.557.

⁵⁰AAS 88 (1996), p.34ss.

⁵¹ “Le prochain Synode des Evêques pour l’Afrique accordera une place centrale au grand défi de l’implantation de l’Évangile dans les cultures africaines. Dejà les documents préparatoires étudient de près les rapports entre l’évangélisation et l’inculturation” (*Al Pontificio Consejo para la Cultura*, en: Insegn XV (1992) 1, p.49, n°5).

En el n°62 se repiten los criterios de discernimiento de FC 10, y paralelamente se afirma que objetivo del proceso de inculturación es permitir al hombre acoger a Cristo “en la integridad de su ser personal, cultural, económico y político”, para lo cual la inculturación debe englobar “todos los aspectos de la vida de la Iglesia y de la evangelización” (“*omnes partes Ecclesiae vitae atque evangelizationis*”).

A partir de EIA 63 comienzan a pormenorizarse los desafíos para la inculturación en Africa. El n°63 habla de la Iglesia como familia de Dios. El n°64 se refiere a la inculturación de la liturgia. Los nn°65-66 se desplazan en el diálogo a varios niveles: interno, ecuménico e interreligioso (especialmente con el Islam). Los nn°68-70, hablan de la dimensión liberadora y de promoción humana propia de la fe. Y concluye el Capítulo en el n°71 con una referencia a los medios de comunicación social: “una cultura nueva que tiene un lenguaje propio y sobre todo sus valores y contravalores específicos (...). Es el primer areópago de los tiempos modernos”.

Como aportes propios de EIA podemos destacar: 1) desarrolla de un modo más explícito lo que podríamos llamar una “analogía histórica”: así como en la plenitud de los tiempos el Verbo se encarnó (y por causa de este evento), también el anuncio de la Buena Noticia debe insertarse en las culturas concretas de todos los tiempos (cf. TMA 3 y 9); 2) liga los misterios de la Encarnación (Jn. 1,14) y Redención (Fp. 2, 6-9), y éstos con el discernimiento cultural (que introduce el misterio de Pentecostés y la consecuente acción del Espíritu); 3) su novedad más significativa es la aplicación sistemática a los problemas de la Iglesia en Africa de la reflexión sobre “inculturación”, continente donde el Pueblo de Dios asume rasgos culturales propios de un modo muy notorio, y donde se va convirtiendo cada vez más en sujeto de su propia evangelización. Se trata de una exposición práctico-pastoral, en la línea de RM 52-54, en la cual Juan Pablo II asume lo dicho en numerosas alocuciones anteriores durante sus viajes apostólicos y las visitas *ad limina*⁵².

1. En el **encuentro con los Obispos de Zaire**⁵³ se hablaba de “inculturación del Evangelio, Africanización de la Iglesia” (n°4). “Es cierto que el Evangelio no se identifica con las culturas, sino que las trasciende a todas. Pero dado que el Reino que el Evangelio anuncia es vivido por hombres profundamente ligados a una cultura, la construcción del Reino no puede dispensarse de asumir (“*emprunter*”) los elementos de las culturas humanas” (ib.). En el contexto de LG 13, se habla de un “mutuo intercambio universal” (“*échange mutuel universel*”) en virtud de la catolicidad de la Iglesia⁵⁴. El Papa finaliza citando como ejemplo

⁵²En preparación al Sínodo africano, Juan Pablo II se había dirigido a los obispos de Senegal, Mauritania y Cabo Verde rescatando en el tema inculturación el “maravilloso intercambio” entre las riquezas de las naciones dadas a Cristo en herencia (n°7), en el contexto de AG 22. Mencionaba tres criterios de discernimiento para la asunción de valores nuevos: “aptitud para glorificar a Dios, resaltar la gracia, y ayudar a conducir la vida de los bautizados” (Doc.Cat. 5/4/92, p.321). También en referencia al Sínodo, en Camerún, decía siguiendo GS 22 que Cristo se ha unido por su encarnación a todo hombre y por su sangre libremente derramada lo ha elevado a una dignidad sin igual, y que todo pueblo en la medida que se deja purificar y conducir por el Espíritu Santo puede acceder a esta herencia, y que es aquí donde tiene lugar la verdadera inculturación (Doc.Cat. 5/11/95, p.929-30).

⁵³ Cf. Insegn III (1980) 1, p.1082ss.

⁵⁴ Dice LG 13 que en virtud de la catolicidad de la Iglesia, “cada una de las partes ofrece sus dones a las demás y a toda la Iglesia, de suerte que el todo y cada uno de sus elementos se enriquecen con las aportaciones mutuas de todos y con la tendencia común de todos a la plenitud en la unidad. De donde resulta que el Pueblo de Dios no sólo congrega gentes de diversos pueblos, sino que en sí mismo está integrado por diversos elementos (...). De aquí dimanar, finalmente, entre las diversas partes de la Iglesia los vínculos de íntima comunicación de bienes espirituales, de operarios apostólicos y de ayudas temporales. Los miembros del pueblo de Dios están llamados a esta comunicación de bienes, de forma que a cada una de las Iglesias pueden aplicarse las palabras del apóstol: *El don que cada uno haya recibido, póngalo al servicio de los otros, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios (1 Pe. 4, 10)*”.

experiencia de inculturación el de Polonia, fruto de una progresiva y prolongada maduración en la fe.

2. También podemos traer a la memoria la alocución a los obispos de Kenya, en Nairobi⁵⁵. Se liga el proceso de inculturación a la actividad de las Iglesias locales y se hace particular referencia a la catequesis. Objeto de este proceso no es “vaciar la cruz de Cristo de su poder” (“emptying the Cross of its power”), sino hacer accesible el misterio de Cristo para una noble, concreta y diaria experiencia de la vida africana, sacando de su propia tradición expresiones originales de vida cristiana, celebración y pensamiento (cf.nº6).
3. En **discurso a los Obispos de Ghana**, en Kumasi⁵⁶, Juan Pablo II dice -en la línea de EN 63- que “para el bien de cada pueblo, los obispos deben animar (“carry on”) el esfuerzo de inculturación del Evangelio, de modo que Cristo pueda ser comunicado a cada hombre, mujer y niño”⁵⁷. Se habla de asumir las culturas en lo que tienen de profundamente humano, de transformarlas por el mensaje original de Cristo, sin dañar lo que hay de noble en ellas. Cronológicamente hablando se ofrecen por primera vez criterios de discernimiento para las iglesias particulares (que en parte repetirá FC 10):

“1) Preservar inalterado el contenido de la fe católica y mantener la unidad eclesial en todo el mundo; y 2) Hacer surgir (“bringing forth”) de las culturas expresiones originales de vida cristiana, celebración y pensamiento” (nº3)⁵⁸.

6. Vita consecrata 79-80 y 47⁵⁹

“Uno de los principales temas abordados en la IXª Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos sobre la vida consagrada en la misión de la Iglesia y en el mundo ha sido el de la inculturación de la vida religiosa (...). Las enseñanzas del Sínodo se pueden reducir a algunos

⁵⁵ Cf. Insegn III (1980) 1, p.1222ss.

⁵⁶ Cf. Insegn III (1980) 1, p.1264ss.

⁵⁷ Decía Pablo VI que “las iglesias particulares (...) tienen la función de asimilar lo esencial del mensaje evangélico, de trasvasarlo, sin la menor traición a su verdad esencial, al lenguaje que esos hombres comprenden, y después, de anunciarlo en ese mismo lenguaje”. Y continuaba: “El problema es, sin duda, delicado. 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, y no llega a su vida concreta. Pero, por otra parte, la evangelización corre el riesgo de perder su alma y desvanecerse, si se vacía o desvirtúa su contenido, bajo pretexto de traducirlo; si queriendo adelantar una realidad universal a un espacio local, se sacrifica esta realidad y se destruye la unidad sin la cual no hay universalidad” (EN 63).

⁵⁸ Puede consultarse también la alocución a los obispos de Zaire (L'Oss.Rom (Esp), 21/11/96, p.617), donde se destaca el esfuerzo realizado en aquel país por inculturar el Evangelio; o la homilía en la misa celebrada en Lomé (Togo) (Doc.Cat. 6/10/85, pp.903ss.), como así también el Documento de trabajo para el Sínodo de Africa, nnº49-74. Para profundizar el tema de inculturación en Africa, cf. Rwomukulwe, S., *Inculturation in Africa, with special Reference to the kiga of Uganda*, PUG, Roma, 1995, t.965; y Tamba, E., *Inculturating the Gospel in Africa. From adaptation to Incarnation*, PUG, Roma, 1996, t.986.

⁵⁹ AAS 88 (1996), pp.455ss. Para una **aproximación de conjunto a VC**, además de la bibliografía específicamente latinoamericana, cf. Bisignano, S., *L'Esortazione Apostolica “Vita Consecrata”: riflessioni*, en: RI 294 (1996), pp.99ss.; Cabra, P., *L'exhortation apostolique Vita Consecrata: sa reception par la “base”*, en: VieCon 6 (1997), pp.364ss.; Hausman, N., *Vita Consecrata; un guide de lecture*, en: VieCon 3 (1997), pp.151ss.; Morlot, F., *Qu'est-ce que la vie consacrée? Une description a partir de Vita Consecrata*, en: VieCon 1 (1997), pp.29ss.; Nothomb, D., *Une existence transfigurée. Une première approche de Vita Consecrata*, en: VieCon 6 (1996), pp.343ss.

puntos fundamentales: nueva sensibilidad de los Institutos religiosos en relación a la cultura, inculturación de la vida consagrada, proyecto para realizarla, urgencia de una formación religiosa inculturada, el rol insustituible de los consagrados en la promoción y evangelización de la cultura⁶⁰.

Los aportes del Sínodo son recogidos por Juan Pablo II en la **Exhortación Apostólica post-Sinodal “Vita consecrata”**, en la cual se aplica de un modo sistemático el tema “inculturación” a la vida religiosa. No abunda este tratamiento explícito en el Pontífice, quien en general prefiere hacerlo en relación a las Iglesias particulares. Por eso reviste especial importancia su análisis.

El término “inculturación” aparece en varios lugares. En VC 47 se relaciona “inculturación del Evangelio” con “intercambio de dones”, proceso que se da en las “iglesias particulares”, y que “asume, purifica y valora la riqueza de las culturas de todos los pueblos”. Los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica:

“Por la connotación supradiocesana, que tiene su raíz en la especial vinculación con el ministerio petrino están también al servicio de la colaboración entre las diversas Iglesias particulares⁶¹, en las cuales pueden promover eficazmente el ‘intercambio de dones’, contribuyendo así a una inculturación del Evangelio que asume, purifica y valora la riqueza de las culturas de todos los pueblos”.

También VC 51 dice que :

“Los Institutos internacionales (...) tienen el cometido de dar testimonio y de mantener siempre vivo el sentido de la comunión entre los pueblos, las razas y las culturas”, y que pueden “hacer esto con eficacia al tener ellos mismos que enfrentarse creativamente al reto de la inculturación y conservar al mismo tiempo su propia identidad”.

⁶⁰ Saraiva Martins, J., *Vita religiosa e inculturazione secondo il Sinodo sulla vita consacrata*, en: Stud.Mis. 44 (1995), pp.183ss. Sobre el tema **inculturación en el Sínodo**, puede verse Zago, M., *La inculturación en el Sínodo sobre la Vida Consagrada*, en: VidRel 74 (1995) 4, pp.100ss., y los nn°93-95 del *Instrumentum laboris*. Existe también abundante bibliografía general sobre el Sínodo, en la que puede descubrirse sus principales motivaciones: Barriere, C., *Le Synode sur la vie consacree. Attentes et questions*, en: Christus 41 (1994), pp.5ss.; Danneels, G., *A propos du prochain synode sur la vie consacree*, en: VieCon 66 (1994); Gallot, J., *Vers le Synode sur la vie consacree*, en: EsVie 104 (1994), pp.401ss.; García Paredes, J., *Habitantes del limite: religiosos y religiosas ante el Sínodo 94*, en: Razón y Fe 229 (1994), pp.294ss.; Ghirlanda, G., *L'Instrumentum laboris per el Sinodo sulla vita consacrata*, en: Periodica 83 (1994), pp.437ss.; Gutierrez, G., *Sinodo como oportunidad historica*, en: Páginas (1997); Kovac, M., *L'Obbedienza nel Sinodo sulla vita consecrata*, en: *L'Orizzonte della obediencia religiosa. Ricerca teologico-canonica*, PUG, Roma, 1996, t.988, pp.241ss; Marchesi, G., *Il sinodo dei vescovi sulla vita consacrata*, en: CivCat 4 (1994), pp.590ss.; Schotte, J., *The consecrated Life in Church and World: Toward the Synod*, en: Rev.Rel. 53 (1994), pp.29ss.

⁶¹ “La vida consagrada, siguiendo las lecciones de la historia y la apertura de universalidad que le es propia, puede ser un ambiente favorable para una auténtica inculturación de la fe cristiana y de la vida de la Iglesia” (*Sínodo de los Obispos, Novena Asamblea General Ordinaria, Instrumentum laboris (=IL), 94*). Por otra parte, “la iglesia particular constituye el espacio histórico en el cual una vocación se expresa realmente y realiza su tarea apostólica; pues precisamente allí, dentro de los confines de una determinada cultura, es donde se anuncia y es recibido el Evangelio” (MR 23). En este sentido, “la presencia de los carismas de vida consagrada en la IP ayuda a todos, clérigos y laicos, a abrirse a la dimensión universal y misionera de la Iglesia y hace a las IP, precisamente por esta presencia de los dones del Espíritu, imagen de la Iglesia universal” (*Sínodo de los Obispos, Novena Asamblea General Ordinaria, Lineamenta (=Lineam), 39*). De ahí que el Papa recuerde en discurso a los Superiores Generales que “vuestra vocación para la Iglesia universal se realiza dentro de las estructuras de la iglesia local” (L'Oss.Rom. (ital.), 16/11/78, p.569, 2; Lineam 39). Por último, “para una inserción orgánica de la vida consagrada en la IP (...) se deben recordar el principio de la obediencia a los Pastores de la Iglesia, la fidelidad a la índole del propio Instituto y la necesaria sumisión a los propios superiores que los mismos Obispos deben recomendar, la legítima autonomía de los Institutos, la coordinación y la colaboración con el clero y los fieles de la diócesis, la congrua participación de los religiosos en los consejos presbiterales y pastorales” (cf. MR 52-59)” (Lineam. 40).

Esta segunda referencia relaciona inculturación con el desafío de promover la comunión sin perder la propia identidad. Está tácito el peligro de disgregación o incluso de relativismo cultural, frente a lo cual hay que precaverse. Por otra parte, aparece el desafío de la creatividad en tal proceso para lograrlo con eficacia. En este sentido, vale la pena recordar VC 37 que habla de “fidelidad creativa”.

Pero donde más se desarrolla nuestro tema es en VC 79-80. Aparece en el contexto del capítulo III, *Servitium caritatis*; en el punto I, *El amor hasta el extremo*. Se habla de “inculturación” después de exhortar a “amar con el corazón de Cristo” (VC 75); de desarrollar la aportación específica de la vida consagrada a la “evangelización” (cf. VC 76) y particularmente a la “primera evangelización” (cf. VC 77), y de iluminar su modo de presencia “en todos los rincones de la tierra”. Por otro lado, se lo hace antes de referirse al desafío de la “nueva evangelización” (cf. VC 81), de la “predilección por los pobres” y de la “promoción de la justicia” (cf. VC 82) y el “cuidado de los enfermos” (cf. VC 83). Así, la inculturación aparece inscrita como exigencia fundamental de la misión evangelizadora de la Iglesia (cf. VC 74), en la que los religiosos deben responder a desafíos concretos desde el corazón de Cristo, tanto en ámbitos donde se haga necesario un primer anuncio como en regiones que exijan una nueva evangelización.

En el n°79 se dice que :

“El anuncio de Cristo tiene prioridad permanente en la misión de la Iglesia y tiende a la conversión, esto es, a la adhesión plena y sincera a Cristo y a su Evangelio. Forman parte también de la actividad misionera el proceso de inculturación y el diálogo interreligioso. El reto de la inculturación ha de ser asumido por las personas consagradas como una llamada a colaborar con la gracia para lograr un acercamiento a las diversas culturas. Esto supone una seria preparación personal, dotes de maduro discernimiento, adhesión fiel a los indispensables criterios de ortodoxia doctrinal, de autenticidad y de comunión eclesial”⁶².

Se hace referencia al proceso de inculturación y al diálogo interreligioso como elementos inherentes a la misión, la cual tiene por objeto, en primer lugar, el anuncio de Cristo. Para las personas consagradas, el desafío de inculturación (“*inculturationis provocationem*”) se convierte en “invitación a colaborar con la gracia divina para lograr un acercamiento a las diversas culturas”. Se afirma la necesidad de una adecuada preparación, como así también de ortodoxia doctrinal y comunión eclesial.

“Apoyados en el carisma de los fundadores y fundadoras, muchas personas consagradas han sabido acercarse a las diversas culturas con la actitud de Jesús que ‘se despojó de sí mismo tomando condición de siervo’ (*‘semetipsum exinanivit formam servi accipiens’*) (Fp. 2,7) y, con un esfuerzo audaz y paciente de diálogo, han establecido provechosos contactos con las gentes más diversas, anunciando a todos el camino de la salvación. Cuántas de ellas saben buscar y son capaces de encontrar en la historia de las personas y de los pueblos huellas de la presencia de Dios, que guía a la humanidad entera hacia el discernimiento de los signos de su voluntad redentora” (VC 79a). “Para una auténtica inculturación es necesaria una actitud parecida a la del Señor, cuando se encarnó y vino con amor y humildad entre nosotros” (“*cum incarnatus est et inter nos venit amanti demissoque animo*”) (VC 79b).

Con el trasfondo de AG 10⁶³, se alude a una espiritualidad propia del proceso de inculturación, que va ligada a un cierto hábito de discernimiento. Para lograr el acercamiento a las culturas es

⁶² Puede consultarse el texto latino en las citas a pie de página del capítulo II, si bien es cierto fragmentariamente.

⁶³ Dice AG 10 que “la Iglesia, para poder ofrecer a todos el misterio de la salvación y la vida traída por Dios, debe introducirse en todos estos grupos con el mismo afecto con que Cristo se unió por su encarnación a las determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió”.

preciso hacerlo con la misma actitud de Jesús, y entrar así en un diálogo paciente y audaz ; como lo han hecho los fundadores y fundadoras, ayudando a los pueblos a descubrir la presencia de Dios (“*vestigia Dei*”), que quiere conducir a todos a la salvación⁶⁴. Este acercamiento a las culturas para descubrir la presencia de Dios lo realizan las personas consagradas con la ayuda del carisma de los fundadores y fundadoras.

La misma consagración, hace máximamente idóneas a las personas consagradas para el trabajo de inculturación⁶⁵, el cual puede favorecer en ellas mismas “la contemplación, la participación comunitaria, la hospitalidad, el interés por las personas y el cuidado de la naturaleza”⁶⁶. En la medida que se dedican al “estudio y comprensión de las culturas pueden a su vez, enriquecerlas con su propio carisma”. En el caso de muchas culturas antiguas, esto exigirá diálogo interreligioso.

El n°80 habla más explícitamente de la inculturación de la vida consagrada. Esta, vivida con autenticidad, por ser signo de la primacía de Dios y su Reino, puede interpelar la conciencia de los hombres, y hacer evolucionar las culturas.

“La vida consagrada es de por sí portadora de valores evangélicos y, consiguientemente, allí donde es vivida con autenticidad, puede ofrecer una aportación original a los retos de la inculturación. En efecto, siendo un signo de la primacía de Dios y del Reino, la vida consagrada es una provocación que, en el diálogo, puede interpelar la conciencia de los hombres. Si la vida consagrada mantiene su propia fuerza profética se convierte, en el entramado de una cultura, en fermento evangélico capaz de purificarla y hacerla evolucionar. Lo demuestra la historia de tantos santos y santas que, en épocas diversas, han sabido vivir en el propio tiempo sin dejarse dominar por él, señalando nuevos caminos a su generación” (VC 80a)⁶⁷.

A continuación se señalan los medios que tiene la vida consagrada para “plantear perspectivas culturales concretas y significativas” :

⁶⁴ “A imitación de Cristo que asumió la naturaleza humana, la vida consagrada debe realizar un camino de acercamiento a las culturas para acoger sus valores, extenderse y dar nuevos frutos. De este modo, podrá hacer brillar en todas las naciones el misterio de Cristo ‘en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia’ (Col. 2,3). El proceso de inculturación debe cumplirse en la línea de la ‘kénosis’ (cf. Fp. 2,7) de Jesucristo hasta el don de la vida, de modo que saliendo al encuentro de las personas de diferente cultura y mentalidad con amor y respeto, pueda llevarse el anuncio del Evangelio que es salvación para todos” (IL 93). “La VR, a través de la irradiación misma de su existencia sencilla, esta ya educando, por sí misma, para la cultura que Dios quiere para su pueblo” (Kolvenbach, Propositio n°150, Congregación XII, en : *Sínodo de los Obispos, Novena Asamblea General Ordinaria*, Elenchus propositionum).

⁶⁵ “Las personas consagradas, por la libertad de su donación a Cristo y el amor a todo aquello que es suyo, por su familiaridad con Dios y la proximidad con la gente, pueden ser promotores de la inculturación” (IL 94).

⁶⁶ Cf. IL 94.

⁶⁷ “La vida consagrada, por su propia naturaleza, es portadora de valores evangélicos. Por esto, allí donde se vive con autenticidad puede realizar una aportación original frente a los desafíos de la inculturación de la fe y de la vida cristiana. Es decir, cuando la vida consagrada es un signo claro y elocuente de la primacía de Dios en la vida y de su Reino de verdad y justicia, se convierte en provocación que sacude la conciencia de las personas, creyentes y no creyentes. Si la VR es capaz de mantener esta fuerza de provocación que la caracteriza, llega a ser fermento del Evangelio que interpela y mueve a conversión en el seno de una determinada cultura. Por ello, los santos son los más genuinos operadores de una verdadera inculturación” (Scarpa, Propositio n°50, Congregatio VI).

“La acogida recíproca en la diversidad y en el ejercicio de la autoridad⁶⁸, la común participación en los bienes materiales y espirituales, la internacionalidad, la colaboración intercongregacional y la escucha de los hombres y mujeres de nuestro tiempo”.

Pero las personas consagradas salen también enriquecidas de este proceso, al tener que vivir una doble fidelidad carismática y cultural :

“Una auténtica inculturación ayudará a las personas consagradas a vivir el radicalismo evangélico según el carisma del propio Instituto y la idiosincrasia del pueblo con el cual entran en contacto⁶⁹. De esta fecunda relación (*“fertili congruentia”*), surgirán estilos de vida y métodos pastorales que pueden ser una riqueza para todo el Instituto, si se demuestran coherentes con el carisma fundacional y con la acción unificadora del Espíritu Santo” (VC 80b).

La expresión “fecunda relación” aparece también en VC 98, donde se dice que :

“Los retos que emergen hoy de las diversas culturas son innumerables”, y que “con todos ellos es urgente mantener fecundas relaciones, con una actitud de vigilante sentido crítico, pero también de atención confiada (...), especialmente cuando, ante la presencia de los problemas inéditos de nuestro tiempo, es preciso intentar nuevos análisis y nuevas síntesis”.

Por último, en este proceso hecho de discernimiento y audacia (*“discretione audaciaque”*)⁷⁰, impulsado por el diálogo evangélico, “la Santa Sede será garantía para seguir el recto camino”. Concluye el número citando EIA 62.

Buscando una síntesis, digamos que VC resalta, en el contexto de RM, el aporte específico de la vida consagrada al proceso de inculturación y al desenvolvimiento de las culturas, el cual está

⁶⁸ “La mentalidad democrática propia de las sociedades occidentales ha estimulado un ejercicio de la autoridad caracterizado por el respeto a la persona y la puesta en práctica de un talante comunicativo basado en el diálogo. Si en el ámbito de la vida consagrada esta mentalidad ha tenido efectos indudablemente positivos, sin embargo también ha provocado efectos negativos en cuanto a la obediencia, que sólo se puede comprender con un espíritu de fe, es decir, por medio de una referencia constante al Absoluto de Dios y a la actitud obediente de Jesucristo” (Grupo Italiano B).

⁶⁹ Presentamos a continuación varios textos del Sínodo que reflejan lo que será una de las preocupaciones centrales de nuestra investigación, a saber, la inculturación del carisma en las cambiantes situaciones culturales. “El carisma que la fundadora o el fundador transmiten como herencia a sus hijos, sigue encarnándose en las diferentes culturas, a través de los siglos y los continentes. No reproduciendo exactamente todo lo que hizo el fundador, sino llevando adelante su obra con una fidelidad creativa, ‘en la escucha constante de las exigencias del mundo presente’” (Poupard, Propositio n°143, Congregatio XII). “La inculturación de la vida consagrada es hoy un reto fundamental. Se vincula con la reflexión actual de la Iglesia y la presencia cada vez más significativa de la vida consagrada autóctona en las iglesias particulares” (Lineam 32). “La tarea de expresar la vida consagrada en las diferentes culturas es hoy uno de los grandes desafíos para el futuro, frente a la gran diversidad de ambientes, razas y culturas y la misión de la Iglesia en orden a la evangelización de todos los pueblos de la tierra”. Este desafío “no se extiende sólo a las iglesias jóvenes sino también a las transformaciones que se han operado en la cultura occidental. De hecho las estructuras de la vida consagrada elaboradas en las sociedades rurales del medioevo o en el mundo de la revolución industrial de los últimos siglos no siempre parecen adecuadas para expresar la necesidad y los deseos de las mujeres y de los hombres de nuestro tiempo” (IL 93). “La inculturación abarca, por tanto, toda la vida consagrada: el carisma que caracteriza una vocación, el estilo de vida, los caminos de formación y las formas de apostolado, la oración y la liturgia, los principios de la vida espiritual, la organización comunitaria y el gobierno. No se trata de una simple adaptación de costumbres, sino de una transformación profunda de la mentalidad y de los modos de vida” (Lineam 23). “La inculturación de la vida consagrada exige un profundo conocimiento de la cultura e historia de cada pueblo; la cual sólo se adquiere con el estudio serio de las lenguas, de las tradiciones orales y escritas, con una larga experiencia de vida” (IL 94).

⁷⁰ “Sólo la contemplación prolongada del misterio de Dios, la libertad de corazón obtenida a precio de una abnegación radical, la familiaridad con la Palabra de Dios y un gran amor por la gente pueden permitir discernir aquello que es esencial” (IL 94).

ligado al ser signo de la primacía de Dios y del Reino ; como así también destaca el enriquecimiento que este proceso supone para la misma vida religiosa. Esta “fecunda relación”, que supone discernimiento y audacia, debe desarrollarse en comunión y fidelidad a la Iglesia, y a través de las iglesias particulares. Volveremos sobre estos números de VC más adelante y con mayor detalle, particularmente en II, 5-6 y IX.

Juan Pablo II se había dirigido explícitamente **a los religiosos de AL** en una *Carta Apostólica, con motivo del V centenario de la Evangelización del Nuevo Mundo*, en 1992⁷¹. En relación al tema inculturación resaltaba el “papel muy importante” jugado por los Institutos desde la evangelización inicial, cuando se ‘trataba de realizar una “inculturación del Evangelio”’ :

“La evangelización inicial estuvo dirigida ante todo a los pueblos indígenas, que en algunos lugares tenían una cultura notablemente desarrollada. En todo caso, se trataba de realizar una ‘inculturación’ del Evangelio. Posteriormente, a medida que fue aumentando el número de los inmigrantes venidos de Europa, la obra evangelizadora de los misioneros hubo de ir proyectándose hacia una sociedad mixta, de la que ha brotado la actual sociedad latinoamericana con su rica variedad de razas, tradiciones y costumbres (...). En el largo y no fácil camino de la Iglesia en Latinoamérica (...) los Institutos religiosos han jugado un papel muy importante” (CE 9).

En referencia al futuro, en el mismo documento (nº29) el Pontífice afirma que “los religiosos en la medida que seáis fieles al propio carisma, encontraréis la fuerza de la creatividad apostólica que os guiará en la predicación e inculturación del Evangelio”. De este modo, el Papa introduce a los religiosos y religiosas de AL en el tema “inculturación” haciendo una mirada retrospectiva y prospectiva desde el privilegiado “hoy” celebrativo de los 500 años. Una mirada de fe que constata los “frutos” (DP 403) y se abre a los desafíos de la nueva evangelización con “fidelidad creativa”.

7. Documentos de la Santa Sede sobre “inculturación”.

Sin confundirlos con los textos magisteriales de Juan Pablo II, presentaremos brevemente dos documentos de la Santa Sede sobre inculturación ligados al pensamiento pontificio: uno de carácter general y otro sobre un aspecto más específico. Terminaremos haciendo alusión a dos pasajes en documentos sobre la formación sacerdotal y religiosa.

a) La Fe y la Inculturación⁷²

Comienza con un recorrido histórico. Se remonta a las enseñanzas del Concilio Vaticano II (GS 44; 53-62; NA). Recuerda los Sínodos de 1974 (sobre la Evangelización) y 1976 (sobre la Catequesis), como así también el de 1985, celebrado con motivo del 20º aniversario del fin del Concilio, y que define la inculturación como “la íntima transformación de los auténticos

⁷¹Carta Apostólica “*Los caminos del Evangelio (=CE)*”, a los religiosos y religiosas de América Latina con motivo del Vº Centenario de la evangelización del nuevo mundo, Paulinas, Buenos Aires, 1992.

⁷²Documento de la Comisión Teológica Internacional, en: Doc.Cat., 19/3/89, p.281ss. Para ampliar la perspectiva bíblica de la inculturación, cf. Kilgallen, J., *The Christian Bible and Culture*, en: StudMis 44 (1995), pp.45ss. Cf. también nota bibliográfica a pie de página en la introducción a la Segunda Sección.

valores culturales por su integración en el cristianismo, y el enraizamiento del cristianismo en las diversas culturas humanas”⁷³(n°3).

En el n°4 se menciona el peculiar interés que Juan Pablo II ha tenido por el tema del diálogo con las culturas, y se recuerda la creación del Consejo Pontificio para la cultura⁷⁴. El fundamento de esta preocupación es que “la Encarnación del Verbo ha sido una encarnación cultural” y que las culturas, análogamente a la humanidad de Cristo, en lo que tienen de bueno, “pueden jugar un rol positivo de mediación para la expresión y manifestación de la fe cristiana”⁷⁵. Dos temas van ligados a esto: la trascendencia de la Revelación respecto a las culturas (n°6) y la urgencia de la evangelización de las culturas (n°7).

Luego el documento vincula naturaleza, cultura y gracia. El hombre en tanto imagen de Dios (I,1), es un ser de comunión (I,26) que se desarrolla gracias a la cultura (I,4), siendo la religión parte integrante de la misma (I,8).

“El proceso de inculturación puede ser definido como el esfuerzo de la Iglesia por hacer penetrar el mensaje de Cristo en un cierto medio sociocultural, desafiándolo a crecer según sus valores propios, en tanto conciliables con el Evangelio. El término inculturación incluye la idea de crecimiento, enriquecimiento mutuo de las personas y de los grupos, al encuentro del Evangelio con un medio social” (I,11).

El segundo apartado trata de la inculturación en la historia de la salvación. Refiere cómo la antigua Alianza estaba profundamente ligada a costumbres, prácticas e instituciones que no eran específicas del Pueblo de Dios, pero que han sido utilizadas para manifestar en la historia de un pueblo la acción salvífica de Dios.

Al llegar la plenitud de los tiempos, en la persona de Jesús se trasciende todo don hecho a Israel y a las naciones. En su predicación utiliza elementos culturales y religiosos de su tiempo. “La muerte y resurrección de Jesús, gracias a las cuales el Espíritu ha sido derramado en los corazones, han mostrado la insuficiencia de la sabiduría y morales humanas (...), capaces de dar el conocimiento del bien, pero no la fuerza para cumplirlo” (II,11).

“Cristo mismo, por su encarnación, se ha ligado a las condiciones sociales y culturales determinadas por los hombres con los cuales ha vivido” (II,12). Pero dado que en la naturaleza humana ha sido asumida, no absorbida, y esta misma naturaleza ha sido elevada a una dignidad sin igual, el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a todo hombre (AG 10; GS 22). La trascendencia de Cristo no lo aísla, sino que lo hace presente a todo hombre (II,19).

En el Cuerpo de Cristo, las culturas, en la medida que son animadas y renovadas por la gracia y la fe, son además complementarias (II,21). Las maravillas de Dios serán publicadas a todos los hombres de toda lengua y de toda cultura, y el Espíritu Santo será el principio personal y vital que vivificará la nueva comunidad en *synergia* con sus miembros. Los Apóstoles no suprimieron las diferencias, sino que desarrollaron una función esencial en el Cuerpo eclesial: la *diakonía* al servicio de la *koinonía* (II,23-25). Desde entonces, cada Iglesia local tiene vocación de ser, en el Espíritu Santo, el Sacramento que manifiesta a Cristo, crucificado y resucitado, en la carne de una cultura particular.

⁷³Mensaje final votado por los Padres, 7/12/85, en : Doc.Cat., 5/1/86, p.41.

⁷⁴AAS 74 (1983), p.683ss.

⁷⁵Juan Pablo II, *Discurso en la Universidad de Coimbra 15/5/82*, en: *Insegnamenti V* (1982) 2, p.1695ss; *Discurso a los obispos de Kenya 7/10/80*, en :Doc.Cat. 1/6/80, p.534.

El tercer apartado especifica algunos problemas o desafíos actuales respecto a la inculturación: la piedad popular; el diálogo interreligioso; el entroncamiento de las jóvenes Iglesias en las antiguas que les han dado origen; y el desafío de la modernidad para la fe cristiana. Algunos de estos temas los desarrollaremos más adelante.

Este documento constituye una síntesis general de lo que podríamos llamar una “teología de la inculturación”, en el que se presentan aspectos históricos, antropológicos, bíblicos, cristológicos, eclesiológicos y culturales en una armoniosa interdisciplinariedad. Se trata -sin duda- del documento oficial más completo, donde explícita o implícitamente aparecen elementos que señalamos o señalaremos en el magisterio de Juan Pablo II.

b) La Liturgia Romana y la Inculturación⁷⁶

El documento recuerda que Juan Pablo II destacaba en VQA 16 como un cometido importante para la renovación litúrgica, la tarea de enraizar la liturgia en las diversas culturas, “respetando la unidad substancial del rito romano expresada en los libros litúrgicos” (nº2); como así también que en SC 37-40 se habla de una adaptación-litúrgica más profunda exigida por ciertas culturas (nº3). Dice además que el término “adaptación” hace pensar en modificaciones sobre todo puntuales y externas, mientras que inculturación expresa mejor el doble movimiento de RM 52 (nº4).

Luego de la introducción, la primera parte se detiene en el proceso de inculturación a lo largo de la historia de la Salvación. Se dice en el nº9 que “al venir a la tierra, el Hijo de Dios se sometió a las condiciones sociales y culturales del pueblo de la Alianza (AG 10), asumiendo un pueblo, país y época concretos, uniéndose en cierto modo a todo hombre en virtud de la común naturaleza humana (GS 22). Posteriormente, bajo la luz del Espíritu Santo, se realizó un adecuado discernimiento de los elementos procedentes de las culturas paganas (nº16), para distinguir lo que era incompatible con el cristianismo y lo que podrá ser asumido por él (ib.). La liturgia, como el Evangelio, debe respetar las culturas, pero al mismo tiempo invita a purificarlas y santificarlas (nº17).

En la segunda parte, se pasa a aspectos más específicos de la liturgia (“exigencias y condiciones previas para la inculturación”). Se insiste a respecto, sobre todo en la responsabilidad de la Sede Apostólica y, según las normas del derecho, de las conferencias episcopales. Termina el documento en la tercera parte con algunos principios y normas prácticas para la inculturación del rito romano.

Comentando este documento, Yañez⁷⁷ hace un juicio un tanto negativo, diciendo que “después del título y de las dos primeras partes que están dominadas por el término inculturación, el documento, a partir de la tercera parte, va derivando hacia la adaptación”⁷⁸.

⁷⁶ Sagrada Congregación para el Culto Divino y la disciplina de los Sacramentos, en: Phase 206 (1995), pp.143ss.

⁷⁷ *La inculturación en la Liturgia. Comentario desde América*, en: Phase 206 (1995), pp.135ss.

⁷⁸ Cf.o.c., p.138. Este documento sobre Liturgia e Inculturación, dio a su vez lugar a otros análogos por parte de algunas Conferencias Episcopales, en el esfuerzo por buscar una aplicación práctica del mismo. Puede verse como ejemplo el documento *Inculturação da Liturgia*, de la CNBB, Brasilia, DF, 1995. Se afirma que “la liturgia inculturada constituye un espacio donde las comunidades eclesiales de base y las personas expresan de forma espontánea y orante, sus temores, angustias, alegrías y esperanzas”, y que en este sentido “la celebración litúrgica se presenta como un “acontecimiento cultural”, cuyo lenguaje y formas rituales son capaces de identificarse con elementos de una cultura”. Luego de analizar la “realidad pluricultural de Brasil” (II) y fundamentar filosófico-teológicamente la relación “Evangelio y Cultura” (III) y la misma “Inculturación” (V), se mencionan los pasos previos para una “Liturgia inculturada” (VI): conocer la cultura, conocer bien lo que es la liturgia, ser solidario,

c) Alusiones en documentos sobre la formación sacerdotal y religiosa

El primero, es en el documento sobre **el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal**⁷⁹. Afirma que “los Padres, conscientes del valor universal de la Revelación, han comenzado la gran obra de inculturación cristiana”, haciendo un “atento discernimiento de los valores y limitaciones encerrados en las diferentes formas de la cultura antigua” (nº32,3).

El segundo se da en el contexto de las **directivas sobre la formación en los Institutos religiosos**⁸⁰. Afirma que se debe :

“Verificar cómo las religiosas y los religiosos logran inculturar su propia fe en su cultura de origen, ayudándoles a ello. Esto no debe llevar a las casas de formación a transformarse en especies de laboratorios de inculturación. Pero los responsables de la formación no pueden dejar de velar en el acompañamiento personal de sus discípulos. Tratándose de la educación personal de su fe y de su arraigo en la vida de toda la persona, no pueden olvidar que el Evangelio libera en una cultura la verdad última de los valores que ella trae, y que por otra parte, la cultura expresa el Evangelio de modo original y manifiesta nuevos aspectos” (nº91).

8. Conclusión

Concluyendo el capítulo, podemos hacer algunas observaciones finales. Percibimos una **evolución notoria** en el magisterio de Juan Pablo II con respecto al tema “inculturación”. Desde las primeras “tímidas” alusiones, en las que presentaba incipientemente su fundamentación teológica (ligada particularmente al misterio de la Encarnación), el Papa comienza a abordar el tema con mayor frecuencia y, puede decirse, en campos más extensos. SA aplica el proceso a la evangelización de los pueblos eslavos (en un contexto eclesiológico en el cual aparece más claramente el rol de los evangelizadores y de las iglesias particulares), y RM lo integra en el conjunto de la misión de la Iglesia. De ahí que en AL pueda hablar de “nueva evangelización inculturada” o de “continua inculturación” del proceso evangelizador. Es evidente que sobre todo en Africa esta cuestión ha merecido especial interés por parte del Pontífice, en numerosísimos discursos y alocuciones, y especialmente en EIA (donde se presenta una Iglesia desde Africa y para Africa). Por último, en VC aplica el tema a la vida consagrada, de un modo novedoso en la eclesiología de comunión (no se había desarrollado el concepto de “inculturación” en CL y PDV⁸¹).

Se perfilan así, progresivamente, elementos que buscaremos sistematizar en el próximo capítulo, y que tendremos presentes a lo largo de nuestro trabajo. La **referencia cristológica**, principalmente al misterio de la Encarnación, pero entendido este en su dinamismo hacia la

convertirse, dialogar, cualificar la experiencia comunitaria de fe y trabajar en equipo. Se detallan los “Agentes de la inculturación” (VII), los responsables del “discernimiento final” (VIII) y los “campos de la inculturación litúrgica” (IX). Para ampliar el tema “Inculturación y liturgia”, cf. Rocha, P., *Liturgia e Inculturazione*, en: Stud.Mis. 44 (1995), pp.149ss.

⁷⁹ Congregación para la Educación Católica, en: AAS 82 (1990), pp.607ss. Cf. PDV 55.

⁸⁰ Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica, en: AAS 82 (1990), pp.470ss.

⁸¹ En PDV 55 se la menciona solamente en referencia a la formación.

Pascua (Redención); la atención a los **nuevos pueblos y culturas**, como así también la importancia de la calidad y la actitud de **los evangelizadores**; la **referencia eclesiológica** a la misión de la **Iglesia Universal**, animada por el Espíritu Santo, y que discierne una autopresencia cada vez más íntima en los pueblos y culturas concretas a través de las **iglesias particulares**, sujetos y objetos de inculturación; la **particularización de la Iglesia** como fenómeno también continental, ya sea en regiones de larga tradición cristiana donde se presenta el desafío de una Nueva Evangelización, como también en los continentes de iglesias jóvenes; la **inculturación de la vida consagrada** -a la que en general nos referiremos en su modalidad específica de VR-, la cual, **como carisma del Pueblo de Dios**, realiza este proceso a partir de su participación en la vida de las iglesias particulares.

Graficando lo dicho, tenemos :

- 1979 - **Catechesi tradendae 53** : Inculturación y *Encarnación del Verbo*
- Familiaris consortio 10 : Inculturación y *discernimiento*
- 1985 - **Slavorum Apostoli 21-24** : Inculturación en los *nuevos pueblos* autóctonos -
Importancia de los *evangelizadores*
- *Discurso con motivo del IVº Centenario de la Llegada a China de Mateo Ricci* :
Inculturación y *espiritualidad de los evangelizadores*
- 1991 - **Redemptoris Missio 52-54** : Inculturación en el contexto de la *misión universal de la Iglesia* - *Iglesias Particulares* como sujeto de inculturación
- 1992 - **Discurso Inaugural a la Conferencia de Santo Domingo** : *Evangelización inculturada o continua inculturación* del Evangelio en América Latina
- 1996 - **Ecclesia in Africa 55-71** : Inculturación de la Iglesia *desde Africa y para Africa*
- 1996- **Vita consecrata 79-80** (47 ; 98) : Inculturación de la *vida consagrada* a partir de las iglesias particulares
- Caminos del Evangelio 9 y 29 : Inculturación de la vida consagrada como *logro* y como *desafío*

Para finalizar, digamos que es curioso notar que los dos últimos grandes documentos de Juan Pablo II a que hemos hecho referencia (EIA y VC) dediquen un gran espacio al tema inculturación. El Pontífice que en su primera Carta Encíclica habla del Redentor del Hombre, el cual por su encarnación “se ha unido en cierto modo a todo hombre” (GS 22)⁸² (cf. RH 1; 8-10), y que a través de la Iglesia quiere “ayudar a todo hombre a tener familiaridad con la profundidad de la Redención” (ib.); el mismo que mira al tercer milenio de la fe a partir de la Palabra hecha carne (cf. RH 1; DeV 49-54; TMA 3) en actitud agradecida por los 2000 años de la Redención; es el mismo que quiere que la Iglesia enfrente el presente en actitud de inculturación para que Cristo se haga plenamente presente en las culturas, y éstas a su vez ayuden a la Iglesia a descubrir más claramente el insondable misterio de la Redención del que es receptora, portadora y anunciadora⁸³.

⁸² Dice GS 22 que “El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado”.

⁸³Puede consultarse también en clave de ampliación los siguientes documentos. Mensaje a los Obispos de Tailandia (L'Oss.Rom.(port), 14/9/96), p.9), donde se dice que “la inculturación no representa ni un sincretismo ni una adaptación de la verdad” (nº8). También a los Obispos Italianos (L'Oss.Rom.(port), 23/11/96, p.5), donde se habla de “evangelización de la cultura e inculturación de la fe” frente a las “corrientes de descristianización que ponen en discusión el fundamento cristiano de Italia. También los mensajes en AL con motivo del VºCentenario, a los

De este modo, podemos ir diciendo que el actual desafío de la inculturación tal como lo va presentando Juan Pablo II, se contextúa en torno a la celebración del Gran Jubileo del 2000 y de cara a la Nueva Evangelización en el Tercer Milenio.

Indígenas y Afroamericanos (13 de octubre 1992), donde se destacan las “Semillas del Verbo” de estas culturas, su dinamismo y riqueza específica, y el desafío de continuar en la línea de la inculturación de la fe. Por último, Carta Apostólica “*Vicesimus Quintus Annus*”, con motivo del XXV° aniversario de “*Sacrosanctum Concilium*” (1989), en el n°16.

En cuanto a la relación fe-cultura-inculturación. *Audiencia general del 24 de febrero*, en : Doc.Cat. 21/3/82, p.301; *Discurso en la Universidad de Coimbra*, en : Insegn V (1982) 2, pp.1694ss. ; *Carta al Cardenal Casaroli con motivo de la fundación del Consejo Pontificio para la Cultura*, en : L'Oss.Rom.(Esp), 20/5/82, pp.391ss.; *Mensaje al Director General de la UNESCO*, en : Doc.Cat 1836 (1982), pp.804ss. ; *A los Obispos de Mozambique, en visita “ad limina”*, Doc.Cat. 1838 (1982), pp.916ss. ; *Al Consejo Pontificio para la cultura*, en : L'Oss.Rom. (Esp), 13/1/86, pp.145ss.; *Discurso a los representantes del mundo de la Cultura (Buenos Aires)*, en : Doc.Cat. 1940 (1987), pp.537ss. Estos textos los desarrollaremos al hablar de “cultura en Juan Pablo II”, en VII, I, 1.

II Reflexión sistemático-especulativa

A partir de los datos positivos recogidos del magisterio pontificio de Juan Pablo II en el capítulo anterior, procuraremos ahora elaborar una reflexión sistemática sobre el concepto y el proceso de *inculturación*. Trataremos de apoyarnos en los principales documentos; dejaremos “hablar” al Papa, por lo que reduciremos al máximo nuestros comentarios. Citaremos textualmente los pasajes más significativos a pie de página, dejando de lado los de carácter secundario a los que ya hemos hecho referencia con anterioridad.

En nuestra reflexión daremos los siguientes pasos: 1) concepto de inculturación; 2) fundamentación teológica de la inculturación; 3) descripción del proceso; 4) discernimiento en el proceso de inculturación; 5) aporte específico de la vida religiosa al proceso de inculturación; 6) enriquecimiento de la misma a partir de las culturas.

1. Concepto de “inculturación”

Dice el CATIC 854 que :

“Por su propia misión, ‘la Iglesia... avanza junto con toda la humanidad y experimenta la misma suerte terrena del mundo, y existe como fermento y alma de la sociedad humana, que debe ser renovada en Cristo y transformada en familia de Dios’ (GS 40b). El esfuerzo misionero exige entonces la *paciencia*. Comienza con el anuncio del Evangelio a los pueblos y a los grupos que aún no creen en Cristo (cf. RM 42-47) ; continúa con el establecimiento de comunidades cristianas, ‘signo de la presencia de Dios en el mundo’ (AG 15), y la fundación de Iglesias locales (cf. RM 48-49) ; se implica en un proceso de **inculturación** para así encarnar el Evangelio en las culturas de los pueblos (cf. RM 52-54) ; en este proceso no faltarán también los fracasos. ‘En cuanto se refiere a los hombres, grupos y pueblos, solamente de forma gradual los toca y los penetra y de este modo los incorpora a la plenitud católica’ (AG 6)”.

El número citado se encuentra en el apartado “*La misión, exigencia de la catolicidad de la Iglesia*” (nnº 849-856), y nos ayuda a enmarcar el tema que estamos investigando en el contexto más amplio de la misión evangelizadora de la Iglesia. Para ello se vale de referencias conciliares y de textos del capítulo V de la *Redemptoris Missio*, que lleva el título “*Los caminos de la misión*”. Se dice que la Iglesia “avanza junto con toda la humanidad y experimenta la misma suerte terrena del mundo”, en el que existe como “fermento de la sociedad humana”. Esa fermentación que produce en ella contribuye a su “renovación” y “transformación” en familia de Dios.

Al describir el proceso misional en el cual se enmarca el desafío de la inculturación, se dice que aquél exige “*paciencia*”. Remitiendo a RM 42-47, el texto afirma que la misión comienza con el “anuncio del Evangelio a los pueblos y a los grupos que aún no creen en Cristo” ; porque en efecto, “el anuncio del Evangelio”, el Señorío de Jesús, Hijo de Dios y Salvador de los hombres, “tiene prioridad absoluta en la misión de la Iglesia” (RM 44)⁸⁴. Continúa por el

⁸⁴ “Christi ‘ nuntius principatum in missione tenet perennem’” (VC 79a; cf. RM 11. 31; VS 109; EV 78). “Anunciar a Jesucristo en todas las culturas es la preocupación central de la Iglesia y objeto 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” (*Discurso Inaugural a la IVª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, 20). “En la hora presente, los miembros

establecimiento de comunidades y la “fundación de Iglesias locales” (cf. RM 48-49), las cuales serán “signo de la presencia de Dios en el mundo” (AG 15). Así se destaca el carácter sacramental del pueblo de Dios que, al asumir la carne de las culturas en estas nuevas iglesias, se manifiesta todo él “sacramento universal de salvación” (LG 48).

De este modo, el texto crea el marco adecuado para hablar del “proceso de inculturación”; el cual consiste en “encarnar el Evangelio en las culturas de los pueblos” (cf. RM 52-54). Es el carácter sacramental del pueblo de Dios enviado a las culturas de los pueblos el que permite justificar este proceso. Por último, y según AG 6, este movimiento de encarnación será “gradual” y no estará exento de “fracasos”, dado que el Evangelio “penetra” e “incorpora” a los “hombres, grupos y pueblos” a la “plenitud católica” sólo a través de “largos períodos de tiempo” (cf. RM 52).

Este desafío de animar la introducción de las culturas de hombres, grupos y pueblos se hace más urgente especialmente hoy, cuando “se percibe una crisis cultural de proporciones insospechadas y cuando son fuertes las corrientes de descristianización” incluso en algunos países de larga tradición cristiana⁸⁵. Tal es el caso concreto de América Latina :

“Es cierto que el sustrato cultural actual presenta un buen número de valores positivos, muchos de ellos fruto de la evangelización; pero, al mismo tiempo, ha eliminado valores religiosos fundamentales y ha introducido concepciones engañosas que no son aceptables desde el punto de vista cristiano [...]. La Iglesia mira con preocupación la fractura existente entre los valores evangélicos y las culturas modernas [...]. La Iglesia, que considera al hombre como su ‘camino’ (RH 14), ha de saber dar una respuesta adecuada a la actual crisis de la cultura [...]. Se nos presenta ahora el reto formidable de la continua inculturación del Evangelio en vuestros pueblos”⁸⁶.

Es en contexto del desafío de la Nueva Evangelización (DSD 22) que resuena con más fuerza en nuestro continente el desafío de una “continua inculturación del Evangelio”, de la cual ésta es su “centro, medio y objetivo”⁸⁷. También en “*Vita consacrata*”, el tratamiento principal sobre inculturación se encuentra antes de hablar de “nueva evangelización” (VC 81), la cual supone “una plena conciencia del sentido teológico de los retos de nuestro tiempo” (ib.).

Tratemos de profundizar más lo que entendemos explícitamente por inculturación, recogiendo las descripciones y definiciones presentadas por CT 53 ; SA 21 y RM 52. Para Juan Pablo II, la inculturación consiste en **“establecer una cooperación fructífera con la gracia divina”** que

de los Institutos religiosos, tanto masculinos como femeninos, han de centrarse más en la labor específicamente evangelizadora desplegando toda la riqueza de iniciativas y tareas pastorales que brotan de sus diversos carismas” (Ibid., 25).

⁸⁵ “No periodo de profundas mudanças que a Italia esta a atravessar, e enquanto sao fortes as correntes de descristianização que ponem em discussao o proprio fundamento da sua grande tradição crista, e mais do que nunca oportuno e importante que a Igreja de especial atençao e prioridade a evangelizaçao da cultura e a inculturaçao da fe” (*Mensaje a los Obispos Italianos reunidos en Asamblea*, L'Oss.Rom. (Edic.Port.), 23/11/96, p.5. Cf. SA 11. 26; *Mensaje de Juan Pablo II en Nueva Delhi*, AAS 78 (1986), pag.749, 5).

⁸⁶ *Discurso Inaugural a la IVª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* (=DSD), nn°21-24.

⁸⁷ *Discurso al Consejo Mundial de Catequesis*, 26/9/92, en: Insegn. XV (1992) 2, pp.188ss. “Ricordare la nativa indole missionaria della Chiesa significa testimoniare essenzialmente che il compito dell'inculturazione, come integrale diffusione del Vangelo e sua conseguente traduzione in pensiero e vita, continua ancor oggi e costituisce il cuore, il mezzo e lo scopo della “**Nueva Evangelizzazione**” (ib., n°2). “Susciter une nouvelle culture de l'amour et de l'esperance inspiree par la verite qui nous rend libres en Jesus-Christ. Tel est le but de l'inculturation, cette priorite pour la nouvelle evangelisation” (*Al Pontificio Consejo para la Cultura*, en: Insegn. XV (1992) 1, p.51, n°10). Sobre “Nueva Evangelización” cf. RM 3. 37. 86; CA 3; VS 106.

opera en las diferentes culturas en las que la Iglesia se hace presente en su obra misionera⁸⁸. Esta “fructífera cooperación” con las culturas supone un doble movimiento: el de la “introducción del Evangelio por parte de la Iglesia en las culturas de los pueblos y, a su vez, la de los pueblos en la comunidad eclesial”⁸⁹.

El primer movimiento es de carácter descendente, y va del Evangelio *hacia* las culturas de los pueblos ; el segundo es de carácter ascendente, y va a la comunidad eclesial *desde* los pueblos. El sujeto de esa “fructífera cooperación” es la Iglesia. Este doble movimiento supondrá **“una íntima transfiguración de los verdaderos valores de las culturas por su incorporación al cristianismo”**, de modo que haya *elevación* de aquéllas y *enriquecimiento* de éstas ; como así también **“inserción del cristianismo en las culturas” (RM 52)**, de modo que haya *recepción* de éstas y *reexpresión* de aquél.

Según la *Comisión Teológica Internacional* :

“El proceso de inculturación puede ser definido como el esfuerzo de la Iglesia por hacer penetrar el mensaje de Cristo en un cierto medio sociocultural, desafiándolo a crecer según sus valores propios, en tanto conciliables con el Evangelio. El término inculturación incluye la idea de crecimiento, enriquecimiento mutuo de las personas y de los grupos, al encuentro del Evangelio con un medio social”⁹⁰.

De este modo, “las personas y eventos que son históricamente contingentes” en las culturas de los pueblos “se convierten en portadores de un mensaje trascendente y absoluto”⁹¹. De este modo, el pueblo de Dios asume las culturas, pero no se identifica con ellas ; se vincula estrechamente, pero mantiene su trascendencia ; vive *en* y *desde* ellas, pero no *por* ellas. Y así, a la par que se *asumen* todas las riquezas de los pueblos para expresar el misterio cristiano⁹², se los renueva a estos “desde dentro” de sus culturas. Se produce, pues, una relación de **mutuo enriquecimiento**, que responde tanto a las exigencias de las culturas como al dinamismo propio de la evangelización. El Evangelio *recrea* a las culturas y las *transfigura*, y las culturas de los

⁸⁸ “Inculturationis provocationem recipere consecratae personae debent tamquam ad frugiferam cum gratia divina cooperationem in ipso concursu cum diversis culturis humani speciebus” (VC 79a; cf. CA 51).

⁸⁹ “Intimam significat transfigurationem verorum culturas humani bonorum per ipsam eorum receptionem in rem christianam etemque nominis christiani insertionem varias in culturas” (Coetus Generalis extraordinarius habitus 1985, Relatio finalis, II, C, 6). “Hanc per inculturationem corporat Ecclesia Evangelium diversis in culturis ac simul gentes cum propriis etiam culturis in eandem suam communitatem inducit” (RM 52). “In evangelizationis opere, quod -uti praecursores [Cyrillus et Methodius] in regione a Slavicis populis habitata exegerunt- simul illius rei exemplum invenitur, quae nomen hodie prae se fert ‘animi culturae inductionis’ -nempe insertionis Evangelii in humanum autochthonum cultum- atque simul inductionis in Ecclesiae vitam ipsius illius cultus humani” (SA 21). Cf., también, CT 53.

⁹⁰ *La Fe y la Inculturación...*, I,11.

⁹¹ Decía Juan Pablo II a la *Comisión Bíblica Internacional* que “los vasos de arcilla pueden quebrarse, pero el tesoro que ellos contienen permanece completo e incorruptible” (AAS 71 (1979), p.607). Si bien se refería a la Revelación y no al Pueblo de Dios, puede captarse la analogía respecto a éste cuando el citado discurso destacaba la “trascendencia de la Revelación respecto a las culturas” (nº6).

⁹² “Congruit enim constanti Ecclesiae traditioni ut ex populorum cultus humani formis ea omnia, quae investigabiles Christi divitias melius significare possint, recipiantur ((GS 44; AG 15 et 22)). Solum adiuvantibus cunctis cultus humani rationibus, tales divitiae clarius usque elucere poterunt atque Ecclesia ipsa cotidie progredi valebit ad altiorem et perfectiorem veritatis cognitionem, quae ei iam a Domino eius tota est tradita (...). Per eandem cultus humani inductionem progressus fit plenam ad redintegrationem foederis cum Dei Sapientia, quae Christus est ipse. Etenim illis etiam animi culturae formis locupletabitur omnis Ecclesia, quae, licet technologia careant, humana tamen sapientia abundant praestantibusque bonis moralibus vivificantur” (FC 10). Cf. SA 7. 18. 19. 26. 27. 31; RM 24; EV 95-100.

pueblos contribuyen a la *reexpresión* de la comunidad eclesial y le permiten “conocer” y “expresar mejor el misterio escondido” (cf. FC 10).

2. Fundamentación teológica

El desafío de la inculturación tiene un fundamento profundamente teológico. Está ligado particularmente al misterio de la Encarnación del Verbo. En efecto, “al llegar la plenitud de los tiempos, el Hijo de Dios se encarnó por el Espíritu Santo en María” (cf. Gal. 4,4), haciéndose hombre en tiempo y lugar muy preciso. **“La Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros”** (Jn. 1,14)⁹³. Ligándose “a las condiciones sociales y culturales determinadas por los hombres con los cuales ha vivido”⁹⁴, salvó a todo el género humano. Por eso el Papa afirma que “el término ‘aculturación’ o ‘inculturación’ (...) expresa muy bien uno de los componentes del gran misterio de la Encarnación”⁹⁵.

Así, dado que **“Cristo nos salvó encarnándose, haciéndose semejante a los hombres”, la Iglesia, “cuando anuncia el Evangelio y los pueblos acogen la fe, se encarna en ellos y asume sus culturas”** (EIA 60c). De este modo, cuando la Iglesia se empeña en el proceso de inculturación no hace otra cosa sino prolongar y manifestar -dado su carácter sacramental- la actitud del Hijo de Dios, encarnándose ella misma (movimiento descendente) y asumiendo (movimiento ascendente) los valores culturales de los pueblos en los cuales se hace presente. Por eso, de modo semejante a como sucede con la inculturación de la fe, en la inculturación del Pueblo de Dios “obra el misterio de la encarnación del Verbo”⁹⁶. Este se hace evidente en las iglesias particulares, que son la Iglesia universal hecha carne en medio de la cultura de un pueblo concreto (cf. EN 62).

Ahora bien, **“el misterio de la Encarnación no puede dissociarse del de la Redención: la Hora de Jesús tiende al misterio Pascual. La kénosis es necesaria para la consiguiente exaltación”** (cf. **Fp. 2,5-11**)⁹⁷. En este sentido, toda cultura está llamada a ser purificada en el misterio de la muerte y resurrección del Señor, ya que la Pascua inhiere en la encarnación como radicalización de la misma. Así como por la Encarnación principalmente se “asume”, por la Pascua principalmente se purifica y eleva. De este modo, el dinamismo del proceso de inculturación tiene un doble fundamento cristológico que inspira el modo de situarse y relacionarse del Pueblo de Dios con los pueblos del mundo.

⁹³ “‘Verbum caro factum est et habitavit in nobis’ (Io 1,14); ita Nuntius Bonus, sermo videlicet Iesu Christi gentibus nuntiatus, in vitae condicionibus eius auditorum inseri debet: Ex hoc enim consistit inculturatio, evangelici nempe nuntii insertione ipsas in culturas (CT 53)” (EIA 60c).

⁹⁴ *Comisión Teológica Internacional*, o.c., II,12 ; Cf. RH 8; DeV 50. 52.

⁹⁵ Cf. CT 53a.

⁹⁶ *Discurso a los participantes en la VIIª Sesión del Consejo Internacional de Catequesis*, en : Insegn XV (1992) 2, p.190, n°4. El texto añade : “la muerte y resurrección de Cristo”.

⁹⁷ “Propter artum ordinatumque vinculum existens Christum Iesum inter et verbum quod nuntiat Ecclesia, nuntii revelati inculturatio ‘logicam’ sequi necessario debet mysterii redemptionis propriam. Verbi enim incarnatio non momentum est separatum, sed ad ‘horam Iesu tendit adque paschale mysterium’ [...] Haec sui ipsius exinanitio; kenosis haec ad sequentem exaltationem necessaria, iter hoc Iesu et singulorum eius discipulorum (cf Philp 2,6-9), illuminat culturarum occursum cum Christo eiusque Evangelio: ‘Unaquaeque cultura necesse est principiis Evangelii transformetur ad paschalis mysterii lumen’” (EIA 61a; cf. Propositio 28). También, cf. DiM 8; RMa 18.

Por último, el proceso de inculturación guarda **lazos profundos con el misterio de Pentecostés y con la acción del Espíritu Santo**⁹⁸. Esto introduce el aspecto pneumatológico que desarrollaremos cuando hablemos de discernimiento, y que constituye el *partner* inseparable de la inspiración cristológica. Así, los misterios de la Encarnación, Pascua y Pentecostés ligán el proceso de inculturación a la misión evangelizadora de la Iglesia que es participación y prolongación de las misiones visible del Verbo e invisible del Espíritu. El proceso se inscribe de este modo en un contexto trinitario donde todos los pueblos están llamados a participar y manifestar el misterio y la vida del Dios uno y trino mediante el servicio insustituible del Pueblo de Dios.

3. Descripción del proceso

Decíamos al comenzar que “el proceso de inserción de la Iglesia en las culturas de los pueblos exige largos períodos de tiempo”⁹⁹, dado que **“no es una mera adaptación exterior ni un sincretismo, sino una íntima transfiguración de los verdaderos valores de las culturas por su incorporación al cristianismo, como así también la inserción del cristianismo en las culturas”**¹⁰⁰. Este aspecto de progresividad supone actitudes y etapas que maduran lentamente, las cuales se inspiran en los misterios expuestos en el punto anterior.

a) Espiritualidad

En primer lugar, para una verdadera **inculturación “es necesaria una actitud semejante a la del Señor, que se encarnó y vino a nosotros con amor y humildad”**¹⁰¹. Por eso, *la espiritualidad de la inculturación* es la espiritualidad de la mansedumbre y humildad de Jesús (cf. Mt. 11, 29). Por otra parte, “sólo quien lleva en sí, en lo íntimo, la Verdad de Cristo hasta el punto de ser ‘prisionero’ como el Apóstol (cf. Gal. 1, 10), puede hacer ‘cultura en Cristo’”¹⁰².

⁹⁸ “Cum Pentecostés mysterio artos nexu etiam inculturatio habet. Propter Spiritus effusionem et actionem, qui ad unum redigit dona ac talenta, cuncti orbis populi Ecclesiam ingredientes novam experiuntur Pentecosten, proprio sermone unam profitentur fidem in Christum Iesum ac miracula testificantur sibi a Domino patrata. Spiritus, qui in ordine naturali pristina populorum sapientiae est scaturigo, ad cognitionem totius integraeque Veritatis illuminatione supernaturali perducit Ecclesiam. Vicissim Ecclesia, diversarum culturarum bona sumens, fit sponsa ornata monilibus suis (Is 61,10)” (EIA 61). Cf. DeV 8. 13. 24. 28. 40-42; RM 21-30. 36. 45.

⁹⁹ “Huius modi autem processus ita gradatim est perficiendus, ut christianam communitatis experientiam revera enuntiet: ‘Poscetur mysterii christiani incubatio in populi vestri animo’ -inquit Kampalae Pontifex Paulus VI- ‘nativa illius vox, iam clarior et apertior, ut intra concertum attollantur universalis Ecclesiae linguarum’” (RM 54). Cf. Insegn XV (1992) 2, p.191, n°5.

¹⁰⁰ “Ratio et processu inserendae Ecclesiae in populorum culturas longa exigit temporum intervalla. Non enim de exteriori sola agitur aptatione, quoniam inculturatio ‘intimam significat transfigurationem verorum culturas humani bonorum per ipsam eorum receptionem in rem christianam etemque nominis christiani insertionem varias in culturas’” (RM 52). Veram inculturationis notionem “nec ad syncretismus ducit, nec consistere potest in quavis aptatione nuntii evangelici, sed eo ducat necesse est, ut Evangelium, vitali quadam ratione in eas culturas penetrando, in ipsis velut ‘incarnatum’ inhaereat, elementa culturalia abiciendo quae cum fide vel cum vita christiana cohaerere haud possint, et contra, aeternus valores assumendo ac elevando, ut ad salutis Mysterium quod a Christo provenit accedant” (PDV 55; cf. RM 67).

¹⁰¹ “Ad veram inculturationem necessari omnino sunt habitus sensibus Domini similes, cum incarnatus est et inter nos venit amanti demissoque animo” (VC 79).

¹⁰² Insegn XV, 2 (1992), p.190, n°4.

Podría servir como ejemplo la actitud de M. Ricci, cuya vida religiosa ejemplar a la par que su acercamiento respetuoso y esforzado a las tradiciones chinas lograron captar el reconocimiento y la admiración de sus destinatarios¹⁰³. O también el modo de proceder Pablo en Atenas¹⁰⁴; quien incorpora la mediación del **diálogo**, entendido como la búsqueda paciente y generosa por tratar de conocer y valorizar lo que de Dios ya hay presente en el destinatario pastoral (“semillas del Verbo” y “frutos del Evangelio”)¹⁰⁵.

b) Agente-destinatario

En lo referente a los *agentes de pastoral*, **“el proceso de inculturación compromete a todo el Pueblo de Dios”** y “no sólo a un grupo de expertos”¹⁰⁶, y **abarca “todos los ámbitos de la vida de la Iglesia”**: la teología, la caridad, la liturgia, la catequesis¹⁰⁷. Es la iglesia particular que debe ir madurando en su seno modos propios de expresar, vivir y celebrar la fe en un contexto cultural determinado. La espiritualidad de la inculturación debe progresivamente hacerse carne en un modo específico de ser Iglesia, **“de acuerdo a la idiosincrasia o genio específico de los pueblos”**¹⁰⁸.

De este modo **el destinatario pastoral va convirtiéndose progresivamente en agente**, ya que a través de los pueblos que se incorporan a la Iglesia ésta va discerniendo una autopresencia cada vez mayor y más íntima en ellos. Así, “las palabras de la cultura de cada pueblo se vuelvan aptas para manifestar y pregonar a los cuatros vientos que Cristo es el Hijo de Dios, el Salvador, que ha resucitado y es el centro de la creación y de la historia humana”¹⁰⁹; impregnándose de

¹⁰³ Cf. Congreso internacional con motivo del IVº Centenario de la llegada a China de Mateo Ricci, *Discurso a los congresistas*, 3 y 5.

¹⁰⁴ *Discurso en Cartagena*, 8. “Pablo entra en diálogo con los valores culturales y religiosos de los diferentes pueblos (...). El Dios que él quiere revelarles está ya presente en sus vidas: es él, en efecto, que los ha creado y que dirige misteriosamente los pueblos y la historia; no obstante, para reconocer al verdadero Dios, es preciso que renuncien a los falsos dioses que ellos mismos han creado y que se abran a aquél que Dios ha enviado para remediar su ignorancia y para responder a los anhelos de su corazón. Son discursos que presentan ejemplos de inculturación del Evangelio” (RM 26).

¹⁰⁵ Cf. DP 401-3.

¹⁰⁶ “Inculturatio denique totum Dei populum implicare debet, non peritos dumtaxat quosdam, quoniam populum constat illum referre fidei germanum sensum, quem dedecet umquam ex conspectu amittere. Inculturatio profecto regenda erit, immo exitanda, at minime imponenda, in contraria in christianis pariat adfectio: significatio enim esse debet vitae communitatis, id est, intra communitatem ipsam maturescere, non fructus modo eruditatum investigationum” (RM 54).

¹⁰⁷ Cf. CT 53: “La catequesis procurará conocer estas culturas y sus componentes esenciales; aprenderá sus expresiones más significativas, respetará sus valores y riquezas propias”.

¹⁰⁸ “Ecclesialis autem communitates ad propriam formationem nitentes poterunt ipsae Evangelio per motae declarare, progrediente tempore, christianam suam experientiam nativis formis modisque congruentibus scilicet cum tradita sua consuetudine culturali, dummodo simul semper cum obiectivis ipsius fidei necessitatibus concinat” (RM 53). “In a way that corresponds to the genius of each people. The task at hand is the task of translating the treasure of the faith, in the originality of its content, into the legitimate variety of expressions of all the peoples of the world. The core of the challenge was expressed in the Synod of Bishops of 1974 and it was subsequently formulated in this way: ‘The individual churches, intimately built up not only of people but also of aspirations, of riches and limitations, of ways of praying, of loving, of looking at life and the world... have the task of assimilating the essence of the Gospel message and of translating it, without the slightest betrayal of its essential truth’ [EN 63]” (*Mensaje en Nueva Delhi*, AAS 78 (1986), p748. nº5).

¹⁰⁹ *Discurso en Cartagena*, nº7.

eclesialidad “todos los ámbitos de su vida: familia¹¹⁰, economía, política, cultura”¹¹¹ (el *ethos* mismo del pueblo)¹¹².

c) Método

Esto supone un *método*, que podríamos resumirlo en un triple empeño por *asumir, purificar y elevar*, o con otros términos análogos que respondan a la triple *via affirmationis, via negationis y via eminentiae*. Así el proceso de inculturación “**sana, eleva y plenifica lo que de bueno hay en ellas** (culturas), **afianzando una cultura cristiana**”.

El pueblo de Dios *asume* al encarnarse, reconocer y utilizar tanto las “semillas del Verbo” (valores protológicos) como los “frutos” de un proceso evangelizador previo; *purifica* al discriminar lo que es antievangélico o incluso profundamente anticultural (una buena imagen sería la de la escoria que resta brillo a la ganga); y en el mismo crisol del Espíritu *eleva* los valores culturales haciéndolos expresión de fe teológica, y afianzando una cultura cristiana¹¹³. A este último momento lo podemos llamar “transfiguración cultural”.

d) Frutos

Por último, el proceso de inculturación “**renueva, amplía y unifica los valores históricos pasados y presentes** para responder así en modo adecuado a los desafíos de nuestro tiempo”. De este modo, el Papa quiere resaltar que un verdadero proceso de inculturación se inscribe en el *proyecto histórico de los pueblos*, al incidir decisivamente en sus culturas. Así, les ayuda a descubrir en su devenir secular las “huellas de la presencia de Dios, que guía a la humanidad entera hacia el discernimiento de los signos de su voluntad redentora” (VC 79a); haciendo que la *historia secular* se vaya transformando también en “*historia salutis*”¹¹⁴. Así, el proceso de inculturación va siendo cada vez más integralmente el “**centro, medio y objetivo de la Nueva Evangelización**”¹¹⁵.

Inculturación

¹¹⁰ Cf. FC 10.

¹¹¹ “Velut plenam ad evangelizationem via illuc spectat inculturatio ut talem reddet hominem qui Christum iesum complecti possit tota in summa suae vitae singularis et culturalis, oeconomicae et politicae” (EIA 62).

¹¹² Cf. *Carta al Cardenal Casaroli con motivo de la fundación del Consejo Pontificio para la Cultura*, en: L'Oss. Rom. (Esp), 20/5/82, p.391.

¹¹³ “Transformationem verorum culturas humani bonorum per ipsam eorum receptionem in rem christianam” (RM 52); “Non est propriam suam repudiare indolem culturalem, verum cognoscere et aestimare, provehere et evangelizare humanum loci illius culturam in quo opus faciunt” (Ibid., 53). “Haec [cultura] ideo etiam necesse est ‘sanetur, elevetur et consummetur’ (LG 17)” (Ibid., 54). “Quem ad modum per omnia Dei verbum nobis simile est factum peccato excluso, sic plane boni nuntii inculturatio universa vera hominum culturarumque bona accipit a peccato purgata et ad eorum restituta plenam significationem” (EIA 61). “A Boa Nova toma os muitos valores positivos presentes nas diversas culturas e introduce-los no misterio da salvação purificando-os, elevando-os e aperfeiçoando-os à luz da Sabedoria divina (cf: LG 17)” (*Aos Bispos de Tailandia*, L'Oss. Rom. (Port.), 14/9/96, p.9).

¹¹⁴ Cf. *Líneas pastorales para la Nueva Evangelización*, CEA-Oficina del Libro, Buenos Aires, 1992, 20.

¹¹⁵ *Discurso al Consejo Mundial de Catequesis*, 26/9/92.

Evangelio / Pueblo de Dios

“Actitud semejante
a la del Señor”

Asume / purifica / eleva
Encarnación - Pascua - Pentecostés

“Centro, medio y objetivo
de la Nueva Evangelización”

Culturas / pueblos

Reexpresión

e) Evangelización de la cultura

En el contexto de lo que venimos diciendo, cabe ahora aclarar la distinción y complementariedad entre evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio¹¹⁶. **El proceso de inculturación tiende a -y a la vez plenifica- la “evangelización de las culturas”, que “representa la forma más profunda y global de evangelizar una sociedad”,** pues “una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, ni totalmente pensada, ni fielmente vivida”¹¹⁷. De este modo, “evangelización de la cultura” hace prevalentemente referencia a un proceso que va del **Evangelio a la cultura**; es decir, es la *donación* que el Evangelio hace a las culturas de los pueblos, enriqueciéndolas en lo más profundo de su “*ethos*”, trasformando los criterios mismos de juicio y acción¹¹⁸.

Por otro lado, “la fe recibida en el corazón de cada persona y de cada pueblo, se expresa y vive de modo permanente en la propia cultura cuando ésta ha sido impregnada por el espíritu evangélico”¹¹⁹, pudiendo de este modo “jugar un rol positivo de mediación para la expresión y manifestación de la fe cristiana”¹²⁰. Este sería el **proceso de inculturación, que prioriza el**

¹¹⁶ Retomaremos estos conceptos en VII.I.1.

¹¹⁷ Cf. la citada carta al Pontificio Consejo para la Cultura y *Mensaje a los Indígenas*, 13/10/92, n°6. Cf. RM 39; CA 50-51.

¹¹⁸ Pablo VI ha resumido admirablemente el tema de la evangelización de la cultura en EN 18-20. Decía que “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” (n°18); “para la Iglesia no se trata solamente de predicar el Evangelio en zonas geográficas cada vez más vastas o poblaciones cada vez más numerosas, sino de 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” (n°19); “lo que importa es evangelizar -no de una manera decorativa, como con un barniz 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 tienen sus términos en la *Gaudium et spes*, tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo siempre presente las relaciones de las personas entre sí y con Dios” (n°20).

¹¹⁹ “En nuestros días se hace necesario un esfuerzo y un tacto especial para inculturar el mensaje de Jesús, de tal manera que los valores cristianos puedan transformar los diversos núcleos culturales, purificándolos, si fuera necesario, y haciendo posible el afianzamiento de una cultura cristiana que renueve, amplíe y unifique los valores históricos pasados y presentes para responder así en modo adecuado a los desafíos de nuestro tiempo” (DSD 21). “El reto de la nueva evangelización exige que el mensaje salvador cale en el corazón de los hombres y en las estructuras de la vida social” (Ibid., 28). “Apos numerosos anos, a Igreja no Zaire fez um grande esforço para inculturar o Evangelho nas tradições do seu povo. E nos damos graças a Deus pelos frutos que este trabalho já produziu, de modo muito particular no sector litúrgico” (*Aos Bispos de Zaire*, L'Oss.Rom. (Port.), 7/12/96, p.8). Cf., también, *Mensaje a los Indígenas*, 13/10/92, n°6; *Mensaje a los Afroamericanos*, 13/10/92, n°4; *Discurso en Cartagena*, AAS 79 (1987), p.104, n°7.

¹²⁰ *Discurso en la Universidad de Coimbra*, 15/5/82, en: Insegn V (1982) 2, p.1695. También, CTI, o.c., n°4. Cf. infra, VII.I.1, lo que diremos acerca del concepto “cultura” en Juan Pablo II.

movimiento ascendente de la cultura hacia el Evangelio ; a saber, la *donación* de un pueblo que en estado de evangelización va asimilando y expresando su fe y su eclesialidad con un talante original, convirtiéndose en materia o “carne” de una nueva expresión creyente que enriquece la catolicidad de la Iglesia ; y simultáneamente la *recepción* que el Pueblo de Dios hace de las nuevas manifestaciones eclesiales.

f) Inculturación en América Latina

Digamos algunas palabras con respecto al proceso de inculturación en América Latina según Juan Pablo II. Afirma el Pontífice que en nuestro subcontinente se trata de **“responder a la cultura adveniente y a las culturas ya existentes con una auténtica evangelización inculturada”** y **“una continua inculturación”, a fin de que “la fe se profundice y se encarne cada vez más en las conciencias y en la vida social”**¹²¹. En nuestro/s pueblo/s latinoamericano/s pueden encontrarse frutos de la primera evangelización, pero de cara al movimiento cultural de nuestro tiempo es necesaria una profundización y una actualización permanente de la inspiración cristiana de su/s cultura/s, a lo que el Papa llama “continua inculturación” y que responde al espíritu de la Nueva Evangelización.

En particular, el Pontífice afirma que habrá que poner un particular interés en relación a las culturas **indígenas y afroamericanas**¹²², en las cuales ya se encontraban “semillas del Verbo” antes de conocer el mensaje cristiano :

“Las ‘semillas del Verbo’ estaban ya presentes y alumbraban el corazón de vuestros antepasados para que fueran descubriendo las huellas del Dios Creador de todas sus criaturas: el sol, la luna, la madre tierra, los volcanes y las selvas, las lagunas y los ríos” (*Mensaje a los Indígenas*, 2). “La obra evangelizadora no destruye, sino que se encarna en vuestros valores, los consolida y fortalece; hace crecer las semillas esparcidas por el ‘Verbo de Dios, que antes de hacerse carne para salvarlo todo y recapitularlo todo en El, estaba en el mundo como luz verdadera que ilumina a todo hombre’ (GS 57)” (*Mensaje a los Afroamericanos*, 4)¹²³.

¹²¹ Cf. DSD 22 y 24. “El reto de la nueva evangelización exige que el mensaje salvador cale en el corazón de los hombres y en las estructuras de la vida social” (Idem., 28).

¹²² “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 los 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” (*Discurso Inaugural*, 22). “Acerca del puesto que os corresponde en la Iglesia exhorto a todos a fomentar aquellas iniciativas pastorales que favorezcan una mayor integración y participación de las comunidades indígenas en la vida eclesial. Para ello, habrá que hacer un renovado esfuerzo en lo que se refiere a la inculturación del Evangelio” (*Mensaje a los Indígenas*, 6). “Mirando la realidad actual del Nuevo Mundo, vemos pujantes y vivas comunidades afroamericanas que, sin olvidar su pasado histórico aportaron la riqueza de su cultura a la variedad multiforme del continente. Con tenacidad no exenta de sacrificios contribuyen al bien común integrándose en el conjunto social pero manteniendo su identidad, usos y costumbres. Esta fidelidad a su propio ser y patrimonio espiritual es algo que la Iglesia no sólo respeta sino que alienta y quiere potenciar, pues siendo el hombre -todo hombre- creado a imagen y semejanza de Dios, toda realidad auténticamente humana es expresión de dicha imagen, que Cristo ha regenerado con su sacrificio redentor” (*Mensaje a los Afroamericanos*, 3).

¹²³ No obstante hay riesgos: “A Igreja Católica tributa um sincero respeito em relação aos cultos afro-brasileiros, mais considera nocevo o relativismo concreto de uma prática entre ambos ou de uma mistura entre elhes, como se tivessem o mesmo valor, pondo em perigo a identidade da fe crista católica » (*Aos Bispos Brasileiros do Nordeste 3 da CNBB*, 5).

También habrá que estar atento a “ciertas manifestaciones socio-culturales que están surgiendo en defensa del hombre y de su entorno, y que han de ser iluminadas por la luz de la fe” (como por ejemplo, el movimiento ecologista)¹²⁴. Por último, el Papa destaca que **“María de Guadalupe ofrece (para América Latina) un gran ejemplo de evangelización perfectamente inculturada”**¹²⁵.

4. Discernimiento

Desarrollaremos ahora, según lo dicho en 2, el aspecto pneumatológico de la inculturación, el cual nos abre al **discernimiento**. Dice Juan Pablo II que **“los retos que emergen hoy de las diversas culturas son innumerables”**, y que **“con todos ellos es urgente mantener fecundas relaciones, con una actitud de vigilante sentido crítico, pero también de atención confiada”**¹²⁶. Estas afirmaciones nos hacen entrever cuál es el desafío de fondo : descubrir desde la fe, y ante la/s cambiante/s cultura/s, qué es lo que hay que asumir, qué es lo que hay que purificar, y por qué camino puede elevarse lo asumido y purificado.

Se trata de un proceso “difícil”, en que la fe cristiana no puede perder su identidad e integridad¹²⁷, y en el que la adaptación debe ser hecha de modo fiel y genuino. Por esta razón, para un verdadero discernimiento en el proceso de inculturación se requieren básicamente tres cosas : 1) Una **adecuada formación**¹²⁸, que incluirá la oración y el estudio, y que posibilitará un discernimiento prudente ; 2) consulta y **“acuerdo de las Iglesias particulares de una misma región”**¹²⁹; 3) por último y sobre todo, la insustituible **asistencia del Espíritu Santo**, presente en el “misterio de Pentecostés”¹³⁰.

¹²⁴ “Ejemplos de inculturación del Evangelio lo constituyen también ciertas manifestaciones socio-culturales que están surgiendo en defensa del hombre y de su entorno; y que han de ser iluminadas por la luz de la fe. Es el caso del movimiento ecologista en favor del respeto debido a la naturaleza y contra la explotación desordenada de sus recursos, con el consiguiente deterioro de la calidad de vida” (DSD 22). En este sentido resulta interesante el aporte de las culturas indígenas, como lo deja entrever lo que decíamos a respecto de ellas en la nota anterior.

¹²⁵ “América Latina, en Santa María de Guadalupe, ofrece un gran ejemplo de evangelización perfectamente inculturada. En efecto, en la figura de María -desde el principio de la cristianización del Nuevo Mundo y a la luz del evangelio de Jesús- se encarnaron auténticos valores culturales indígenas. En el rostro mestizo de la Virgen del Tepeyac se resume el gran principio de la inculturación: la íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante la integración en el cristianismo y el enraizamiento del cristianismo en las varias culturas (cf. RM 52)” (DSD 24).

¹²⁶ “Los retos que emergen hoy de las diversas culturas son innumerables. Retos provenientes de los campos en los que tradicionalmente ha estado presente la vida consagrada o de los nuevos ámbitos. Con todos ellos es urgente mantener fecundas relaciones, con una actitud de vigilante sentido crítico, pero también de atención confiada hacia quien se enfrenta a las dificultades típicas del trabajo intelectual, especialmente cuando, ante la presencia de los problemas inéditos de nuestro tiempo, es preciso intentar nuevos análisis y nuevas síntesis” (VC 98).

¹²⁷ Cf. RM 53.

¹²⁸ “In hodiernis adiunctis, in quibus, variis in regionibus mundi, religio christiana quid alienum culturis sive antiquis sive modernis consideratur, magni est momenti ut in tota formatione intellectuali et humana, inculturationis dimensio tamquam necessaria et essentialis habeatur” (PDV 55).

¹²⁹ “Missionarii vero alienis ex Ecclesiis et nationibus accedentes inserant sese necesse est in condiciones sociales et culturales eorum ad quos mittuntur, posthabitis nempe condicionibus rationibusque natalium locorum. Linguam hinc discere debent regionis ubi operantur, praecipua etiam cognoscere eiusdem culturae instituta eiusque bona ipsi experiendo detegere. Praesentim in elementis inculturationis quae maiorem postulant prudentiam, particulares Ecclesiae eiusdem provintia operabuntur inter se concordantes (RM 53). “It involves discernment, which in turn

Junto a estos requisitos, en diferentes oportunidades Juan Pablo II recuerda algunos **criterios** objetivos que deben tener presente las iglesias particulares. “**Criterios** de discernimiento son **la compatibilidad con el Evangelio y la comunión con toda la Iglesia**”¹³¹, como así también “la aptitud ((de los nuevos valores))¹³² para glorificar a Dios, resaltar la gracia, y ayudar a conducir la vida de los bautizados”¹³³. En la aplicación de estos criterios teológicos, eclesiológicos y antropológico-espirituales los “**obispos** de las Iglesias particulares ((y el clero)) tienen una responsabilidad específica”¹³⁴; incumbiendo siempre “a la **Santa Sede** la misión de garantizar, en última instancia, **la fidelidad al Evangelio y a la tradición apostólica, que la evolución cultural desafía**”¹³⁵.

Situaciones particularmente delicadas en la tarea de discernimiento lo constituyen muchas culturas antiguas, en las cuales “la religión está ligada al sentido trascendente de la cultura”¹³⁶. “Aquí la inculturación exige un serio y abierto **diálogo interreligioso**, que no se contrapone a la misión ‘ad gentes’ ni libera del trabajo de evangelizar”¹³⁷. En América Latina presentan en gran parte este desafío las culturas indígenas y afroamericanas.

requires prayer, study and consultation -a discernment supported by a pastoral charism” (*Mensaje en Nueva Delhi*, 5).

¹³⁰ “Cum Pentecostés mysterio artos nexus etiam inculturatio habet. Propter Spiritus effusionem et actionem, qui ad unum redigit dona ac talenta, cuncti orbis populi Ecclesiam ingredientes novam experiuntur Pentecosten, proprio sermone unam profitentur fidem in Christum Iesum ac miracula testificantur sibi a Domino patrata. Spiritus, qui in ordine naturali pristina populorum sapientiae est scaturigo, ad cognitionem totium integraeque Veritatis illuminatione supernaturali perducit Ecclesiam. Vicissim Ecclesia, diversarum culturalium bona sumens, fit sponsa ornata monilibus suis (Is 61, 10)” (EIA 61).

¹³¹ “Officium difficile est hoc magnaue prudentiae, quia de fidelitate Ecclesiae ipsi Evangelio et Apostolicae Traditioni quaestionem ponit intra perpetuam culturalium progressionem” (EIA 62). “Duplici defixo principio convenientiae variarum animi culturae formarum cum Evangelio assumptarum et communionis cum Ecclesia universa, procedere in studiis oportebit maxime Conferentias episcopales et Curiae Romanae Dicasteria” (FC 10). “Duplici enim principio moderanda haec inculturatio suo in recto progressu est: ‘convenientiae cum Evangelio et communionis cum Ecclesia universa’” (RM 54). Cf. SA 10. 11. 18; UUS 18-19.

¹³² Utilizamos doble (()) cuando agregamos algo nuestro o del contexto que ayuda a entender el sentido de un texto citado.

¹³³ Cf. *A los Obispos de Senegal, Mauritania y Cabo Verde*, en: Doc.Cat., 5/4/92, p.321.

¹³⁴ “Depositum fidei custodes Episcopi fidelitatem curabunt maximeque prudentiam (EN 63-65) in qua opus permagna est aequalitate: periculum enim exstat ne ab aliqua alienationis culturalis forma sine ullo solido iudicio ad nimiam traseatur culturae aestimationem, quae hominis nempe institutum proindeque peccato signata est” (RM 53). “The Bishops have a particular responsibility with regard to liturgical inculturation, which aims at bringing ‘the unsearchable riches of Christ’ [Eph 3,8] ever more effectively into the Church’s life of worship. Here further reflection and study is necessary. Here also it is important that doctrinal verification and pastoral preparation of the faithful should always precede the implementation of liturgical norms. [...] It is important to emphasize the specific contribution of the clergy to these areas of life [Proclamación del Evangelio; diálogo inter-religioso e inculturación], under the leadership of the Bishops” (*Mensaje en Nueva Delhi*, 5-6). Cf. RM 49. 63-64.

¹³⁵ “Hoc in processu, qui discretione audaciaque constat, dialogo evangelicoque impulsu, recti itineris vindex erit Sancta Sedes, cui munus demandatur culturalium evangelizationem cohortandi eiusque progressus confirmandi et effecta, quae ad inculturationem spectant, sancienda” (VC 80b; cf. Propositio 40). “In the task of ensuring genuine and faithful adaptation, the Bishops of the local Churches have a specific responsibility: This is exercised in close collaboration with the Holy See and in communion with the whole Church” (*Mensaje en Nueva Delhi*, 5).

¹³⁶ “Oblivisci tamen non licet antiquas apud multas culturas adeo ita funditus permisceri religionis significationes ut saepius culturae ipsius transcendentem rationem ipsa religio exprimat” (VC 79b).

¹³⁷ “Vera hic inculturatio necessario serium apertumque inter religiones dialogum prae se fert qui ‘non adversatur ipsi missioni ad gentes... neque liberare ab evangelizationis officio’” (VC 79b; cf. RM 55-57).

5. Aporte específico de la vida religiosa

a) En el Pueblo de Dios

Dice Juan Pablo II que “los retos de la misión son de tal envergadura que no pueden ser acometidos eficazmente sin la colaboración, tanto en el discernimiento como en la acción, de todos los miembros de la Iglesia” (VC 74). En el contexto de lo que venimos diciendo, tendremos ahora que detenernos de un modo particular en la vida consagrada, tratando de ver cómo ésta, -desde su participación en la vida del Pueblo de Dios como carisma del mismo que es-, inhiere en el proceso de inculturación, aportando y enriqueciéndose en el mismo, **en “comunidad y diálogo con las otras instancias eclesiales”** (ib.). En concreto, lo hace desde su participación en la vida de las **iglesias particulares**, “porción del Pueblo de Dios, en las que “está verdaderamente presente y actúa la Iglesia de Cristo una, santa, católica y apostólica”¹³⁸ (VC 48).

Así, “*el carácter de universalidad y de comunión* que es peculiar de los Institutos de vida consagrada y de las Sociedades de vida apostólica” y su “connotación supradiocesana, que tiene su raíz en la especial vinculación con el ministerio petrino”, se expresan en el servicio a las iglesias particulares, “en las cuales pueden promover eficazmente el **“intercambio de dones”**, contribuyendo así a la inculturación del Evangelio que asume, purifica y valora la riqueza de las culturas de todos los pueblos” (VC 47)¹³⁹. Este texto recapitulador aplica a la vida consagrada muchos de los aspectos que hemos venido analizando en los puntos anteriores, manifestando una vez más su eclesialidad.

b) A las culturas en general

Dice Juan Pablo II que “**la vida consagrada hace a las personas aptas para este trabajo de inculturación, en cuanto las educa en el desprendimiento de las cosas e incluso de la propia cultura**”¹⁴⁰. El Papa parece descubrir en los consagrados agentes privilegiados para el proceso de inculturación, y esto por el dinamismo propio de este estilo de vida. Dado que “por sí misma

¹³⁸ *Christus Dominus*, 11.

¹³⁹ Dice LG 13 que el “carácter de universalidad, que distingue al pueblo de Dios, es un don del mismo Señor por el que la Iglesia católica tiende eficaz y constantemente a recapitular la Humanidad entera con todos sus bienes, bajo Cristo como Cabeza, en la unidad de su Espíritu. En virtud de esta catolicidad, cada una de las partes ofrece sus dones a las demás y a toda la Iglesia, de suerte que el todo y cada uno de sus elementos se enriquecen con las aportaciones mutuas de todos y con la tendencia común de todos a la plenitud en la unidad. De donde resulta que el Pueblo de Dios no sólo congrega gentes de diversos pueblos, sino que en sí mismo está integrado por diversos elementos (...). De aquí dimanar entre las diversas partes de la Iglesia los vínculos de la íntima comunicación de bienes espirituales, de operarios apostólicos y de ayudas temporales. Los miembros del pueblo de Dios están llamados a esta comunicación de bienes”. Remitimos al capítulo IX para la profundización de los aspectos eclesiológicos.

¹⁴⁰ “Hoc modo idoneas maxime reddit vita consecrata personas quae implicatum inculturationis laborem aggrediantur, quandoquidem aptas eas reddit ut a rebus disiungantur, immo vel a tot propriae culturae speciebus” (VC 79b).

es portadora de valores evangélicos, ((la vida consagrada)) motiva la inculturación¹⁴¹ y, en general, “el desarrollo cultural”¹⁴².

“Al ser signo de la soberanía de Dios y de su Reino puede mover la conciencia de los hombres”¹⁴³, ya que pone a las culturas de cara a lo que en ellas está llamado a ser más significativo¹⁴⁴. Por último, **“al manifestar a Dios como sumo bien, ((los religiosos)) denuncian lo que atenta contra el hombre”**¹⁴⁵, promoviendo de este modo una liberación y humanización integral. Las personas consagradas llevan a cabo esta misión “por la mutua aceptación en la diversidad y ejerciendo la autoridad, por la comunión de bienes, por su mentalidad internacional, por la asociación intercongregacional, y por la escucha de los hombres y mujeres de nuestro tiempo”¹⁴⁶. Desarrollaremos minuciosamente este párrafo en IX, II.

La eficacia de la vida consagrada en el proceso de inculturación lo demuestra la vida de “muchos santos y santas, que en diferentes momentos de la historia (...) señalaron nuevos caminos”¹⁴⁷; y en especial “los **fundadores y fundadoras**”, quienes “han mantenido un diálogo audaz y fecundo con los pueblos, ayudados por su carisma específico, **con la misma actitud de Jesús que se anonadó a sí mismo tomando la forma de siervo (Fp. 2,7)**”¹⁴⁸. Así, “sin ser absorbidos por la época, contribuyeron al desarrollo de los pueblos”¹⁴⁹. A imitación de ellos, también hoy la vida consagrada tiene que ayudar a los hombres y mujeres de nuestro tiempo a “discernir las huellas de Dios en la historia de los pueblos, que dirige a todos hacia la salvación”¹⁵⁰.

¹⁴¹ “Ex se vita consecrata, quae per se ipsa evangelica bona infert, ubi authentice tenetur peculiare adiumentum afferre potest provocationibus inculturationis” (VC 80a).

¹⁴² “Inculturationis provocationem recipere consecratae personae debent tamquam hortationem ad frugiferam cum gratia divina cooperationem in ipso concursu cum diversis culturas humani speciebus” (VC 79a). “Certa significantia culturalia proposita ministrare possunt” (VC 80b).

¹⁴³ Ib.

¹⁴⁴ Para el tema “cultura” en Juan Pablo II, cf. VII, I, 1.

¹⁴⁵ “Cum enim sit ea signum principatus Dei Regnique, fit ipsa incitatio, quae per dialogum hominum conscientiam movere potest” (VC 80a).

¹⁴⁶ “Religiosorum Institutorum religiosarumque nec non Societatum vitae apostolicae communitate enim certa et significantia culturalia proposita ministrare possunt, quando evangelicam rationem testantur vivendi in diversitate mutuam acceptionem atque exercendi auctoritatem, cum bonorum tum corporis tum animi communionem, internationalem mentem, inter congregationes sociatam operam, virorum mulierumque nostrae aetatis audiciones experiuntur” (VC 80b).

¹⁴⁷ “Quot enim conditores conditricisque, quaedam sui temporis postulata intelligentes, tametsi nonnullis cum limitibus a se agnitis, illis occurrerunt responsione, quae res culturalis innovationis facta est exhibitio” (VC 80a).

¹⁴⁸ “Fundatorum ac fundatricum auxiliante charismate, plures potuerunt consecrati homines ad varias culturas accedere cum ipso Iesu affectu qui ‘semetipsum exinanivit formam servi accipiens’ (Philp 2,7) atque patienter audacterque ad dialogum nitentes frugiferam instituerunt cum maxime variis populis consortionem, salutis viam singulis nuntiantes” (VC 79a). “Ad veram inculturationem necessarii omnino sunt habitus sensibus Domini similes, cum incarnatus est et inter nos venit amanti demissoque animo” (Ib., 79b). “Los religiosos, en la medida en que seais fieles al propio carisma, encontrareis la fuerza de la creatividad apostólica que os guiará en la predicación e inculturación del Evangelio” (CE 28). Cf., también, EIA 61.

¹⁴⁹ “Id nimirum multorum sanctorum sanctarumque fasti demonstrant, qui diversis aetatibus in temporum vices penitus se insinuarunt, iis tamen non sunt absumpti, immo novas semitas suis aevs pateferunt” (VC 80a).

¹⁵⁰ “Etiam hodie in annalibus singulorum hominum populorumque integrorum quaerere detergereque noverunt praesentis Dei vestigia, qui ad salutiferae suae voluntatis diiudicanda signa univesum dirigit hominum genus” (VC 79a).

Por último, “los Institutos de vida consagrada han tenido siempre un gran influjo en la formación y en la transmisión de la cultura¹⁵¹, investigando y defendiendo frecuentemente las culturas autóctonas”¹⁵², de lo que la historia de esos mismos Institutos da abundante testimonio. **“Al estudiar y comprender mejor sus riquezas (...) las abrazan y perfeccionan con su propio carisma”**¹⁵³. Además, “por su connotación supradiocesana (...) **están también al servicio de la colaboración entre las diversas Iglesias particulares**, en las cuales pueden promover eficazmente el **“intercambio de dones”** contribuyendo así a una **inculturación del Evangelio que asume, purifica y valora la riqueza de las culturas** de todos los pueblos”¹⁵⁴.

c) A la/s cultura/s de América Latina

De un modo particular, en América Latina “los religiosos han jugado un papel muy importante” en cuanto a inculturación se refiere ya desde el comienzo de su evangelización. Echando una mirada retrospectiva, el Papa afirma que :

“La evangelización inicial estuvo dirigida ante todo a los pueblos indígenas, que en algunos lugares tenían una cultura notablemente desarrollada. En todo caso, se trataba de realizar una ‘inculturación’ del Evangelio. Posteriormente, a medida que fue aumentando el número de los inmigrantes venidos de Europa, la obra evangelizadora de los misioneros hubo de ir proyectándose hacia una sociedad mixta, de la que ha brotado la actual sociedad latinoamericana con su rica variedad de razas, tradiciones y costumbres” (CE 9).

El Papa subraya un aporte de los religiosos en dos etapas. En un primer momento, en relación a los “pueblos indígenas”; en un segundo momento, en relación a los “inmigrantes venidos de Europa” y a la “sociedad mixta” a la que esta inmigración dio lugar. En ambos casos, el Pontífice expresa su reconocimiento por la contribución de los religiosos a la “actual sociedad latinoamericana”, la cual se ve animada por una “cultura cristiana” :

“La cultura cristiana ha quedado plasmada no sólo en los sentimientos humanos y en las diversas devociones de la piedad popular, sino también en las múltiples expresiones del arte sagrado colonial, en que sobresalieron extraordinarios artistas indígenas, la mayor parte anónimos. En el largo y no fácil camino de la Iglesia en Latinoamérica, marcado por significativos acontecimientos históricos, -no sólo en los tiempos de la colonia, sino también en el proceso de independencia y en los ya más recientes acontecimientos políticos de este siglo- los Institutos religiosos han jugado un papel muy importante (ib.).

¹⁵¹ Puede percibirse aquí otra acepción de “cultura” tomada de la misma GS 53ab, que podemos llamar “humanística”. A nosotros nos interesa seguir la acepción más ligada a la sociología y a la etnología (cf. GS 53bc), que es la utilizada a continuación por el Papa en la misma frase.

¹⁵² “Los Institutos de vida consagrada han tenido siempre un gran influjo en la formación y en la transmisión de la cultura. Así ocurrió en la Edad Media, cuando los monasterios eran el lugar en que se conservaba la riqueza cultural del pasado y en los que se construía una nueva cultura humanista y cristiana. Esto se ha verificado también siempre que la luz del Evangelio ha llegado a nuevos pueblos. Son muchas las personas consagradas que han promovido la cultura, investigando y defendiendo frecuentemente las culturas autóctonas” (VC 98).

¹⁵³ “Hic cum affectibus investigationi sese devoventes atque culturarum intelligentiae, melius in his distinguere valent consecrati vera bona nec non optimum modum ea complectendi et perficiendi suo proprio opitulante charismate” (VC 79b). Cf. Propositio 40, A.

¹⁵⁴ VC 47. También en 80a se dice que “por su impulso profético, son fermento evangélico dentro de las culturas, purificándolas y elevándolas” (“Vita consacrata prophetici impulsus suam propriam vim, quandam intra culturam evangelicum fit fermentum habens virtutem eam purificandi et evolvendi”).

En preparación a la *IVª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Juan Pablo II terminaba haciendo una mirada prospectiva, al recordar a los consagrados/as que “en la **fidelidad al propio carisma** encontrarán la fuerza y la **creatividad apostólica** que los guiará en la **predicación e inculturación del Evangelio**” (CE 28) :

“Estoy seguro de que los religiosos y las religiosas en América Latina sabréis estar en la vanguardia de esta nueva responsabilidad evangelizadora que ha de asumir; con la fuerza del mensaje salvífico, toda la riqueza cultural de los pueblos y etnias del Continente en una solidaria y esperanzadora civilización del amor” (ib.).

De este modo, también en América Latina, se abre para los religiosos/as todo el capítulo de lo que VC 37 llamará “fidelidad creativa”.

6. Enriquecimiento de la vida religiosa

Junto al movimiento de asunción, purificación y elevación que en comunión con las iglesias particulares realiza la vida consagrada respecto a las culturas de los pueblos, se da otro de enriquecimiento y reexpresión de desde éstas hacia aquélla, con carácter simétrico y como contrapartida del intercambio.

Dice el Papa que “**la verdadera inculturación hace vivir a las personas consagradas de acuerdo con la idiosincrasia del pueblo y con el carisma del Instituto**”¹⁵⁵. Esto enriquece al Instituto en cuanto la forma que cada pueblo tiene de abrirse a la trascendencia, concebir el mundo, las relaciones humanas, la familia y la sociedad, el trabajo y el descanso, las costumbres, el arte, etc., le permite reexpresarse de un modo original, y le da la posibilidad de desplegar “el misterio oculto” de un modo novedoso, en conformidad con su propia índole carismática. De este modo, las nuevas culturas se convierten en estímulo para una “fidelidad creativa” (VC 37) por parte de los religiosos/as.

Así, pues, se establece una “**relación fecunda**”, “**de la que brotan riquezas para todo el Instituto**”¹⁵⁶; ya que en toda realidad profundamente humana pueden inspirarse nuevas expresiones de fe. VC 79 señala algunas, las cuales desarrollaremos en IX, II, 3 : el contacto con las culturas “estimula -en los religiosos- la contemplación cristiana, la participación comunitaria, la hospitalidad y atención a las personas, como así también el cuidado de la naturaleza”¹⁵⁷.

¹⁵⁵ “Vera vicissim inculturatio efficiet ut personae consecratae evangelica praecepta radicatus teneant, ad cuiusque Instituti charisma adque illius populi ingenium quocum erit necessitudo” (VC 80b).

¹⁵⁶ “Hac a fertili congruentia vivendi genera effluent et pastorales rationes quae fieri poterunt germana opulentia toto pro Instituto, si quidem cum foundationis charismate et cum Spiritus Sancti congregante actione concinent” (VC 80b). “Los retos que emergen hoy de las diversas culturas son innumerables. Retos provenientes de los campos en los que tradicionalmente ha estado presente la vida consagrada o de los nuevos ámbitos. Con todos ellos es urgente mantener fecundas relaciones, con una actitud de vigilante sentido crítico; pero también de atención confiada hacia quien se enfrenta a las dificultades típicas del trabajo intelectual, especialmente cuando, ante la presencia de los problemas inéditos de nuestro tiempo, es preciso intentar nuevos análisis y nuevas síntesis. No se puede realizar una seria y válida evangelización de los nuevos ámbitos en los que se elabora y se transmite la cultura sin una colaboración activa con los laicos presentes en ellos” (VC 98).

¹⁵⁷ “Ipsis autem consecratis personis utilis comprobatur haec inquisitio: reperta enim apud diversos humanos civilesque cultus bona excitare in illis possunt ipsius Christianae contemplationis pervestigationem, communitariam participationem, hospitalitatem atque personarum observationem, tum etiam naturae ipsius curationem” (VC 79a).

Conclusión

En el recorrido que hemos realizado percibimos el desarrollo del proceso de la inculturación, a partir de un doble movimiento (ascendente-descendente) que se produce entre **el Pueblo de Dios / Evangelio y los pueblos / culturas**, configurando así un **movimiento de mutuo enriquecimiento** (cf. RM 52; SA 21; CT 53).

Hemos visto que el fundamento último para una acción inculturada por parte de la Iglesia es de carácter Trinitario: el designio de Dios que se apoya en **los misterios de la Encarnación (cf. Gál. 4,4; Jn. 1,14), Pascua (cf. Fp. 2,5-11) y Pentecostés**, mediante el cual se **asume, purifica y eleva la riqueza de las culturas de los pueblos** (cf. EIA 60-61; RM 52).

Hemos observado como inculturación es mucho más que adaptación o aculturación (la cual constituiría una etapa incipiente del proceso de acercamiento a la cultura por parte de la Iglesia): aquella apunta a la **transformación de las culturas desde dentro** por medio del Evangelio (evangelización de la cultura), para que éste pueda ser vivido, celebrado y pensado desde la idiosincrasia de los pueblos.

<i>Aculturación-inculturación eclesial de los evangelizadores fundacional</i>	PD / Evangelio / CF Iglesia universal - Institutos	<i>Reexpresión del carisma</i> (Movimiento Enriquecimiento y del
ascendente) del Instituto PD		

Continua inculturación

Encarnación (Jn 1,14) Pascua (Fp. 2,5-11) Pentecostés (discernimiento)	Fecunda relación (VC 80b) o intercambio de dones	Elevar Purificar Asumir
---	---	--

<i>Evangelización Inculturación de la cultura Evangelio</i> (Movimiento descendente) Enriquecimiento de la cultura	Iglesia particular - Comunidad religiosa Pueblos / Culturas / Desafíos	<i>del</i>
--	---	------------

Descubrimos así en el proceso de inculturación **cuatro momentos**, ligados a la progresiva configuración de las iglesias particulares: **a) aculturación, b) inculturación de los evangelizadores (o inculturación prevalentemente objetiva), c) evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio (o inculturación prevalentemente subjetiva), d) reexpresión eclesial; en los que todo el Pueblo de Dios presente en una iglesia particular es objeto y sujeto de inculturación, y en los que las culturas son destinatarias activas de una progresiva y nueva evangelización inculturada** (cf. IX,II). De un modo particular hemos contemplado este desafío en la realidad latinoamericana (cf. RM 52-54; FC 10; EIA 61; *Discurso en la Universidad de Coimbra*; DSD 22.24; *Discurso en Cartagena*, 8; *Mensaje a los indígenas*, 6; *Mensaje a los afroamericanos*, 3).

Nos hemos detenido en el tema del **discernimiento como presupuesto indispensable de una verdadera inculturación**, el cual exigía conjugar audacia y prudencia; **actitud de apertura confiada a las culturas y fidelidad al Evangelio y a la comunión con la Iglesia universal; docilidad al Espíritu y obediencia a los pastores** (cf. FC 10; RM 53-54; VC 98; EIA 61; *Mensaje en Nueva Delhi*, 5-6).

Por último, hemos considerado el doble movimiento de mutuo enriquecimiento entre culturas y vida consagrada en el proceso de inculturación, mediante el cual la riqueza del carisma fundacional contribuye a la transfiguración de las culturas y éstas a la reexpresión de aquél. De este modo, el Papa descubría en los consagrados **agentes privilegiados para el proceso de inculturación**; ya que a imitación de lo hecho por muchos santos y santas, fundadores y fundadoras que habían logrado -en actitud semejante a la de Cristo- acercarse a las culturas y regenerarlas desde dentro, también éstos podían hoy hacerlas aptas para expresar el misterio cristiano. Concluía el Pontífice sosteniendo que es la **fidelidad al carisma** lo que seguirá animando el proceso de inculturación de la vida religiosa (cf. VC 79-80.47.98; CE 9.28).

En contrapartida, **la misma vida religiosa se enriquecía** con los valores de las culturas, en cuanto éstas pueden estimular la contemplación, la participación comunitaria, la hospitalidad, la atención a las personas, y el cuidado de la naturaleza (cf. VC 79). De este modo **se daba en el seno de la Iglesia local una “relación fecunda” (VC 80b) o “intercambio de dones” (VC 47).**

III

Contribución específica a la reflexión teológica universal

Cuando nos acercamos al material bibliográfico que existe en Brasil y Argentina sobre el tema inculturación¹⁵⁸, percibimos inmediatamente dos tendencias teológicas subyacentes notoriamente claras, y que a la vez parecerían representativas de un sector más amplio de AL. Hablaremos de esto a lo largo del presente capítulo.

Descubrimos también autores que han intentado un diálogo y un discernimiento integrativo de ambas corrientes, sin negar su identidad o escuela de pertenencia. Queremos profundizar esta vertiente de diálogo teológico, y por ello sin dejar de lado a los autores significativos de las diferentes escuelas teológicas, seguiremos más de cerca a quienes creemos se alistan en este esfuerzo de promover la comunión eclesial, “una en la diversidad” (cf. 1 Co. 12,4ss.).

Partiremos en nuestro recorrido de dos experiencias eclesiales diferentes: la de *la pastoral popular en Argentina*, y la de *las comunidades eclesiales de base en Brasil*. Trataremos de ir destacando el aporte específico de cada uno de los autores que presentaremos, a fin de llegar a una conceptualización de las características propias que la reflexión sobre la inculturación asume en cada uno de estos países hermanos. Finalmente, contextualizaremos lo dicho sobre inculturación en el marco más amplio de sendas escuelas, cuyas similitudes y divergencias expondremos oportunamente.

El evento *Santo Domingo* será un momento privilegiado para la reflexión conjunta, no sólo en el antes de la preparación y el durante de la celebración, sino también en el después del caminar de la Iglesia en ambos países. El tema inculturación propuesto por Juan Pablo II a la Conferencia, en su ministerio petrino de animador y signo de la comunión eclesial, parece un providencial punto de convergencia y encuentro.

En la línea de esa convergencia y encuentro buscaremos descubrir la originalidad del aporte latinoamericano, que habiendo recibido de la Iglesia universal -y en estos últimos años de un modo más claro- el desafío de inculturarse, supo hacerlo propio, vivirlo en el seno de sus iglesias locales, recrearlo y darle un perfil propio, devolviéndolo así a la catolicidad enriquecido por esta impostación latinoamericana.

1) “Inculturación” a partir de las experiencias eclesiales de la pastoral popular en la Argentina¹⁵⁹

La reflexión en Argentina a partir de la pastoral popular comenzó en los años 60’, y tiene como principal exponente a **L.Gera**¹⁶⁰. Siendo una “corriente con rasgos propios dentro de la teología

¹⁵⁸ Oportunamente citaremos respectivas bibliografías.

¹⁵⁹ La idea de partir de las experiencias de la pastoral popular en Argentina y de las comunidades eclesiales de base en Brasil la tomamos de Scannone, J.C., *Evangelización, Cultura y Teología*, Guadalupe, Buenos Aires, pp.258ss.

¹⁶⁰ Entre sus primeras obras, más relacionadas con las nociones de pueblo, religiosidad popular e Iglesia, cf. *La Iglesia frente a la situación de dependencia*, en : Gera, L.- Büntig, A.- Catena, O., *Teología, pastoral y dependencia*, Guadalupe, Buenos Aires, 1974, pp.9ss.; *Aspectos Eclesiológicos*, en : CELAM 16, Paulinas, Bogotá, 1974, pp.389ss.; *Pueblo, religión del Pueblo e Iglesia*, en : CELAM, *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, Documentos CELAM 29, Bogotá, 1977. Haremos una referencia más amplia a este autor especialmente al hablar de

de la liberación”, la llamada “escuela argentina asumió la categoría ‘encarnación’ para entender la relación entre pueblo y Pueblo de Dios”¹⁶¹. Hablaremos de esta corriente teológica en 3.a. Ahora nos referiremos a ella tan sólo a partir de los autores que explícitamente han hablado de “inculturación”.

a) J.C.Scannone

J.C.Scannone¹⁶² es un precursor en AL en la reflexión sobre el proceso de “inculturación”, la cual desarrolla en un contexto eclesiológico, y a partir de la revalorización de la religiosidad popular.

Comentando su pensamiento, C. Galli dice que para el jesuita “la religión popular es la mediación fundamental entre el Evangelio y la cultura que, al ser evangelizada, se vuelve el lugar hermenéutico para la interpretación de la historia, la reflexión teológica y la acción pastoral. Su función de “eslabón” o “conexión” es posible porque contiene una sabiduría que expresa sentidos y valores en símbolos, representaciones y testimonios. La sabiduría popular es “vínculo orgánico” entre la religión popular y la teología inculturada”¹⁶³.

Concibiendo el Pueblo de Dios como encarnado en un pueblo concreto, y a éste como depositario de una cultura, religiosidad y sabiduría, con una racionalidad intrínseca, será tarea de la teología buscar “asumir, articulada, reflexiva y críticamente, el potencial teologizador de esa racionalidad sapiencial en la ciencia teológica. El concreto PD, que por su *sensus fidei fidelium* es sujeto de fe y de religión cristiana, se convierte así en ‘sujeto de sabiduría teológica’ e incluso, análogo y mediatamente, en ‘sujeto de teología popular’”¹⁶⁴ -podríamos agregar- “inculturada”.

“La teología por un lado deberá interpretar, criticar y discernir salvíficamente la actual situación con sus potencialidades y ambigüedades, el proyecto histórico-cultural que en ella surge desde nuestros pueblos y las raíces históricas que los sustentan. Por otro lado deberá reinterpretar y releer

la “Escuela Argentina” en 3.a, y de “cultura” en el *Documento de Puebla* y en los teólogos latinoamericanos, en VII,1,2,ab. Sobre “pastoral popular”, cf. Boasso, F., *¿Qué es la Pastoral Popular?*, Patria Grande, Buenos Aires, 1974.

¹⁶¹ Cf. Galli, C., *La teología latinoamericana de la cultura en vísperas del Tercer Milenio*, en : VVAA, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, CELAM, Bogotá, 1997, pp.249ss.

¹⁶² Scannone, J.C. *Teología, cultura popular y discernimiento. Hacia una teología que acompañe a los pueblos latinoamericanos en su proceso de liberación*, en: *Teología y mundo contemporáneo*, Madrid, 1975, pp.351ss. *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, 1976; *Sabiduría popular y teología inculturada*, en: *Strom* 35 (1979), pp.3ss; *La Mediación histórica de los Valores. Aporte desde la perspectiva y experiencia latinoamericana*, en: *Strom* 39/1-2 (1983), pp.117ss. *El papel del catolicismo popular en la sociedad latinoamericana*, en: *Strom* 44 (1991), pp.475ss. *Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y teológico-pastorales*, en: *Strom* 47 (1991), pp.145ss. *Los desafíos actuales de la evangelización en América Latina*, en: *Cias* 417 (1992), pp.457ss. *Perspectivas eclesiológicas de la “teología del pueblo” en la Argentina*, en: VVAA, *Ecclesia Tertii Millennii Advenientis. Omaggio al P. Angel Anton*, Piemme, Asti, 1997, pp.686ss. Oportunamente haremos referencia a otras obras del autor.

¹⁶³ Galli, C.M., *La Encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericana*, Cap.V Tesis Doctoral, en : Sedoi 125, pp.71ss.

¹⁶⁴ O.c., p.73. “Se ha de rescatar para la teología el logos de sabiduría cristiana (...). Se trata de un “logos” sapiencial, popular (social) e históricamente nuevo. Fue marginado y oprimido (...) por la cultura de las elites ilustradas, que lo despreciaban como “barbarie”, heredada tanto del “atraso” ibérico cuanto del “salvajismo” amerindio” (*Teología de la liberación y praxis popular...*, p.82).

las riquezas de nuestra fe teniendo como lugar hemenéutico la praxis y la cultura populares latinoamericanos”¹⁶⁵.

Esto va en la línea del *Documento de San Miguel*¹⁶⁶, en el cual se afirmaba que :

“La Iglesia ha de discernir acerca de su acción liberadora o salvífica desde la perspectiva del pueblo y de sus intereses, pues por ser este sujeto y agente de la historia humana, que está íntimamente ligada a la historia de la salvación, los signos de los tiempos se hacen presentes y descifrables en los acontecimientos propios de ese mismo pueblo o que a él lo afectan (...). Por lo tanto, la acción de la Iglesia no debe ser solamente orientada hacia el pueblo sino también y, principalmente, desde el pueblo mismo”.

Scannone hace un esfuerzo por comprender, sistematizar y discernir el aporte de la teología latinoamericana ; el cual lo resume en “evangelización de la cultura desde la piedad popular y pastoral liberadora desde la opción por los pobres”¹⁶⁷. Por último, elabora un cuadro comparativo a nivel filosófico-sociológico y teológico de las coincidencias y divergencias entre las reflexiones argentina y brasileña que nosotros asumiremos en 3.c.¹⁶⁸

Nos parece que el aporte específico de Scannone a la inculturación lo podemos resumir en dos puntos : 1) destaca la importancia que en él tienen la religiosidad y sabiduría popular, a la par que su impronta liberadora; 2) lee el proceso de inculturación en un contexto de discernimiento histórico-cultural. Volveremos sobre Scannone en varias oportunidades para recoger su aporte en diferentes temas.

b) A.C.Cheuiche

En una línea semejante, pensamos que se encuentra el obispo brasileño A.C.Cheuiche, a quien incluimos en este apartado por la afinidad de pensamiento con los autores argentinos. Dice que el neologismo “inculturación” surge de la necesidad de expresar algo absolutamente único, como es la relación entre el mensaje salvador de Cristo y las culturas¹⁶⁹. “Íntimamente ligada a la raíz del nuevo término, se antepone el prefijo ‘in’, la preposición latina que indica movimiento de fuera hacia dentro, proceso de introyección, surgimiento de algo que irrumpe en el mundo de la cultura, no para interrumpir el proceso cultural de la historia, (...) sino para iluminarlo, elevarlo y plenificarlo. Se trata aquí del misterio del Hijo de Dios hecho Hombre, del Verbo que se hizo cultura”¹⁷⁰.

¹⁶⁵ Scannone, J.C., *Teología de la liberación y praxis popular...*, p.95.

¹⁶⁶ *Documento de San Miguel*, CEA, Paulinas, Buenos Aires, 1972, VI.

¹⁶⁷ Galli, C., *La encarnación del pueblo de Dios...*, p.74..

¹⁶⁸ Cf. Scannone, *Evangelización, Cultura y Teología*, Guadalupe, Buenos Aires, pp.258ss.

¹⁶⁹Cf. *Inculturação e endoculturação da Igreja nas culturas urbanas*, en: MII 79 (1994), pp.337. Cf. también: *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio. Proceso y praxis*, en: Sociedad Argentina de Teología, *Teología y praxis pastoral*, San Pablo, BA, 1988, pp.126ss.; *La evangelización de la cultura como desafío fundamental de la Iglesia hoy en América Latina*, en: MII 58-59 (1989), pp.203ss. También B.Cansi desarrolla el tema inculturación-endoculturación de la Iglesia desde una perspectiva catequética: cf. *Inculturação, endoculturação da Igreja e Catequese*, en: MII 79 (1994), pp.397ss. ; *La inculturación, un reto a la evangelización*, CELAM / SEPAC, 1994.

¹⁷⁰O.c., p.338.

De este modo se va pasando “de la evangelización de la cultura a la inculturación del Evangelio”¹⁷¹, y se da una respuesta metodológica a los interrogantes planteados por Pablo VI principalmente en EN 18-20 respecto a la fractura entre fe y cultura : el proceso de inculturación es efectivamente algo más que un “barniz superficial”, llega a las “raíces” de la cultura, y transforma “los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, los modelos de vida”¹⁷².

En línea de continuidad con RM 52, Cheuiche afirma que la inculturación es un “proceso englobante, que integra tanto el mensaje cristiano como la reflexión y la praxis de la Iglesia”¹⁷³. La Iglesia está al servicio de este proceso, y dado que “es portadora de un mensaje de salvación destinado a todas las culturas (...) tiene como tarea inicial integrarse en el estilo de vida común del pueblo al que se dispone a evangelizar, sin lo cual se hace imposible el encuentro, desde dentro, del mensaje de Cristo con la cultura”¹⁷⁴. La Iglesia es, por tanto, “sujeto y al mismo tiempo objeto de inculturación”¹⁷⁵.

Según el brasileño, esto se da en tres etapas : *el anuncio, la asimilación y la reexpresión* ; las cuales parecen responder a un proceso de *objetivación, interiorización y exteriorización*¹⁷⁶. El *anuncio* supone los procesos de “enculturación” y “aculturación”. El primero es “el proceso mediante el cual el niño es progresivamente introducido en la cultura en que nace (...), introyectando y asimilando el alma cultural de su pueblo”¹⁷⁷. El segundo es el que se inicia “cuando dos culturas se encuentran” :

“Frente al imperativo de la aculturación, la Iglesia, con su pensamiento y su praxis, tiene que adaptarse desde un principio al medio cultural, realizando al comienzo mismo, un esfuerzo de trasvasamiento del mensaje evangélico al lenguaje antropológico y simbólico de la cultura a la cual llega y se inserta”¹⁷⁸.

La *asimilación* :

“Constituye el momento privilegiado de la inculturación donde se articula, al interior del alma cultural de un pueblo, el nexo analógico entre el misterio de la Encarnación y la gestación de una cultura cristiana. Entonces la Palabra de Dios ‘con las riquezas de lo alto, fecunda como desde sus entrañas’ las culturas”¹⁷⁹.

Por último, “la fe necesita hacerse cultura, comprometer a los cristianos a reexpresar su propia cultura a partir del valor supremo Jesucristo”. De este modo, la inculturación :

¹⁷¹ *La evangelización, un reto...*, p.70.

¹⁷² O.c., p.71.

¹⁷³ O.c., p.75.

¹⁷⁴ *Inculturação e endoculturação*, p.339.

¹⁷⁵ *Ib.*, p.340.

¹⁷⁶ *La inculturación : un reto...*, p.83.

¹⁷⁷ *Ib.*, p.77.

¹⁷⁸ *Ib.*, p.79. Cf. DP 404.

¹⁷⁹ *Ib.*, p.80. Cf. GS 58.

“Asume las expresiones, modos y formas de la cultura donde se instaura, y en el mundo renueva la cultura según los valores evangélicos. Si en el primer caso la cultura informa, da forma al mensaje evangélico y a la comunidad eclesial, en el segundo el Evangelio transforma la cultura”. Así, “de la inculturación de las Iglesias particulares deberá resultar la catolicidad cualitativa del Pueblo de Dios, y la expresión original de cada una se vuelve fuente de riqueza para la Iglesia universal”¹⁸⁰.

Así, Cheuiche parece aportar la noción de inculturación como proceso dinámico y permanente (anuncio, asimilación, reexpresión - objetivación, interiorización, exteriorización) que objetiva y subjetivamente realiza la Iglesia.

c) C.M.Galli

Siguiendo el pensamiento de Gera, Scannone, Roest Crolius, Carrier y Cheuiche entre otros, C.Galli desarrolla el concepto de “Iglesia inculturada” al hablar de “la encarnación del Pueblo de Dios ‘en’ los pueblos”¹⁸¹. Afirma que :

“Decir que el PD se encarna en un pueblo y se hace popular es lo mismo que decir que se incultura en la cultura de ese pueblo y así se hace inculturado. El fruto de ese proceso es una nueva inculturación del PD, una Iglesia inculturada”¹⁸².

Dice que, en la línea de la “Encarnación”, se produce una dialéctica entre evangelización e inculturación: por la “evangelización de la cultura”, el Evangelio se encarna en la cultura dándole el sentido último de la realidad, mientras que por la inculturación del Evangelio, ésta se apropia de aquél y aquél es reexpresado por ésta. “Lo mismo vale si hablamos de inculturación del PD. Ese proceso doble hace que el PD sea ‘inculturado’ y que el pueblo sea ‘evangelizado’, volviéndose de algún modo ‘cristiano’ y ‘eclesial’”, introduciendo su propia forma cultural¹⁸³ :

“Si la evangelización pone el acento en el proceso ‘descendente’ por el que se renueva evangélicamente la cultura, la inculturación acentúa el ‘ascendente’ por el que la cultura asume el Evangelio y el Evangelio asume la cultura. Si en la evangelización el Evangelio cuestiona a la cultura en la inculturación la cultura cuestiona a la Iglesia. Este único y doble proceso lo lleva adelante la *iglesia local*, el ‘sujeto primario’ de la evangelización y la inculturación como ‘iglesia encarnada en el pueblo’. Su finalidad es realizar *la fe en la cultura* e incorporar *la cultura a la fe*”¹⁸⁴.

“Este proceso inculturador que según algunos comprende las fases precisas de traducción, asimilación y reexpresión, debe ayudar a los pueblos a hacer surgir ‘desde dentro’ (EN 18), ‘desde sus entrañas’ (GS 58d) o ‘de su propia tradición, **expresiones originales** de vida, celebración y pensamiento cristianos’ (CT 53a)”¹⁸⁵.

¹⁸⁰ *Ib.*, p.83.

¹⁸¹ Cf. *El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual. Tesis para el Doctorado en Teología* (inédita), Facultad de Teología, PUCA, Buenos Aires, 1993. También: *La recepción Latinoamericana de la teología conciliar del Pueblo de Dios*, en: MII 86 (1996), pp.69ss; *La teología latinoamericana de la cultura en vísperas del Tercer Milenio*, en: VVAA, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, CELAM, Bogotá, 1997, pp.244ss.

¹⁸² *El Pueblo de Dios...*, p.534.

¹⁸³ Cf. O.c., p.535.

¹⁸⁴ *La teología latinoamericana de la cultura...*, pp.266-7.

¹⁸⁵ *El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo...*, p.536.

Por eso “una Iglesia que se in-cultura hace posible que cada pueblo realice de un modo distinto el Misterio cristiano, incluyendo el mismo misterio del PD”, “reexpresándolo”, y aportando “una nueva realización de la catolicidad y una mayor autoconciencia del PD como un pueblo universal situado”¹⁸⁶. Para Galli, la inculturación “particulariza culturalmente la Iglesia en un pueblo determinado” y así la refleja “bajo una modalidad particular”, por considerar al hombre mismo “bajo una modalidad particular”¹⁸⁷. Estas sucesivas “reexpresiones” son posibles porque el PD es sujeto de una “inculturación abierta”:

“El PD es una comunidad inculturada o encarnada culturalmente. Más aún, porque arraiga humanamente en muchos pueblos y ‘asume sus culturas’ (DP 499), lleva en sí el ‘sedimento’ vivo de un proceso de encarnaciones que lo configuran pluriculturalmente. La inculturación en un nuevo pueblo es posible porque los valores teologales -la ‘fe’- no subsisten en una universalidad abstracta, al modo iluminista, sino que son llevados por el Sujeto ‘católico’. El PD es sujeto de una **inculturación abierta** en la que una particularidad cultural ‘queda interiormente referida a toda otra particularidad cultural posible’”¹⁸⁸.

Este planteo de una eclesiología inculturada a partir de los presupuestos de la “escuela argentina” hay que entenderlo, según J.C.Scannone, en el conjunto de la obra de C.Galli¹⁸⁹, lo cual constituiría un aporte original:

“Desde una relectura inculturada de ‘Pentecostés: un Espíritu y muchas lenguas’, reinterpreta la expresión *‘laos ex ethon’*, llegando a ‘una nueva formulación eclesiológica global’”¹⁹⁰.

El aporte específico de esta escuela¹⁹¹ es el de integrar en la reflexión teológica el concepto de **cultura como realidad histórico-sapiencial que se expresa privilegiadamente a través de la**

¹⁸⁶Cf. o.c. p.536-537.

¹⁸⁷ *La teología latinoamericana de la cultura...*, p.267.

¹⁸⁸ *El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo...*, pp.500-1.

¹⁸⁹ En la Segunda Sección de su tesis doctoral “primeramente estudia, todavía como separadamente, el PD ‘y’ los pueblos, abordando ante todo el Pueblo ‘de’ Dios (en cuanto *Pueblo de Dios*, *Pueblo de Dios* y *Pueblo de Dios*) y, luego, los pueblos del mundo. En una segunda parte profundiza su relación, aunque todavía unidireccionalmente, al abordar el PD ‘para’ los pueblos, en cuanto PD universal y misionero. Luego, en un tercer paso, plantea más hondamente la interpelación, desde la prioridad teológica del PD, al considerar el PD ‘en’ los pueblos, así como el PD como sujeto histórico ‘entre’ los pueblos y la unión ‘entre’ el PD y el mundo de los pueblos. Por último, la cuarta parte enfoca más directamente dicha interpelación, contemplando luego especialmente la segunda relación, a saber, la que se da a partir de los pueblos. Pues considera el PD ‘desde’ los pueblos. Para hacerlo se vale de la categoría de intercambio: primero enfoca el intercambio ‘entre’ el PD y los pueblos, para concluir finalmente en la comprensión englobante mencionada más arriba: ‘el Pueblo de Dios, Pueblo de pueblos’” (*Perspectivas eclesiológicas...*, pp.701-2).

¹⁹⁰ *Ib.*

¹⁹¹ En esta corriente teológica parecen ir las siguientes obras. Farrell, G., *Reflexiones pastorales para después de 1992*, en: Sedoi 116 (1992), pp.19ss. Gera, L., *Evangelización y promoción humana. Una relectura del Magisterio latinoamericano preparando Santo Domingo*, en: Sedoi 114 (1992), pp.5ss; *Desafíos de la Nueva Evangelización en las vísperas del tercer milenio*, en: Boletín OSAR 4 (1996), pp.15ss. González Dorado, A., *Historia de la Nueva Evangelización en América Latina*, en: MII 73 (1993), pp.35ss. Karlic, E., *Jesucristo ayer, hoy y siempre en América Latina*, en: MII 73 (1993), pp.13ss. López Rosas, E., *Un discernimiento de la Nueva Evangelización*, en: Cias 435 (1994), pp.309ss.; *La evangelización de la cultura; algunos interrogantes*, en: Strom 51 (1995), pp.3ss. Politi, S., *Teología del Pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana*, en: Nuevo Mundo 43/44 (1992), pp.11ss. Sudar, P.-Gera, L. y otros, *Evangelización, Liberación y Reconciliación*, Paulinas, BA, 1988. Ugalde, L., *La inculturación, camino a la catolicidad*, en: SIC 49 (1986), pp.317ss.

religiosidad popular de los pueblos ; concibiendo el proceso de “**inculturación**” en un contexto eclesiológico y a partir de la analogía con la unión hipostática del Verbo encarnado, en la línea calcedoniana. Este “*mirabile commercium*”¹⁹² lo realiza el Pueblo de Dios en el proceso de inculturación cuando, asumiendo la riqueza de los pueblos los hace cristianos, y a su vez desde ellos se reexpresa a sí mismo en su catolicidad.

2) “Inculturación” a partir de la experiencia de las comunidades eclesiales de base en Brasil

La reflexión brasileña sobre la inculturación está más ligada a las experiencias de las comunidades eclesiales de base. Vamos a distinguir dos tendencias, la primera con una acentuación *socio-histórico-cultural en lo teológico*, y la segunda con una acentuación *socio-histórico-política en lo teológico*. Con estas expresiones queremos destacar la perspectiva “ascendente” propia de las corrientes teológicas brasileñas, a partir de la situación socio-histórica concreta del Pueblo de Dios; perspectiva teológica que asume una modalidad cultural en algunos casos, y política (en sentido amplio) en la mayoría.

a) M.C. Azevedo

Uno de los autores que sin lugar a duda trató con mayor seriedad el tema inculturación en AL es M. Azevedo, aplicándolo a la experiencia de las comunidades de base de Brasil. En el capítulo V de su tesis doctoral¹⁹³, analiza el concepto y el proceso de inculturación¹⁹⁴. Nos detendremos particularmente en este autor, dada la riqueza de su exposición como así también la sistematicidad de la presentación histórica del tema¹⁹⁵.

Dice que en AL el proceso fue inverso al de Asia y Africa. En estos continentes en un primer momento se descuidó la atención a los problemas sociales y estructurales: se priorizó la cultura, y se descubría muchas veces en el mensaje cristiano un bagaje cultural impositivo y extraño. Luego se llegó a percibir la dimensión de pobreza estructural, opresión y marginalización, en relación a una acción realmente inculturada¹⁹⁶.

“En la teología latinoamericana sucedió en buena parte el fenómeno opuesto. Aquí los problemas estructurales de la sociedad injusta y opresora constituyeron muy temprano el objeto principal de la praxis eclesial y de la reflexión teológica después del Vaticano II: en un primer momento se

¹⁹²Cf. Misal Romano, *Liturgia de Navidad*.

¹⁹³Azevedo, M., *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação de Fe*. Loyola. Sao Paulo, 1986. Pp.255ss.

¹⁹⁴Es abundante la bibliografía que sobre este tema ha escrito el autor que nos ocupa. Citaremos algunas obras generales, dejando aquellas sobre “inculturación y vida religiosa” para más adelante. *Modernidade e Cristianismo. O desafio a inculturação*. Loyola. Sao Paulo, 1981; *Inculturation and the Challenges of Modernity*, en: *Working Papers on Living Faith and Cultures I*. PUG y Pontificio Instituto Biblico. Roma, 1982; *Dinamicas atuais da cultura brasileira*, en: Estudos da CNBB 58. Paulus, Sao Paulo, 1990; *Modernidade e evangelização*, en: Conv 234 (1990); *Contexto geral do desafio da inculturação*, en: *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*, Vozes, Petropolis, 1995, pp.13ss.

¹⁹⁵ Por otro lado, M.Azevedo ha reflexionado el tema en referencia a la VR, como veremos en el Cap.IV, lo que hace -por tanto- que nos interese de modo particular.

¹⁹⁶*Comunidades Eclesiais...*, p.257.

pretendió hasta poder llevar adelante el proceso ignorando no sólo la dimensión cultural como un todo, sino incluso exacerbando esta tendencia, al punto de prescindir y rechazar una de sus expresiones más importantes, que es la religiosidad popular¹⁹⁷. Pero también aquí se va tornando siempre más evidente la vacuidad de disociar evangelización de la sociedad de evangelización de la cultura. En este sentido, Puebla representa, sin duda, un fuerte punto de maduración de la reflexión pastoral, al percibir sociedad y cultura como un conjunto y al pensar la evangelización teniendo en cuenta uno y otro elemento¹⁹⁸.

El teólogo brasileño dice que toda la fase histórica moderna de la expansión misionera del cristianismo estuvo marcada por la aculturación, la cual entiende como “el proceso de transformaciones que se verifican por el contacto de un individuo o de un grupo con una cultura que no es la suya o por la interacción de dos o más culturas distintas”¹⁹⁹. Y continúa con un análisis de los últimos años en los que este proceso busca revertirse. Cita el *Radiomensaje de Pío XII en la India*²⁰⁰, donde se dice que la Iglesia Católica no está ligada a una cultura particular, y que a nadie se le exige renunciar a los modos y costumbres de su patria cultural para adoptar otros extraños. Habla también del Sínodo de 1974, donde se cambia hasta el lenguaje: de *ad* (*adaptatio, accomodatio*) se pasa a *in* (inserción, indigenización, encarnación). Este Sínodo se traducirá en la EN (por ejemplo, véase el n°20). Luego hace referencia al Sínodo sobre la Catequesis, en el cual el Cardenal Sin, de Manila, habla textualmente de proceso de inculturación: el tema será oficialmente ratificado por Juan Pablo II en CT 53. Entre tanto, una elaboración duradera es ofrecida en la *Carta del P. Arrupe sobre Inculturación*²⁰¹, en la que afirma que :

“La inculturación es la encarnación de la vida y del mensaje cristiano en un área cultural concreta, de modo que no solamente esta experiencia se experimente con los elementos propios de la cultura en cuestión (lo que todavía no sería sino una adaptación), sino que esta misma experiencia se transforme en principio de inspiración, a un tiempo norma y fuerza de unificación, que transforme y recree esta cultura, encontrándose así en el origen de una nueva creación”²⁰².

Luego, Azevedo se pregunta de donde le viene a la Iglesia la conciencia de la necesidad de inculturarse. Siguiendo una fecunda idea de K. Rahner afirma que :

“El Concilio Vaticano II es el primer evento oficial de mayor importancia en que la Iglesia se manifiesta a sí misma efectivamente como Iglesia mundial, no obstante lo haya hecho de un modo incipiente, vacilante y no siempre confiada. En contraste con el Vaticano I -donde había, por cierto,

¹⁹⁷Ciertamente que aquí no puede incluirse a la llamada “escuela argentina”.

¹⁹⁸ Azevedo, M., o.c., p.258.

¹⁹⁹ Cf. o.c., p.265. También: *Vidas consagradas: rumbos e encruzilhadas*. Loyola, Sao Paulo, 1993, pp.65ss.

²⁰⁰ Del 31/12/52, en : AAS 45 (1953), pp.96ss.

²⁰¹ Ver *Lettera del P. Arrupe sull'inculturazione*, en: *Inculturazione, Concetti, Problemi, Orientamenti*, CIS, pp.144ss.

²⁰² Cf. Azevedo, o.c., p.271. También: *Vidas Consagradas...*, p.66. Azevedo es discípulo de A. Roest Crolius, a quien citamos por ser su obra una de las primeras en la reflexión actual de la Iglesia sobre inculturación: “The entire process of inculturation is one of the integration of the Christian faith and life in a given culture and of the integration of a new expression of the Christian experience in the life of the universal Church” (In: *What is so new...*, p.14). Y continúa: “The inculturation of the Church is the integration of the Christian experience of the local Church into the Culture of its people, in such a way that this experience not only expresses itself in elements of the culture, but becomes force that animates, orients and innovates this culture so as to create a new unity and communion, not only within the culture in question but also as an enrichment of the Church universal” (Ib., pp.15-16). Percibimos rápidamente una gran coincidencia con P. Arrupe.

un buen número de obispos misioneros y no europeos- el Vaticano II ofrece la presencia significativa de un episcopado proveniente de todo el mundo y que, con el Papa y bajo su dirección, enseñan y deciden en la Iglesia y como Iglesia. (...) Tanto en la expresión de sí misma en LG, como en su apertura al mundo en GS, se indica una Iglesia mundial²⁰³.

Continúa diciendo que en América Latina, la no inculturación del mensaje cristiano, al mismo tiempo que hirió de muerte a las culturas preexistentes, las tornó en cierto modo deficientes hasta el presente para una plena asimilación del cristianismo²⁰⁴. En lo que toca a las culturas de Asia, Africa y el universo islámico, la inculturación es una condición incuestionable de evangelización; pero :

“En América Latina la inculturación es un deber y una deuda de la Iglesia”, no solamente en relación a una adecuada y profunda evangelización urgente y necesaria, sino también “en función de una recuperación, revitalización, perfeccionamiento y crecimiento de su cultura y de una apropiación consciente de su identidad de parte de los propios pueblos”²⁰⁵.

Termina diciendo que naturalmente el papel y alcance del signo visible de unidad que es el Papa, en relación al todo de la Iglesia, cobraría una nueva perspectiva. “Sería el animador de una activa circulación de comunicación e intercambio entre estas diversas proclamaciones, en vista de una fecundación mutua de las Iglesias radicadas en varias culturas”²⁰⁶.

Luego Azevedo se detiene en el análisis de la realidad y conciencia de las iglesias particulares. Dice que :

“La gran centralización y uniformidad de la Iglesia, que emergió del Concilio de Trento, como respuesta al hecho y al riesgo de fragmentación inherente a la práctica de la Reforma Protestante, determinaron una imagen de Iglesia y un modelo eclesiológico específico”, que atravesó los cuatro siglos hasta el Concilio Vaticano II²⁰⁷. Con el reciente Concilio, las iglesias locales revalorizadas pasan a hacer lo que hacían en los primeros cinco siglos del cristianismo. “Ellas vuelven a vivir más directa y primordialmente en función de la porción de Pueblo de Dios que les está directamente confiada, asumiendo su identidad como pueblo y su especificidad, en el contexto de su propia historia y cultura”²⁰⁸.

Algunas manifestaciones de este nuevo modelo eclesial son las Asambleas Episcopales Latinoamericanas, los Sínodos mundiales de Obispos, la creación de las Conferencias episcopales nacionales, los viajes papales, la creciente diferenciación de la reflexión y elaboración teológica²⁰⁹.

En el cuarto apartado, “Evangelización inculturada”, Azevedo describe el proceso de inculturación en cuatro niveles²¹⁰. Señala en primer lugar el conocimiento y la identificación de

²⁰³ *Comunidades eclesiais...*, p.274.

²⁰⁴ O.c., p.276.

²⁰⁵ O.c., p.277.

²⁰⁶ O.c., p.278.

²⁰⁷ O.c., p.281.

²⁰⁸ Ib.

²⁰⁹ O.c., pp.283-287.

²¹⁰ O.c., pp.302-313.

la cultura²¹¹ que se quiere evangelizar, ayudando a asumir lo que ya es evangélico en esa cultura; luego la verificación de lo que en la cultura es incompatible con el Evangelio, ayudando a darse cuenta que el renunciar a tales elementos incompatibles con el mensaje no es rehusar ni traicionar la propia cultura; el tercer paso es la proclamación explícita de la novedad del mensaje cristiano; y el cuarto es el descubrimiento que la comunidad hace de sí misma como Iglesia.

Para el autor brasileño, en este proceso de “evangelización inculturada”, las CEB’s juegan un rol de primer orden, por encontrarse más cerca “de lo que corrientemente se llama cultura brasileña” que las clases medias, porque en ellas “las personas y grupos están sujetos a mayores transformaciones en su conjunto de “sentidos, valores y padrones”, y por el doble influjo positivo de la Biblia y las experiencias de solidaridad entre la gente²¹².

También sobre el pensamiento de M. Azevedo volveremos al hablar de inculturación de la vida religiosa. Su aporte específico es el análisis que hace, desde una perspectiva histórica, del cambio eclesiológico operado en torno al Concilio Vaticano II y su implicancia en relación a la inculturación, mostrando el pasaje de un cristianismo monocultural a un cristianismo pluricultural.

Tal vez pueda incluirse en esta misma corriente teológica a **F. Taborda**, quien dice que “inculturar el Evangelio es expresarlo con los elementos propios de una cultura, (...) de modo que las personas de esta cultura lleguen a vivir y expresar el Evangelio dentro de su identidad cultural y sin negar su idiosincrasia²¹³. Así :

“Por la inculturación del Evangelio se da una simbiosis entre Evangelio y cultura, un ‘*admirabile commercium*’ (intercambio admirable), como dice de la encarnación del Verbo la liturgia de Navidad: el vivir y expresar el Evangelio se realiza con los elementos de la cultura en cuestión, y el Evangelio, a su vez, se convierte en fuerza vital, principio animador, alma de esa cultura²¹⁴.

Para ello, habrá que “abandonar el etnocentrismo europeo y renunciar a hacer, -en nombre del Evangelio-, de la cultura occidental la medida de todas las otras”. Se trata de “descubrir en la ‘periferia’ las semillas del Verbo”, y como en tiempos de Jesús, conquistar el centro a partir de allí. Por ello, “el punto de partida es el compromiso con la vida humana en su integridad” .

“La inculturación del Evangelio no es, por tanto, simplemente un acontecimiento a nivel conceptual: (...) es un evento global”, que debe comenzar por “descubrir dónde están los últimos de la respectiva sociedad para privilegiarlos²¹⁵.

²¹¹ Azevedo define “cultura” como “el conjunto de sentidos y significaciones, de valores y padrones, incorporados y subyacentes a los fenómenos perceptibles de la vida de un grupo social concreto, conjunto que, consciente o inconscientemente, es vivido y asumido por el grupo como expresión propia de su realidad humana y pasa de generación en generación, conservado así como fue recibido o transformado efectiva o pretendidamente por el propio grupo” (cf. o.c., p.336). Volveremos sobre esta definición en el Cap.VII.

²¹² O.c., pp.355-356.

²¹³ Cf. *Da inserção a inculturação*, CRB, Rio de Janeiro, 1988, p.42.

²¹⁴ *Ib.*, p.43.

²¹⁵ *Ib.*, p.47-48.

El autor combina los aspectos del intercambio que veíamos prevalentemente en la escuela argentina con el desafío de multiculturalidad que analizamos en M.Azevedo, y la opción por los pobres y excluidos, más propio de las corrientes brasileñas. Volveremos sobre F.Taborda cuando hablemos de VR e inculturación.

Pensamos que esta escuela que hemos denominado **socio-histórico-cultural en lo teológico** tiene el mérito de haber sistematizado **un análisis en perspectiva de la relación fe-cultura en la historia del cristianismo y denunciar la monoculturalidad en la que, por determinados avatares históricos, la vida del Pueblo de Dios había caído**. Esta escuela ha contribuido a descubrir por qué caminos el Pueblo de Dios que peregrina en AL puede ir inculturando el Evangelio de modo pluricultural, y de enmarcar y fundamentar teológicamente este proceso pastoral.

b) P. Suess

Otro autor que en Brasil ha escrito mucho sobre inculturación, en una línea más radicalizada de la teología de la liberación, y a partir de su propia experiencia de trabajo con indígenas del Amazonia, es P. Suess²¹⁶.

Dice que entre las diferentes prácticas de evangelización se pueden destacar básicamente cinco actitudes. La *colonizadora*, que “impone su propio modo de ser como normativo”, y que lleva generalmente a alianzas con el poder político y a estructuras autoritarias en la propia Iglesia; la *modernista*, que “somete el proyecto del Reino a la normatividad del mundo”; la *fundamentalista*, que se cierra en sí misma por temor a perder la identidad; la de una *inculturación a medio camino*, sinónimo de aculturación, adaptación, traducción o asimilación; y por último la *inculturación* propiamente dicha²¹⁷.

Afirma que “en la inculturación que es seguimiento de Jesús (Jn 17,18) y ascensión del mundo desfigurado (LG 8; DP 31-39), la Iglesia actualiza el misterio de la encarnación” y que “en la perspectiva del seguimiento de Jesús, la inculturación no es algo optativo o sectorial, sino un imperativo para toda la Iglesia”²¹⁸. Afirma que “el paradigma de la inculturación propone la relectura heurística del cristianismo en las culturas como proyectos de vida de los diferentes pueblos”, y que “sólo esa lectura merece ser llamada ‘nueva evangelización’ o ‘evangelización inculturada’”²¹⁹.

Por eso denuncia como limitados a una mera “adaptación” la evangelización de Matteo Ricci, las alusiones del *Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica*, y el documento de la *Congregación para*

²¹⁶Citaremos tan sólo las obras de carácter general, dejando las de aplicación específica para más adelante. *Queimada e Semeadura (Org.)*, Petropolis, 1988; *Inculturação. Desafios, Caminhos, metas*, en: REB 193 (1989); *Evangelizar os pobres e os outros a partir de suas culturas*, en: REB 206 (1992), pp.380ss.; *Evangelización inculturada: glosario conceptual*, en: Test 144 (1994), pp.27ss.; *Evangelización inculturada. Raíces, herencias, Desafios, perspectivas*, en: Idem, pp.27ss; *No Verbo que se fez Carne, o Evangelho se faz Cultura*, en: REB 213 (1994), pp.39ss; *Evangelizar a partir dos projetos historicos dos outros*, Paulus, Sao Paulo, 1995; *Apontamentos para a Evangelizaçao inculturada. Exposição na Escola Dominicana de Teología*, Sao Paulo, 7/10/1996.

²¹⁷Cf. *A disputa pela inculturação*, en: Marcio Fabri dos Anjos (Org.), *Teología de inculturação e inculturação da teología*, Vozes, Petropolis, 1995, pp.119-120.

²¹⁸*Evangelizar os pobres e os outros*, en: REB 52/206 (1992), p.382.

²¹⁹*A disputa...*, p.127.

el Culto Divino sobre “La Liturgia Romana y la Inculturación” (25.1.1994)²²⁰. Dice que “el Vaticano II preparó, y el magisterio latinoamericano consagró, la ruptura con la evangelización colonizadora”, al recuperar los conceptos de *Semillas del Verbo* (AG 11, LG 17), *asumir para redimir* (LG 13, AG 3 y 22, GS 22), *alma naturalmente cristiana, preparación evangélica* (LG 16) y *pedagogía de Dios para Cristo* (AG 3)²²¹.

En relación a nuestro continente, sostiene que la primera evangelización ha sido básicamente “colonización”²²²; afirma que :

“La evangelización inculturada propone establecer un puente de comunicación entre Evangelio y culturas y tiende a revertir el cuadro ‘reduccionista’ de la primera evangelización al interior del sistema colonial. Evangelizar hoy en América Latina es una tarea de descolonización del campo sociocultural, a fin de establecer relaciones simétricas de diálogo con los diferentes pueblos y grupos sociales”²²³.

Esto supondrá entender el proceso de inculturación como “solidaridad sociocultural” donde no se identifique al evangelizador o al Evangelio con el otro y su cultura :

“Evangelizar hoy, en América Latina, significa abrir espacios para que los pobres se puedan evangelizar y ser evangelizados a partir de sus culturas, denunciando todo aquello que destruye su identidad y la gratuidad de su vida, que corrompe la reciprocidad de bienes y de palabra, y debilita la solidaridad de la lucha por la sobrevivencia”²²⁴.

Pensamos que el aporte de P.Suess se resume en la afirmación de que la evangelización, para que sea liberadora y no colonizadora, debe hacerse a partir del “otro-pobre y del otro-cultura”. Dicho con sus propias palabras, “la inculturación tiene en vista aproximarse respetuosamente de cara a la alteridad”, y su meta es “la liberación”²²⁵.

Por su parte, **L. Boff**²²⁶ habla de “evangelización como autonomización de las culturas y recíproco aprendizaje”²²⁷. Sostiene que se debe evangelizar a partir “de un

²²⁰Cf. pp.121-122. Cf. en nuestro trabajo I,2; I,7,b; II,1.

²²¹Cf. p.127.

²²²Cf. la obra de carácter histórico-crítico por el coordinada *Queimada e Semeadura*, Petropolis, 1988.

²²³*Evangelización inculturada. Glosario conceptual*, en: Test 144(1994), p.34ss.

²²⁴*Evangelizar os pobres e os outros...*, p.386.

²²⁵*Evangelización inculturada...*, p.36. “La articulación de estas dos dimensiones es inaugurada en la ‘caminada’ eclesial brasileña. A comienzos de la década pasada, Pablo Suess postuló una visión teológica de conjunto entre ‘inculturación y liberación’” (Irrazabal, D., *Misión latinoamericana: liberación inculturada*, en: Mil 69 (1992), p.123).

²²⁶Cf. *Evangelizar a partir das culturas oprimidas*, en: REB 196 (1989), pp.800ss; *De una evangelización colonizadora a una evangelización liberadora*, en: *Queima y siembra*, Abya-Yala, Quito, 1990; *Nueva Evangelización*, Lumen, Buenos Aires, 1990; *Gott kommt fruher als der Missionar*, Patmos, Dusseldorf, 1992; *O conflito dos modelos de Evangelização para América Latina*, en: REB 206 (1992), pp.344ss.; *Quinientos años de evangelización. De la conquista espiritual a la liberación integral*, Presencia Teológica, Sal Terrae, 1992. Colocamos a L.Boff como “subordinado” a P.Suess dado que, si bien la obra de conjunto del primero puede ser más significativa, no ha desarrollado de un modo tan insistente como el segundo el tema específico de “inculturación”. No obstante, reconocemos en L.Boff al autor tal vez más importante de esta corriente teológica.

²²⁷Cf. *O conflito dos Modelos de Evangelização para a América Latina*, en: REB 52 (1992), pp.357ss.

autodescubrimiento de la identidad y de los valores de las culturas autóctonas”. Para ello hay que entrar “en diálogo respetuoso y abierto con ellas”, y esto “con extrema delicadeza, porque nosotros, cristianos, tenemos un pasado de injusticias para con todos ellos”²²⁸.

En efecto, para este autor, la primera evangelización de América Latina estuvo íntimamente ligada a las situaciones de opresión del sistema colonial y, tal vez sin quererlo, contribuyó a la destrucción de las culturas (y religiones) indígenas. Por ello, la nueva evangelización tendrá que ser liberadora respecto de las variadas formas de opresión socio-política, que históricamente se vieron legitimadas con imposiciones religioso-culturales :

“La evangelización resultará del encuentro entre fe y realidad, no solamente descubierta, sino analizada críticamente, descifrada en sus mecanismos de división entre los pocos ricos y los muchos pobres. El hambre de Dios suscitada por la evangelización colonizadora, unida con el hambre de pan que se constata actualmente, da origen a una evangelización liberadora”²²⁹.

Es en este contexto que el brasileño entiende el desafío de la inculturación, la cual reviste para él, un talante liberador de las varias formas de opresión histórica:

“La inculturación del evangelio deberá darse, según Puebla, ‘de una manera dinámica’, es decir que no deberá ser mera repetición de lo que fue dicho y enseñado ; deberá ser algo vital, flexible, y que manifieste las virtualidades humanizadoras de la propuesta cristiana ; deberá ser ‘atractiva’, es decir que deberá ser algo adecuado, en su codificación, a la mentalidad de nuestro tiempo, a las solicitudes de comprensión de la mayoría de la gente, no escolarizada y empobrecida ; deberá ser ‘convinciente’, es decir generadora de un nuevo sentido de la vida ; logrará todo eso solamente si será capaz de hacerse profética contra las opresiones históricas sufridas por el Continente y liberadora en la creación de lo nuevo y lo alternativo, extraído del depósito de la fe”²³⁰.

Dado que condición *sine qua non* para que una evangelización inculturada sea liberadora de los pueblos oprimidos es que sea humanizadora, “el primer acto de evangelización de las Iglesias es promover sus vidas, alentar sus proyectos de recomposición cultural, de rescate de sus religiones y de reconquista de sus tierras”²³¹. El cristianismo latinoamericano, amerindio, negro, mestizo y blanco sólo:

“Podrá emerger de una inconmensurable fe en la fuerza del Evangelio, en la osadía de asumir las culturas-testimonio y penetrarlas de fermento cristiano. Habrá seguramente purificaciones y rechazos, pero las matrices serán fecundas partiendo de la revelación divina. Sin dejar de ser lo que son, toman una connotación que asume, eleva y purifica lo que el propio Verbo había construido ya con los hombres y las mujeres. Las religiones no cristianas no son realizaciones externas al cristianismo ; algo las compenetra, que se encuentra actuando en todas partes : el Verbo actúa en ellas y en el cristianismo”²³².

L.Boff también se detiene a comentar el principio calcedoniano como inspirador de esta “eclesiogénesis” de los pueblos latinoamericanos :

²²⁸ Ib., p.361.

²²⁹ *De una evangelización colonizadora...*, p.182.

²³⁰ Ib.

²³¹ *O conflicto...*, p.361

²³² *De una evangelización colonizadora...*, 185.

“A la luz del misterio de la encarnación podemos decir : es posible que la cultura mantenga su plena identidad e incorpore al misterio sin separación y sin confusión. En otras palabras : cada pueblo deberá ser Pueblo de Dios sin necesitar pasar por la mediación de aquel pueblo que fue el primero en reconocer que era amado por Dios y por eso, constituido en el Pueblo de Dios : el pueblo judío-cristiano (...). La consecuencia es la transparencia de la inmanencia y la historicización de las semejanzas de la naturaleza divina y humana en Jesús, que están siempre unidas sin confusión ni separación”²³³.

De ahí que la Iglesia deba convertirse “al otro, a Cristo y a nuevas formas de realización del misterio cristiano”, para ser verdaderamente católica y superar la mera expansión del sistema eclesial: “Tanto la Iglesia como cualquier otra articulación religiosa, descubren su insuficiencia (...). Es el argumento central de la conversión”²³⁴. Tendrá que dejarse penetrar y animar más profundamente por el Espíritu, ya que “la resistencia contra el Espíritu que impulsaba a nuevas expresiones culturales del mensaje cristiano, acaso haya sido el pecado histórico del Catolicismo romano”²³⁵. Esa docilidad al Espíritu hará de la Iglesia sujeto de evangelización liberadora :

“Es a partir de los pobres, que son la mayoría, que el evangelio muestra su fuerza liberadora. Si no es liberador aquí, no será el evangelio de Jesús, ni tendrá la competencia y el derecho que confieren legitimidad a su propósito de penetrar en las culturas del *otro*”²³⁶.

Pensamos que en la misma línea se encuentran J.B.Libanio²³⁷, J.Comblin²³⁸, A. Munera Duque²³⁹ y, con algunos matices, Anton Quack²⁴⁰. **El aporte específico de esta escuela que hemos llamado socio-histórico-política en lo teológico parece ser la integración del concepto “liberación-descolonización” al proceso de “inculturación”, denunciando los mecanismos histórico-políticos de dominación cultural de los pueblos (particularmente en AL) ligados a la evangelización del continente. Como comienzo de una auténtica evangelización inculturada**

²³³ Ib., p.186-7.

²³⁴ Ib., p.193.

²³⁵ Ib., p.196.

²³⁶ Ib., p.201.

²³⁷ Cf. *Igreja de Comunidades Eclesiais de Base: nova expressao de catolicidade?*, en: *Ecclesia Tertii Millenii Advenientis*, Piemme, Asti, 1997, pp.614ss. El artículo muestra el pasaje de una catolicidad entendida desde el “paradigma romano de la Edad Media” (p.615, siguiendo a H.Kung, *Christianity. The Religious situation of our time*, SCM Press, London, 1995, p.284), a otra entendida como “CEB’s articuladas entre si por via de red” (p.627).

²³⁸ Cf. *A nova evangelizaçao*, en: VVAA, *Santo Domingo. Ensaio teologico-pastorais*, Vozes, Petropolis, 1993. *Evangelizaçao e inculturaçao: implicaçoes pastorais*, en: VVAA, *Teologia da inculturaçao e inculturaçao da teologia*, Vozes, Petropolis, 1995, pp.57ss. Nos detendremos en su pensamiento cuando hablemos de inculturación en la cultura universal adveniente.

²³⁹ Cf. *A Teologia Moral no futuro de América Latina*, en: Dos Anjos, M (coord.), *Teologia moral e cultura*, Santuario, Aparecida (SP), 1992, pp.119ss.

²⁴⁰ Cf. Quack, A., *Inculturaçao e sincretismo*, en: Conv 1995 (283), pp.328ss. Dice que “la inculturación de la Iglesia es una integración de la experiencia cristiana de una Iglesia local en la cultura de su pueblo, y eso de modo que tal experiencia no se manifieste solamente por los elementos de aquella cultura, sino que se convierta en una fuerza idónea para estimular y avivar dicha cultura, orientarla y renovarla” (p.329). Afirma que la inculturación es un proceso interminable y pluralístico (p.332) y que supone momentos intermedios de sincretismo: “la inculturación se concretiza mediante procesos sincréticos”, ya que el encuentro de hombres “de las más diversas culturas conduce necesariamente a la mezcla de culturas”.

proponen una **recomposición de las identidades culturales**²⁴¹ y una opción decidida **desde los “otros-oprimidos”**. No obstante, en algunos de estos autores parecería no quedar suficientemente clara la distinción real entre pueblo y Pueblo de Dios, ya que como veíamos -por ejemplo- en L.Boff, se tendía en algunos pasajes a identificar no sólo la materialidad de los mismos, sino incluso su formalidad ; como tampoco quedan bien expresados los vínculos de comunión eclesial con la universalidad del Pueblo de Dios.

3) Inteligencia sistemático-comparativa

Vemos que como trasfondo al tema “inculturación” en la reflexión argentino-brasileña, subyacen diferentes corrientes que tienden a identificarse con concepciones teológicas más o menos definidas en cada uno de los países, sobre todo en lo que respecta a la relación Pueblo de Dios - pueblo/s y Evangelio - cultura/s. Ya algo hemos ido anticipando, pero en este tercer momento quisiéramos profundizarlo un poco para llegar en el punto c) a una comprensión sistemática.

a) La escuela argentina. L.Gera

Como anticipábamos al comenzar el punto 1, la “escuela argentina”²⁴² nació en torno a los años 60’ ; teniendo como iniciador a L.Gera y como principal seguidor a J.C.Scannone²⁴³. Se trata de una “corriente con rasgos propios dentro de la teología de la liberación”, que asume la categoría “**encarnación**” para entender la relación entre pueblo y Pueblo de Dios, y que va asociada al redescubrimiento de la **cultura popular**²⁴⁴. Entiende por **pueblo** :

“Una comunidad de hombres congregados por diversos aspectos pero sobre todo por la misma cultura. Una *comunidad básicamente cultural* que concreta su unidad en una determinada voluntad *política* de convivencia en la realización de un mismo bien común y en cuyo seno, por la diferenciación *socioeconómica*, se destacan de un modo preferente la multitud de los pobres”²⁴⁵.

²⁴¹ Obras de esta misma vertiente teológica: Casaldaliga, P.-Vigil, J., *Espiritualidade da libertação*, Vozes, Sao Paulo, 1993; CEHILA, *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Sigueme, Salamanca, desde 1977, 11 vols; Dos Anjos, M., *Inculturação. Desafios de Hoje*, Vozes, Petropolis, 1994; Ducell, E., *Historia Liberationis*, Paulus/CEhila, Sao Paulo, 1992; Ellacuria, I., *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander, 1984; Ellacuria, I.-Sobrino, J., *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid-Sao Salvador, 1990, 2 vol.; Panazzolo, J., *Exigencias de una misionología solidaria*, en: CIMI / CNBB, *Inculturação e libertação*, Paulinas, Sao Paulo, 1986, pp.144ss; Pastor, F., *Inculturação e libertação*, en: PersTeol 25 (1979), pp.181ss.; Rito de Leao, H., *Os 500 anos de evangelização de América Latina e seus desafios Hoje*, en: REB 206 (1992), pp.317ss.; Segundo, J., *Teología da libertação: as duas tendencias atuais*, en: Igreja e missao, 1982; Susin, L., *Inculturação: implicações teologicas*, en: VVAA, *Teología da inculturação e inculturação da teología*, Vozes, Petropolis, 1995, pp.29ss.; Zwetch, R. (org.), *500 anos de envasao. 500 anos de resistencia*, Paulus, Sao Paulo, 1992.

²⁴² Para una presentación de conjunto, cf. Galli, C.M., *La teología latinoamericana de la cultura en vísperas del Tercer Milenio*, en: VVAA, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, CELAM, Bogotá, 1997, pp.244ss. ; Scannone, J.C., *Perspectivas eclesiológicas de la “teología del pueblo” en la Argentina*, en : VVAA, *Ecclesia Tertii Millennii Advenientis. Omaggio al P.Angel Anton*, Piemme, Asti, 1997, pp.686ss.

²⁴³ Además del elenco indicado cuando estudiamos su aporte al tema de la inculturación, contamos entre sus primeras obras : *Teología, cultura popular y discernimiento*, en : *Teología y mundo contemporáneo*, Madrid, 1975, pp.351ss. ; *Teología de la Liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Sigueme, salamanca, 1976.

²⁴⁴ Cf. Galli, C.M., *La teología latinoamericana de la cultura...*, pp.249-50.

²⁴⁵ Galli, C., *La teología latinoamericana...*, p.282, inspirándose en Gera, L., *Evangelización de la cultura*, en : Sedoi 40 (1979), p.18.

Para desarrollar el proceso de encarnación del **Pueblo de Dios** en los pueblos, se vale del **principio calcedoniano**²⁴⁶. “Sin mezcla (cambio) ni confusión” porque Evangelio y cultura, Iglesia y pueblo, no se identifican, sino que mantienen la distinción ; “sin división ni separación” porque está atenta a los elementos de convergencia que permiten hacer de la cultura del pueblo materia para la vivencia y expresión de fe teologal y eclesial. Así, en cuanto analogía²⁴⁷, la reflexión que esta escuela hace a partir de Calcedonia tiende a homologar, al menos en un cierto sentido, la carne asunta por el Verbo y la riqueza de la sabiduría acrisolada por los pueblos en sus culturas, la cual se concentra particularmente en la **religiosidad popular**, que constituye su dimensión última (escatológica)²⁴⁸.

Por otro lado, toda analogía tiene su límite : en la *similitudo* mayor es la *disimilitudo*. La Iglesia no es divina en el sentido que lo es la segunda Persona de la Trinidad, y entre Iglesia y pueblos no hay unión hipostática. Por eso no es en el mismo sentido que se habla de Encarnación del Verbo y encarnación del Pueblo de Dios, sino que aquélla es para ésta principio de inspiración. En ese sentido se puede decir con Puebla que :

“La Iglesia, Pueblo de Dios, cuando anuncia el Evangelio y los pueblos acogen la fe, **se encarna** en ellos y asume sus culturas. Instaure así, no una identificación sino una estrecha vinculación con ella” (DP 400).

Así, la encarnación del PD se contextúa en la triple momento de *asumir*, *purificar* y *redimir* (o términos análogos)²⁴⁹, expresando particularmente el primero, pero no negando su intrínseca orientación hacia el segundo y tercero :

El PD “está llamado a encarnarse en todos los pueblos de la tierra... En su implantación en todo lo humano la Iglesia se ajusta a la ley de la encarnación. Entendemos por *encarnación* aquella relación de la Iglesia con los pueblos y con los hombres, por la cual **asume** lo que en ellos hay de válido (las semillas del Verbo, los gérmenes de virtud), **purifica** lo negativo y **eleva**”²⁵⁰.

Asumir implica por un lado un movimiento de descenso “encarnatorio” por parte del sujeto asumente, como así también otro de ascenso por medio del cual lo humano tiende a entrar en el orden divino. *Purificar* es discriminar entre lo que es utilizable como materia de expresión de fe

²⁴⁶Cf. Concilio de Calcedonia, DS 301-2, citado en CATIC 467, en el contexto del artículo 3 de la *profesión de fe*, “*Jesucristo fue concebido por obra y gracia del Espíritu Santo y nació de Santa María Virgen*”, en el párrafo 1, *El Hijo de Dios se hizo hombre*, después de hablar de la *encarnación* en II, y en el corazón de III, *verdadero Dios y verdadero hombre*. “Siguiendo, pues, a los Santos Padres, enseñamos unánimemente que hay que confesar a un sólo y mismo Hijo y Señor nuestro Jesucristo : perfecto en la divinidad, y perfecto en la humanidad ; verdaderamente Dios y verdaderamente hombre compuesto de alma racional y cuerpo ; consubstancial con nosotros según la humanidad, ‘en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado’ (Hb. 4,15) ; nacido del Padre antes de todos los siglos según la divinidad ; y por nosotros y por nuestra salvación, nacido en los últimos tiempos de la Virgen María, la Madre de Dios, según la humanidad. // Se ha de reconocer a un sólo y mismo Cristo Señor, Hijo único en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación. La diferencia de naturalezas de ningún modo queda suprimida por su unión, sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas y confluyen en un solo sujeto y en una sola persona”.

²⁴⁷ Cf. Galli, C., *La encarnación del Pueblo de Dios...*, p.490ss., donde se desarrolla detenidamente esta analogía.

²⁴⁸ Galli, C., *La teología latinoamericana...*, p.299 ; donde el autor también remite a Gera, *La evangelización de la cultura...*, p.31.

²⁴⁹ Cf. Galli, C., *La encarnación del Pueblo de Dios...*, p.506ss.

²⁵⁰ Gera, L., *Pueblo, religión del pueblo e Iglesia...*, pp.272-3, citado por Galli, C., o.c., p.499.

teologal y lo que opaca o impide esa manifestación. *Elevar o redimir* es incorporar definitivamente en el orden teologal lo inicialmente asunto y posteriormente purificado, para que manifieste de un modo novedoso algún aspecto específico de la fe.

De este modo, los elementos redimidos son un “don” tanto para la Iglesia que los recibe en su seno como “fruto” evangélico (cf. DP 403), como para los pueblos, los cuales se ven redimensionados en sus posibilidades protológicas. Así, en un contexto de discernimiento en el que la misma historia profana manifiesta la historia evangélica²⁵¹, se produce un **fecundo encuentro** entre fe y cultura²⁵².

b) Las dos corrientes brasileñas

Las dos escuelas brasileñas tienen en común una acentuación socio-histórica en la teología. Podría decirse que la acentuación aquí está en una teología de tipo “ascendente”, desde el análisis de los procesos socio-históricos (cultural y político) hacia la afirmación teológica; desde la diversidad de las dinámicas experiencias históricas hacia la conceptualización posterior. En el abordaje específico de “inculturación”, M.Azevedo privilegia un tratamiento socio-histórico-cultural, tal vez de característica más englobante que el de P.Suess, quien priorizando un análisis socio-histórico-político (económico), tiende a diluir lo teológico en la fugacidad de los procesos históricos.

Así, las corrientes brasileñas están atentas a que se respete, valore y asuma **la riqueza pluricultural de los pueblos**, con sus peculiaridades específicas, evitando que una evangelización no inculturada, y por tanto colonizadora, destruya las semillas del Verbo sembradas por Dios antes de la llegada de los evangelizadores. En este sentido, la evangelización será liberadora en la medida que busque pensar y vivir la fe desde los intereses de los “otros”, especialmente, desde los **otros-pobres-excluidos**. Azevedo aporta al proceso de inculturación el concepto de cristianismo como experiencia *pluricultural*; Suess, el de *liberación*.

Respecto al concepto “**liberación**” sería necesario hacer algunas precisiones, particularmente en relación a los de “Redención o salvación”, acuñados por la teología clásica. Tomado en sentido integral (“liberación integral”), sería equivalente al momento “negativo” (de “purificación”) de la salvación en Cristo: se trataría de un paso previo al de “elevación” (“*via eminentiae*”). En este sentido, habría que integrarlo también en el contexto de la *historia salutis*, con su “ya pero todavía no”.

La utilización exclusivamente socio-política del término “liberación” (reconociendo no obstante su utilidad incluso en algún momento de nuestra reflexión) nos saca del ámbito teologal propio de la teología. Es oportuno, entonces, recordar el *Discurso Inaugural de Puebla*²⁵³, donde Juan Pablo II hace suyas las palabras de su inmediato predecesor: “Es un error afirmar que la liberación política, económica y social coincide con la salvación en Jesucristo; que el ‘*Regnum Dei*’ se identifica con el ‘*Regnum hominis*’”²⁵⁴. Pero por otro lado :

²⁵¹ Cf. Gera, L., *Identidad cultural y nacional*, Sedoi 73 (1984), p.15.

²⁵² Prolongaremos la presente reflexión en torno al concepto “cultura” en el *Documento de Puebla* y en L.Gera en V, I, 2, ab.

²⁵³ *La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Documento de Puebla*, CEA, Buenos Aires, 1979, pp.9ss.

²⁵⁴ *Ib.*, p.197.

“La Iglesia siente el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos, el deber de ayudar a que se consolide esta liberación; pero siente también el deber correspondiente de proclamar la liberación en su sentido integral, profundo, como lo anunció y realizó Jesús”²⁵⁵.

De allí que por un lado la misión pastoral del Pueblo de Dios supondrá un compromiso decidido en la transformación de las estructuras injustas de la sociedad, como así también la promoción de una cultura de la solidaridad :

“No cabe duda, la Iglesia debe ser integralmente fiel a su Señor, poniendo en práctica ((la **opción preferencial por los pobres**)), ofreciendo su aporte generoso a la obra de ‘liberación social’ de la masa de desheredados, a fin de obtener para todos una justicia que corresponda a su dignidad de hombres y de hijos de Dios”²⁵⁶.

Por otro lado, no puede identificarse o confundirse una acción socio-política determinada con la misión misma de la Iglesia. Dicho de otro modo, una acción pastoral sin incidencia socio-política no sería auténtica, pero una acción pretendidamente pastoral que se identifique con su capacidad de incidencia socio-política no sería verdaderamente teologal-eclesial. A respecto, pueden consultarse los documentos de la SCDF, *Libertatis Nuntius* (1984) y *Libertatis conscientiae* (1986), los cuales :

“Se presentan como verdaderamente proféticos por haber contribuido a desenmascarar falaces utopías ideológicas y servilismos políticos que están en total desacuerdo con la doctrina y la misión de Cristo y de su Iglesia” (CE 18).

c) Valoración comparativa

Haciendo una reflexión comparativa de las tendencias argentina y brasileña, Galli recoge y amplía el comentario de Scannone²⁵⁷. Creemos que esta comparación se presenta más explícita en referencia a la escuela que hemos denominado socio-histórico-política en lo teológico, dado que la escuela socio-histórico-cultural en lo teológico comparte elementos de una y otra corriente.

Haciéndolo nuestro, y aplicándolo específicamente al tema “inculturación”, podemos decir que con **respecto a la comprensión filosófica y sociológica del proceso de inculturación las coincidencias** son: 1) ambos procesos son realizados por un sujeto histórico-colectivo situado (pueblo); 2) su eje articulador lo forman los pobres y oprimidos, que son sus principales protagonistas; 3) toda la riqueza cultural del/os pueblo/s latinoamericano/s se ve involucrada en dicho proceso de inculturación.

Las **diferencias** son: 1) unos, sin negar las oposiciones, privilegian la unidad de la cultura nacional en torno a una historia y a un proyecto de bien común, mientras que otros ponen el acento en el conflicto de culturas oprimidas con las dominadoras (“colonizadoras”) por intereses materiales e ideológicos contrarios; 2) para unos la cultura se constituye por la participación en una misma conciencia colectiva en base a experiencias históricas y a valores comunes, mientras que para otros las culturas se realizan a partir de la concientización política y la organización

²⁵⁵ Ib., p.206.

²⁵⁶ *Homilía de la misa en el hipódromo de Santo Domingo*, en: L’Oss.Rom. (esp.), 12/10/84, p.671.

²⁵⁷ Cf. Scannone, J.C., *Evangelización, Cultura y Teología...*, pp.258ss. ; Galli, C., *La Encarnación del Pueblo de Dios...*, pp.76-77; *La recepción latinoamericana...*, pp.105ss.

comunitaria de los diferentes sectores sociales excluidos por la cultura dominante; 3) unos acentúan la unidad cultural del continente latinoamericano y valoran positivamente el elemento europeo (especialmente ibérico), mientras que otros ponen énfasis en la diversidad y multiplicidad cultural, y presentan la influencia europea como dominadora y, por tanto, negativa para el continente²⁵⁸. Detrás de estas divergencias pensamos que existen diferentes trasfondos histórico-culturales en cada uno de los países en cuestión.

Con respecto a la comprensión teológica del proceso de “inculturación”, las convergencias son: 1) toman el tema conciliar de la encarnación del Evangelio en las culturas (desarrollado particularmente bajo el nombre de “inculturación” durante el Pontificado de Juan Pablo II) y lo desarrollan desde AL; 2) fomentan la comunión y participación de todo el Pueblo de Dios como sujeto y objeto de inculturación (ya sea a partir de las experiencias de la Pastoral Popular o de las Comunidades Eclesiales de Base); 3) buscan hacerlo en continuidad con la/s cultura/s popular/es latinoamericana/s (arraigo popular); 4) descubren el particular protagonismo histórico de los pobres (laicos, y generalmente mujeres), destacando su lugar eclesial; 5) promueven la pastoral popular desde sus raíces religiosas hasta las consecuencias ético-sociales y políticas del “proceso de inculturación”; 6) respetan la autonomía de las culturas; 7) hablan de evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio²⁵⁹; 8) vislumbran el horizonte “escatológico” como realización plena de la transfiguración de las culturas, a través de las cuales se hace presente y manifiesto el Reino de Dios.

Las divergencias son: 1) la concepción analítica brasileña acentúa la base socio-material del pueblo sujeto de cultura (prevalentemente laico) como condición necesaria para generar un proceso de inculturación “desde abajo” -recuperar y afianzar la identidad cultural antes de acoger el Evangelio- y juzgar desde allí la autenticidad del Evangelio y de sus anunciadores; mientras la corriente argentina, reconociendo las condiciones socio culturales de los pueblos, afirma claramente la trascendencia del Evangelio respecto a las mismas, del cual la Iglesia es depositaria e intérprete auténtico (en la línea de GS 13); 2) la primera línea muchas veces traslada las tensiones culturales de dominación-opresión al anuncio del mensaje cristiano a los pueblos (como si esto constituyese una invasión cultural), mientras que la segunda privilegia la unidad de la fe del Pueblo de Dios más allá de las especificidades culturales de los pueblos y sectores sociales; 3) unos priorizan inculturación del Evangelio y otros evangelización de la cultura en el proceso evangelizador; 4) los teólogos brasileños están más prevalentemente atentos a las inquietudes culturales de los pueblos concretos (=acentuación comparativa -no exclusiva- de la *particularidad del PD*), mientras que los argentinos ponen -comparativamente- mayor atención en la comunión eclesial y de fe (=acentuación simultánea de la *universalidad del PD*).

4) “**Inculturación**” en Santo Domingo

Cuando presentamos el magisterio de Juan Pablo II respecto al tema que nos ocupa, hemos hablamos de su *Discurso Inaugural a la IVª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*²⁶⁰. Allí se hacía referencia a la “cultura cristiana” y a la “continua

²⁵⁸ Este punto lo ampliaremos en el Cap.VII, 2.

²⁵⁹ Aunque no siempre se entienda lo mismo respecto a estas expresiones, particularmente respecto a la primera.

²⁶⁰ Cf. I,4. También: *IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Conclusiones. “Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana”*, CEA, Buenos Aires, 1992. También puede consultarse: *Instrumento Preparatorio. Elementos para una reflexión en preparación de la IVª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, CELAM, Bogotá, 1990; *Documento de consulta: Nueva evangelización, promoción humana y cultura cristiana*, CELAM, Bogotá, 1991; *Documento de trabajo para la IVª Conferencia General del*

inculturación” del Evangelio (cf. DSD 22 y 24). Vamos a presentar ahora este capítulo III de las Conclusiones, inspirado en el texto pontificio, y en el cual quedan plasmados -con sus salvedades, como veremos- muchos elementos de convergencia argentino-brasileños que señalábamos en el punto anterior. Luego profundizaremos y ampliaremos este esbozo inicial con el aporte de algunos teólogos latinoamericanos.

a) Presentación del texto

El Capítulo III abarca los nn°228-286 del documento, distribuidos en una *introducción* (nn°228-229), una presentación general sobre *inculturación del Evangelio* y cinco subtemas: 1) Valores culturales: Cristo, medida de nuestra conducta moral; 2) Unidad y pluralidad de las culturas indígenas, afroamericanas y mestizas; 3) Nueva Cultura; 4) La acción educativa de la Iglesia; 5) Comunicación social y cultura²⁶¹.

El documento afirma que la pluralidad cultural nace del “mandato inicial de Dios a los seres humanos” de crecer y multiplicarse, y llenar la tierra y someterla :

“Cuando Jesucristo, en la encarnación, asume y expresa todo lo humano, excepto el pecado, entonces el Verbo de Dios entra en la cultura. Así, Jesucristo es la medida de todo lo humano y por tanto también de la cultura. El, que se encarnó en la cultura de su pueblo, trae para cada cultura histórica el don de la purificación y de la plenitud. Todos los valores y expresiones culturales que puedan dirigirse a Cristo promueven lo auténtico humano. Lo que no pasa por Cristo no podrá quedar redimido” (n°228).

El párrafo destaca la incidencia de la encarnación en las culturas, por la que está llamado a asumirse, purificarse y plenificarse en ellas todos los valores auténticamente humanos. Cuando este proceso se realiza de manera satisfactoria en una determinada cultura, a saber, cuando se ha situado “el mensaje evangélico en la base de su pensar, en sus principios fundamentales de vida, en sus criterios de juicio, en sus normas de acción” (DSD 24) de modo que se proyecta “en el *ethos* del pueblo” (ib., 24), entonces puede hablarse de “cultura cristiana” (SD 229).

Esta evangelización de la cultura, que la invade hasta su núcleo dinámico, se manifiesta en el proceso de inculturación, al que Juan Pablo II ha llamado “centro, medio y objetivo de la Nueva Evangelización”²⁶². Así “los auténticos valores culturales, discernidos y asumidos por la fe, son necesarios para encarnar en esa misma cultura el mensaje evangélico y la reflexión y praxis de la Iglesia”. Concluye el párrafo con una referencia mariológica, diciendo que “la Virgen María acompaña a los apóstoles cuando el Espíritu de Jesús resucitado penetra y transforma los pueblos de las diversas culturas”.

En SD 230 se afirma que :

Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo, 1992. También, como bibliografía de referencia: Alliende Luco, J., *Santo Domingo. Una moción del Espíritu para América Latina*, Patris, Santiago de Chile-Buenos Aires, 1992; Antoniazzi, A., *A missao da Igreja no documento*, en: *Santo Domingo. Ensaio teológico-pastoral*, Vozes, Petropolis, 1993, pp.191ss., Boff, C., *Para onde ira a Igreja de América Latina? Analise a proposta central do documento preparatorio a Santo Domingo*, REB 198 (1990), pp.275ss. También: Vallejo Tobón, G., *Santo Domingo: Itinerario de sus “conclusiones” hacia la inculturación del evangelio en América Latina*, Teresianum 45 (1994), pp.33ss.

²⁶¹ Demás está decir que aquí estudiaremos solamente lo que haga referencia directa a la inculturación en general, dejando para el Cap. VII los tratamientos más específicos respecto de la/s cultura/s concreta/s.

²⁶² Juan Pablo II, *Discurso al Consejo Internacional de Catequesis*, 26/9/92, en : Insegn XV (1992) 2, pp.188ss.

“Ante una ‘crisis cultural de proporciones insospechadas’ (DSD 21), en la cual van desapareciendo valores evangélicos y aun humanos fundamentales, se presenta a la Iglesia un desafío gigantesco para una nueva Evangelización, al cual se propone responder con el esfuerzo de la inculturación del Evangelio. Es necesario inculturar el Evangelio a la luz de los tres grandes misterios de la salvación: la Navidad, que muestra el camino de la Encarnación y mueve al evangelizador a compartir su vida con el evangelizado ; la Pascua, que conduce a través del sufrimiento a la purificación de los pecados, para que sean redimidos ; y Pentecostés, que por la fuerza del Espíritu posibilita a todos entender en su propia lengua las maravillas de Dios. La inculturación del Evangelio es un proceso que supone reconocimiento de los valores evangélicos que se han mantenido más o menos puros en la actual cultura; y el reconocimiento de nuevos valores que coinciden con el mensaje de Cristo”.

De este modo se conectan aspectos que en el magisterio del mismo Pontífice son centrales : crisis cultural y desafío de nueva Evangelización ; la inculturación como condición para la nueva Evangelización ; los misterios de la Encarnación, Pascua y Pentecostés como inspiradores del proceso de inculturación ; el discernimiento como condición *sine qua non* para “reconocer”, “apreciar”, “mantener” e “incorporar” valores evangélicos. Después de transcribir la definición de inculturación de RM 52, se afirma que esa tarea “es propia de las Iglesias particulares bajo la dirección de sus pastores, con la participación de todo el Pueblo de Dios”. Y concluye con los criterios de discernimiento de RM 54.

Al hablar de la *Unidad y pluralidad de las culturas indígenas, afroamericanas y mestizas* se dice que “en la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo Jesucristo, que asumió las condiciones sociales y culturales de los pueblos y se hizo “verdaderamente uno de nosotros, semejante en todo menos en el pecado”²⁶³, y que “la analogía entre la encarnación y la presencia cristiana en el contexto socio-cultural e histórico de los pueblos nos lleva al planteamiento teológico de la inculturación”, el cual “es un proceso conducido desde el Evangelio hasta el interior de cada pueblo y comunidad con la mediación del lenguaje y los símbolos comprensibles y apropiados a juicio de la Iglesia”. De ahí que :

“Una meta de la Evangelización inculturada será siempre la salvación y liberación integral de un determinado pueblo o grupo humano, que fortalezca su identidad y confíe en su futuro específico, contraponiéndose a los poderes de la muerte, adoptando la perspectiva de Jesucristo encarnado, que salvó al hombre desde la debilidad, la pobreza y la cruz redentora. La Iglesia defiende los auténticos valores culturales de todos los pueblos, especialmente de los oprimidos, indefensos y marginados” (SD 243).

En este último número se destacan aspectos que hemos analizados en las diferentes corrientes de Argentina y Brasil : analogía de la encarnación con la presencia cristiana en un contexto socio-cultural e histórico, asunción de la cultura de los pueblos (especialmente de los “oprimidos, indefensos y marginados”), liberación integral a partir de una evangelización inculturada. En números sucesivos, el documento aplicará el concepto inculturación a realidades específicas: los pueblos indígenas y afroamericanos (n°248); la cultura moderna (n°254) y la pastoral urbana (n°256); la acción educativa de la Iglesia (n°263, 271); y la comunicación social (n°279).

b) El aporte de los teólogos

A continuación, vamos a profundizar esta primera presentación desde el aporte de diferentes teólogos de AL.

²⁶³Hb 4,15; cf. GS 22.

i) J.C.Scannone

J.C. Scannone dice²⁶⁴ que una de las novedades de Santo Domingo está dada por la centralidad en él del tema “inculturación”, incluso “evangelización inculturada” (SD 297) o “continua inculturación”.

Comentando el n°230 afirma que :

“La inculturación es como la otra cara de la evangelización de la cultura e inseparable de ella: el movimiento de ésta lleva el Evangelio al alma y corazón (...) de las culturas y, a su vez, la inculturación acoge desde el Evangelio las culturas en la vida, convivencia, celebración y pensamiento de la Iglesia, partiendo de los valores ético-culturales y abarcando también las expresiones simbólicas, las costumbres e instituciones que los expresan, pero purificándolos todos en Cristo”²⁶⁵.

Scannone cita SD 230, RM 54 y CT 53, para fundamentar teológicamente el proceso de inculturación en el misterio de la Encarnación. Continúa luego con SD 228 y 22, donde se pone en relación inculturación y Redención, y termina comentando el mismo número en su referencia pneumatológica²⁶⁶.

Recuerda que “así como el misterio de la Encarnación supone el de la Creación, así la teología de la inculturación implica como base una comprensión teológica de la cultura a la luz de la Creación”. Luego pasa a analizar la *unidad y pluralidad de culturas* de AL a que hace referencia el documento (SD 244) y se detiene específicamente en las *culturas indígenas, afroamericanas, mestiza, moderna*, desarrollando particularmente esta última²⁶⁷. Por último, Scannone nos ofrece, a partir de SD, *algunos caminos de inculturación*: la acción educativa, la comunicación social, como así también la santidad de vida (SD 31), el diálogo (SD 22), el discernimiento (SD 24), el lenguaje (SD 254), el protagonismo de los laicos (SD 97, 103, 293).

Concluye diciendo que :

“La conversión pastoral de la Iglesia e inculturación del Evangelio en la cultura y las culturas mediante el discernimiento y la asunción de sus valores, expresiones y/o formas institucionales en la liturgia, la catequesis, la teología, la predicación, las estructuras eclesiales y pastorales, etc., es un camino que recién se ha emprendido con nuevo fervor, pero que resta por hacer”. Y recuerda que “esa tarea de inculturación de la fe es propia de las iglesias particulares bajo la dirección de sus pastores, con la participación de todo el Pueblo de Dios” (DS 230)²⁶⁸.

ii) F.Taborda²⁶⁹

²⁶⁴Cf. *La inculturación en el Documento de Santo Domingo*, en: Strom 49 (1993), p.29ss.

²⁶⁵Ib., p.30.

²⁶⁶Ib., p.33.

²⁶⁷Ib., p.45-46.

²⁶⁸Ib., p.52-53.

²⁶⁹*Santo Domingo: um primeiro balanço*, en: Conv 264 (1993), pp.349ss.

Dice que el concepto de “evangelización inculturada” desarrollado en SD es novedoso en el magisterio latinoamericano, y que en él se consagra la “opción por lo diferente”. Dice que ya no será suficiente utilizar “mediaciones socioanalíticas”, sino que será preciso unir las a “mediaciones culturales y antropológicas”²⁷⁰. Es interesante destacar esta afirmación en un autor brasileño, que sin negar su escuela de origen, incorpora nuevos aspectos.

iii) A.C.Cheuiche²⁷¹

Afirma en relación al tema que nos ocupa que SD da continuidad y trasciende a Med y DP :

“Si el esquema de Medellín, ‘Opresión-Liberación’ es asumido y continuado por Puebla mediante su esquema ‘Liberación-Evangelización’, Santo Domingo se hace cargo de las conclusiones de ambas Conferencias y, al mismo tiempo las trasciende a través del esquema ‘Evangelización-Inculturación’, síntesis englobante de las Conclusiones de la IVª Conferencia”²⁷².

Todo el documento está impregnado por el desafío de la *nueva evangelización*, ligada al anuncio de Cristo, en quien existe “una inescrutable riqueza” para renovar desde dentro las culturas y hacerlas cristianas²⁷³.

Este desafío se presenta hoy de un modo particular dados “los retos de la situación cultural del Continente”, que habiendo sido destinatario de una primera evangelización, experimenta ahora “nuevas interpelaciones” debido a los acelerados cambios históricos, y a las que es “urgente responder”. En estos desafíos reviste particular importancia el actual “divorcio entre fe y vida”, lo cual produce “clamorosas situaciones de injusticia, desigualdad social y violencia” (SD 24). Así, la *nueva evangelización* es “el esfuerzo por inculturar el evangelio en la situación de las culturas del Continente (cf. SD 24)”²⁷⁴.

El autor hace notar que en el documento, si bien se diversifican “excesivamente” las tipologías culturales :

“No se encuentra una palabra siquiera sobre el fundamento antropológico de la cultura, sus contenidos fundamentales, su índole, su proceso y sus objetivos. Aunque los presuponga Santo Domingo presentes en *Gaudium et Spes*, en *Evangelii Nuntiandi* y en Puebla, con todo hay que tenerlos en cuenta a fin de entender el correcto sentido de evangelización de la cultura, inculturación del Evangelio y Nueva Cultura o Cultura Cristiana (...). De los tres conceptos fundamentales de cultura, el subjetivo, el objetivo y el sociológico, Santo Domingo maneja casi exclusivamente el concepto sociológico”²⁷⁵.

Esto haría difícil justificar en muchas partes del documento la legítima autonomía de las culturas que entran en diálogo con el Evangelio, pues parecerían no tener consistencia por sí mismas. En otras, no obstante, cuando por ejemplo se dice que la Buena Nueva de Cristo “interpela a la modernidad y lo post-moderno y se deja interpelar por ellos” (SD 24) el reconocimiento de la

²⁷⁰ Cf. ib., p.257ss.

²⁷¹ *La inculturación : un reto a la evangelización*, Fe y Cultura 11, CELAM / SEPAC, Bogotá, 1994, pp.43ss.

²⁷² O.c., p.48.

²⁷³ O.c., p.49.

²⁷⁴ O.c., pp.50-51.

²⁷⁵ O.c., p.52.

distinción e independencia es evidente. Así, la *Nueva Cultura* o la *Cultura Cristiana* no apuntan a una nueva cristiandad. Esto lo evidencia el desarrollo del concepto inculturación a partir de la analogía con el misterio de la encarnación, en el esquema “Evangelización-Inculturación”, y que “impregna toda la eclesiología de la IVª Conferencia”²⁷⁶.

Así, la inculturación :

“Empieza por la ‘internalización’ del mensaje evangélico, seguida de la ‘externalización’, para fraguarse en una nueva ‘objetivación’, y así sucesivamente (cf. SD 13). La inculturación se hace entonces tarea permanente de la evangelización, y, dado el acelerado ritmo de la evolución cultural del mundo contemporáneo, aparece siempre como un quehacer en proceso, que sólo se concluirá en la consumación de los tiempos”²⁷⁷.

De este modo, la Cultura Cristiana es la Nueva Cultura, es decir, “la cultura evangelizada a través de la inculturación del Evangelio”²⁷⁸.

iv) S.Silva²⁷⁹

El autor se muestra insatisfecho con respecto al documento por tres motivos. Dice que en relación al tema cultura, SD parece presuponer el concepto de DP²⁸⁰. Pero a continuación, al analizar el tema *unidad o diversidad cultural en América Latina*, descubre algunas veces tendencias diversificadoras y otras unificadoras. Concluye el apartado diciendo que “claramente le falta al texto el apoyo de una teoría sólida de la cultura, que permita integrar orgánicamente las percepciones culturales de los pastores”, como así también “rasgos no bien integrados de diversas teorías”²⁸¹.

En segundo lugar, por el hecho que se identifique “evangelización de la cultura con la inculturación del Evangelio”, ya que :

“Se pierde la posibilidad (...) de reconocer que en el proceso de evangelización, en el que la Iglesia es protagonista y da (...), también los que reciben el evangelio son protagonistas y la Iglesia recibe de ellos”²⁸².

Por último, se lamenta de que como medios de inculturación aparezcan solamente los institucionales, y estén ausentes en cambio “las comunidades eclesiales de base” y “los grupos de los movimientos apostólicos”. Dice que tal vez estas limitaciones se deban a que en SD “pareciera” primar una visión de la Iglesia más centrada en ella misma que en el mundo que hay que servir”²⁸³.

²⁷⁶ O.c., pp.60-61.

²⁷⁷ O.c., p.62.

²⁷⁸ Ib.

²⁷⁹ *Cultura e inculturación en el documento de Santo Domingo*, en: Medellín 75 (1993), p.335ss.

²⁸⁰ Ib., p.336.

²⁸¹ Ib., p.348.

²⁸² Ib., p.364.

²⁸³ Ib., p.365.

v) P.Suess²⁸⁴

Dice que en relación a las anteriores *Conferencias Episcopales*, la novedad de SD “estaría en la profundización de la relación entre evangelización y la cuestión de las culturas”, dado que fue asumido como “elemento englobante”²⁸⁵. No obstante, hace ver que el documento carece de una “visión de la realidad” analíticamente organizado. Y esto porque, según el teólogo alemán, en SD se mezclaron variadas tendencias e intereses contrapuestos.

Después de hacer un recorrido descriptivo del apartado *Cultura Cristiana* (SD 228-286), dice que el documento propugna una “cristiandad moral”²⁸⁶: “moral cristiana” (SD 231), “ética cristiana” (SD 242), “normas cristianas” (SD 239), “educación cristiana” (SD 264), “educación católica” (SD 269, 275), “antropología cristiana” (SD 264), “conciencia cristiana” (SD 237), “preocupación cristiana” (SD 219). “El proyecto de “cristiandad moral” tiene una lógica que el mundo no conoce, “la cristiandad moral sólo se entiende dentro de la Iglesia” (SD 231)”²⁸⁷.

Luego sostiene que la “educación católica” formal, extra-escolar e informal “es la mediación metodológica para la evangelización de la cultura” (SD 271); el desafío del diálogo es la purificación de la cultura del otro (cf. SD 22); la inculturación del Evangelio “busca la incorporación de valores evangélicos que están ausentes de la cultura” (SD 230). De aquí que P. Suess diga que el tema de la “cultura cristiana” no se entroncó en la tradición del Vaticano II, EN, DP y RM:

“La cultura cristiana -en SD- sólo puede ser imaginada como un conjunto de valores y referenciales evangélicos que inspiran a los cristianos en el diálogo con los pueblos y o los grupos sociales y sus respectivas culturas”²⁸⁸. Esta “cultura cristiana” no respondería “a la particularidad y pluralidad cultural de los pueblos latinoamericanos y caribeños, ni a los múltiples cristianismos vividos en el mundo”²⁸⁹.

Luego, el autor analiza el término inculturación en el documento. La referencia conciliar entre encarnación y presencia cristiana de LG 8, citada en SD 30 y 243; como así también la Nueva Evangelización en la línea de la Encarnación del Verbo. A esto se llama inculturación, y supone la asunción del mundo desfigurado (SD 13). Así, la Iglesia actualiza los tres grandes misterios de la salvación: “la encarnación de Navidad, la liberación de Pascua y la diversificación cultural de Pentecostés (cf. SD 230)”²⁹⁰. Por estar ligada al seguimiento de Cristo y a los misterios centrales de la fe, la inculturación no es optativa: “toda evangelización ha de ser, por tanto, inculturación del Evangelio” (SD 13). “La inculturación es una tarea para el mundo urbano y para el campo, para el mundo secularizado y para las culturas tradicionales, para ayer y hoy”²⁹¹.

²⁸⁴ *O esplendor de Deus em vasos de barro. Cultura crista e inculturaçao em Santo Domingo*, en: VVAA, *Santo Domingo. Ensaio teologico-pastorais*, Vozes, Petropolis, 1993, pp.166ss.

²⁸⁵ *Ib.*, p.167.

²⁸⁶ *Ib.*, p.173.

²⁸⁷ *Ib.*

²⁸⁸ *Ib.*, p.175.

²⁸⁹ *Ib.*, p.177.

²⁹⁰ *Ib.*, p.179.

²⁹¹ *Ib.*, p.182.

SD menciona dos veces la Iglesia local como laboratorio de inculturación (SD 55 y 230), y la parroquia en SD 58. Los catequistas son también agentes de inculturación (SD 49), los institutos seculares (SD 87) y los teólogos (SD 33). La inculturación presupone un esfuerzo de la propia Iglesia por su inculturación, con sus estructuras, organización ministerial, liturgias, catequesis (cf SD 256). “El rostro de la Iglesia local tiene que reflejar el rostro de los respectivos pueblos que componen esta Iglesia”²⁹². La formación sacerdotal (SD 128) y la reflexión teológica (SD 177) también deben ser inculturadas.

El alemán concluye diciendo que en el documento se presentan tensiones, en las que los extremos están dados por los conceptos “cultura cristiana” e “inculturación”; pero que al final del documento, “los delegados de Santo Domingo tomaron opciones prioritarias comprometiéndose con una ‘nueva evangelización’, con una ‘promoción integral’ y no, como era de esperar, con una ‘cultura cristiana’, sino con una ‘evangelización inculturada’ (SD 292)”²⁹³.

c) Valoración sistemática.

Haciendo una valoración sistemática de Santo Domingo respecto al tema “inculturación”, podemos descubrir, de acuerdo a los autores estudiados, elementos positivos y limitaciones.

Entre los **aspectos positivos** se encuentra: 1) el mismo hecho de que en la línea de Medellín y especialmente de Puebla, se haya dado continuidad a la reflexión sobre la relación fe-cultura/s, bajo una perspectiva novedosa que es la de la “inculturación”. Esta continuidad y novedad va mostrando la riqueza y talante propio del pensamiento latinoamericano; 2) la presentación “teológica” que se hace del proceso de inculturación, en relación a los grandes misterios cristianos de la Encarnación, Redención y Pentecostés, lo cual nos permite descubrir la interrelación con lo que en II, 2 decíamos respecto al pensamiento pontificio; 3) la perspectiva totalizante que tiene el planteo de una “evangelización inculturada” en el documento: abarca al Pueblo de Dios como sujeto, comprende los medios de evangelización, como así también la/s cultura/s destinataria/s, en profunda armonía con lo que decíamos en II, 3; 4) la opción por una “evangelización inculturada” como opción respetuosa por lo culturalmente diferente, y esto justificado desde la premisa de que todo lo plenamente humano tiene origen en la intención creadora de Dios, ofrece una oportuna mediación metodológica para la evangelización de la cultura de que hablaba Puebla, y a la vez fundamenta una evangelización liberadora que supere la dicotomía fe-vida; 5) un nuevo punto en común para la posterior reflexión teológica que permite una mejor complementación entre las diferentes tendencias teológicas, ya que como lo fuimos indicando oportunamente busca presentar e integrar los elementos más significativos de las diferentes corrientes.

Entre las **limitaciones** señalamos: 1) una conceptualización insuficiente de lo que se entiende por “cultura”, lo que hace un poco inconsistente la reflexión sobre “inculturación”; 2) por momentos, se nota una cierta universalización y abstracción en lo referente a “cultura cristiana”: el concepto de “inculturación” supone particularización y concreción, en la línea de la Encarnación. De aquí que la expresión “cultura cristiana” o “nueva cultura” deba entenderse como lo que Cheuiche llama “objetivación” en el proceso de inculturación. “Cultura cristiana” es una cultura donde se inculturó el Evangelio, y donde este desafío sigue siendo permanente. De aquí que el uso plural de la expresión sea tal vez más apropiada para evitar una interpretación de la misma en clave de “cristiandad moral”; 3) un uso no siempre diferenciado entre evangelización de la cultura y

²⁹²Ib., p.184.

²⁹³Ib., p.188.

evangelización inculturada, lo cual resta riqueza a la especificidad de cada expresión. Hemos analizado los matices que estas dos expresiones encierran en Juan Pablo II y también al hablar de la escuela argentina; 4) aparentemente resulta insuficiente el planteo de las mediaciones en el proceso de “inculturación”, tanto en lo referente a la modalidad como en lo referente a los agentes. En todo caso, sería trabajo de las iglesias particulares de AL y de las Conferencias Episcopales (buscando “el acuerdo de las iglesias particulares de una misma región” (RM 53)) profundizar este último aspecto *in situ*, para lo que SD da pie en los nn°55 y 230.

5) Recepción y contribución latinoamericana

Concluyendo el capítulo, tratemos de hacer una breve recapitulación. Constatamos que la reflexión sobre “inculturación” ha sido *recibida* en AL. Directa o indirectamente hemos percibido las fuentes, tanto magisteriales como teológicas, que han alimentado la originalidad propia de AL a respecto. Al analizar los diferentes autores encontrábamos referencias al Concilio Vaticano II (por ejemplo, GS 22; LG 8; AG 22²⁹⁴) y a EN (por ejemplo, nn°18-20). Citamos también varios de los documentos pontificios estudiados en los capítulos anteriores (particularmente CT 53; FC 10 y RM 52-54). Por otro lado, vimos cómo la misma reflexión teológica tiene como iniciadores autores extracontinentales²⁹⁵.

Pero esta recepción no ha sido pasiva, sino ricamente creativa. Cada corriente teológica ha recreado el concepto de inculturación destacando aspectos novedosos. En Argentina se percibe como originalidad la **inclusión del proceso de inculturación en la reflexión eclesiológica** –el cual tiene aspectos socio-antropológico-culturales- **en continuidad analógica con el misterio de la encarnación**, y destacando los aspectos de **intercambio** entre Pueblo de Dios y pueblos del mundo. La escuela socio-histórico-cultural de M.Azevedo aporta la reflexión sobre la **multiculturalidad del cristianismo**, que puede expresarse de un modo novedoso en cada nueva inculturación, **denunciando a la vez una tradición ciertamente marcada por el monoculturalismo occidental**. La escuela socio-histórico-política de P.Suess, integra la **reflexión sobre inculturación al proceso de liberación en AL, frente a todo colonialismo cultural**, estableciendo una nueva evangelización a partir de las culturas de los “**otros**”, y particularmente de los pobres y excluidos. Por último, en Santo Domingo se expresa a través del magisterio local, en continuidad con las Conferencias Episcopales anteriores, el anhelo de **una Iglesia que, agradecida de sus logros y consciente de sus desafíos, quiere vivir un proceso de inculturación permanente para animar a su vez una evangelización inculturada**.

Podemos decir que AL *devuelve* a la comunión de la Iglesia el concepto de inculturación **como experiencia de la multiculturalidad del cristianismo y del poder socio-culturalmente liberador del mismo**, en la que **el Pueblo de Dios se reexpresa en modos nuevos** y ricamente complementarios cada vez que, **prolongando la encarnación del Verbo, asume “sin mezcla ni confusión, sin separación ni división”, la/s cultura/s del/os pueblo/s**, inculturándose a sí mismo e inculturando la fe, y **logrando cada vez una mayor autoconciencia de lo que es y de lo que cree, celebra y anuncia**.

²⁹⁴Puede consultarse más detalladamente las referencias conciliares al tema cultura en sentido etnológico-antropológico cultural en la citada obra de Marcello Azevedo, *Comunidades eclesiais de base e inculturaçao da fe...*, p.316. LG 17, DV 12, GS 42.44.53-58.62.73.91-92, UR 19, AG 9-11.15-19.21-22.26, AA 29, GEM 1.5.8, DH 15.

²⁹⁵ Roest Crollius, Lopez-Gay, Carrier, entre otros autores de una abultada bibliografía que hemos indicado a pie de página en la introducción a la Segunda Sección.

Así, la reflexión sobre la “**liberación**” y la “**cultura**” -claves en la teología latinoamericana y expresivas de su originalidad- cobra un nuevo significado en el contexto de la **nueva evangelización**, en la que los aportes de la reflexión teológica desde la pastoral popular y las comunidades eclesiales de base se complementan y enriquecen mutuamente. Una verdadera **inculturación del evangelio** promueve la **vida** en todas las dimensiones de la **cultura de un pueblo, incluyendo** a todos sus miembros en un mismo destino histórico, y permitiendo que la **riqueza de las diferentes culturas, asumida, purificada y elevada por el Pueblo de Dios**, se manifieste como **anticipo de la utopía** del Reino, en el que sin pobres ni excluidos podamos vivir todos como hermanas y hermanos.

Escuela argentina **Pastoral popular**
religiosidad popular - cultura - encarnación - pueblo/Pueblo de Dios - asumir/purificar/elevar

Evangelización inculturada (SD)- Evangelización de la cultura (DP) - Liberación integral (Med)

pobres y excluidos - culturas - Dios de la vida - eclesiogénesis - liberación
Corrientes brasileñas **Comunidades eclesiales de base**

En el esquema podemos observar cómo las tres *Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano* realizadas en el posconcilio asumen y estimulan el pensamiento teológico y la praxis pastoral de las corrientes y experiencias pastorales estudiadas ; y cómo los aplican a la inculturación.

Podemos constatar la importancia que el desafío de inculturación ha cobrado en la conciencia eclesial de AL en la multiplicación de encuentros y eventos en los que la reflexión sobre el tema se ha ido convirtiendo en central, como así también en las experiencias concretas que se van continuando y profundizando a todo nivel. Ejemplo de esto es el tema del **Vº Congreso Misionológico Latinoamericano (COMLA 5²⁹⁶)**. En el *Mensaje final al Pueblo de Dios*²⁹⁷ se dice:

“*La pedagogía divina de la Encarnación nos obliga a superar los horizontes estrechos de una visión monocultural del cristianismo*. Nos enseña a abrimos, sin preconceptos, a la experiencia multicultural y multirreligiosa de los pueblos de nuestro propio Continente. Por eso, **la inculturación se impone como necesidad interna de toda Evangelización**. Ella se hace a partir de dentro de las culturas con sus símbolos, mitos, costumbres, valores, ritos y en el diálogo respetuoso con las personas. **Implica, también, la conversión de los pueblos y la transformación de las estructuras de pecado (SD 13) en el interior de las culturas. En la inculturación, tanto los evangelizadores como los evangelizados se enriquecen**. Se produce un movimiento “en dos direcciones, un dar y un recibir”, “en una actitud **de absoluto respeto a los hombres y sus culturas**, pero también, al mismo tiempo, en una absoluta fidelidad, en una **autenticidad en el seguimiento de Cristo**, fe viva, coherente y sincera, paciencia, disponibilidad para el diálogo y el

²⁹⁶Cf. *O Evangelho nas culturas. 5º Congresso Missionario Latino-Americano COMLA 5*, Vozes, Petropolis, 1995. También: *COMLA 5. Congresso Missionario Latino-Americano. Texto Base*, Pontificias Obras Misionarias, CNBB, Brasilia, 1994.

²⁹⁷Cf. *O Evangelho nas culturas...*, pp.173ss.

discernimiento en la Verdad Revelada”, como nos recordó el Legado Pontificio en su Mensaje Inaugural²⁹⁸.

El Congreso liga la preocupación por la inculturación a la opción preferencial por los pobres, al seguimiento de Jesús, a la mejor formación, al espíritu ecuménico, a la preocupación por la realidad urbana, al desafío de los *media*, al protagonismo de los laicos, a los anhelos de la mujer latinoamericana, a las exigencias de los pueblos indígenas, a la valoración de la religiosidad popular y al compromiso por construir una Iglesia toda ella misionera²⁹⁹.

²⁹⁸Ib., p.176. La “**negrilla**” es nuestra.

²⁹⁹Ib., pp.176-177.

IV Inculturación de la “vida religiosa” en América Latina

Después de haber hablado de inculturación *in genere* en AL, como recepción y contribución a la comunión de la Iglesia, nos detendremos específicamente en el proceso que ha ido viviendo la vida religiosa en estos últimos años, coincidentes con el Pontificado de Juan Pablo II.

El material disponible sobre este tema es muy vasto, dada la cantidad de publicaciones aparecidas en este período. No obstante, no es tan diversificado como podría parecer a primera vista. En general está profundamente influenciado por las corrientes teológicas que hemos analizado en el capítulo anterior, de lo que es una aplicación específica, repitiéndose en muchos casos las ideas. Pero también presenta algunos matices particulares que enriquecen la vida del pueblo de Dios *ad intra*, y que oportunamente destacaremos.

En nuestro itinerario nos circunscribiremos solamente a cuatro consideraciones, en torno a las cuales buscaremos sistematizar las publicaciones que hemos tenido entre manos. En la mayor parte de los casos, se trata de artículos sobre algún aspecto específico de la inculturación de la vida religiosa ; en muy pocos casos de obras sistemáticas de mayor envergadura. La referencia a experiencias y aplicaciones particulares de la inculturación las dejaremos para los capítulos VIII y X : aquí priorizaremos una reflexión de conjunto, en la que destacaremos la eclesialidad de este proceso.

1. Trataremos de descubrir el tema en perspectiva, a partir de un sencillo trabajo comparativo de las tres últimas *Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*³⁰⁰. Esto nos permitirá desarrollar una cierta contextualización teológico-eclesial del proceso vivido por la vida religiosa desde el Concilio Vaticano II hasta nuestros días ; la cual buscaremos ahondar y enriquecer en 2.
2. Nos detendremos en la reflexión teológico-espiritual de dos autores que ya hemos consultado sobre el tema “inculturación” y a los que ahora recurriremos para una aplicación específica a la vida religiosa: M.Azevedo y F.Taborda. En torno a ellos que han desarrollado sistemáticamente el tema desde el Cono Sur iremos entrelazando los aportes parciales de otros autores. Procuraremos que este segundo momento integre aspectos históricos que nos ayuden a percibir el rostro concreto que, -más allá de los carismas específicos- ha ido tomando la VR presente en nuestro continente en estos últimos treinta años.
3. En tercer lugar, analizaremos el *Mensaje de la XIIª Asamblea de la CLAR a las religiosas y religiosos de América Latina y el Caribe*³⁰¹, dado que el tema de esa Asamblea era “Evangelizadores insertos en las culturas de América Latina”. Allí la CLAR reflexionó de un modo más explícito y “oficial” sobre el tema “inculturación y vida religiosa en AL”, aplicando a sí misma las *Conclusiones de Santo Domingo*.

³⁰⁰Cf. *IIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Conclusiones*. Paulinas, BA, 1968, 12. Religiosos; *Documento de Puebla. La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, CEA, BA, 1979; *Conclusiones de Santo Domingo. Nueva Evangelización, Promoción Humana y Cultura Cristiana*, CEA, BA, 1992. Pueden consultarse los documentos preparatorios a las Conferencias, tal como se indica en el elenco bibliográfico. Para una fundamentación teológica del valor de las Conferencias Episcopales, cf. Anton, A., *Fundamentación teológica de las Conferencias episcopales*, Greg 170 (1989), pp.205ss; *Conferencias Episcopales: instancias intermedias? El estado teológico de la cuestión*, Sígueme, Salamanca, 1989.

³⁰¹En: Test 144 (1994), pp.88ss.

4. Por último, intentaremos una primera recapitulación general bajo el título “inculturación de la VR en AL: aspectos generales” en la que buscaremos presentar sintéticamente las principales conclusiones parciales a las que hasta el momento habremos ido llegando.

1) De Medellín a Santo Domingo³⁰²

Tomaremos en cuenta dos variables para la lectura de los textos : 1) la referencia a la vida religiosa que oportunamente hagan ; 2) la vinculación de ésta con la inculturación o con aspectos íntimamente ligados a ella. Iremos integrando elementos que ayuden a ver los textos en el contexto de los documentos y de los diferentes momentos históricos (pre-texto).

a) Medellín

Siguiendo las huellas conciliares a partir de *Lumen Gentium* y *Perfectae caritatis*, los obispos latinoamericanos reflexionaban sobre los religiosos, en el capítulo XII del documento, y bajo los apartados : 1) Misión del religioso, 2) *aggiornamento*, y 3) pastoral de conjunto.

Señalaban como un desafío del religioso el de “encarnarse en el mundo real, y hoy con mayor audacia que en otros tiempos”, ya que “no puede ser ajeno a los problemas sociales, al sentido democrático, a la mentalidad pluralística, etc., de los hombres que viven a su lado” (nº3). El documento entiende el mundo “como marco de solidaridad humana, como trama de acontecimientos y hechos significativos ; en una palabra, como historia” (X,9). “Encarnarse en el mundo real” supone entrar en la historia concreta del “hombre latinoamericano”, que vive un “anhelo de emancipación de toda servidumbre”, de “liberación”³⁰³, para ser un testimonio no abstracto de “la santidad trascendente de la Iglesia” (nº4)

Se decía que “encarnarse en nuestras concretas realidades de hoy, exige una revisión seria y metódica de la vida religiosa y de la estructura de la comunidad”, y que “ésta es una condición indispensable para que los religiosos sean un signo inteligible y eficaz dentro del mundo actual” (nº7). Se hacía ver que “hay comunidades que mantienen o crean barreras artificiales, olvidando que la vida comunitaria debe abrirse hacia el ambiente humano que la rodea”, y que :

“La verdadera caridad tiene como efecto la flexibilidad de espíritu para adaptarse a toda clase de circunstancias (...). Debe adaptarse a las condiciones culturales, sociales y económicas, aunque eso suponga la reforma de costumbres y constituciones, o la supresión de obras que hoy han perdido ya su eficacia” (nº8)

Se insistía en “tomar en cuenta las inquietudes y los interrogantes de la juventud” y en “abordar seriamente el ‘conflicto de generaciones’”, como así también en dar “una educación

³⁰²Para tener un panorama de conjunto sobre la evolución del período eclesial que va de Medellín a Santo Domingo pueden consultarse : Cheuiche, A.C., *La inculturación : un reto a la evangelización*, FE y Cultura 11, CELAM / SEPAC, Bogotá, 1994 ; Gera, L., *Evangelización y promoción humana. Una relectura del Magisterio latinoamericano, preparando Santo Domingo*, en: Sedoi 114/115, pp.5ss. También: Cadavid, A., *Historia del Magisterio Episcopal Latinoamericano*, en: Mil 74 (1993), pp.173ss.; Keller, M.A., *El proceso evangelizador de la Iglesia en América Latina. De Río a Santo Domingo*, en: Mil 81 (1995), pp.5ss. También la *Alocución al Consejo Episcopal Latinoamericano* (Insegn III (1980) II, p.32ss), de Juan Pablo II, pero que se limita a una apreciación del trabajo del CELAM, y por supuesto no incluye el ciclo Santo Domingo.

³⁰³ Cf. *Mensaje*. Los textos son citados por Cheuiche.

personalizada”, que lleve “a través de graduales opciones personales (...) a la vivencia auténtica de los valores evangélicos” (nº9). Se recomendaba “desenvolver y profundizar una teología y una espiritualidad de la vida activa” (nnº11 y 18), como así también “tomar conciencia de los graves problemas sociales de vastos sectores del pueblo en que vivimos”. Se insistía en la “formación social” ; en la atención, educación, evangelización y promoción “sobre todo de las clases sociales marginadas” ; en la promoción de “un auténtico espíritu de pobreza que lleve a poner efectivamente al servicio de los demás los bienes que se tienen” (nº13). Se pedía a las Congregaciones religiosas :

“Integrarse de acuerdo con el carisma” a la pastoral de conjunto, lo cual se obtiene “cuando las propias comunidades religiosas (a nivel provincial y local) toman conciencia de la responsabilidad pastoral colegial y reflexionan en sintonía con los demás grupos y miembros del Pueblo de Dios” (nº14).

Aquí se incluían explícitamente a los laicos, cuya “competencia en el orden temporal” es preciso reconocer y respetar (nº15). A continuación se daban una serie de orientaciones pastorales en la línea de una más eficaz encarnación (cf. nº21).

Por último, se hablaba de hacer partícipes a los religiosos en la Pastoral de Conjunto de acuerdo a sus carismas específicos, y se les sugería a estos “integrar a los laicos en los trabajos apostólicos”. Concluía el capítulo subrayando la importancia de la coordinación regional (CLAR), como así también su relación con el CELAM.

En síntesis, la acentuación de Medellín respecto a la Vida Religiosa estaba puesta en la Encarnación en la vida de los pueblos concretos de AL, con un particular énfasis en su promoción humana, si bien no se dejaba de señalar su dimensión eclesial y carismática propia. Lo que percibimos en referencia a la vida religiosa lo constatamos también en la impostación general del documento. Dice Gera que :

“Medellín no sólo integra la tarea de promoción humana al de la liberación y de la justicia en la misión de la Iglesia, sino que además pone en ella particular énfasis, le otorga prioridad (...). Este acento está destinado a señalar la urgencia histórica de esta tarea, dada la inhumana condición de pobreza y situación explosiva del continente”³⁰⁴.

b) Puebla

Puebla habla de la vida consagrada entre los nnº721-776, al hablar de los *Agentes de Comunión y Participación*, en la Tercera Parte del documento. Distribuye la materia sobre VR específicamente hablando en tres partes, que responden al método *ver, juzgar, actuar* : 1) Tendencias de la Vida Consagrada en América Latina, 2) criterios, y 3) opciones hacia una Vida Consagrada más evangelizadora. La 1) y la 3) se dividen -con diferentes expresiones- en a) consagración, b) comunión, y c) misión. En el caso de 1), se agrega una explicitación sobre la inserción en la vida de la Iglesia Particular.

El documento, si bien constataba con EN 69 que a los religiosos “se les encuentra no raras veces en la vanguardia de la misión” (nº722), afirmaba que “algunos religiosos no han logrado la

³⁰⁴ *Evangelización y promoción humana...*, p.13. Cheuiche afirma que el documento, al hablar de “personalización”, “desarrollo” y “liberación”, está teniendo como trasfondo la visión de cultura de GS 53 ; ya que estos términos expresan sus acepciones subjetiva, objetiva y sociológica respectivamente. Por tanto, “entrar en el mundo real” o “encarnarse” significaba para los consagrados contribuir a “aunar en una síntesis nueva y genial, lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros nos entregaran y nuestra propia originalidad” (cf. o.c., p.15).

integración entre vida y oración, especialmente si están absorbidos por la actividad, si en la inserción faltan espacios de intimidad o si viven una falsa espiritualidad” (nº729). Así, se constata el surgimiento de pequeñas comunidades “que nacen generalmente del deseo de insertarse en barrios modestos o en el campo, o de una misión evangelizadora particular”, pero se sostiene que :

“La experiencia muestra que estas pequeñas comunidades deben asegurar ciertas condiciones para tener éxito: motivación evangélica, comunicación personal, oración comunitaria, trabajo apostólico, evaluaciones, integración en el Instituto y la Diócesis a través del servicio indispensable de la autoridad” (nº731).

Se valora la “inserción”, que muchas veces “ha llevado a la revisión de obras tradicionales para responder mejor a las exigencias de la evangelización”, para “solidarizarse, compartir y -en algunos casos- convivir con el pobre” (DP 734) ; pero se hace ver que “esta opción trae efectos negativos cuando falta la preparación adecuada, el apoyo comunitario, la madurez personal o la motivación evangélica” (DP 735). Se valoraba positivamente la “opción preferencial por los pobres”, como la “tendencia más notable de la vida religiosa latinoamericana” (nº733), pero se recordaba que debía hacerse desde una identidad precisa. En DP 769 se alentaba a los religiosos “a que asuman un compromiso preferencial por los pobres”, pero :

“Teniendo en cuenta lo que dijo Juan Pablo II: “Sois sacerdotes y religiosos; no sois dirigentes sociales, líderes políticos o funcionarios de un poder temporal. Por eso os repito: no nos hagamos la ilusión de servir al Evangelio si tratamos de ‘diluir’ nuestro carisma a través de un interés exagerado hacia el amplio campo de los problemas temporales” (Juan Pablo II, *Alocución Sacerdotes*, 8. AAS 71, p.182)”.

Cuando se hace referencia a las “opciones hacia una Vida Consagrada más evangelizadora” se resalta la importancia de animar una “consagración más profunda” (nnº759-763), una “consagración como expresión de comunión” (nnº764-768), y “una misión más comprometida” (nnº769ss), aunque de esta última se explicitaba “acorde con su vocación y su peculiar situación en la Iglesia” (nº770), “en comunión con sus pastores” (nº771). Si bien “se comprueba un volver a descubrir una vivencia del misterio de la Iglesia Particular; un creciente deseo de participación, con el aporte de la riqueza del propio carisma” (nº736), quedan también reflejadas algunas dificultades surgidas en el período que va de Medellín a Puebla :

“Sin embargo, se dan tensiones. A veces dentro de las comunidades; a veces entre estas y los Obispos. Puede perderse de vista la misión pastoral del Obispo o el carisma propio del Instituto; puede faltar el diálogo y el discernimiento conjunto, cuando se trata de revisar obras o de cambio de personal al servicio de la Diócesis. Nos preocupa el abandono inconsulto de obras que tradicionalmente han estado en manos de comunidades religiosas, como colegios, hospitales, etc.” (DP 737).

Puede percibirse una situación eclesial diferente a la de Medellín. Entonces se alentaba vivamente la presencia “en el mundo real”, aquí se recomienda cuidar los “tiempos de oración”; Medellín hablaba con mucho entusiasmo de una pastoral de conjunto, Puebla hace referencia a ciertas “tensiones” y “dificultades”; en 1968 se hablaba de “encarnarse”, en 1978 se recomienda “no diluir la identidad”. Se valoran los aciertos, pero se invita a ser prudente. Se reconoce, por ejemplo, la decidida opción preferencial por los pobres de muchas comunidades, e incluso se estimula “la fidelidad al carisma original y su actualización y adaptación a las necesidades del Pueblo de Dios” (nº772), por ejemplo a través de la inserción ; pero se recuerda con insistencia el sentido de la consagración-signo propios de la VR, que incluye su eclesialidad (nº771), frente a la tentación de las ideologías. En DP 742 se cita una vez más a Juan Pablo II :

“No olviden nunca que para mantener un concepto claro del valor de nuestra vida consagrada necesitaréis una profunda visión de fe que se alimenta y mantiene con la oración (cf. PC 6). La misma que os hará superar toda incertidumbre acerca de vuestra identidad propia, que os mantendrá fieles a esa dimensión vertical que os es esencial para identificaros con Cristo desde las Bienaventuranzas y ser testigo auténticos del Reino de Dios para los hombres del mundo actual’ (Juan Pablo II, *Alocución a las Religiosas*, 4. AAS LXXI, p.178)”³⁰⁵.

c) Santo Domingo

Para comenzar es bueno recordar que lo que diremos acerca de la VR tendremos que leerlo como “incluido” en la presentación que hicimos de Santo Domingo en III, 4. Santo Domingo es más sereno que las precedentes Conferencias en el tratamiento de la VR. Recuerda los componentes teológicos universales de la misma³⁰⁶, y sigue de un modo particular la *Carta a los religiosos y religiosas de América Latina*³⁰⁷.

En efecto, CE es el documento donde Juan Pablo II más ampliamente se ha dirigido a la VR de AL. SD resalta los números 24 (“seguir en la vanguardia misma de la predicación, dando siempre testimonio del Evangelio de la salvación”); 25 (“evangelizar a partir de una profunda experiencia de Dios”); 26 (“mantener vivos los carismas de los fundadores”); 27 (“evangelizar en estrecha colaboración con los obispos, sacerdotes y laicos, dando ejemplo de renovada

³⁰⁵ Esto habrá que leerlo en el contexto de un documento que afirma -también por sugerencia explícita del Papa- la triple verdad sobre Jesucristo, la Iglesia y el hombre más allá de toda ideología, que era el problema de aquellos años (cf. Juan Pablo II, *Discurso inaugural*. Cf. Ferrara, R., *Verdad sobre Cristo y el Hombre en el Documento de Puebla*, en: Sedoi 39 (1979) 7). El Sumo Pontífice se había dirigido en una homilía aquel mismo año, en Santo Domingo, al clero y a los religiosos. Les animaba a tener “un encuentro pascual con el Señor (...), un encuentro personal, vivo, de ojos abiertos y corazón palpitante, con Cristo resucitado, el objetivo de vuestro amor y de toda vuestra vida” (Insegn II (1979), p.14). Y continúa: “Sucede a veces que nuestra sintonía de fe con Jesús permanece débil o se hace tenue -cosa que el pueblo fiel nota en seguida, contagiándose por ello de tristeza- porque lo llevamos dentro, sí, pero confundido a la vez con nuestras propensiones y razonamientos humanos sin hacer brillar toda la grandiosa luz que El encierra para nosotros. En alguna ocasión hablamos quizá de El amparados en alguna premisa cambiante o en datos de sabor sociológico, político, psicológico, lingüístico, en vez de hacer derivar los criterios básicos de nuestra vida y actividad de un Evangelio vivido con integridad, con gozo, con la confianza y esperanza inmensas que encierra la cruz de Cristo” (ib.).

El tema de las “ideologías” seguirá presente posteriormente. En Uruguay (cf. Doc.Cat. 3/5/87, pp.467ss.), el Papa se dirigía a sacerdotes y religiosos/as en estos términos: “El mensaje evangélico no será auténtico y, en consecuencia, no será capaz de renovar en profundidad la vida cristiana, si no se proclama en toda su pureza e integridad. Es preciso superar la tentación de reducir el Evangelio a ciertos pasajes interpretados según los propios gustos y opiniones, o siguiendo opciones ideológicas preconcebidas” (n°3). También en relación a la “opción preferencial por los pobres” afirmaba que “tiene su fundamento en la Palabra de Dios y no en los criterios suministrados por las ciencias humanas o por ideologías de signos opuestos, que reducen muchas veces los pobres a categorías económicas o sociopolíticas” (ib.). En *Carta a la XVª asamblea general de religiosos de Brasil* (cf. Doc.Cat., 15/10/89, pp.872ss.) el Papa afirma que “no puede haber evangelización verdadera si no se propone toda la verdad sobre Cristo, la Iglesia y el hombre”, que “no hay salvación y libertad verdaderas sin la lógica del Evangelio proclamado y vivido en toda su integralidad”, y que “la fe que se apoya en la Revelación y en el Magisterio de la Iglesia preserva la evangelización de la tentación de utopías humanas”, dado que “la esperanza cristiana no confunde la salvación con ideologías de cualquier tipo que estas sean”, y que “la caridad que debe animar la obra de evangelización preserva el anuncio evangélico de la tentación de la pura estrategia de una transformación social o de la violencia que conduce a la lucha de clases” (p.874).

³⁰⁶ Por ejemplo, se cita LG 44 (“La VR pertenece a la vida y santidad de la Iglesia”); PC 2 (que habla de “vuelta a las fuentes”); se dice que es “un don del Espíritu Santo a la Iglesia”, una “alianza con Dios”; y que los religiosos “participan del misterio y la misión de Cristo” e “irradian los valores del Reino”; y que “los consejos evangélicos tienen una profunda dimensión pascual” (n°85).

³⁰⁷ *Los caminos del Evangelio*, Paulinas, Buenos Aires, 1992.

comunidad); 28 (“estar en la vanguardia de la evangelización de las culturas”). Así, los textos seleccionados por SD son contextualizados en el desafío de la *Nueva evangelización* (CE 24-25) y de la *Cultura cristiana* (CE 28); poniendo el acento en la eclesialidad de los Institutos (CE 27) y en la identidad carismática de los mismos (CE 26).

El aspecto de la eclesialidad es presentado en SD en estrecha relación a las iglesias particulares. Se dice esto varias veces en las líneas pastorales (nº92), donde se hace el compromiso de “reconocer la vida consagrada como un don para nuestras Iglesias particulares”; “dialogar en comisiones mixtas (...) para responder a las distintas tensiones y conflictos desde la comunión eclesial”; “propiciar un mutuo conocimiento de la VR y de la teología de la Iglesia particular”. Así se quiere priorizar la consolidación de una plena comunión eclesial entre los miembros del Pueblo de Dios presentes en las iglesias particulares. Para ello se recurre al diálogo y a los gestos concretos, como es el “apoyar y asumir el ser y la presencia misionera de los religiosos en la Iglesia particular”. En contrapartida, en SD 93 se dice “que los religiosos y religiosas que se encuentran trabajando pastoralmente en una Iglesia particular lo hagan siempre en perfecta comunión con el obispo y los presbíteros”. También en SD 85 se decía que “la vida consagrada, siendo don peculiar de Dios a su Iglesia, es necesariamente eclesial y enriquece a las Iglesias particulares”. Por último, en continuidad con *Mutuae relationes*, el Papa anima un “conocimiento recíproco entre las diversas formas de vida consagrada y las Iglesias particulares”.

El tema de la comunión eclesial aparecía también en CE. En los nnº14-15 se hablaba del sentido eclesial del Pueblo de Dios en general y la VR en particular; en CE 22-23 se estimulaba a fortalecer la comunión afectiva y efectiva entre Obispos y religiosos; en el nº27 se hablaba de la comunión con presbíteros y laicos.

La comunión eclesial debe darse a partir de la propia identidad carismática. SD 92b lo resalta al poner como prioridad pastoral el “respetar y fomentar la fidelidad a cada carisma fundacional como contribución a la Iglesia”, como se decía en términos análogos en CE 25 y 26. Esto supone “una formación inicial y permanente” y “acompañamiento espiritual de los religiosos y religiosas para que éstos puedan responder a los retos de la Nueva Evangelización” (SD 92d).

No se suprime la opción preferencial por los pobres, sino que al contrario se la recuerda en el nº85, en el contexto de la evangelización:

“La vida religiosa “ha de ser siempre evangelizadora para que los necesitados de la luz de la fe acojan con gozo la Palabra de salvación; para que los pobres y los más olvidados sientan la cercanía de la solidaridad fraterna; para que los marginados y abandonados experimenten el amor de Cristo; para que los sin voz se sientan escuchados; para que los tratados injustamente hallen defensa y ayuda (Juan Pablo II, *Homilía en la Catedral de Santo Domingo*, 10/10/92)”.

Por último, la palabra “inculturación” aparece en el nº87, pero referida a los institutos seculares; cuando se afirma que “han de ocupar un puesto importante en la labor de la Nueva Evangelización para la promoción humana y la inculturación del Evangelio”.

Es evidente que el objetivo principal de Santo Domingo respecto la VR es el de promover una mejor integración de la misma en la comunión efectiva y afectiva de las IP, desde su/s peculiar/es identidad/es carismática/s, en orden a la *Nueva evangelización*. Con respecto a las demás dimensiones de la VR se las recuerda tan sólo en general, evitando grandes pronunciamientos. Esta perspectiva refleja fuertemente el pensamiento de Juan Pablo II, quien se ha dirigido en términos semejantes a las religiosas y religiosos de AL en numerosos discursos, mensajes, alocuciones y homilias:

En Argentina exhortaba a los consagrados a “ser hombres y mujeres dotados de un gran sentido de esta unión eclesial”, dado que “la garantía de este carácter eclesial de nuestra vida es la unión con el obispo y con el Papa”³⁰⁸. A los Obispos del Nordeste de Brasil³⁰⁹, los animaba a integrar a los religiosos y religiosas en las Iglesias particulares, en una comunión eclesial más intensa (nº7), valorando sus carismas específicos como don del Espíritu (nº8), pero quedando siempre firme la misión del obispo como “imagen del Padre en medio de los fieles” (nº5)³¹⁰.

d) Conclusión

Mirando en conjunto las conferencias de Medellín, Puebla y Santo Domingo, vemos acentuaciones específicas en cada una de ellas. Medellín resaltaba la “encarnación de la VR en el mundo real”, procurando favorecer un acercamiento al hombre latinoamericano concreto, especialmente a los pobres y oprimidos. Estimulaba el cultivo de una espiritualidad apostólica y de formas comunitarias adaptadas a nuestro tiempo. Estaba profundamente ligada a la *Gaudium et Spes*, con su revalorización del mundo.

Puebla subrayaba en cambio la vuelta a lo que es esencial en la vida consagrada, más allá de toda ideología. Constatando los logros en la década precedente respecto a la renovación de la VR

³⁰⁸ Cf. Doc.Cat., 4/7/82, p.636

³⁰⁹ Cf.Doc.Cat., 3-17/9/95, pp.771ss.

³¹⁰ En 1980, a las religiosas de Brasil, les recordaba que “para mantener bien nítida la percepción del valor de la vida consagrada es necesaria una profunda visión de fe” (Insegn III (1980) 2, nº3, p.73), afirmaba que “todas las formas de vida religiosa tienen un espacio para la contemplación” (nº4), que las religiosas “están en el mundo sin ser del mundo”. En los nnº7-9 muestra su preocupación por el abandono de obras tradicionales y anima a un mayor espíritu eclesial al momento de discernir nuevas fundaciones. También a los religiosos les decía que “la razón primera por la cual un cristiano se hace religioso no es para asumir en la Iglesia un puesto, una responsabilidad o una tarea, sino para santificarse” (Insegn III (1980) 2, p.92); que “cada cristiano tiene la legítima libertad, de acuerdo a su conciencia, de entrar o no en la vida religiosa. Pero no le cabe definir o redimensionar (...) lo que es esencial en la vida religiosa” (ib.). Afirma que “no será jamás fecunda a largo plazo (...) una presencia de los religiosos en los combates temporales si es al precio de valores esenciales, incluso los más humildes, de la vida religiosa” (p.94). Por último también se hablaba de “diálogo franco y filial con los Pastores puestos por el Espíritu de Dios para gobernar su Iglesia” (p.91).

Siempre en la línea de la comunión eclesial se presenta la *Alocución a los religiosos de América Central* (cf. Doc.Cat., 17/4/83) donde el Papa les dice: “recuerden siempre que en el proyecto de Cristo no se puede concebir la vida religiosa al margen de los obispos o como indiferente a la jerarquía, puesto que los carismas no pueden estar sino al servicio de la comunión y de la unidad del cuerpo de Cristo (cf. 1 Co 12,4-11)” (nº3, p.419).

En *Discurso a la presidencia y a los miembros de la CLAR* (cf. Doc.Cat., 10-24/8/86), recordaba que “por la dimensión eminentemente comunitaria de vuestra vida, vosotros, religiosos, debéis ser testigos de la comunión eclesial, en la diversidad y complementariedad de vuestros carismas propios y de vuestras tareas específicas de apostolado. Estáis llamados a promover la comunión eclesial con el Consejo episcopal latinoamericano (CELAM) y con cada una de las Conferencias episcopales, en el respeto y la sumisión debidas a los pastores de las Iglesias particulares” (p.738).

En *Discurso a los Superiores Generales de las Ordenes que trabajan en América Latina* (cf. Doc.Cat., 17/2/91), el Papa muestra su preocupación dado que “lamentablemente, fundados motivos permiten afirmar que, no solamente algunos grupos de Religiosos no están animados por la búsqueda de (esta) comunión eclesial -que el Señor ha querido confiar al cuidado de los Apóstoles y de sus sucesores- sino que, con frecuencia, desarrollan iniciativas paralelas, cuando no abiertamente contrarias a las directivas del Magisterio eclesiástico. Las Federaciones nacionales de Religiosos y de Religiosas, y la CLAR misma son organismos muy útiles para promover una más eficaz colaboración para el bien de la Iglesia (cf. PC 23). Pero las directivas dadas para su correcto funcionamiento no han sido siempre escuchadas con una docilidad generosa. Y ésta es evidentemente causa de preocupación y de dolor” (p.203).

(como, por ejemplo, la “inserción” en medios pobres), pero señalando también las desviaciones ocurridas por una cierta imprudencia, buscaba subordinar -sin negar- la opción preferencial por los pobres a la evangelización de la cultura, a la que la VR contribuía desde una fidelidad a sí misma, sin “diluir” la consagración en los servicios meramente temporales.

Por último, SD prioriza la comunión eclesial, particularmente en referencia a las Iglesias particulares. Esta comunión eclesial se construye desde la propia identidad y a partir del conocimiento mutuo de sus miembros. En SD, se subraya el aspecto eclesial de la *Nueva Evangelización*, de la que la VR participa en comunión efectiva y afectiva con los demás miembros del Pueblo de Dios, y especialmente con la jerarquía.

“Encarnación en el mundo real”, “fidelidad a la propia identidad carismática” y “comunión con las IP ante el desafío de la inculturación” parecen ser las tres expresiones claves que sintetizan la reflexión que las últimas tres *Conferencias* han hecho sobre la VR.

2) El aporte de los teólogos

En el contexto del marco histórico de las *Conferencias Episcopales Latinoamericanas* reseñado en 1), vamos a descender a nuestro tema específico. Es sobre todo después de Puebla, y específicamente en torno al ciclo Santo Domingo que, en continuidad con el Concilio Vaticano II y Medellín, se desarrolla en AL la teología de la inculturación y que se va aplicando progresivamente a la VR³¹¹. Dice C. Freitas que :

“En América Latina, en los últimos treinta años, bajo el impacto del Vaticano II, de Medellín y Puebla, tres grandes ejes actuaron a modo de nuevos paradigmas : la opción por los pobres, la inserción en los medios populares, la inculturación (...). El potencial profético-transformador de ese

³¹¹ Es abundante la bibliografía sobre **inculturación y VR en AL**, aunque no toda del mismo valor y seriedad. Ofrecemos aquí solamente algunas obras de carácter general. Almeida Cunha, R. *E possível haver verdadeira inserção sem inculturação?*, en: Conv. 390 (1996). Codina, V., *La vida religiosa ante las culturas de América Latina*, en: Test. 123-4 (1991), pp.13ss. Freitas, M., *Nova evangelização, vida religiosa e cultura*, en: *Nova Evangelização e Vida Religiosa no Brasil*, Publicações CRB, XV Ago.1989; *La vida religiosa al servicio de una evangelización de nuestra situación cultural*, en: Test. 123-124 (1991), pp.59ss. Libanio, J., *Dimensión profética de la vida religiosa en la sociedad moderna*, en: Test. 157 (1996), pp.35ss. Martínez, M., *Perfil del religioso evangelizador inculturado*, en: Test. 123-4 (1994), pp.52ss. Mesters, C., *A vida religiosa inserida no meio dos pobres, a luz da palavra de Deus*, en: Conv. 294 (1996), pp.383ss. Silva, S., *El servicio de la Vida Religiosa a la evangelización de las culturas*, en: Test. 123-4 (1991), pp.41ss.

Ofrecemos también algunas **obras sobre vida religiosa en AL que enmarcan nuestro tema**. Antoncich, R., *¿Qué fue adquiriendo la Vida Religiosa latinoamericana en su caminar con el pueblo?*, en: Test. 123-4 (1991), pp.77ss. CLAR, *Hacia una vida religiosa latinoamericana. Selección de textos teológicos*, Bogotá, 1984. Codina, V., *La Vida Religiosa: Signo de comunión en la Iglesia y en el pueblo*, en: Test. 160 (1997), pp.13ss. Gonzalez Dorado, A., *Los religiosos en la historia de la evangelización de América Latina*, en: MII 13 (1987), pp.18ss. Guerrero, J., *Configurar nuestro futuro y alentar nuestra esperanza*, en: Test. 144 (1994), pp.5ss.; *Caminos de comunión eclesial*, en: Test. 160 (1997), pp.37ss. Idigoras, J.L., *¿Progreso en la vida religiosa?*, en: Revista Teológica Limense 24 (1990), pp.331ss. Lopez, F., *Evangelio y Cultura: un esfuerzo renovado de servicio*, en: Test. 123-4 (1991), pp.5ss. Lopez, M., *Memoria histórica del descubrimiento y conquista de las Américas; la misión de la Iglesia y su proyección en la vida consagrada*, en: Vid.Rel. 72 (1992), pp.404ss. Martínez Diez, F., *Refundar la Vida Religiosa*, San Pablo, Madrid, 1994. Ribeiro, E., *Algumas reflexoes sobre a vida consagrada. Confronto entre o ideal que nos propomos e a realidade vital*, en: Conv. 300 (1997), pp.107ss. Riquelme, J., *¿Cómo puede evaluar la vida religiosa la situación cultural de América Latina?*, en: Test 123-4 (1991), pp.30ss. Scampini, J., *Iglesia comunión y Vida Religiosa*, en: Caminos de CAR-CONFER 5 (1995), pp.5ss. Sobrino, J., *La vida religiosa a partir de la Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús*, CICA, Panamá, 1978. Tillard, J., *Diante de Deus e para os homens. Vida Religiosa, un projeto de vida*, Loyola, Sao paulo, 1975. VVAA, *Inculturação e Vida Religiosa*, en: Conv 269 (1994). Algunas otras obras se citarán oportunamente.

proceso es hoy incuestionable. Ayudó a configurar una nueva imagen de Vida Religiosa y constituye un elocuente testimonio del Evangelio, no pocas veces sellado con la experiencia del martirio”³¹².

No obstante, buscaremos la aproximación a este período histórico abarcando un lapso inicial más amplio, e intentando una interpretación. Dos consideraciones nos guiarán, una de tipo prevalentemente histórico, la cual resumimos en la expresión de Azevedo : “*De la uniformidad monocultural a la fidelidad creativa*”; la otra de carácter eminentemente espiritual, y la tomamos de Tabora : “*Encarnación kenótica desde los pobres*”. De hecho, es el rescate del valor de la historia de hombres y mujeres concretos a partir de una mirada mística de la realidad lo que parece ir caracterizando el proceso de inculturación de la VR en AL ; o dicho en otros términos, una encarnación pluricultural a partir de una opción preferencial por los pobres.

Como lo hemos dicho al comienzo del capítulo, seguiremos de cerca a estos dos autores que acabamos de mencionar ; los cuales, -como hemos visto-, han reflexionado sobre inculturación en general, pero han aplicado el tema de modo específico -y como pioneros- a la VR. Presuponemos aquí lo expuesto en el capítulo anterior a respecto, y en torno a ellos iremos introduciendo otros aportes.

a) De la uniformidad monocultural a la fidelidad creativa

Azevedo trata el tema de modo más extenso en su tesis doctoral, a la que ya hicimos referencia, y también en una obra específica sobre la VR³¹³. Comienza por hacer un recorrido histórico³¹⁴, en el cual afirma que la VR tuvo origen mediterráneo tanto oriental como occidental, pero que “fue en este último que ella conoció mayor expansión y diversificación a través del tiempo”: vida eremítica y cenobítica, tradición Monástica, Mendicantes (dado el fenómeno de urbanización), Compañía de Jesús (dada la Reforma Protestante y el descubrimiento de nuevos pueblos), Congregaciones modernas (dado el desafío de la Revolución Industrial y el secularismo), Institutos seculares (como fruto de la renovación eclesial en torno al Vaticano II).

Siguiendo a Ranher, Azevedo dice que la VR aflora en el segundo período histórico de la Iglesia (“Iglesia de los gentiles”), que va de San Pablo al Vaticano II, y que tiene como característica la *fuga del mundo*, con características propias en cada una de las tipologías, las cuales se suceden sin hacer desaparecer a las anteriores, en un proceso -a largo plazo- de *continuidad y cambio*.

Hace algunas observaciones sobre la VR en este período histórico:

- 1) “La VR masculina es más móvil y diversificada” que la VR femenina³¹⁵.
- 2) “Cada orden o congregación religiosa trae marcas acentuadas de sus orígenes geográficos y culturales, del tiempo y circunstancias de su fundación”, y tienden a convertir la

³¹² *La vida religiosa frente al reto del futuro*, en : Suplemento especial - Caminos de CONFAR 12, p.19.

³¹³ *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da Fe*, Sao Paulo, Loyola, 1986, cap.V, p.288ss. *Vidas Consagradas. Rumos e Encruzilhadas*, Sao Paulo, Loyola, 1993, pp.65ss (Edic.Esp. *Vidas consagradas: rumbos y encrucijadas*, pp.57ss). También: *Os religiosos, vocação e missao*, CRB, Rio de Janeiro, 1986; *Inculturación del religioso ante la realidad actual*, en: Test 103 (1987), pp.38ss; *Evangelização, Inculturação e Vida Religiosa*, en: Conv 209 (1988), pp.33-46.

³¹⁴ *Comunidades...*, p.291.

³¹⁵ *Ib.*, p.293.

“uniformidad” en “condición y garantía de unidad”. Así, los institutos religiosos vivieron una internacionalidad geográfica de cuño monocultural. Predominaban o hasta se imponían las culturas de sus orígenes³¹⁶, “bloqueándose así la apertura a nuevos frentes”³¹⁷.

- 3) En el contexto de su fundación y sobretodo a la luz de las experiencias de sus fundadores, los Institutos manifiestan con frecuencia la originalidad de sus carismas y la razón de ser de la nueva comunidad apostólica, la cual muchas veces pervive en el tiempo. Toda nueva fundación nace de la “intersección” de un momento histórico y una inspiración evangélica³¹⁸.

Con el Vaticano II se produce una “transformación de la VR”³¹⁹:

- 1) Vuelta a las fuentes de la congregación, con un consiguiente redescubrimiento del carisma fundacional. En general, se incrementan los estudios en contexto de los fundadores y de los tiempos de la fundación y se intenta una nueva lectura de los mismos que responda a los desafíos del momento presente.
- 2) Se incrementa el sentido de participación y responsabilidad en todos los religiosos/as ; los cuales pasan a sentirse más protagonistas de la vida de sus Institutos. Surgen nuevas instancias de diálogo, de carácter más informal, y se renuevan los canales tradicionales de participación.
- 3) Se da una creciente interacción entre VR e IP, donde “a medida que las Iglesias locales se inculturán” los religiosos/as van intentando responder “en fidelidad a su propia índole y carisma, a las prioridades presentadas por la Iglesia en la que trabajan”³²⁰.

Así, Azevedo se pregunta “como enfocar la VR en una Iglesia sensible a la prioridad de la inculturación”. Afirma:

- 1) Con una “visión prospectiva de la VR, en el contexto de una Iglesia que enfrenta realidades y situaciones estructuralmente nuevas y de un mundo marcado por una dinámica acelerada de transformaciones profundas”³²¹. Se trata de incorporar a la reflexión teológico-espiritual un

³¹⁶*Vidas consagradas...*, p.65.

³¹⁷*Comunidades eclesiais...*, p.293.

³¹⁸“La creación de un instituto religioso pasa normalmente por la mediación del fundador. El Espíritu le hace percibir, en su tiempo concreto, una carencia eclesial específica, o la necesidad de poner en evidencia un aspecto nuevo o algún otro ausente del perfil evangélico de la Iglesia. En la intersección de esos dos factores -el momento histórico y la intuición evangélica con relación al mundo y a la Iglesia en él-, los fundadores intuyen una perspectiva peculiar en su sensibilidad a la Palabra y en su dedicación a la Iglesia” (*Vidas consagradas...*, p.65).

³¹⁹*Comunidades eclesiais...*, p.294.

³²⁰*Ib.*, p.295. El tema del cambio y renovación de la vida religiosa en el postconcilio esta también presente en autores europeos. Cf., por ejemplo, A.Cencini, *Vocazioni, dalla nostalgia alla profezia*, EDB, Bologna, 1989. Habla del paso “del modelo de perfección al modelo del don” (p.27), “del maestro de Israel al peregrino en la fe” (p.31), “del modelo clerical al modelo carismático” (p.35), “de la comunidad monástica a la comunidad misionera” (p.39). En referencia al carisma, habla de “redescubrimiento” del mismo como fuente de identidad (pp.61-63), y de “inculturación” de la “espiritualidad apostólica” (pp.235-252).

³²¹De cara a esas “transformaciones profundas” se ha hablado a menudo de “**refundación de la VR**”. Puede verse, por ejemplo, Combin, J., *O Espírito Santo e a Refundação da Vida Religiosa*, en: Conv 296 (1996), pp.478ss., donde frente a la “burocratización y parroquialización” de los religiosos/as que ha escindido “de facto” Institutos y VR, y de cara al llamado a una evangelización menos “institucionalizada” y mas solidaria con los pobres, se habla de “refundación”. En la misma línea: Freitas, C., *La vida religiosa frente al futuro...*, pp.25ss. ; Valle, E., *Rumo a un*

profundo sentido histórico-cultural, lo cual incluye una lúcida capacidad de lectura creyente de los signos de los tiempos.

- 2) Con una definición más clara de los paradigmas de VR surgidos en la historia. Al comprender como cada uno de estos modelos fue surgiendo y respondiendo a determinadas exigencias históricas se logra mayor libertad de espíritu en el discernimiento de nuevas formas posibles.
- 3) Con “una definición más precisa de la naturaleza y función de la vida religiosa en la Iglesia y en el mundo”³²².

Una de los aspectos más significativos de la VR es su carácter profético. Esto implica un constante desafío de conversión, para ser signo en la Iglesia y el mundo de la santidad de vida a la que todo el pueblo de Dios está llamado. A lo largo de la historia de la Iglesia, la VR ha intentado ser memoria viviente de las exigencias evangélicas en un determinado contexto socio-cultural³²³. Así también hoy, **la VR debe ser capaz de traducir, en “fidelidad creativa”, su carácter de signo**. El brasileño sostiene que :

“El sentido y la sobrevivencia de un carisma dependen de su enraizamiento en el Evangelio y de su independencia o flexibilidad con relación al específico contexto socio-histórico-cultural-eclesial en que surgió”³²⁴, y que “esta tensión dinámica de fidelidad-creatividad, universalidad-particularidad, es la garantía de sobrevivencia significativa de un instituto religioso. Por el contrario, el confinamiento de su carisma en los cuadros históricos de su origen o la fidelidad puramente material y servil a los modelos del fundador lo vuelven anacrónico. Así se explica su eventual pérdida de sentido con el devenir histórico, como podemos comprobar en el pasado y aún hoy”³²⁵.

Pensamos que el texto que acabamos de citar expresa tal vez la idea más luminosa de Azevedo respecto al tema que estamos estudiando. Motiva un discernimiento de lo esencial respecto a lo accidental del carisma fundacional de un Instituto, el cual sólo puede ser hecho a partir del conocimiento de la época y circunstancias en que surgió, y de la época y circunstancias en que una concreta comunidad religiosa busca vivirlo en el presente.

Lo que dijimos se debe expresar **particularmente en los votos**. Según el jesuita, el voto de **pobreza** debe vivirse a partir de “un cambio de nuestro lugar social”, en la perspectiva de los intereses de los pobres ; y esto, dada la “comprensión reciente de la pobreza estructural en el mundo”. El de **castidad**, a partir de una “orientación relacional definitiva de la persona humana a Dios (...), en la apertura necesaria de la persona humana a los otros”, con un “amor no involutivo, ni posesivo ni exclusivo, sino un amor que sale de sí y construye la comunión”. El de **obediencia**, a partir de la “asociación a la misión de Jesús, en la realización del proyecto de

novo modelo de vida consagrada, en: Conv 275 (1994), pp.393ss; *Novas tendencias da Vida Religiosa nos anos 80. Visao desde a CRB*, en: Conv 288 (1995), pp.630ss.

³²² *Comunidades eclesiais...*, p.297.

³²³ “Desde Antonio a Pacomio podemos decir que ese “don del Espíritu a su Iglesia” (SD 85) surgió como memoria evangélica, como provocativo recuerdo de algo que la comunidad cristiana o su jerarquía estarían olvidando en su presencia de Buena Nueva para el mundo (...). Esa memoria se convierte en un primer momento en denuncia (y allí su tónica fuertemente profética), siendo luego acompañada de un anuncio, la propuesta de un camino posible para hacer presente el amor gratuito y salvador de Dios” (Custodio, S. *Vida religiosa e inculturação do evangelho*, en: Conv 264 (1993), p.346).

³²⁴ *Vidas consagradas...*, p.67.

³²⁵ *Ib.*, p.70.

Dios, de establecer alianza y comunión con los hombres, por la redención y liberación de ellos y por la construcción por ellos de un mundo y de una sociedad justa³²⁶.

A continuación, se pregunta Azevedo “que tipo de respuesta a las urgentes o crónicas necesidades del mundo y de la Iglesia los religiosos y religiosas están llamados a dar ahora y en un futuro próximo”. Y responde diciendo que :

“Desde el punto de vista de una evangelización inculturada, esta respuesta ya no podrá ser más unívoca en todos lados para la misma congregación, y menos aún, para la VR como un todo; sino que estará determinada, en buena parte, por la inserción de los religiosos y religiosas en una situación concreta de la sociedad, de la cultura y de la Iglesia (...). Al encontrarse con una nueva cultura y sociedad, en la perspectiva de la inculturación, el carisma de una orden o congregación religiosa debe pasar por un proceso análogo al (...) de la fe y el mensaje cristiano³²⁷.

Azevedo ve como variables significativas para la inculturación la sociedad, la cultura y la Iglesia local. Encuentra una analogía entre lo que sucede entre el mensaje cristiano y un carisma concreto. De ahí que :

“Los institutos religiosos (...) fueron instrumentos eficaces para la transmisión y edificación de esa uniformidad eclesial, a través de la homogeneidad de sus propias normas e instituciones. Hoy la conciencia de una iglesia mundial en estado de inculturación trae consigo la perspectiva y la urgencia de la inculturación hacia el interior de los institutos religiosos³²⁸.

También F.Taborda dice que “en realidad, la inculturación de la VR es apenas un aspecto de la inculturación del Evangelio³²⁹, y que :

“Los fundadores(as) de las Ordenes y Congregaciones religiosas abrieron pistas para vivir de modo evangélico lo que llamamos carisma. Habiendo ellos vivido en otro momento histórico y en otro espacio geográfico, la fidelidad al carisma supone que el carisma sea traducido al hoy para mantener su validez evangelizadora³³⁰.

Afirma que históricamente se han dado tres tipos de fidelidades a los orígenes: 1) la fidelidad linear, que consiste en “copiar literalmente lo que se hizo entonces”; 2) la progresista linear, por la cual “se reniega del origen como algo perimido y se absolutiza el hoy como único criterio³³¹ y 3) la fidelidad creativa o dialéctica. Esta actitud descubre que “como los tiempos cambiaron no se puede simplemente trasponer el modo de obrar. Es preciso entender lo que éste significó en

³²⁶ *Comunidades eclesiais...*, p.299.

³²⁷ *Comunidades eclesiais...*, p.230. El autor hace un uso amplio del neologismo, al decir que “inculturación (...) no se refiere solamente a las culturas étnicas o a las minorías y poblaciones de otros países (...). Se refiere a todo tipo de grupo o comunidad humana al que se quiere evangelizar: una parroquia, un grupo de movimiento laico, una comunidad eclesial de base, un grupo de jóvenes o de matrimonios, etc. (...) Cada grupo humano (...) puede ser visto y tratado como una cultura o subcultura concreta” (*Vidas consagradas*, p.71).

³²⁸ *Vidas consagradas...*, p.67.

³²⁹ *Da inserção a inculturação. Considerações teológicas sobre a força evangelizadora da Vida Religiosa inserida no meio do povo*, CRB, Rio de Janeiro, 1988, p.49.

³³⁰ *Ib.*, p.50.

³³¹ En su artículo *Inculturación. Reflexiones a propósito de la Exhortación Apostólica post-Sinodal “Vita Consecrata”* (en: Conv 293 (1996), pp.289ss), Taborda habla de “fidelidad linear o fundamentalismo” y de “mimetismo, que reniega del origen como algo perimido y absolutiza el hoy como único criterio”.

aquella época para saber lo que hacer hoy”. Y concluye diciendo que la inculturación corresponde a este modelo³³².

b) Encarnación kenótica desde los pobres

En la línea de la “fidelidad creativa”, F.Taborda reflexiona con cierta originalidad sobre la espiritualidad propia del proceso de inculturación del carisma fundacional de un Instituto. Afirma que “Jesús es la norma última del cristiano y, por tanto, del/a religioso/a”; pero que “fidelidad no es copiar los hábitos culturales de Jesús, sino reconocer la estructura de las actitudes y acciones de Jesús, para vivirlas en cada cultura”³³³. Y afirma que “lo que identifica a Jesús a partir de la fe pascual es el reconocimiento de que **él es (...) el Verbo hecho carne que puso su tienda entre nosotros (cf. Jn. 1,14), (...) que asumió la actitud de Siervo (“encarnación kenótica (cf. Fp. 2,6-11)”)**, (...) del Siervo de Yavé”. Introduce así un tema caro a C.Mesters³³⁴, que refiere este título también al pueblo que sufre.

Taborda dice que “el Siervo **aprende a vaciarse de tal modo de sí** para que el otro crezca y para que Yavé lo conduzca, **que llega a dar la vida en solidaridad con los débiles**”³³⁵. Así :

“Fidelidad dialéctica a Jesús será asumir esa actitud frente a la cultura diferente, confiando oír en Dios como discípulo lo que Dios quiere decir en la (tal vez aparente) insignificancia de esa cultura y asumirla, para en este despojamiento anunciar el Evangelio de que el Reino pertenece a los pequeños. (...) Y no es sólo/a el/la religioso/a como persona (...), sino la propia Orden o Congregación como institución -y en último análisis la propia Iglesia en sus instituciones”, quien deberá “despojarse (*“esvaziar-se”*)”³³⁶.

De ahí que surja una “espiritualidad de la inserción-inculturación”, centrada en el “Dios del Exodo y de la Encarnación kenótica”. En efecto :

“Es el Dios desinstalador que atrae a un futuro nuevo, desconocido, hacia la inseguridad de la historia, inseguridad tanto mayor cuanto se trata de asumir la historia al lado de los pobres. Es la espiritualidad del éxodo la que anima a los/as religiosos/as a que se aculturen para inculturar el Evangelio y las instituciones Iglesia y VR”³³⁷. A su vez, “el éxodo del Verbo encarnado lo lleva a

³³² *Da inserção...*, p.51-52. Cf. *Reflexões...*, p.288, donde habla de “fidelidad creativa”, “fidelidad dinámica”, de cara a las “nuevas situaciones” y a las “varias necesidades”. Allí mismo dice -en relación a la inculturación- que, “frente a una visión superficial, las culturas son nada más que fenómenos humanos, con sus bellezas y límites. Contemplándolas desde el monte de la transfiguración, el discípulo de Cristo será capaz de ver en ellas la presencia del Espíritu, las reconocerá como receptáculos de la sabiduría secular, bajo tantos aspectos, inspiradas por Dios” (p.287).

³³³ *Da inserção...*, p.55.

³³⁴ *A missão do povo que sofre. Os cânticos do Servo de Deus no livro do Profeta Isaías*, Vozes, Petropolis, 1981.

³³⁵ *Da inserção...*, ib.

³³⁶ *Ib.*, p.56. Taborda desarrolla también este tema de la “encarnación kenótica” en *Inculturación. Reflexões a propósito de la Exhortación Apostólica post-Sinodal “Vita Consecrata”...*, p.287ss. De igual modo, Custodio, S., *Vida religiosa e inculturação do evangelho...*, pp.345: “En la línea de la encarnación, toda vida religiosa es llamada, a causa de la evangelización, a pasar por el mismo proceso de ‘metanoia’ y ‘kénosis’ en el seguimiento del Señor Jesús, teniendo presente la más profunda comunicación y solidaridad con aquéllos a quienes se anuncia la Buena Nueva, particularmente los más excluidos. (...) De sembrador, el papel del evangelizador se transforma en servidor del cultivo; de líder y conductor de procesos, comienza a percibir que ‘es preciso que yo disminuya para que el otro crezca’”.

³³⁷ *Da inserção...*, p.61.

la suprema desinstalación: a la de dar la vida en solidaridad (...). La encarnación kenótica consiste en (...) ir contra la imagen dominante del ideal humano: 'se despojó a sí mismo, y asumió la condición de siervo' (Fp. 2,7)", y "comulgar en el destino de los 'crucificados por la injusticia' ('hasta la muerte, y muerte en cruz': Fp. 2,8)"³³⁸.

Sintetizando, en la presentación que hicimos de los teólogos, la fidelidad creativa exige una adecuada inculturación del carisma fundacional en contextos histórico-culturales siempre nuevos y en transformación. Este proceso tiene que tener como referencia teológico-espiritual última a la persona misma de Jesús, el Verbo hecho carne; quien fue viviendo la progresiva kénosis del Siervo en su identificación con los pobres, hasta la muerte y muerte en cruz. Así, la espiritualidad de la "encarnación kenótica" es la consecuencia evangélicamente lógica de la "fidelidad creativa", revistiendo la opción por los "crucificados por la injusticia" de una profunda inspiración cristológica.

3) Mensaje de la XII^o Asamblea de la CLAR³³⁹

El documento, titulado *Evangelizadores insertos en las culturas de nuestra América. "El Verbo se hizo carne"* (Jn 1,14), asume oficialmente desde la CLAR -en la línea de las *Conclusiones de Santo Domingo-*, el tema y la reflexión sobre "inculturación de la VR" como una de las prioridades fundamentales en AL. De aquí su importancia en la vida de los Institutos que trabajan en el continente, y no tanto por la novedad de su contribución teológica³⁴⁰.

El documento tiene tres partes. En la primera, después de hacer una breve reseña de lo vivido y trabajado en la Asamblea, se presentan las "líneas inspiradoras para el próximo trienio". Estas se expresan en cinco items, que en general guardan estrecha relación con la alocución inicial del Cardenal Somalo: 1) Opción por los pobres, "ante el proyecto neoliberal que recrudece la situación de miseria y exclusión del pueblo"; 2) La inculturación del Evangelio, junto a "laicos y pastores", para "encarnar el Evangelio en cada una de las culturas de nuestros pueblos", e "inculturar más y más nuestros carismas en los pueblos en que vivimos"³⁴¹; 3) La comunión

³³⁸ *Da inserção...*, pp.58-64. En *Reflexiones...*, p.290-1, Taborda habla de una progresiva comprensión que del Exodo ha hecho la VR: "cambio de lugar geográfico" (del centro a las periferias), "cambio de lugar social" (asumir la ética del pobre y comenzar a ver la realidad desde la base de la sociedad), "éxodo cultural" (proceso de inculturación propiamente dicho). Otras obras de F.Taborda en relación a la vida religiosa: *Nova evangelização e Vida Religiosa: Reflexões teológicas*, en: *Nova Evangelização e Vida Religiosa no Brasil*, CRB, 1989, pp.161ss; *Nueva Evangelización y sus implicancias en la vida religiosa*, en: *Creer III* (1994), pp.9ss.

³³⁹ Cf. Test 144(1994), pp.88ss.

³⁴⁰ VC 53 afirma que "las Conferencias de Superiores y de Superiores mayores y las Conferencias de los Institutos seculares pueden dar una notable contribución a la comunión". JpII las exhorta "a que mantengan contactos frecuentes y regulares con la Congregación para los Institutos de vida consagrada y Sociedades de vida apostólica, como expresión de su comunión con la Santa Sede", como así también "con las Conferencias Episcopales de cada país" (ib.). Termina diciendo que "si todo esto se lleva a la práctica con perseverancia y espíritu de adhesión fiel a las directrices del Magisterio, los organismos de conexión y de comunión se revelarán sumamente útiles para encontrar soluciones que eviten incomprendiones, tanto en el terreno teórico como en el práctico" (ib.). Cf. MR 63 y 65.

³⁴¹ A respecto, el Cardenal E. Martínez Somalo, Prefecto de la Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica, dirigiéndose a los religiosos y religiosas que participan en la Asamblea General de la CLAR, decía que si bien "en el horizonte de la vida consagrada la preocupación por la inculturación no es una realidad absolutamente nueva (...), sin embargo, estamos ante un fenómeno relativamente nuevo. Después de la implantación en Latinoamérica de innumerables comunidades de vida consagrada, gracias a la generosidad de tantos religiosos y religiosas, procedentes sobre todo de Europa, las abundantes vocaciones nativas de las Iglesias que

eclesial, que “integra la pluralidad”, y desde la cual “debemos cooperar a la misión de encarnar el Evangelio y vivirlo en los rostros culturales de nuestros pueblos y ciudades”³⁴²; 4) Espiritualidad inculturada, dado que “Dios se nos ha mostrado en su Hijo encarnado y nos sentimos urgidos a seguirle, en camino de encarnación, con rostro de cultura, en pobreza y debilidad, en kénosis y cruz, con la alegría y esperanza de la Pascua, viva en nuestros pueblos”³⁴³; 5) La mujer y lo femenino, promoviendo “una teología y pastoral (...), una lectura de la palabra de Dios sin prejuicios patriarcales a fin de que se nos revele la mujer nueva, según el designio de Dios”.

Puede apreciarse de acuerdo a esta primera parte que el desafío de inculturación de la VR en AL está ligado a otros temas prioritarios, con los cuales se entrelaza: la opción por los pobres, la comunión eclesial, la mujer.

La segunda parte se desarrolla desde el eje de la inculturación. Toma como base SD 230 y CE 28³⁴⁴. Pasa a la constatación de la “gran variedad de etnias y culturas”: “indígena, afroamericana, campesina, suburbana y urbana”. Dice que “la modernidad y postmodernidad, más propias de la cultura urbana, han penetrado a través de los medios masivos de comunicación social en las otras culturas y producen sincretismos y conflictos que tienden a destruir los valores de las culturas tradicionales” (nº2). Luego de afirmar que “las políticas económicas propias del sistema neoliberal capitalista que se han aplicado en AL durante los últimos años han ensanchado la brecha entre ricos y pobres” (nº3), la Asamblea se pregunta “como inculturar el Evangelio en las diversas culturas marcadas estructuralmente por la injusticia (...) desde la opción preferencial por los pobres”, y “como adaptar las estructuras eclesiales y de la VR para lograr una auténtica inculturación de la Buena Nueva de Jesús” (nº4). Se sostiene que “la inserción de algunas comunidades de religiosas y religiosos en las culturas indígena, afroamericana y suburbana ha contribuido mucho a comprender el proceso de la inculturación y su pedagogía”, pero que “se trata de algo incipiente” (nº5).

Considerando que “la inculturación del Evangelio manifiesta la gratuidad del amor que se revela como Padre-amor, Hijo-encarnado y como Espíritu que está presente en todos los pueblos” (nº6); que “la comunidad es la “matriz” de la inculturación”; y que “la inculturación del Evangelio implica una verdadera conversión en todos nosotros, una kénosis ante la propia cultura” (nº7); la Asamblea concluye diciendo que “en la realidad pluricultural y de pobreza e injusticia de AL nos ((religiosas y religiosos)) sentimos animados e impulsados por el Señor a ser evangelizadores insertos en las culturas de nuestros pueblos, y así lograr que el Evangelio se

recibieron esa herencia carismática lanzan ahora el desafío de la inserción de la vida consagrada en las culturas de las cuales ellas provienen. Anhelan ardientemente que la vida religiosa aparezca, como la misma Iglesia, con los rasgos propios de las diversas culturas” (En: Test 144 (1994), nnº6-7, p.86).

³⁴²“No hay que olvidar que el ámbito de las culturas abarca ciertamente a los pueblos indígenas y afroamericanos del continente, entre los cuales tiene que surgir todavía con mayor fuerza una vida consagrada autóctona. Pero también es necesario que no falte una adecuada inserción en las culturas de los barrios de las ciudades en los cuales abunda la pobreza y la opresión, en las zonas campesinas, en la clase media y entre los constructores de la sociedad” (Martínez Somalo, E., o.c., nº10).

³⁴³“Sólo la contemplación prolongada del misterio de Dios, la familiaridad con su Palabra, la fidelidad a los fundadores y fundadoras, y un amor abnegado y generoso por los hombres, con todo su caudal de nobles tradiciones, valores, aspiraciones y necesidades, nos conducirán a una vida religiosa plenamente inculturada. Todo ello pide escucha paciente y cordial de las personas, participación en su vida y discernimiento evangélico” (Martínez Somalo, E., o.c., nº8).

³⁴⁴*Mensaje de la XII Asamblea de la CLAR...*, p.92.

encarne y exprese en las diversas culturas para transformar las estructuras de pecado y hacer presente el Reino” (nº10).

En la tercera parte, se trazan las “líneas inspiradoras para el próximo plan global de la CLAR”. Siguiendo los items de la primera parte se establecen objetivos y posibles actividades. Se desarrolla en primer lugar el de la inculturación, que se diversifica, a su vez, en cinco proyectos: Inculturación (propriadamente dicha), Formación, Educación, Comunicación Social, Salud³⁴⁵.

También, la *XIIIª Asamblea General*, que se centró en el “cambio de época”, y en el ser “desde la experiencia de Dios y desde una renovada Opción Preferencial por los Pobres (...) señal profética”³⁴⁶, desarrolla entre los números 24-27 el apartado cuarto, *Espiritualidad encarnada, liberadora e inculturada*. El término “inculturación” aparece ligado a la “Encarnación” y a la “liberación” (nº27). Supone el “aprender a discernir los “signos de los tiempos” y dejarnos interpelar por ellos a la luz de la Palabra del Señor” (nº25), como así también una dimensión eclesial “diacrónica” (“por la inserción en una tradición espiritual concreta”) y “sincrónica” (“en comunión con todos los que actualmente buscan a Dios (...) y en concreto con la comunidad”) (cf. nº26). Ya el texto introductorio a la Asamblea hacía referencia a la inculturación en 5.2 y 6.2.1.A³⁴⁷.

En el *mensaje a los religiosos y religiosas* se dice respecto de esa “espiritualidad encarnada, liberadora e inculturada” que :

“Queremos vivir nuestra identidad y misión desde la solidez que da el encuentro profundo y continuado con Jesucristo, el Señor de la historia. Se trata de cultivar una espiritualidad que se alimente de la escucha de la Palabra y de la vida del pueblo. La espiritualidad así entendida nos compromete, desde la brisa suave de la experiencia de Dios, con las grandes causas de la humanidad (cf. 1 Re. 19,12)”³⁴⁸.

Se destaca el aspecto de la identidad en referencia a la persona de Jesucristo ; se coloca como doble fuente de esa espiritualidad la Palabra de Dios y la vida del pueblo. Se insinúa el tema del discernimiento con la imagen de la “brisa suave”, y éste ordenado al compromiso “con las grandes causas de la humanidad”, lo que supone encarnación local y solidaridad internacional, particularidad y universalidad a la vez.

Esta espiritualidad hay que leerla en el contexto de los otros cuatro desafíos :

- 1) La renovada opción preferencial por los pobres, que es “uno de los aportes más fecundos de la Vida Religiosa de nuestro continente a la Iglesia Universal” ;
- 2) El mundo de los jóvenes, que son “manifestación de los signos de los tiempos” ;
- 3) La mujer y lo femenino, ya que “la práctica de Jesús nos mueve a rescatar el lugar de la mujer en la Iglesia y en la sociedad” ;
- 4) Nueva eclesialidad, que supone el desafío de “revisar nuestras relaciones entre hombres y mujeres, entre miembros de nuestras comunidades eclesiales (laicos, religiosos y clero) y con el mundo en su diversidad”³⁴⁹ ; como así también se concretiza en tres propuestas : a)

³⁴⁵Cf. ib., p.96-97. Puede consultarse a manera de síntesis de la Asamblea.

³⁴⁶ Cf. *Confederación Latinoamericana de Religiosos - CLAR. XIII Asamblea General*, Lima, 12-21/6/97, 1.Objetivo.

³⁴⁷ Cf. Caminos de CONFAR 10 (1997), Suplemento, pp.11 y 13.

³⁴⁸ Ib., p.5.

³⁴⁹ Ib., pp.4-6.

presentar la VR como profética a nivel de fraternidad (*aspecto vocacional*), b) promover la comunión de Carismas intereclesiales, particularmente en relación al laicado (*aspecto de comunión*), y c) animar un diálogo respetuoso y mutuamente cuestionador en nuestro mundo (*aspecto de misión*).

4) **Inculturación de la VR en AL: aspectos generales**

Habiendo completado la Segunda Sección de la Primera Parte, proponemos ahora una síntesis de lo que llevamos reflexionado hasta el momento, de modo que podamos ver sincrónicamente lo que hemos investigado.

Hemos hablado positiva y sistemáticamente de las intervenciones de Juan Pablo II respecto al tema de inculturación en general, y de la VR y en AL en particular. Pudimos percibir un desarrollo progresivo respecto al concepto y proceso de inculturación, que transcurría principalmente entre la tímida referencia de CT 53 -suficiente no obstante para establecer los aspectos fundamentales del tema- y VC -que presentaba una aplicación práctica a la VR en los números 79-80. Nos hemos detenido en RM 52-54, donde se hacía un desarrollo complejo de la inculturación en el contexto de la misión de la Iglesia ; y en EIA, donde se hacía una lectura de la misma desde una Iglesia concreta. Por último, hemos hecho referencia a dos intervenciones explícitas del Papa respecto a la VR en AL ; las cuales destacaban el desafío de una “inculturación permanente” y una “evangelización inculturada” en nuestro continente (DSD 22 y 24), y el de la “fidelidad creativa” de la VR al carisma fundacional como condición para una auténtica inculturación (CE 28).

En la parte sistemática hemos descubierto la **inculturación como un proceso de mutuo intercambio entre el cristianismo y las culturas**, dado que se trata de una “introducción del Evangelio en las culturas de los pueblos” y de las “culturas de los pueblos en el cristianismo” (cf. RM 52; SA 21), **en el cual las riquezas culturales de los pueblos son “asumidas, purificadas, y elevadas”** (cf. EIA 61; RM 53), **y sirven a su vez para “manifestar mejor” la fe cristiana**³⁵⁰. Veámos como este proceso lo realiza el Pueblo de Dios a través de las **Iglesias particulares** ; y cómo exige **discernimiento**, para el cual hay criterios (fidelidad evangélica y comunión eclesial) y medios (subjetivos, ligados al Espíritu, y objetivos, ligados al ministerio jerárquico). Especialmente en **AL**, se percibe el desafío de la **“continua inculturación del Evangelio”** en todas sus culturas (cf. DSD 22 y 24).

En relación a la VR, dijimos que del mismo modo que lo han hecho muchos fundadores, también hoy los consagrados están llamados a acercarse a las culturas de los pueblos ; **con la misma actitud de Jesús**, cuando se encarnó (cf. Jn 1,14) y con amor y humildad se presentó ante los hombres (cf. Fp. 2,5-12) (cf. VC 79a), **para ser animadores del desarrollo de las culturas** (cf. VC 80a) mediante una “fidelidad creativa” (VC 37) al carisma del propio Instituto.

En la Segunda Sección, al tratar de desarrollar la “teología de la inculturación en AL”, percibíamos una “recepción” tanto magisterial como teológica que había “recreado” y “devuelto” a la comunión de la Iglesia este desafío de evangelización con **notas específicas: la sabiduría popular asumida eclesialmente como mediación de la inculturación del Evangelio**, a partir de la analogía con el misterio de la Encarnación (Scannone); **la “multiculturalidad” del cristianismo** frente al histórico predominio occidental (Azevedo); y **el potencial “liberador”**

³⁵⁰ Cf. Juan Pablo II, *Discurso en la Universidad de Coimbra*, 15/5/82, en: *Insegn V* (1982) 2, p.1695.

del proceso de inculturación frente a todo “colonialismo cultural” (Suess). Particularmente SD constituía un evento importante en la reflexión teológica sobre inculturación en nuestro continente, e incluso un **providencial punto de convergencia** y diálogo : a la vez que constituía una síntesis del magisterio de Juan Pablo II sobre el tema, recogía las notas características de las diferentes corrientes teológicas del Cono Sur y las invitaba a continuar un fecundo intercambio. De hecho hemos notado el esfuerzo de algunos autores por ahondar en esta línea y reconocer que “cultura” y “liberación” son dos connotaciones acrisoladas en la reflexión y en la praxis latinoamericana que no pueden ya ser ajenas al proceso de inculturación.

En relación a la VR, percibíamos como las *Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano* habían puesto históricamente diversos “énfasis”, de acuerdo a los desafíos eclesiales del momento: **encarnación** en el mundo en solidaridad con los más pobres (Medellín); **autenticidad** de la VR como consagración-signo frente a las “ideologías” (Puebla); **comunión** con la Iglesia desde la especificidad carismática (Santo Domingo). Notábamos en ese contexto no ausente de algunas tensiones como la recepción del Concilio Vaticano II había motivado en los religiosos/as de AL -con avances y retrocesos- una “**fidelidad creativa**” respecto a los orígenes, que les permite ir viviendo su consagración cada vez más a partir de las culturas y de los desafíos concretos de nuestro continente (Azevedo). Se descubría como criterio fundamental de renovación el **seguimiento de Jesús**, que hecho hombre (cf. Jn 1,14) se “vacío de sí” y se solidarizó **con los pobres y excluidos “hasta la muerte”** (Fp. 2,5-11) (Taborda). La *XIIª Asamblea de la CLAR*, continuando con la “opción preferencial por los pobres” (Medellín y Puebla), asumía el desafío de la inculturación y de la comunión eclesial (Santo Domingo) como prioritarios para el siguiente trienio³⁵¹.

El gráfico que sigue a continuación expresa lo desarrollado en la Primera Parte.

³⁵¹ En todo esto percibimos un proceso de crecimiento y maduración de un nuevo talante de VR, que junto a todo el Pueblo de Dios camina hacia una mayor inculturación en las culturas de nuestro continente; con notas de universalidad asumidas de un modo renovado en torno a Santo Domingo (consolidación de una comunión efectiva y afectiva con la Sede Apostólica después de algunos avatares históricos) y por otro lado con una impostación específicamente latinoamericana, cuya característica más notoria es la opción preferencial por quienes hoy son víctimas de las variadas modalidades de pobreza y exclusión (económica, política, social, cultural, religiosa) y una espiritualidad centrada en la encarnación kenótica y liberadora del Hijo de Dios que dio su vida para dar vida. A respecto, dice Juan Pablo II que “son muchos los religiosos y religiosas que viven esta opción preferencial con un auténtico espíritu evangélico, fuertemente motivados por las palabras del Señor y en coherencia con el espíritu del propio Instituto” (CE 19).

Resulta muy interesante la conclusión de un observador italiano, P.Cabra, que habiendo presentado el documento VC en diversos continentes y contextos, afirma que “en ciertas regiones, por ejemplo en AL, se subraya el *problema de la inculturación* ((sic!)) y de la recepción inculturada de la Exhortación. Se insiste generalmente sobre algunos temas debido a la reflexión tradicional de numerosos teólogos, a saber: los desafíos lanzados por la globalización de la economía con una consecuente exclusión y marginación de diversos países y clases sociales. De igual modo, se hace evidente la necesidad de vivir de manera profética la dimensión mística de la vida consagrada en un contexto de indigencia material, de vivir una mística capaz de compromiso con y para los pobres” (*L'Exhortation Apostolique Vita Consecrata: sa reception par la “base”*, en: VieCon 6 (1997), pp.373-374).

J.Arnaiz, en un artículo para la publicación “Religiosi in Italia”, destaca tres prioridades principales de la Iglesia en AL y de la VR en particular: liberación, comunión / solidaridad, e inculturación (*Riflessione sulla vita cristiana e religiosa in América Latina: tutto e in gioco*, RI 306 (1997), pp.170ss. Respecto a esta última afirma que “sólo en una actitud solidaria con el pobre la fe cristiana se incultura adecuadamente y tiene lugar la nueva evangelización: de aquí que, por una parte es necesario anunciar, en las manifestaciones de religiosidad popular, los valores que proponen el encuentro de la fe con la cultura de la gente. La evangelización inculturada tiene el don especial de reunir los pueblos y crear comunidad (...). En este contexto, la misión de la vida religiosa es la de vivir una fe que busca la justicia, inseparable de la fe en diálogo con otros grupos y tradiciones religiosas diversas (...), evangelizándolas. Se requiere, por tanto, una renovada espiritualidad que anime el proceso humano, social y religioso, hecho de promoción humana, cultura, solidaridad y conversión” (ib., p.176).

		Enriquecimiento del Instituto y del PD (Movimiento ascendente) <i>Reexpresión eclesial del carisma fundacional</i>
<i>Aculturación-inculturación de los evangelizadores</i>	PD / Evangelio / CF Iglesia universal - Institutos	
	Continua inculturación Discernimiento	
Encarnación (Jn 1,14)	sabiduría popular multiculturalidad potencial liberador	Elevar
Pascua (Fp. 2,5-11)	Fecunda relación (VC 80b) o intercambio de dones	Purificar
Pentecostés	Fidelidad creativa Encarnación kenótica	Asumir
<i>Evangelización de la cultura</i> (Movimiento descendente) Enriquecimiento de la cultura	Iglesia particular - Comunidad religiosa Pueblos / Culturas / Desafíos	<i>Inculturación del Evangelio</i>

II La “vida religiosa betharramita”

Después de haber hablado de inculturación de la VR en *AL in genere*, pasamos a la consideración particular de la VRB. En este sentido, la Segunda Parte se inscribe en línea de continuidad con la Primera. Así, lo dicho sobre inculturación de la vida religiosa, tanto por parte de Juan Pablo II como de los teólogos latinoamericanos se tendrá que ver reflejado, *suo modo*, en estos dos capítulos. Por otro lado, la Segunda Parte tiene también independencia respecto de la Primera dado su talante espiritual. De hecho, se analiza un sujeto pastoral concreto; con características eclesiales comunes a otros sujetos pastorales y a la vez con connotaciones originales que son un don del Espíritu.

Este análisis lo haremos ayudándonos de consideraciones histórico-teológicas, que nos permitirán descubrir lo que el Espíritu le dice a la Iglesia y a las iglesias particulares de nuestro continente a través de este sujeto pastoral concreto. Debemos descubrir la particularidad de la misma, la cual surge de su CF leído en el contexto de la tradición del Instituto. Este CF es el espíritu que la anima, y que le da un talante específico e irrepetible de cara a la variedad de carismas y dones con que el Espíritu construye, acrecienta, recrea y embellece a todo el Pueblo de Dios. Dice Juan Pablo II que :

“Los fundadores y fundadoras (...), abiertos a la acción del Espíritu Santo, han sabido interpretar los signos de los tiempos y responder de un modo clarividente a las exigencias que iban surgiendo

poco a poco” (VC 9). De allí que “ante todo se pide la fidelidad al carisma fundacional y al consiguiente patrimonio espiritual de cada Instituto”, y que “precisamente en esta fidelidad a la inspiración de los fundadores y fundadoras, don del Espíritu Santo, se descubren más fácilmente y se reviven con más fervor los elementos esenciales de la vida consagrada” (VC 36).

De acuerdo a los textos, hay un CF que responde a los signos de los tiempos y que los fundadores y fundadoras reciben del Espíritu Santo. Hay una exigencia de fidelidad a ese carisma por parte de los Institutos, que posibilita descubrir y revivir lo esencial de la vida consagrada, y cuyas accidentales concreciones históricas dan lugar a un patrimonio espiritual. Así, la fidelidad es fuente de creatividad. Juan Pablo II lo afirma más explícitamente para los religiosos y religiosas de AL, al decir que “en la medida que seáis fieles al propio carisma encontraréis la fuerza y la creatividad apostólica que os guiará en la predicación e inculturación del Evangelio” (CE 28).

Al momento de ahondar la reflexión sobre el sujeto pastoral VRB debemos esforzarnos por captar la originalidad del CF que la anima; el cual fue recibido en circunstancias y época bien precisa por SMG, dando lugar a un patrimonio espiritual o tradición. Este patrimonio espiritual o tradición es producto de sucesivas interpretaciones y relecturas que a lo largo de la vida del Instituto han ido haciendo las diferentes comunidades del “don” inicial, lo cual revela etapas claramente identificables. La creatividad para responder al desafío de la inculturación en diferentes regiones y culturas surge de una fidelidad al CF (recibido por SMG) y a la tradición del Instituto (vivida por betharramitas), en la cual se discierne lo permanente (principios teológicos esenciales) y lo cambiante (circunstancias históricas accidentales). Este discernimiento sólo es posible conociendo la vida del fundador y el contexto histórico-cultural-eclesial en que vivió; como así también el trasfondo en que se fueron haciendo las sucesivas relecturas y, -de un modo particular- el ámbito socio-cultural en el cual hoy -desde la participación en la vida de una iglesia particular- quiere inculturarse el carisma. De este modo, la VRB contribuirá más plenamente con la ayuda o auxilio de su CF (“*opitulante charismate*” - “*auxiliante charismate*”)³⁵², a la inculturación de sí misma y de la iglesia local de la que participa, como veremos en IX,I,3.

“Para poder ‘reproducir con valor la audacia, la creatividad y la santidad de los fundadores y fundadoras como respuesta a los signos de los tiempos que surgen en el mundo de hoy’³⁵³ habrá que cultivar una fidelidad dinámica a la propia misión, adaptando sus formas, cuando es necesario, a las nuevas situaciones y a las diversas necesidades, en plena docilidad a la inspiración divina y al discernimiento eclesial” (VC 37).

Por otro lado, siendo el proceso de inculturación un desafío ligado al mandato misionero y a la dimensión sacramental de la Iglesia (cf. RM 52; CATIC 852 y 854³⁵⁴), su desenvolvimiento en la vida del Pueblo de Dios encuentra en este caso nuevos títulos de conveniencia, dada la índole propia de nuestro CF centrado en el misterio de la Encarnación del Verbo y prolongado en su

³⁵² VC 79 y 80b.

³⁵³ Cf. Sínodo de los Obispos. Novena Asamblea General Ordinaria, *Relatio post disceptationem*, Città del Vaticano, 1994, Propositio 27. En esta línea, cf. Insegn XVII (1994) 2, p.3, donde dirigiéndose al Capítulo General de los capuchinos habla de “fidelidad creativa, intentando referirme a una atenta lectura de los signos de los tiempos, para descubrir las indicaciones que el Espíritu Santo sugiere a los cristianos de hoy” (n°3).

³⁵⁴ “(...) ‘El Espíritu Santo es en verdad el protagonista de toda la misión eclesial’ (RM 21). El es quien conduce a la Iglesia por los caminos de la misión (...)” (CATIC 852). “El esfuerzo misionero exige entonces la *paciencia*. Comienza con el anuncio del Evangelio a los pueblos y a los grupos que aún no creen en Cristo (cf. RM 42-47); continúa con el establecimiento de comunidades cristianas, ‘signo de la presencia de Dios en el mundo’ (AG 15), y en la fundación de las Iglesias locales (cf. RM 48-49); se implica en un proceso de inculturación para así encarnar el Evangelio en las culturas de los pueblos (cf. RM 52-54) (...)” (CATIC 854).

Pascua. Juan Pablo II recordaba estas notas específicas en carta a nuestro Superior General con motivo de la *Celebración del Bicentenario del nacimiento de SMG*³⁵⁵:

“La disponibilidad humilde y perseverante a la voluntad divina es el principio fundamental de la vida de vuestro fundador, de su acción y de su ministerio sacerdotal. El no ha cesado de decir *Ecce Venio!*, conformando así todo su ser con el de Cristo Redentor, venido para hacer la voluntad de su Padre” (nº2)³⁵⁶.

De acuerdo a lo dicho, en esta Segunda Parte procederemos en dos momentos.

1) Primero miraremos el fundamento teológico-espiritual del CF tal como surge de los mismos escritos de san Miguel Garicoits. Muchas veces se ha dicho que nuestro Fundador ha plasmado de modo conciso este CF en el “Manifiesto” que precedía a las Constituciones de 1838³⁵⁷. Comentaremos el Manifiesto a la luz de otros escritos de san Miguel. Nos apoyaremos particularmente en su correspondencia, dado que es la documentación más fidedigna de que disponemos³⁵⁸.

San Miguel no ha escrito sistemáticamente³⁵⁹: tenemos algunos “cuadernos”³⁶⁰ y “pensamientos”³⁶¹ recopilados a partir de conferencias semanales que él daba a la comunidad, recogidos con mayor o menor fidelidad³⁶². Por otro lado, la correspondencia nos ofrece un carisma fundacional vivo y dinámico: será la mejor fuente para beberlo prístino, fresco, y así poderlo “recrear”³⁶³ inculturadamente en el “hoy” de la historia³⁶⁴.

³⁵⁵ Juan Pablo II, *Au Pere Francesco Radaelli scj., Superieur General des Prêtres du Sacre Coeur de Jesus de Betharram*, en: L'Oss.Rom. (edic.franc.) 2481 (1997), p.3. Haremos referencia a este texto como *Carta del Bicentenario (=CB)*.

³⁵⁶ “La disponibilite humble et perseverante a la volonte divine est le principe fondamental de la vie de votre fondateur, de son action et de son ministere sacerdotal. Il n'a pas cesse de redire *Ecce Venio!*, conformant ainsi tout son etre au Christ Redempteur venu pour faire la volonte de son Pere” (Ib.).

³⁵⁷ Ver, por ej., *Actes du XXIII^o Chapitre General...*, IIIra. Parte, I, 3, A: “El Manifiesto de 1838 es la expresión de esa vivencia de san Miguel”. Se repite esto en *Betharram, una familia en marcha. Actas del 10^o Consejo de Congregación...*, Relación del Superior General Francesco Radaelli, C, p.9.

³⁵⁸ Cf. Mieyaa, P., *Correspondance de saint Michel Garicoits*, Saint Joseph, Tarbes, 1959, vol.1, *Introduction*.

³⁵⁹ Cf. Duvignau, P., *La doctrine spirituelle de saint Michel Garicoits*, Beauchesne, Paris, 1949, *Introduction*, p.22; *Un Maître spirituel du XIX^o siecle*, Beauchesne, Paris, 1962, *Introduction*, p.10.

³⁶⁰ Cf., por ej., *Cuadernos nº722, 786, 1031 y 1034*. Ver comentario a respecto en Duvignau, P., o.c., p.24.

³⁶¹ Cf., por ej., del P.Augusto Etchecopar, *Recueil de pensees du RP Michel Garicoits*, Toulouse, 1980.

³⁶² Es sabido que el no quería que se tomara nota de lo que decía, por lo que toda recopilación era elaboración posterior de los oyentes, especialmente, del P.Augusto Etchecopar. Cf. Duvignau, P., *L'Homme au Visage de Lumiere*, Marie-Mediatrice, Genval, 1965. No obstante, haremos referencia a algunos de estos escritos oportunamente.

³⁶³ Cf. *Actas del 10^o Consejo de Congregación... Relación...*, Introducción, p.3, donde se cita un discurso de Juan Pablo II a los Superiores Generales: “Así como los Fundadores han sabido encarnar en su tiempo con audacia y santidad el mensaje evangélico, de la misma manera sus hijos espirituales, fieles al soplo del Espíritu, prolongan en el tiempo ese testimonio, imitando su creatividad, en la fidelidad al carisma de los orígenes y al mismo tiempo en la escucha constante de las exigencias del momento presente” (cf. L'Oss.Rom., 27/11/1993).

³⁶⁴ Cf. *Actes du XXIII^o Chapitre General*: “Tenemos que dejarnos interpelar por todos esos desafíos, para comprometernos en la línea de la Encarnación, junto a todos aquellos que están lejos de la Iglesia, junto a los más pobres; la renovación del espíritu misionero betharramita, centrado en Cristo, en el evangelio y en la idea de “Camp

2) En un segundo momento haremos un recorrido histórico, para tratar de estudiar dos momentos interpretativos principales (o relecturas) que en la historia del Instituto se han hecho respecto al CF. El primero, en clave de *fidelidad lineal* ; el segundo, -coincidente con la renovación conciliar-, en clave de *fidelidad creativa*. En este contexto de fidelidad creativa se inscribirá el desafío de “una más plena inculturación”.

volant” de san Miguel, nos ayudarán a asumir esos desafíos” (IIIra. parte, IV, 3, B); *Actas del 10° Consejo de Congregación... Relación...*, Introducción, p.3: “¿Cómo se puede ‘inculturar’ en un proyecto de vida y de misión para hoy, que sea capaz de dar a luz el futuro?”.

Comencemos explicando lo que entendemos por “**inculturabilidad**”. Con este neologismo queremos significar que más allá de los fundamentos cristológicos y eclesiológicos que motivan todo proceso de inculturación del Pueblo de Dios, encontramos en el CF de nuestro Instituto algunos elementos de conveniencia que se añaden como un *plus* a los ya indicados en la Primera Parte. Queremos mostrar que la “inculturabilidad” es así una característica inherente a nuestra espiritualidad³⁶⁵ por el hecho mismo de centrarse en el misterio de la Encarnación del Verbo, y esto como proceso que se orienta hacia la Pascua. La “inculturabilidad” surge, pues, de una acentuación particular que el CF que anima la VRB tiene respecto de los elementos comunes a todo el Pueblo de Dios en orden a la inculturación.

1. Esto lo queremos mostrar en este capítulo a partir de los escritos de **San Miguel Garicoïts**, fundador del Instituto. Para ello, debemos inevitablemente hacer una cierta **contextualización histórico-biográfica**, dado que el CF surge como don del Espíritu a la Iglesia a través de una persona concreta en circunstancias histórico-culturales determinadas. En este caso, la situación de la sociedad y la Iglesia francesa de mediados del siglo XIX.
2. Luego iremos a sus **escritos**. Particularmente nos detendremos en el *Manifiesto*, que es donde mejor sintetiza el espíritu del Instituto. Intentaremos que en nuestro comentario teológico-espiritual se llegue a ver claro en qué sentido esta expresión carismática era respuesta a los desafíos culturales y eclesiales de la época. Identificados los núcleos principales de esta respuesta “inculturada”, los profundizaremos a partir de su *Correspondencia*, donde los articularemos sistemáticamente. Luego buscaremos una *síntesis* teológico-espiritual en varias dimensiones o perspectivas que intente captar los aspectos esenciales del CF, a saber, lo que parece ser más permanente. Esta síntesis se acrisolará en torno a la *devoción al Sagrado Corazón*, la cual leeremos desde una perspectiva actual.

Contextualización histórico-biográfica

No podemos realizar esta investigación de una manera muy detallada sin salirnos de nuestro tema, dado que la bibliografía en este sentido es extensa³⁶⁶. Nos parece que quienes mejor han

³⁶⁵ Utilizaremos como sinónimos las expresiones “carisma”, “espiritualidad”, “espíritu”. No obstante, hay algunos matices en estas expresiones. “Carisma” implica sobre todo *don del Espíritu*; “espiritualidad” supone una *interiorización de ese don*. El carisma se manifiesta como prevalentemente objetivo; la espiritualidad como prevalentemente subjetiva. Cuando hablamos de “espíritu” estamos utilizando una expresión más genérica y vaga: nos referimos al talante peculiar que anima al Instituto, a la espiritualidad hecha expresiones de vida.

³⁶⁶ Presentamos aquí algunas **obras biográficas**. *Summarium ou Recueil des depositions des temoins au proces de Beatification*, Bayone, 1914, que destacamos en primer lugar por su carácter oficial. Badie, G., *Miguel Garicoïts: un Santo que nació hace 200 años*, Buenos Aires, 1997. Antonini, C., *L'azione pastorale e la spiritualita in San Michele Garicoïts*, Pont.Univ.Lateranensis, Roma, 1982. Barra, G., *Atleta di Dio*, Torino, 1962. Bernoville, G., *Un Saint basque. Vie et l'oeuvre du venerable Michel Garicoïts*, Beauchesne, Paris, 1918. Brunot, A., *Michel Garicoïts (1797-1863), le Saint du “Me voici”*, IME, Baume-les-Dams. Buzy, D., *Le Saint de Betharram*, Saint Paul, 1947. Chrohare, U., *Un ame forte*, Lesbordes, Tarbes, 1921. Croydis, P., *Saint Michel Garicoïts*, La Colombe, Paris, 1954. Duvignau, P., *Le saint qui mourut a l'aube*, Marie-Mediatrice, Genval, 1966. Mieyaa, P., *La vie de Saint Michel Garicoïts*, Betharram, 1977, 4 vol., Morin, J.L., *San Miguel, Maestro de vida espiritual*, en VVAA, *Identidad y misión de una Familia*, Roma, 1997. Otras obras serán citadas oportunamente.

hecho este trabajo en torno a la devoción al Sagrado Corazón en la Francia del siglo XIX y siguiendo los estudios de B.Bourdenne, P.Duvignau y P.Mieyaa³⁶⁷, son C.Antonini y J.L.Morin³⁶⁸ (con impostaciones pastoral y espiritual respectivamente). Quisiéramos reseñar algunos aspectos que merecen consideración en orden a entender el *sitz in leben* de nuestra espiritualidad.

1. SMG (1797-1863) proviene de una **familia** vasco francesa, numerosa, fuertemente religiosa, marcada por persecuciones³⁶⁹. Es en ese contexto de familia, gracias a los valores humanos y religiosos vividos e interiorizados, que va madurando en SMG su vocación al sacerdocio. De un modo particular, gracias a la dedicación de su madre.
2. Resalta en su **personalidad** un temperamento fogoso, emprendedor y tenaz, propio de la región pirenaica³⁷⁰. Esto se notará a lo largo de su vida. Accede al ministerio sacerdotal no sin dificultades, debido especialmente a la pobreza de su familia: debió siempre trabajar y estudiar, acortando horas al descanso nocturno. Luego, siendo ya sacerdote, tuvo a cargo numerosas responsabilidades simultáneamente (profesor y administrador del Seminario diocesano de Bayona, encargado del santuario de Betharram, capellán de religiosas); a lo que se agregaron los desvelos inherentes a la fundación del naciente Instituto³⁷¹.
3. Su **formación** religiosa, por un lado esmerada, no está totalmente exenta de acentuaciones jansenistas, reacción ésta al laxismo postrevolucionario³⁷². El **jansenismo** tenía una vertiente rigorista respecto a la moral y a la vida sacramental, imprimiendo todavía en tiempos de SMG una impostación neopelagiana a la vida cristiana. Incluso la devoción al Sagrado Corazón estaba contaminada por esta herejía. Así, por ejemplo, el mismo SMG no fue admitido a la primera comunión hasta los quince años por temor a un posible sacrilegio.

No obstante, durante sus dos primeros años de sacerdocio (1823-25), y luego como Superior del Seminario, va a ir asimilando, discerniendo y recreando **la espiritualidad del Sagrado Corazón** de un modo novedoso. Irá descubriendo en su vida la gratuidad del amor de Dios. Influirán en esta nueva síntesis san Ignacio de Loyola (en el aspecto del discernimiento de

³⁶⁷ Cf. supra y elenco bibliográfico.

³⁶⁸ *Le Coeur de Jesus chez Saint Michel Garicoits. Approche historique et doctrinale*, PUG, Roma, 1994.

³⁶⁹ Cf. Bourdenne, V., *La Vie et l'oeuvre...*, p.4. "Des son plus jeune age, Michel Garicoits a entendu l'appel du Seigneur a le suivre dans le sacerdoce. La maturation de sa vocation et la disponibilite dont il a fait preuve sont liees a l'attention de ses parents, a leur amour et a l'education morale et religieuse qu'il a reçue, particulierement grace aux soins attentifs de sa mere" (Juan Pablo II, *Carta del Bicentenario*, 3).

³⁷⁰ Cf. Antonini, C., o.c., pp.23-24.45.

³⁷¹ Morin, J.L., o.c., pp.16-22; Antonini, C., o.c., pp.26-29.

³⁷² Duvignau, P., *Le Saint qui mourut...*, p.4-5. "La religiosite de Michel Garicoits a pousse sur le terreau d'une culture particuliere. Sa devotion s'est epanouie au sein d'une eglise en profonde mutation. Son charisme porte necessairement les traces du milieu ou il a surgi (...). Le tableau general est celui d'un pays ebranle par la tourmente revolutionnaire. Le reveil religieux est contemporain de la montee en puissance de l'ultramontanisme. Sur fond de reconstruction nationale, la devotion au Sacre-Coeur parait aller de soi pour structurer la piete des temps nouveaux" (Morin, J.L., o.c., pp.10; cf. pp.11-15); tambien, Antonini, C., o.c., pp.25-26. Para ampliar el conocimiento del contexto historico, cf. Alvarez Gomez, J., *Historia de la Vida Religiosa (III)*, Claretiana, Madrid, 1990; Congar, Y., *L'Ecclesiologie au XIX^e siecle*, Paris, 1960; Lortz, J., *Storia della Chiesa nello sviluppo delle sue idee*, Alba, 1969, t.II, pp.317-342.

espíritus), Berulle (en la kénosis del Hijo de Dios, pero evitando las desviaciones jansenistas), y Bossuet (manifestación del Amor de Dios, evitando su tendencia galicana)³⁷³.

4. Algunos **hechos providenciales** influyen en SMG, los cuales le hacen descubrir su vocación de Fundador :

- a) El **desorden del clero** como consecuencia de la revolución y de los decretos de la Convención (1793), que hacía que los ministros de Dios llevaran una vida disipada y, en general, bastante autónoma respecto de sus obispos.
- b) La influencia del **iluminismo** (Rousseau, Lessing, Voltaire), como principal difusor de las “nuevas ideas”, de carácter secularista y secularizante ; como así también del **galicanismo**, que era la expresión política a nivel eclesial de la **modernidad francesa**, y que promovía una sujeción de la Iglesia al gobierno de la república.
- c) La ausencia de las grandes **órdenes religiosas**, suprimidas o expulsadas como consecuencia del laicismo a que hacíamos referencia en b) ; como así también el testimonio de vida de las **Hijas de la Cruz**, una congregación religiosa femenina con la cual SMG guardó vínculos estrechos durante toda su vida, especialmente con su fundadora Santa Elizabeth Bichiers des Ages. Gran parte de la *correspondencia* que estudiaremos son cartas de dirección espiritual a hermanas de esta congregación.
- d) Los **Ejercicios Espirituales** de san Ignacio ; los cuales realizó dos veces, y constituyeron el crisol último para su decisión de fundar el Instituto³⁷⁴.

La intuición fundacional que comienza a plasmar a partir de 1832 entrará en conflicto con el pensamiento de su obispo Lacroix, que pretenderá hacer del naciente Instituto una asociación de sacerdotes diocesanos al estilo de la ya existente de Hasparren, inspirado en el modelo Sulspiciano³⁷⁵. Dada, pues, una gran precariedad jurídica, SMG busca plasmar en breve el espíritu propio del Instituto, y escribe el *Manifiesto* como prólogo a las *Constituciones de la Compañía*, adoptadas como propias en un primer momento.

Si tratáramos de recoger las principales motivaciones histórico-culturales-eclesiales a las que el CF buscará dar respuesta, podemos señalar de momento :

- 1) El contexto de la **modernidad**³⁷⁶, con su secularismo y “espíritu de independencia”³⁷⁷, el cual desafía a recrear el sentido de Dios en la vida del pueblo.
- 2) El **individualismo liberal**, sediento de libertad y felicidad, que desafía a un redescubrimiento del verdadero gozo, el cual está en vivir en la verdad donándose plenamente a Dios.

³⁷³ Morin, J.L., o.c., pp.22-60; Mieyaa, P., *La vie du Saint Michel Garicoits...*, vol I, pp.78-80; Antonini, C., pp.79-83.

³⁷⁴ Cf. Morin, J.L., o.c., 38-43; Antonini, C., pp.39-49; 123-130; 141-155.

³⁷⁵ Cf. Morin, J.L., o.c., p.64; Antonini, C., o.c., pp.131-137.

³⁷⁶ Hablaremos detenidamente de la modernidad al hablar de *Cultura universal adveniente* en VIII, II, 1.

³⁷⁷ Colocamos entre “ ” expresiones utilizadas frecuentemente por SMG.

- 3) El **galicanismo**, corriente político-religiosa mediante la cual se quiere subordinar la Iglesia al Estado francés, creando una Iglesia nacional separada de Roma, desafía a una renovación en el sentido de catolicidad, la cual se entendía en aquella época casi exclusivamente a través de la obediencia al Papa.
- 4) El **jansenismo**, que como expresión neopelagiana del cristianismo, desafía a redescubrir al “Dios derretido en caridad”. Impregnada en parte de jansenismo, la devoción al Sagrado Corazón podía convertirse en expresión de ese amor.
- 5) La situación de **crisis en el clero**, expresada en su estilo de vida disipada y en su rechazo por la autoridad, desafía a una renovación espiritual, a un redescubrimiento del sacerdocio ministerial y a una disponibilidad más pronta para hacer la voluntad de Dios a través de las órdenes de los legítimos pastores.

I) A PARTIR DEL “MANIFIESTO”

Comenzaremos proponiendo a la lectura y el análisis exegético el texto del Manifiesto (=Mf.), tal como aparece en las *Constituciones de 1838* y en la actual *Regla de Vida*³⁷⁸. Una presentación esquemática ayudará a captar su estructura.

1.a. **Il a plu a Dieu de se faire aimer,**

* tandis que nous étions ses ennemis, il nous a tant aimés qu’il nous a envoyé son Fils unique:

* il nous l’a donné pour être l’attrait qui nous gagne à l’amour divin, le modèle qui nous montre les règles de l’amour, et le moyen de parvenir à l’amour divin:

* **le Fils de Dieu s’est fait chair.**

1.b. *Au moment qu’il entra dans le monde, animé de l’Esprit de son Père, il se livra à tous ses desseins sur lui, il se mit à la place de toutes les victimes:*

* Vous n’avez point voulu, dit-il, d’hostie et d’oblation, mais vous m’avez formé un corps... les holocaustes et les victimes pour le péché en vous ont pas plu;

* alors j’ai dit: **Me voici, je viens pour accomplir votre volonté, ô mon Dieu!**

1.c. *Il entra dans la carrière par ce grand acte qu’il en discontinua jamais.*

* Dès ce moment, *il demeura toujours en état de victime, anéanti devant Dieu, en faisant rien par lui-même, agissant toujours par l’Esprit de Dieu, constamment abandonné aux ordres de Dieu pour souffrir et faire tout ce qu’il voudrait:*

* **Exinanivit semetipsum, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis.**

1.d. **C’est ainsi que Dieu nous a aimés...**

((* C’est ainsi que **Jesus-Christ notre Seigneur et Createur** est devenu un **attrait** ineffable pour les coeurs, un **modele** parfaite et un **secours** tout-puissant;

³⁷⁸ Para una **exégesis teológica del Manifiesto**, contextualizada históricamente y en relación a las fuentes del mismo, puede consultarse Morin, J.L., *Le Coeur de Jesus...*, pp.58-63 y Anexo, p.VII, donde muestra el influjo de: 1) **Bossuet**: *Deuxieme sermon de la fete de l’Annonciation*, t.V, p.440, y *Elevations sur les Mysteres. XIII Semaine*, 7, t.IX, p.310, en: *Oeuvres completes de Bossuet, Eveque de Meaux*, Gauthier freres et Cie, Paris, 1828; 2) **Berulle**, en el tema del “anonadamiento” (p.54). Para un comentario espiritual, ib. (Morin, J.L.), pp.94-103; *San Michele, Maestro di Vita Spirituale...*, pp.10ss.; Mirande, J., *Le Manifeste de Saint Michel*, en: NEF 1 (1984); *San Michele Garicoits e la vita nella Chiesa*, en: *Identita-misione...*, pp.33-34; Martin, D., *Carisma di san Michele e spiritualita laicale*, en: *VVAA, Identita-misione...*, pp.103-124; también Antonini, C., o.c., pp.157-161; Radaelli, F., *Manifiesto*, en: *Aquí estoy, por amor más que por otros motivos*, Buenos Aires, 1984.

* cependant **les hommes sont de glace pour Dieu!**. Et parmi les pretres memes, il y en a **si peu qui disent**, a l'exemple du divin Maitre: **nous voici... Ita, Pater.**))³⁷⁹

2.(e) **A la vue de ce spectacle prodigieux,**

* *les prêtres de Bétharram se sont sentis portés à se dévouer pour imiter Jésus anéanti et obéissant, et pour s'employer tout entiers à procurer aux autres le même bonheur,*

* sous la protection de Marie toujours disposée à tout ce que Dieu voudrait, et toujours soumise à tout ce que Dieu faisait³⁸⁰.

A partir de un análisis de la estructura del Mf. se perciben dos momentos : uno referido al Hijo de Dios y el otro a los betharramitas (1 y 2, respectivamente). En la disposición del texto, el segundo momento sigue al primero, es una consecuencia del primero, es su actualización creativa. Detengámonos en cada uno.

1) **“Dios ha tenido a bien hacerse amar”**

En la **primera parte**, de carácter *teológico-cristológico*, pueden descubrirse cinco afirmaciones fundamentales:

(i) **Dios** ha tenido a bien hacerse *amar*;

(ii) el Hijo de Dios se hizo carne; (Jn 1,14)

“**Entra** en el *mundo*”

(iii) **Aquí estoy**, vengo **Dios mío** para cumplir tu voluntad; ((Hb. 10,7))

“**Entra** en la *carrera*”

(iv) Exinanivit semetipsum (...) usque ad mortem, mortem autem crucis; ((Fp. 2,8))

(v) Así nos ha *amado Dios*.

³⁷⁹ El texto entre (()), presente en el original, ha sido luego suprimido en el de la *Regla de Vida*.

³⁸⁰ “Dios ha tenido a bien hacerse amar, y cuando éramos sus enemigos, nos ha amado tanto que nos envió a su Hijo único : nos lo dio para ser el atractivo que nos gane al amor divino, el modelo que nos muestre las reglas del amor, y el medio para llegar al amor divino : el Hijo de Dios se hizo carne. // En el momento de entrar en el mundo, animado del Espíritu de su Padre, se entrega a todos los designios sobre él, se pone en lugar de todas las víctimas : ‘No has querido -dice- sacrificios ni oblaciones, sino que me has formado un cuerpo..., los holocaustos y las víctimas por el pecado no te han agradado, entonces yo dije : ¡Aquí estoy, vengo para cumplir tu voluntad, oh mi Dios !’. // Entra en carrera con este acto que no interrumpiré jamás. Desde aquel momento, permanece siempre en estado de víctima, anonadado delante de Dios, no haciendo nada por él mismo, obrando siempre por el Espíritu de Dios, constantemente abandonado a las órdenes de Dios para sufrir y hacer todo lo que él quisiera : ‘Se anonadó a sí mismo, se hizo obediente hasta la muerte y muerte de cruz’. // Así nos ha amado Dios... Así Jesucristo Nuestro Señor y Creador se ha convertido en inefable atractivo para los corazones, un modelo perfecto y un socorro todopoderoso ; ¡en cambio los hombres son de hielo para Dios ! Y entre los mismos sacerdotes hay tan pocos que digan, a ejemplo del divino Maestro : Aquí estoy... Sí, Padre. // A la vista de este espectáculo prodigioso, los sacerdotes de Bétharram se han sentido impulsados a abnegarse para imitar a Jesús anonadado y obediente, y para dedicarse por enteros a procurar a los otros la misma felicidad, bajo la protección de María siempre dispuesta a todo lo que Dios quisiera, y siempre sumisa a todo lo que Dios hacía”.

Mirando detenidamente, percibimos una doble inclusión. En efecto (i) y (v) tienen en común las palabras “Dios” (“*Dieu*”) y “Amor” (“*amour*”), como así también una doble correspondencia sintáctica: “hacerse amar” (“*se faire aimer*”) - “nos ha amado” (“*nous a aimez*”); “Dios ha tenido a bien” (“*Il a plu a Dieu*”) - “Es así” (“*C’est ainsi*”). Los personajes del drama son Dios y los hombres, que entran en relación a través del Hijo de Dios. En esta iniciativa de Dios por querer amar a los hombres a través de su Hijo hecho carne percibimos una respuesta a la situación de la **modernidad** a la que hacíamos referencia en la parte introductoria. La modernidad como desencuentro de Dios con el hombre. La modernidad como situación de lejanía y “enemistad” del hombre respecto a Dios.

Esta primera idea fuerte que el manifiesto resalta está motivada por la libre y gratuita iniciativa de Dios (“*il a plu*”) en el querer amarnos de un modo preciso, concreto (“*ainsi*”), “haciéndose carne” y donándose “hasta la muerte y muerte en cruz”. De este modo, frente a una posible reducción **jansenista** de Dios a mero juez de los hombres, SMG destaca su amor libérrimo, que lo convierte en “atractivo, modelo y medio” para vivir de ese amor (2ª parte).

La segunda afirmación (ii) es “el Hijo de Dios se hizo carne” (cf. Jn 1,14), y forma inclusión con la otra referencia bíblica: “Se anonadó a sí mismo, se hizo obediente hasta la muerte y muerte de cruz” (Fp. 2,8) (“*Exinanivit semetipsum, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis*”). Incluye también la doble referencia al “entrar en el mundo” y “entrar en la carrera”. Podría leerse ya en las mismas frases anteriores una continuidad *in crescendo*, dado que san Miguel cita en latín las frases que quiere resaltar³⁸¹. Ambas frases tienen como sujeto al Hijo de Dios (que es un título de exaltación), en actitud de kénosis (carne³⁸², muerte). Siendo Dios, no obstante se mostró enteramente como uno de nosotros. Esta sería la mediación concreta a través del cual Dios quiso manifestar su amor para hacerse amar. Frente a una posible reducción **iluminista** de Dios a mero demiurgo o espíritu universal (al estilo gnóstico), se resalta la encarnación del Hijo de Dios y su obediencia concreta al Padre hasta la cruz.

En la tercera afirmación (iii) vemos el fundamento “existencial” del párrafo anterior. Dios, para mostrar su amor y para ser amado, se hizo carne y se anonadó hasta la muerte en su Hijo, quien vivió su vida en el mundo “animado por el Espíritu de su Padre y entregado a todos sus designios”. Síntesis de esta actitud existencial del Hijo de Dios es el “aquí estoy, vengo para hacer tu voluntad, oh mi Dios” (Hb. 10,7) (“*me voici, je viens pour accomplir votre volonté, o mon Dieu*”). En este “*me voici*” se conjuga la trascendencia y proximidad de Dios; sus notas de soberanía-plenitud-gratuidad con las de obediencia-carne-muerte. Podríamos decir que se conjugan una cristología descendente con una cristología ascendente: es el “*me voici*” de Dios al hombre y “*me voici*” del hombre a Dios. En clara referencia, se supera el legalismo

³⁸¹ Puede hacerse esta constatación leyendo su correspondencia (cf. infra, II), donde especialmente los “lemas” que utiliza están en latín. “El Aquí estoy se manifiesta a lo largo de todo el recorrido terreno de Jesús, se convierte en su estado habitual, hasta el don supremo: “se humilló a sí mismo hasta la muerte y muerte en cruz” (Fp. 2,8)” (Morin, J. L., *San Michele, Maestro di vita spirituale...*, p.12). Para un estudio bíblico-teológico en profundidad de Fp. 2, 6-11 en contexto cristológico, cf. Capizzi, N., *L’uso di Fp. 2, 6-11 nella cristologia contemporanea (1965-1996)*, PUG, Roma, 1997.

³⁸² Cf. Leon Dufour, X., *Diccionario de Teología Bíblica*, Herder, 1984, vocablo “Carne”: El término hebreo *basar* denota la persona humana en cuanto frágil y mortal, en muchos casos opuesta explícitamente a Dios; pero también la expresa en cuanto capaz de relación y comunicación. Cf. Gn. 9,11; Dt. 5,26; Jb. 34,15; Is. 40,6; Sal 145 (144),21; Lc.3,6; 1 Pe. 1,24.

veterotestamentario del esfuerzo religioso del hombre por agradar a Dios y se cumple la promesa mesiánica de “un nuevo corazón”³⁸³.

Así, SMG presenta los fundamentos teológicos propios de una **espiritualidad moderna**, construida a partir de la docilidad del Hijo de Dios al Espíritu, que lo anima a obrar los “designios” de Dios; actitudes que se descubren en su “Corazón”. Pero a la vez desarrolla implícitamente el dinamismo espiritual presente en el mentado principio calcedoniano, mediante el cual todo lo humano “sin mezcla ni confusión sin división ni separación” está llamado a subordinarse y expresar el misterio divino. Así, en la expresión de Hb.10,7 se conjugan las de Jn.1,14 y Fp.2,7, que parecen ser las más citadas por Juan Pablo II en referencia a la “inculturación”. El “**entrar en el mundo**” del Hijo de Dios “hasta la muerte y muerte en cruz” (“encarnación kenótica”) fundamenta la llamada a una misión inculturada en los miembros del pueblo de Dios, como veremos en 2.

Muy ligado a lo anterior vemos la presencia del Espíritu Santo. El Hijo de Dios está animado del “Espíritu de su Padre” (1b), “actuando siempre por el Espíritu de Dios” (1c). El Espíritu le permite “discernir” y “concretar” el “Aquí estoy”, entregarse existencialmente “a los designios sobre El”, “a las ordenes de Dios”. El “*Me voici*” es lo que justifica y da lugar a las afirmaciones (ii) y (iv), y hace posible la correlación de (i) y (v). Por el “*Me voici*” del Hijo de Dios “fuimos” (“*nous*”) amados por Dios y estamos llamados a amar a Dios. De este modo, la espiritualidad moderna de que hablábamos no está sólo referida a la actitud del Hijo de Dios de “entrar en el mundo”, sino también al dinamismo del “**Espíritu de Dios**”; ya que para actuar “siempre por el Espíritu de Dios” es preciso una actitud de **discernimiento permanente**.

Por último, observamos que el Hijo de Dios “se entrega a todos los designios sobre él” (“*se livra a tous les desseins sur lui*”) (Mf. b), animado “siempre por el Espíritu” (“*toujours par l’Esprit*”), “a las órdenes de Dios” (“*aux ordres de Dieu*”) (Mf. c). Esta *actitud* de disponibilidad (*donación* agradable a Dios) reemplaza los “sacrificios y oblaciones” (*donación* no agradable a Dios); y la *disposición* de estar “en estado de víctima, anonadado, no haciendo nada por sí mismo” (“*en etat de victime*”, “*aneanti*”, “*rien par lui*”) (*satisfacción* querida por Dios), toma el puesto de los “holocaustos y víctimas” (*satisfacción* no querida por Dios).

Así, SMG quiere ver “entrar” al Hijo de Dios en el corazón de la cultura adveniente de su tiempo. La modernidad -como veremos en VIII, II, 1- se caracteriza por la dificultad que el hombre tiene por descubrir que su **existencia** es **donada** y que por tanto su principal cometido es recibirla como tal, viviendo en la gratuidad. De aquí que este hombre moderno canalice sus mejores energías vitales realizando grandes empresas que insumen esfuerzos y sacrificios desproporcionados, a manera de “víctimas y holocaustos”, para dar sentido a la vida a través de un metarrelato inmanente. Esta característica de la modernidad se observa tanto en el plano personal (=imagen del *héroe*), como social (=totalitarismos), como religioso (=lo que dijimos del jansenismo). SMG descubre que el proyecto de Dios es otro; ve que por su encarnación redentora invita a los hombres a entrar en otra lógica, entendible no “a los sabios y prudentes de este mundo”, sino a los “sencillos y humildes” (Mt. 11,27); **la lógica de su Corazón**. Y es la

³⁸³ Ez. 36,26; Jer. 31,33; Rom. 10, 9-10; Ef. 1, 16.18; Hb. 10, 19.22. La **teología europea actual** ha desarrollado, con distintas acentuaciones, estos aspectos cristológicos-antropológicos: Cf. Rahner, K., *Curso fondamentale sulla fede*, Paoline, Alba, 1977, pp. 237-297; Kasper, W., *Jesús el Cristo*, Sígueme, Salamanca, 1978, pp.57-63. También, desde una perspectiva antropológica en torno al problema del “sobrenatural”: Rahner, K., *Rapporto fra natura e grazia*, en: *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma, 1969, pp.43-77; 79-112; Alfaro, J., *Il problema teologico della trascendenza e immanenza della grazia*, en: *Cristologia e antropologia. Temi teologici attuali*, Assisi, 1973, pp.256ss.; Lubac, H. de, *Le Mystere du surnaturel*, Paris, 1965; Balthasar, H. U. v., *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Koln, 1951, pp.278ss. Para una obra actual y sistemática de cristología en contexto, cf. Dupuis, J., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Quiriniana, Roma, 1997.

lógica que descubriría en muchos campesinos que se acercaban al santuario de Betharram para visitar a la Virgen o para recorrer el *Via Crucis* ; o la que vivió en el pequeño pueblo de Cambó, como vicario parroquial durante los dos primeros años de su ministerio sacerdotal ; o incluso - con su límites- en su familia de origen.

El texto suprimido del Mf. agregaría un matiz más en esta reflexión, mostrando en paralelismo antitético la disimilitud entre el amor de Dios manifestado en el Verbo Encarnado en contraposición con la fría respuesta del hombre³⁸⁴. Esta oposición antitética surge de la **no experiencia por parte de los hombres del Amor de Dios** en sus vidas (=amor generativo, incondicional, gratuito, redentor), lo cual los incapacita para vivir una **verdadera docibilitas al proyecto del Padre** (=actitud de *desapropiación*). Lo graficamos así :

<u>Hombres</u>	<u>Dios</u>
<u>Nous etions ses enemis</u>	<u>Il nous a tant aime</u>
	Nous a envoye son Fils unique
	Attrait / modele / moyen
<ul style="list-style-type: none"> ■ Hostie ■ Holocaustes 	<ul style="list-style-type: none"> - Se livra a tous ses ((Pere)) desseins sur lui - A la place des victimes
<u>Les hommes sont de glace pour Dieu</u>	<u>Le Fils de Dieu s'est fait chair</u>
<ul style="list-style-type: none"> ■ Victimes ■ Oblation 	<ul style="list-style-type: none"> - En etat de victime / aneanti / rien par lui - Toujours par l'Esprit / aux ordres de Dieu
	Attrait /modele / secours
	Jesús Christ notre Seigneur et Createur
<u>Il y en a si peu que disent nous voici</u> <u>Ita Pater</u>	<u>Me voici, je viens pour accomplir votre volonte,</u> <u>o mon Dieu</u>

El esquema busca integrar lo que hemos venido diciendo hasta el momento. Ponemos en paralelismo antitético las actitudes de Dios y de los hombres. Dado que los hombres del tiempo de SMG parecen “de hielo hacia Dios” y viven como “enemigos” suyo, y que incluso entre los sacerdotes había tan pocos que dijese “sí, Padre”; el “Hijo de Dios se hizo carne”, para enseñarles a vivir en la lógica del amor gratuito e incondicional de Dios, el “aquí estoy”. *Entregado* a los designios del Padre y animado siempre por el Espíritu, realiza la oblación de toda su vida. Esta *donación* reemplaza los sacrificios, víctimas y holocaustos no agradables a Dios. Los títulos cristológicos de exaltación (Señor, Creador, Hijo de Dios, Cristo) se presentan incluyendo “sin mezcla ni confusión, sin separación ni división” a los de carácter kenótico (víctima, carne, anonadado, obediente) inspirando un proceso eclesial de encarnación-inculturación.

³⁸⁴ Este contraste, influencia de Berulle en SMG, lo subraya Martín, D., o.c., pp.115-116, donde señala en torno a los títulos teológico-bíblicos “Adam-hombre viejo” y “Cristo-Hombre Nuevo” unas cuarenta actitudes contrapuestas de “apropiación” y “desapropiación” respectivamente.

2) “A la vista de este espectáculo prodigioso”

La **segunda parte** es de carácter *antropológico-ecclesial*. **Quienes han experimentado (“a la vue”, Mf. 2) el amor de Dios**, que “ha tenido a bien hacerse amar” (Mf. a) en la persona de su Hijo a manera de “espectáculo prodigioso” (“*spectacle prodigieux*”), **pueden participar de la actitud de desappropriación de Jesucristo y encontrar en ello la felicidad.**

De este modo, el Hijo de Dios se convierte en “atractivo, modelo y medio (auxilio)” (“*attrait, modele, moyen (secours)*”). “**Atractivo**” porque es causa final para que los hombres lleguen a Dios. En El se manifiesta lo que es necesario hacer para ser feliz. SMG captó aquí otra de las búsquedas del hombre moderno, que es la de la felicidad (= *bonheur*). El Hijo de Dios invita a un seguimiento que reviste aspectos de fascinación porque hace entrever al hombre moderno un gran ideal a realizar ; un estilo de vida que al final revelará un pleno sentido ; un camino que involucra los mejores recursos que pueden ser reclamados a la libertad del hombre, y que les da un destino de gloria escatológica junto a su “Señor y Creador”.

El Hijo de Dios se convierte también en “**modelo**”, porque señala paso a paso -a manera de causa ejemplar- los criterios de seguimiento. Y estos pasan por la “encarnación”, por el “anonadamiento” (= *kénosis*) y la “obediencia hasta la muerte y muerte en cruz”. A la plenitud definitiva se llega por el camino estrecho, cargando la cruz de cada día, que es la exigencia propia de un amor incondicional. A esto llama SMG “imitar a Jesús” (“*imiter Jesus*”), realizando lo que realizó el Hijo de Dios.

Por último, el Hijo de Dios se convierte en “**medio**” y “**auxilio**”. Animado del “Espíritu de su Padre”, él es causa eficiente de la felicidad de los hombres, de la que con el asentimiento y concurso de su propia libertad participan. Por El se puede permanecer en Dios, en sintonía con su designio ; desde su Corazón se puede vivir la comunión pascual con el Padre. Esta experiencia tiene una necesaria dimensión eclesial, que SMG explicita al hacer referencia a los “sacerdotes de Betharram” (“*prêtres de Betharram*”), y a María como “icono” de disposición y docilidad³⁸⁵.

Sin caer en simplificaciones y valiéndonos de la analogía de las apropiaciones, nos animamos a decir que “atractivo” hace prevalente referencia al aspecto de exhaltación / elevación ; “modelo” al de purificación / kénosis ; y “medio / auxilio” al de encarnación / asunción. Así, resulta un nuevo esquema:

Attrait / modele / moyen (secours)		Imitation	
■ Se livra a touts ses ((Pere)) desseins sur lui	(D)	S’employer tout entier	<u>Prêtres de Betharram</u>
■ A la place des victimes	(d)	Aneanti / obeissant	
<u>Fils de Dieu</u>		ME VOICI / USQUE AD MORTEM	
■ En etat de victime / aneanti / rien par lui	(d)	Toujours soumise	<u>Marie</u>
■ Toujours par l’ Esprit / aux ordres de Dieu	(D)	Toujours dispose	

³⁸⁵ Cf. Antonini, C., o.c., pp.163-171.

Con la letra “D” significamos la dimensión prevalentemente activo-oblativa de la *docibilitas* (o disposición para realizar la voluntad de Dios). Esta se expresa con las expresiones externas del esquema : “dedicarse por entero”, “siempre dispuesto”. Con la “d” indicamos su dimensión prevalentemente pasivo-receptiva. Esta se expresa con aspectos más internos en el esquema : “en lugar de las víctimas”, “anonadado y obediente”, “siempre sumisa”, “no haciendo nada por sí mismo”. Hemos hecho partícipes del “aquí estoy - hasta la muerte” (cf. Hb.10,7 y Fp.2,8) del Hijo de Dios, a María y a los Sacerdotes de Betharram. La contextualización trinitaria queda expresada tanto por la referencia cristológica central, como por la tácita alusión al Padre en el primer renglón y la explícita al Espíritu en el último, “incluyendo” así todo el gráfico.

Vamos viendo, pues, con mayor claridad algunos elementos que nos permiten hablar de **“inculturabilidad” del CF:**

- 1) **La Encarnación como proceso dinámico que encuentra plenitud en el misterio Pascual.** Estos dos misterios cristológicos “incluyen” toda la vida de Jesucristo ; mediante la cual, al “entrar en el mundo”, asume, purifica y eleva todo lo humano.
- 2) **La presencia del Espíritu que anima un permanente discernimiento de ese proceso.** Así, la Encarnación que prevalentemente asume, y la Pascua que prevalentemente purifica y eleva, son en cierto sentido misterios contemporáneos a cada instante de la vida del Señor.
- 3) **El designio universal de Dios de hacerse amar a través de su Hijo para que todos alcancen plenitud (anhelo-realización).** Ese designio universal nos coloca en un contexto misionológico, de apertura a todos los hombres y pueblos. Así, la finalidad de la “exhaltación” (cf. Fp.2,9) a través de la “encarnación kenótica” (cf. Jn.1,14 ; Fp.2,8) es que todos los hombres puedan participar del estilo de vida de Jesús, “atractivo, modelo y medio” para alcanzar la “felicidad” ; la cual consiste en vivir “abandonado a las órdenes de su Padre”, y “animado” por su Espíritu.
- 4) **La prolongación de la Encarnación y misión del Hijo de Dios en miembros del Pueblo de Dios.** El manifiesto hace referencia explícita a María “siempre dispuesta a todo lo que Dios quería y siempre sumisa a todo lo que Dios hacía”. Pero también alude a “los sacerdotes de Betharram”. Estas expresiones “mariana” y “petrina” respectivamente hacen presente a todo el Pueblo de Dios invitado a participar de la exhaltación-felicidad del Hijo de Dios glorificado, a través de su seguimiento en la “encarnación kenótica”. También el Pueblo de Dios, animado por el Espíritu, está llamado en Cristo a vivir continuamente “abandonado a las órdenes de su Padre” ; para manifestar “a los otros” (pueblos, culturas) esa misma “felicidad”.
- 5) **La presencia en el texto de dos de las frases bíblicas más citadas por Juan Pablo II en relación a la “inculturación” (Jn 1,14 y Fp.2,8).** Así, las expresiones “el Verbo se hizo carne” y “se anonadó a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte y muerte en cruz”, constituyen un *leit motiv* bíblico que SMG y Juan Pablo II trazan en común en los textos base del *manifiesto* y de VC 79-80 que hemos elegido para reflexionar sobre la inculturación.

II) A PARTIR DE LA CORRESPONDENCIA³⁸⁶

³⁸⁶ Nos apoyaremos en las obras de Mieyaa, P., *Correspondance de Saint Michel Garicoits*, Saint Joseph, Tarbes, 1959, 2 vol., y *Correspondance de Saint Michel Garicoits. Nouvelles lettres*, Bergeret, Bordeaux, 1969, t.III; que en las Introducciones generales y en las correspondientes a cada parte ofrece una presentación teológica y temática de las cartas en general y de cada período de la vida de SMG en particular. Una selección de textos de la correspondencia de SMG fue también recogida por Grech, P., *Saint Michel nous parle. Extraits de sa correspondance*, Roma, 1980.

En este momento seguiremos un itinerario “integrativo”. Dado que, como veíamos en el manifiesto, la segunda parte del mismo consistía en reproducir creativamente la primera (es decir, vivir lo que el Hijo de Dios vivió), lo que ahora intentaremos es describir este proceso existencial desde una perspectiva teológico-espiritual, en el que la antropología esté “incluida” en cierto modo en la cristología. A partir de textos de la correspondencia de san Miguel queremos percibir la actitud del Verbo Encarnado como llamado a realizarse participadamente en los mismos betharramitas y en el mismo pueblo de Dios (cf. I,2).

Tendremos que definir el itinerario a seguir en esta profundización. Hemos visto a partir del Mf la dimensión trinitaria del carisma. Juan Pablo II afirma que :

“Cada carisma tiene, en su origen, una triple orientación: hacia el Padre, sobre todo en el deseo de buscar filialmente su voluntad mediante un proceso de conversión continua (...); hacia el Hijo, llevando a cultivar con El una comunión de vida íntima y gozosa (...); hacia el Espíritu Santo, ya que dispone la persona a dejarse conducir y sostener por El (...). En cada carisma de fundación (...) domina “una profunda preocupación por configurarse con Cristo testimoniando alguno de los aspectos de su misterio” (MR 51)” (VC 36).

Este contexto trinitario nos parece un buen transfondo para comenzar la profundización de nuestra reflexión, dado que aparecen puntos de convergencia con el Mf : a) deseo de buscar filialmente la voluntad del Padre ; b) cultivar con el Hijo una comunión de vida íntima y gozosa ; c) dejarse conducir y sostener por el Espíritu Santo.

Por otro lado, el Mf hacía referencia a la Encarnación : “El Hijo de Dios se hizo carne”, “entra en el mundo”, permanece “anonadado y obediente”. Pensamos que este aspecto de encarnación lo podemos desarrollar a partir de los que SMG llama reiteradamente en sus escritos la “posición”. Es desde ese ámbito de “encarnación” que tiene lugar el proceso de discernimiento ligado al “actuar siempre por el Espíritu de Dios”, “animado por el Espíritu del Padre”. Es desde esa “posición”, que tiene una dimensión de solidaridad con “los hombres y mujeres de nuestro tiempo” como así también un carácter eclesial, que la VRB se abre a una cada vez más plena participación de la vida intratrinitaria, a través de una progresiva configuración con Cristo. Es desde ese puesto dinámico de encarnación: 1) *desde* donde hay que responder a Dios, buscando lo que le agrada, superando toda tentación, en actitud de existencial obediencia, como María (proceso de kénosis y purificación *guiado* por el Espíritu); 2) *para* vivir en la paz y gozo del Señor, promover la comunión, y que las obras prosperen (experiencia de exaltación y elevación *donado* por el Espíritu).

Así, este triple momento “ascético” de encarnación (“posición”) - purificación (“discernimiento”) - exaltación (“felicidad”), resumido en el “aquí estoy”, es la respuesta obediencial al don “místico” previo de la trinidad transfiguradora que se manifiesta como “amor del Padre en el Hijo y por el Espíritu” en la experiencia concreta de los hombres. Buscaremos recorrer este proceso integradamente.

De este modo, aflora la intuición de hacerlo a partir del “método de discernimiento” de SMG, que aparece en su correspondencia en numerosas ocasiones³⁸⁷, con algunas variantes ; y el cual parece integrar todos los elementos expuestos hasta el momento :

³⁸⁷ “Il est grandement temps pour vous de faire choix d'un etat de vie! (...). Si vos occupations ne vous permettent pas de faire en regle une retraite, prenez, ou vous etes, un petit temps determine pendant lequel: 1° Vous redoublerez de zele pour bien remplir les devoirs de votre etat present; 2° Vous renoncerez a toute idee, a toute affection nuisible ou simplement desordonnee; qualquune qu'elle fut d'ailleurs, elle ne saurait qu'egarer. 3° Vous vous disposerez a la plus parfaite imitation de NSJC; car le monde est un calvaire, la croix est partout, il faut la porter avec courage et

1) Fidelidad a la posición; 2) Configuración con Jesucristo; 3) Apertura a la voluntad salvífica de Dios; 4) Paralelamente, consideración de las tentaciones e insidias del demonio (cf. EE 325-327; 142); 5) La apertura a la voluntad de Dios, precabiéndose de las tentaciones, se da sobre todo en el contexto de la oración; 6) En esa oración hay que dejarse conducir por el Espíritu Santo; 7) Analizando en paz los *pros* y *contras*, Dios revela lo que le es agradable; 8) Lo agradable a Dios se caracteriza por “unificar”; 9) La constatación objetiva última de lo que “es de Dios” se ve confirmada por una actitud de obediencia a la “mediación eclesial” autorizada; 10) De ahí en más, se trata de responder con generosidad, valentía y fidelidad, “sin demora, sin reserva, sin volverse atrás, por amor a esta voluntad de Dios más que por cualquier otro motivo” (“*sans retard, sans reserve, sans retour, plutot pour cette volonte adorable que pour tout autre motif*”); 11) En la medida que se responde de esta manera se experimenta el gozo verdadero.

Notamos el influjo de san Ignacio de Loyola en esta síntesis. Así, la fidelidad a la posición tiene que ver con EE 12, donde se habla de fidelidad al tiempo de oración y demás ejercicios ; la configuración con Cristo se relaciona con la contemplación de los misterios de su vida (segunda semana de los EE) ; los aspectos de discernimiento dependen de EE 169-189 (modos de hacer la elección) y de EE 313-336 (reglas de discernimiento) ; lo de las tentaciones se emparenta con EE 136-148 (meditación de las dos banderas) ; lo agradable a Dios que “unifica” remite a la “consolación” ignaciana (EE 316) ; las mediaciones objetiva nos recuerdan la figura del “que da los ejercicios” (EE 6ss) ; la idea de eclesialidad se relaciona con EE 352-370 ; etc.

En el orden de presentación de los items del método de discernimiento de SMG haremos algunas pequeñas modificaciones que creemos ayudarán al mejor desenvolvimiento de nuestra reflexión,

constance. 4° Vous priez bien le bon Dieu de vous faire connaitre sa sainte volonte sur votre avenir; lui seul sait a quoi il vous destine, lui seul peut vous le faire connaitre; c'est donc lui seul qu'il faut prier, devant lui seul que vous devez examiner pour ou contre le mariage, pour ou contre l'etat de celibataire aupres de vous parents a aider, a soutenir jusqu'a la mort, ou enfin les motifs d'embrasser la vie de communaute religieuse. 5° Ce que vous eprouverez dans cette priere et cet examen, vous l'exposerez a un directeur competent. 6° Enfin vous embrasserez sa decision comme la volonte de Dieu, sans retard, sans reserve, sans retour, plutot par amour pour cette volonte adorable que pour tout autre motif. Encore une fois, faites cela et vous serez en surete et heureux, quel que soit le parti que vous preniez dans ces conditions” (C.164).

“Pour ce qui est de la conduite pratique de la Superieure, qui me parait avoir des idees tres saines, je crois qu'elle doit exposer les faits et toutes choses, comme elle les voit, a Mgr. l'Eveque, et puis s'en tenir a sa decision. Qu'elle prene pour cela son temps, et, pendant ce temps: 1° Qu'elle redouble de zele pour bien remplir ses devoirs de chaque jour; 2° Qu'elle renonce a toute affaire desordonnee, quelque bonne qu'elle lui paraisse; 3° Qu'elle se dispose a la plus parfaite imitation de notre-Seigneur; 4° Qu'elle prie; 5° Qu'elle examine toutes choses; 6° Qu'elle les expose par escrit a Mgr; 7° Qu'elle obeisse, par amour pour la volonte de Dieu plutot que pour tout autre motif” (C.330).

“Pour connaitre si en sortant d'ici vous avez fait la volonte de Dieu, examinez si, depuis que la pensee de nous quitter s'est presentee a vous: 1° Vous avez redouble de zele pour remplir vos devoirs. 2° Si vous avez renonce a toutes vos affections nuisibles. 3° Si vous vous etes dispose a la plus parfaite imitation de Notre-Seigneur Jesus-Christ. 4° Si, etant dans cette disposition, vous avez demande a ce divin maitre ce qu'il voulait de vous sur ce point. 5° Si, dans la meme disposition, vous avez examine les raisons pour et contre cette demarche. 6° Si, apres tout cela, vous avez tout expose a M.X..., dans mon absence, dans la bonne foi, en le prennant pour votre veritable superieur dans ce moment. 7° Si M.X... vous a dit, enfin, que vous deviez sortir, vous avez tres bien fait. Je ne puis que vous exhorte a suivre toujours la meme methode, en vous promettant la vie plus heureuse ici-bas et la vie eternelle dans l'autre monde” (C.161).

“Le directeur doit se borner d'abord a l'exercer a bien remplir ses devoirs actuels, a s'affranchir de toute affection desordonnee, a se disposer en general a la plus parfaite imitation de Jesus-Christ, et attendre, regulierement parlant, le desir et la demande de l'examen de sa vocation (...). L'exhorter: 1° a redoubler de zele pour bien remplir ses devoirs actuel; 2° s'affranchir de toute affection desordonnee; 3° a se disposer a la plus parfaite imitation de notre-Seigneur Jesus-Christ; 4° l'aider a examiner et a verifier sa vocation; 5° enfin, s'il persiste, l'autoriser a prendre la soutane” (C.127).

en consonancia con el texto citado de VC 36. Trataremos que los títulos puedan leerse con cierta continuidad para dar una idea más clara del proceso. Citaremos a pie de página los párrafos más significativos de la *Correspondencia*, para iluminar la síntesis que haremos en el texto principal. En general, se tratará de cartas a las Hijas de la Cruz (prevalentemente en el comienzo de su ministerio sacerdotal) o a religiosos del naciente Instituto (prevalentemente al final de su vida). Destacaremos en letra *itálica* los pasajes pertenecientes a cartas enviadas a los betharramitas de AL, a partir de 1856 (residentes en un primer momento en Buenos Aires), y haremos referencia a los números de los *Ejercicios Espirituales de san Ignacio* (=EE) relacionados con el discernimiento.

1) Configurarse con Jesucristo

Para SMG, el objetivo fundamental de la vida cristiana tiene que ser el de identificarse plenamente con la persona de Jesucristo, configurando todo el ser a semejanza suya. Esto supone en primer lugar abrirse ilimitadamente al amor, como lo hizo el Hijo de Dios a partir del momento de la encarnación, **abajándose y haciéndose uno de nosotros** en todo menos en el pecado, **“para ganar nuestros corazones y elevarnos”**.

SMG aconsejaba a una superiora respecto a sus hermanas : “Amelas sin límites, porque Dios las ama, y porque son capaces de amarlo ; y obre siempre con delicadeza (...). ¡Un Dios descendido de su trono... hecho hombre mortal... llenado de oprobios para ganar nuestros corazones ! He aquí su modelo... ¡Un Dios abajado para elevarnos !... ¡El nos ha amado primero ! ¡Nuestro Señor Jesucristo ha sufrido para conquistar nuestros corazones ! Esfuércese, siguiendo su ejemplo, por ganar el amor de sus hermanas” (C.13)³⁸⁸.

Nuestro Señor hizo de toda su vida una ofrenda al Padre en favor de los hombres. Toda su vida fue un irrevocable **“aquí estoy”**. Un “sí” (“*Ita Padre*”) dócil al designio del Padre, un “sí” hecho de “anonadamiento y obediencia”, de generosidad y desprendimiento. Un “sí” renovado existencialmente en su condición humana **“hasta la muerte y muerte en cruz”**.

“Dios, de quien procede todo bien, quiere instrumentos despojados de todo, sobre todo de ellos mismos, y enteramente abandonados en su corazón a la acción del Espíritu Santo, a la ley de amor y de caridad que tiene costumbre de gravar en él, y a la gran ley de la obediencia, a ejemplo de Nuestro Señor bajo dos aspectos : ‘*El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido*’ ; ‘*Se anonadó a sí mismo y se hizo obediente hasta la muerte y muerte en cruz*’ ; lo que se resume en esta única expresión : ‘¡Aquí estoy ! ¡Hágase tu voluntad en mí como en el cielo !’” (C.293)³⁸⁹.

³⁸⁸ “Commencez donc par gagner leur coeur et leur volonté. Faites qu’elles sachent bien que vous les aimez, que vous avez pour elles, a la fois, les sentiments d’un père, d’une mère, d’une nourrice, d’un medecin; que vous êtes tout entiere a chacune d’elles, a l’exemple de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Aimez-les donc sans bornes, et parce que Dieu les aime, et parce qu’elles sont capables de l’aimer, et agissez toujours avec douceur (...). Un Dieu descendu de son trône... fait homme mortel... rassasie d’opprobres pour gagner nos coeurs! Voilà votre modèle... Un Dieu abaissé pour nous élever!... Il nous a tant aimés le premier! Notre-Seigneur Jésus-Christ a tant souffert pour faire la conquete de nos coeurs! Efforcez-vous, a son exemple, de gagner l’amour de vos Soeurs”.

³⁸⁹ “Dieu, de qui procede tout bien, demande des instruments depouillés de tout, surtout d’eux-même, et entierement abandonnés dans leur coeur a l’action du Saint-Esprit, a la loi d’amour et de charité qu’il a coutûme d’y graver, et a la grande loi de l’obéissance, a l’exemple de Notre-Seigneur sous ces deux rapports: *Spiritus Domini super me, propter quod unxit me*; Il s’est aneanti et rendu obéissant jusqu’a la mort de la croix; ce que résume ce seul mot: Me voici! (...) *Ecce Venio! Fait voluntas tua, in me sicut in coelo*”. Otros ejemplos : “Que toute votre application soit donc d’être petite et meprisee, sans en donner sujet, et vous obtiendrez la place la plus haute, la plus digne et la plus proche de Dieu; vous serez comme les apotres, qui lui etaient plus chers que tous les autres hommes. Mais vous n’arriverez la qu’en vous abaissant et en vous faisant petite, devouee, joyeuse et constante, par amour pour Dieu et son Fils, NSJC, pour ressembler parfaitement a ce divin modele. Puis-je voir ainsi en vous un apôte! Puis-je le

De este modo, Jesús se manifiesta por un lado solidario con los hombres al encarnarse, anonadarse y salvarlos. Por otro, vive la obediencia al Padre y la docilidad al Espíritu de un modo incondicional. Ambas actitudes van juntas en el Hijo de Dios, y se entrelazan en un único proyecto que cotidianamente encarna y renueva.

Así, Jesús es “nuestro modelo”³⁹⁰, en quien tiene que inspirarse toda nuestra vida, cada uno de nuestros actos. A ejemplo de Nuestro Señor Jesucristo, Dios quiere “instrumentos entregados a la acción del Espíritu Santo”, dóciles a su voluntad, y animados por el mismo “**aquí estoy**”. El desafío fundamental es el de **dejar vivir a Cristo en nosotros**³⁹¹; para que sea El quien anime cada una de nuestras acciones, palabras, gestos, sentimientos y pensamientos. Dicho en otros términos, que nuestro corazón no sea más el propio corazón, sino “el de Cristo”. Que Jesucristo transfigure todo nuestro ser.

En este primer punto vemos el influjo de san Ignacio, que en los *Ejercicios Espirituales* propone la contemplación de los misterios de la vida de Cristo. A partir de las contemplaciones de la Encarnación y del Nacimiento se inicia un itinerario que desembocará en el misterio Pascual (Pasión, muerte, resurrección y ascensión), en las Tercera y Cuarta Semana. Así, la propia existencia progresivamente se va configurando con la del Señor. Y este desafío de configurarse con el Señor -que SMG asume como propio- se puede decir que es como el *leit motiv* de los EE³⁹².

2) En la apertura a la voluntad salvífica de Dios

devenir moi-meme maniere! Me voici, petit, devoue, reconnaissant et constant. Amen! Amen!” (C.264). “*Je lui demande ((a Jesus Christ)) que votre charite croisse et abonde de plus en plus en toute science et en tout sentiment, afin que vous eprouviez ce qui est meilleur et que vous soyez purs au yeux de Jesus-Christ, remplis du fruit de la justice par Jesus-Christ, pour la gloire et pour l’honneur de Dieu*” (C.285). “*Je souhaite une bonne annee a tous les notres d’outre-mer, une annee pleine de richesses spirituelles. Par la-meme, comme moyen indispensable, je leur souhaite d’aller sans cesse a l’ecole de Notre-Seigneur. ‘Seu ut veri veneratores et pii cultores ejus mysteriorum et disciplinarum, nihil falsum sentientes de ejus natura humana, nihil indignum de ejus deitate, nihil falsum de nostra cujusque libertate, nihil indignum de pleno et supremo ejus dominio ac voluntate, procul agentes terrenarum caliginem rationum, curantes denique ut ab illuminatae fidei oculo mundanae sapientiae fumus abscedat’*” (C.390). “*J’ai beni le Seigneur du bon vouloir qu’il vous a donne, et des fruits que ce bon vouloir a deja commences a produire. Croyez-moi, ce n’est que le commencement des choses, grandes, admirables et divines, qu’il operera en vous; des le moment que, n’etant en peine de rien autre chose, vous vous livrez comme Marie, par un sincere et parfait “me voici” a Notre Seigneur*” (C.347).

³⁹⁰ “C’est l’exemple que nous a donné Notre-Seigneur Jésus-Christ sur la croix, en se séparant de sa mère, en ne lui donnant plus le doux nom de mère, en la confiant a un étranger. Et quand Dieu nous donne l’occasion d’imiter un tel exemple, quand il nous donne une si grande marque de son amour pour nous, n’est-il pas dans toutes les convenances qu’il nous trouve fiers et heureux de pouvoir lui dire: *Ita, Pater*, oui, mon Dieu, sans retard, sans réserve, sans retour! *Vere dignum, justum, aequum et salutare?*” (C.145).

³⁹¹ “Votre coeur ne sera plus votre coeur, mais le Coeur de Jesus, votre intérieur et votre extérieur, l’intérieur et l’extérieur de Jesus même; et cela vous sera bien plus facile, bien plus doux et agréable que tout ce que le menteur et l’homicide a cherché a vous faire croire (...). Dites a tout cela: Je puis tout en Celui que me fortifie, unie de tout coeur a son adorable Coeur, entierement abandonnée a Lui! Et puis, toujours en avant” (C.374). “Sans doute, l’art de gouverner est difficile; mais non seulement la grace, mais notre Seigneur lui-meme est avec vous; remplissez-vous de son esprit et de ses façons; agissez en lui et comme lui; et tout ira a merveille; il s’y entend mieux que nous; abandon et confiance sans bornes” (C.97).

³⁹² Cf. EE 110-126; 261-312; 190-198; 200-203. El espacio dedicado manifiesta la importancia del argumento en la dinámica estructural de los EE.

Dijimos que lo que caracterizó la vida del Hijo de Dios fue su apertura incondicional al designio de su Padre. Hablamos de “designio de su Padre” utilizando, evidentemente, la lógica de las apropiaciones trinitarias. Este designio trascendente tenía en la vida de Nuestro Señor también una lectura inmanente, a partir de los desafíos que iba suscitando su encuentro con las situaciones concretas de la vida.

Por eso, también nosotros que buscamos configurarnos con Jesucristo debemos “estar contentos” de aquello que es **“voluntad de Dios”** y asumirlo **“con generosidad”**.

“Estoy muy contento de saber que usted está muy contenta de la voluntad de Dios. Sí, mi hermana, gracias a Nuestro Señor Jesucristo, -para ser sinceros y justos-, podemos y debemos decir siempre y en todos lados, cada uno por su parte : ‘Estoy muy contento de la voluntad de Dios ; nada me falta, etc’. Así, vivir y morir en este sentimiento, diciendo : ‘¡Tú voluntad, Padre, aquí estoy !’” (C.118)³⁹³.

Tenemos que cultivar una adhesión cordial y sincera a los designios que El va manifestándonos. Se trata de una radical actitud de generosidad para aquello que el Señor más quiere de nosotros en el “aquí y ahora” concreto de nuestra vida. Pero además, la apertura incondicional a la voluntad de Dios incluye una disposición fundamental a querer **“abandonarnos en sus manos”**. Esta actitud incluye, por tanto, también una cuota de pasividad.

SMG escribía a una religiosa : “Usted no puede nada por usted misma sino atormentarse hasta el infinito ; abandónese con fe entre los brazos seguros de su Dios, su Salvador y Padre, como una niña pequeña, dejando de lado todas sus inquietudes, dado que él se preocupa de usted ; ¿acaso puede dudarle ?” (C.371)³⁹⁴.

La entrega constante y dócil en manos de Dios entra muchas veces en conflicto con “la propia voluntad” ; la cual, si se sigue, “lleva al desánimo, al abatimiento, a demoras, desórdenes y preocupaciones”³⁹⁵. Así, para SMG, la inquietud y la falta de paz están ligadas a una no total

³⁹³ “Je suis tres content d’apprendre que vous êtes tres contente de la volonté de Dieu. Oui, ma Soeur, grace a Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour être vrais, justes, nous pouvons et nous devons toujours et partout dire, chacun de notre coté: ‘Je suis tres content de la volonté de Dieu; rien ne me manque, etc’. Donc, vivre et mourir dans ce sentiment, en disant: ‘Votre volonté, ô Père, me voici!’”. También : “Soyez beni, o mon Pere! ce que vous voulez toujours, et non pas ce que je veux! Ma chere Soeur, cette conformite avec la volonte de Dieu, quel secret, et bien facile, tout a notre portee! Voir Dieu en tout et toujours, faire toujours sa sainte volonte, quel moyen d’être toujours en paix avec lui, avec nous-memes et avec le prochain! Quoi qu’il nous arrive, quoi qu’on nous dise, quoi qu’on nous fasse, meme avec grand tort, pour nous, toujours tout a gagner devant Dieu et devant les hommes; quoi de plus heureux?” (C.356). Cf. EE 23.

³⁹⁴ “Vous ne pouvez rien par vous-meme que vous tourmenter a l’infini; laissez-vous aller avec foi entre les bras secourables de votre Dieu, votre Sauveur et votre Pere, comme une petite enfant innocente et simple, sans peine, sans inquietude, sans prevoyance en certain sens sur l’avenir, rejetant en lui toutes vos inquietudes, parce qu’il a soin de vous; pouvez vous en douter vous?”. También : “Il faut absolument dilater votre coeur, en face de vos difficultes exterieures et interieures, par la pensee si vraie que vous etes l’enfant bien-aimee du Pere Celeste, que vous faites constamment son oeuvre de predilection, toujours sous ses yeux, toujours asistee de lui avec la plus grande faveur, avec un empressement incessant. Tout cela est incontestable et exige de votre part la plus grande dilatation, la plus entier abandon, l’humilite, la reconnaissance, le calme, la joie et la paix interieures et exterieures, que rien ne soit capable d’alterer. Un si bon Pere, un tel Ami nous gouverne, que peut-il nous manquer?” (C.348). “Continuez donc a etre et a vous montrer toujours bonne et heureuse enfant, comme vous l’etes et vous vous montrez assez bien aussi, par la grace de Dieu, et non point par votre fond, quoique assez bon naturellement. Acceptez tout ce qui peut vous arriver de consolation et de desolation comme venant de la main du meilleur des amis, de Dieu meme. Soyez-lui toujours fidele comme il l’est toujours, lui. Oui, toujours. Non pas ce que je veux, o mon Dieu, mais ce que vous voulez, sur le calvaire et au Jardin des Oliviers, aussi bien que sur le Thabor” (C.352).

³⁹⁵ “Il y a chez vous un vice fondamental, qui consiste, a mon avis, dans un fond d’inconstance et dans un esprit d’usurpation, dont vous ne vous rendez pas compte; en d’autres termes, vous n’avez ni une assez haute idée de la volonté de Dieu, ni assez de constant dévouement pour l’accomplir, et cela par un besoin de la remplacer par votre

consignación del propio ser y de la propia libertad en manos de Dios. Por ello recomienda hacer **“lo que Dios quiere, porque Dios lo quiere y mientras Dios lo quiera”**³⁹⁶. Debemos llegar a convertir esta motivación en la principal animadora de todo nuestro quehacer. Sólo así la actividad tendrá pleno sentido³⁹⁷.

SMG llega a decir que hay que dejarse conducir como un “cadáver”³⁹⁸. Esta expresión, que hoy puede dar idea de excesiva pasividad, responde a la implícita eclesiología de su tiempo, en la que la principal mediación de la voluntad de Dios era la del superior, sin demasiada referencia a la comunidad o incluso a las propias inspiraciones. Lo que a partir de esa expresión sí es importante remarcar, es que cuando se va haciendo la experiencia de qué cosa va queriendo Dios, habrá que dejarse conducir incondicionalmente, **“sin demora, sin reserva, sin volver atrás, por amor a la voluntad de Dios”**³⁹⁹ más que por cualquier otro motivo. Dicho de otro modo, todo en nuestra vida debe responder al Espíritu Santo, que nos va descubriendo lo que es de Dios y nos va precabiendo contra lo que no procede de El. Con esta disposición, “todo lo que nos ocurra interior y exteriormente es providencial, para conducirnos al Reino a partir de las tribulaciones de la posición”⁴⁰⁰. Nada escapa a la providencia de Dios que, especialmente a partir de la cruz de cada día nos va conduciendo a una gozosa resurrección.

3) Dejándose conducir por el Espíritu Santo

volonté propre, qui se révele dans ses fruits: en ce que vous vous découragez, si vos supérieurs vous contrarient; en un mot en ce que vous vous trouvez abattu, des le moment qu'on touche a l'idole que vous vous faites de l'oeuvre de Dieu même. Ce que vous évitez, quand vous saurez, quand vous apprendrez bien a quitter Dieu pour Dieu, hilariter, a vous réduire a sa seule volonté...” (C.177).

³⁹⁶ “Lorsque Dieu veut une chose, on s’y attache parce que Dieu le veut, comme Dieu le veut, et autant que Dieu le veut” (C.177).

³⁹⁷ “Les choses n’avaient de valeur pour Jesus que par la volonte de Dieu; la volonte de Dieu etait sa nourriture. Que le meme esprit de Jesus fasse que les choses n’aient de valeur pour vous que par le bon plaisir de Dieu; que le bon plaisir de Dieu soit votre nourriture a jamais! (...). Vous pouvez etre tranquille tant que vous serez a Dieu sans reserve et sans retour” (C.43).

³⁹⁸ “Au lieu d’être a la volonté de Dieu, qui était ce a quoi vous étiez employé, vous étiez a toute autre chose, a ce qui ne vous regardait pas. De la, grandes préoccupations sur des choses étrangères, grandes combinaisons, etc., partout ailleurs; et par suite, tous ces oublis, tous ces retards, tout ce désordre dans ce a quoi vous étiez employé, au point de passer pour incapable de vos emplois si faciles (...). Que faire pour le prévenir? Vous laisser conduire par les règles et vos supérieurs, comme un baton, comme un cadavre; exercez tout votre zele dans les bornes de vos emplois; ne vous occupez que de les bien remplir, comme la volonté de Dieu même. Ce qui revient a dire: Faites ce que Dieu veut, comme il le veut, parce qu’il le veut” (C.187).

³⁹⁹ “Sous peine de renier notre profession de Prêtres Auxiliaires du Sacré-Coeur de Jésus et nous ranger sous l’étandard de Satan, tout, dans notre conduite délibérée, doit répondre a l’Esprit-Saint, et a nos supérieurs: Me voici, sans retard, sans réserve, sans retour, par amour pour la volonté de mon Dieu!, ayant soin de nous livrer a tous les moyens que le bon Dieu et les supérieurs jugeront a propos d’employer pour redresser les écarts de notre conduite indéléberée” (C.293).

⁴⁰⁰ “N’en doutez pas, tout ce qui vous arrive, intérieurement et extérieurement, c’est par une disposition particuliere de sa Providence. Il vous traite comme ses meilleurs amis, comme sa tendre épouse. Courage donc! [...]. Acceptez tout ce qui peut vous arriver de consolation et de désolation comme venant de la main du meilleur des amis, de Dieu même” (C.352). “Je vous recommande de recevoir de la main de Dieu même tout ce qui vous arrive, comme cela est réel. En effet, tout nous arrive de ce bon Maître, qui, dans toutes positions ou il nous appelle, veut nous conduire au royaume céleste chacun par les tribulations de sa position, qui sont en grand nombre. Oh!, oui, recevez ces précieuses contrariétés, a mesure qu’il s’en présente quelques-unes, avec respect et avec amour, en disant: Soyez béni, ô mon Père! Ce que vous voulez toujours, et non pas ce que je veux!” (C.356).

Los gerundios que usamos y seguiremos usando en los títulos expresan el dinamismo propio del proceso de continuo discernimiento que intentamos describir. Así, la experiencia del Espíritu va siendo la de la progresiva irrupción de Dios en nuestra existencia revelándonos con una cada vez más nítida claridad lo que agrada a Dios.

Para hacer esa experiencia, hay que dejarse llenar por ese Espíritu, que es el **“Espíritu de Nuestro Señor Jesucristo”**, y por ello, “Espíritu de caridad”. Así, el Espíritu Santo pone en nosotros, de un modo participado, tanto la caridad de Cristo en nuestro corazón como su sabiduría en nuestro entendimiento. De este modo, el Espíritu de Nuestro Señor Jesucristo **“todo lo diviniza”**, todo lo transfigura, todo lo santifica.

“Trabaje con ocasión de la gran fiesta que vamos a celebrar ((Pentecostés)) en dejarse llenar cada vez más por el Espíritu de Nuestro Señor Jesucristo, que es esencialmente un espíritu de caridad. Animada por este Espíritu, usted misma será divinizada, con todo lo que haga y sufra” (C.88). “¡Lo que le recomiendo es, sobre todo, orar por nosotros, a fin de que el Espíritu de Nuestro Señor Jesucristo sea el alma de nuestras almas para siempre !” (C.69)⁴⁰¹.

Por eso, Dios quiere **“instrumentos despojados de todo, sobre todo de ellos mismos, y enteramente abandonados en su corazón a la acción del Espíritu Santo”**⁴⁰². Dios quiere esa docilidad interna para manifestárenos a través de su Espíritu, quien **“nos habla en el fondo del alma para divinizarlos, para tomar posesión, iluminarlos, fecundarlos”**. Así, el Espíritu lo va penetrando y transfigurando todo, recreándolo desde dentro, haciéndolo nuevo. Por tanto, hay que **“imponer silencio interno y externo”** para escucharlo y acogerlo⁴⁰³. Sólo una sincera actitud de escucha nos permite percibir, interiorizar y vivir lo que el Señor quiere de nosotros.

4) A partir de la propia “posición”

Para san Miguel, la posición es el **“ámbito concreto donde el Señor quiere ser amado y servido”**⁴⁰⁴: es allí donde hay que **“desplegar la inmensidad de la caridad”**⁴⁰⁵; y esto, más allá de los resultados que puedan lograrse :

⁴⁰¹ “Tachez seulement a l’occasion de la grande fête que nous allons célébrer, de vous remplir de plus en plus de l’Esprit de NSJC qui est essentiellement un esprit de charité. Animée de ce divin Esprit, vous voilà divinisée, avec ce que vous faites et tout ce que vous souffrez”. “Ce que je vous recommande surtout, c’est de prier pour nous, afin que l’Esprit de Notre-Seigneur Jesus-Christ soit l’ame de nos ames a jamais!”.

⁴⁰² “Dieu, de qui procede tout bien, demande des instruments dépouillés de tout, surtout d’eux mêmes, et entierement abandonnés dans leur coeur a l’action du Saint-Esprit, a la loi d’amour et de charité qu’il a coutume d’y graver, et a la grande loi de l’obéissance, a l’exemple de notre-Seigneur sous ces deux rapports: *Spiritus Domini super me, propter quod unxit me*; Il s’est anéanti et rendu obéissant jusqu’a la mort de la croix; ce que résume ce seul mot: Me voici!” (C.293). Cf. EE 5.

⁴⁰³ ((Circular a los religiosos de Buenos Aires)) “*Je vous bénis au début de cette année et je prie Dieu de vous bénir lui-même. Je sais qu’il ne cesse de nous parler au fond de nos ames, afin d’en prendre possession, de les éclairer, de les féconder, en les faisant vivre d’une vie divine. Je sais aussi qu’au fond de ces mêmes âmes, il y a comme une fermentation incessante, excitée, entretenue par la main créatrice, et qui demande, comme d’une distance infinie, du milieu des ténèbres de l’assoupissement et des bruits de tout genre, a répondre a s’abandonner aux divines poursuites de Dieu. [...] Pussions-nous au commencement de cette année, avec la grace de Dieu, imposer silence absolu autour de nous et en nous surtout, et aussitôt omnipotens sermo Dei veniet in nos et habitavit in nobis*” (C.309). (Este punto 3 se profundizará en clave de discernimiento en 7).

⁴⁰⁴ “Voilà, ma chere Soeur, les sentiments que je vous souhaite a la vie et a la mort. Pour etre dans le vrai, vous devez reconnaître que telle est votre position dans la Congregation, et, a la vue de cette position qui est une position de predestination, vous devez eclater en sentiments de reconnaissance, vous ecrier sans cesse: ‘Dieu est mon

“¿Por qué tanto razonar sobre su ‘posición’ ? No dudo que sea voluntad de Dios que usted esté allí. A este respecto, ahora y siempre, ¡nada pedir, nada rehusar, siempre adelante, Dios lo quiere ! ¡Basta de estas vueltas atrás, de estos ‘si’, de estos ‘pero’ ! (...). ¡Usted es curiosa ! Haga, y haga lo mejor que pueda aquello que debe hacer en su posición, no contando sino con Dios ; sin preocuparse de aquello que hará o no hará otra, y sin estar inquieta -incluso- por el éxito de su trabajo. ¡Será lo que Dios quiera !”⁴⁰⁶.

Por eso, la posición exige **“constancia y fidelidad”**⁴⁰⁷, ambas opuesta a la “curiosidad” y al ser **“tournilleuse”**⁴⁰⁸, que literalmente significa “vueltero/a”, y en lenguaje más técnico equivaldría a “disipado/a”.

Actualizando el sentido y alcance del concepto, podemos afirmar que la “posición” implica “encarnación”. En nuestro caso es el ámbito eclesial e histórico-cultural desde donde se responde al proyecto de Dios. La posición por excelencia es, pues, la vida de las concretas iglesias particulares a partir de las cuales se concretiza y actualiza todo compromiso de fidelidad a la voluntad de Dios. El concepto de “posición” podría ponerse en línea de continuidad con lo que en el manifiesto se dice acerca del Hijo de Dios, quien permaneció “anonadado y obediente”. Es también una expresión que implica continuidad eclesiológica en la kénosis del Verbo Encarnado, la cual se desarrolla en la línea del *“me voici”*, “aquí estoy”. Así, la posición es un ámbito y no un *locus*, el cual se abre al discernimiento. Para el mismo SMG, la posición tiene un componente eclesial (obediencia, reglas) y otro histórico-cultural (exigencias de la realidad, desafíos

pasteur, rien ne me manque...Mon ame glorifie le Seigneur et mon esprit se rejouit en Dieu, mon Sauveur. Je ne crain rien, Jesus est avec moi” (C.61). “Les desseins de Dieu sur vous, dans toutes ces choses penibles, sont si manifestes! Soyez-y donc fidele; repondez-y en ame privilegiee; redoublez de zele pour remplir les devoirs de votre position actuelle” (C.145). Cf. EE 13.

⁴⁰⁵ “Qu’ on ne fausse pas les choses, qu’ on les comprenne telles qu’ elles sont et qu’ on s’ y borne, on a l’ immense de la charite a y exercer. La plus grande gloire de Dieu est la. Quand on ne respecte pas ces bornes, on est force apres des incartades, pieuses, si vous le voulez, mais toujours des incartades, a faire des reculades. Tout cela, c’ est un spectacle a faire passer des apotres pour des enfants” (C.86).

⁴⁰⁶ “Pourquoi tant raisonner sur votre position? Je ne doute pas que ce soit la volonte de Dieu que vous y soyez. A cet egard, maintenant et toujours, ne rien demander, ne rien refuser; en avant, Dieu le veut!... Plus de ces retours, de ces si, de ces mais! (...). Vous êtes curieuse! Faites, et faites le mieux que vous pouvez ce que vous devez faire dans votre position, ne comptant que sur Dieu, sans vous occuper de ce qu’ y ferait ou ne ferait pas une autre, et sans être en souci même du succes de vos travaux. Arrivera ce que le bon Dieu voudra!”. También : “Ici-bas, c’ est le lieu de la gene et de la patience; chacun doit s’ y regarder envoye, comme notre-Seigneur, pour endurer la croix de sa vocation et de sa position; chacun doit s’ appliquer ces paroles: Comme mon Pere m’ a envoye (pour endurer), de meme je vous envoie (pour endurer). Il fut le savoir et il faut s’ y attendre. Soyez donc certain que vous aurez toujours des abus et des desordres autour de vous, quelle que soit votre position (...). Faire, dans les bornes de votre position, tout ce que vous pourrez pour prevenir ces abus, ces desordres. Si malgre tous vos efforts, ils arrivent, les corriger convenablement. Et puis vous tenir parfaitement tranquille, comme si tout allait en perfection” (C.196).

⁴⁰⁷ “Je ne puis qu’ admirer, qu’ adorer et aimer la conduite de la divine Providence. Oh! ma Soeur, que cette position est importante! Pauvre instrument! quel bien vous ferez, si, fidele a suivre le mouvement de la main qui daigne vous employer, sans le devancer, n’ ayant de confiance qu’ en elle, mais ayant une confiance sans bornes dans cette divine main, vous marchez d’ une maniere digne de votre vocation et de votre mission” (C.49). “Il me semble que les quelques difficultés où embarras qu’ offre la situation actuelle devraient compter pour peu de chose pour des auxiliaires apôtres; et puis cette situation me parait plus convenable pour des auxiliaires, tandis que l’ autre, celle de bâtir me parait tout a fait inadmissible; avant tout, qui l’ on continue a faire tout le bien possible ou l’ on est. Le champ me parait assez vaste et bien propre a attirer les bénédictions de Dieu; les changements devraient offrir quelque caractere providentiel” (C.184).

⁴⁰⁸ “C’ est vrai, il y a beaucoup a faire; raison de plus pour que vous ne soyez pas une tournilleuse, pour que vous exerciez l’ immensité de la charité dans les bornes de cette position, d’ un coeur grand, d’ une ame qui veut” (C.107).

providenciales)⁴⁰⁹ ; los cuales pueden ser enriquecidos en su interpretación desde la perspectiva de una teología de la inculturación.

5) Superando las tentaciones

Las tentaciones “son inevitables” cuando de entrar al servicio de Dios se trata; e inclinan a seguir la voluntad propia. A través de ellas (que “se deben a la malicia del demonio”), “Dios quiere mostrarnos la necesidad que tenemos de recurrir a El diciendo ‘aquí estoy, aquí esta la servidora’”⁴¹⁰; **“el Señor es mi Pastor, nada me falta”**⁴¹¹; “Dios lo quiere”⁴¹². Las tentaciones **provocadas por el “mentiroso y homicida”** no deben desanimarnos ni paralizarnos⁴¹³; por ello **“hay que despreciarlas, no tenerlas en cuenta, seguir adelante”**⁴¹⁴. Hay que “hacer oraciones cortas y frecuentes, fervientes, y redoblar el celo por cumplir bien lo que tenemos que hacer”. Si

⁴⁰⁹ *“Pourquoi donc ne pas se borner a exercer l’immensité de la charité dans les bornes de sa position? [...] La demande d’une mission chez les Indiens paraît tout a fait déplacée dans le cas présent. (...) Je ne puis pur le moment vous donner des ordres relatifs à Montevideo: on verra plus tard, lorsque la position et les desseins de Dieu se montreront plus clairement”* (C.163 o 490). *“On me disait: ‘M.Lassalle est un vieux’. Mais comme je n’étais pas chargé officiellement et que j’étais le dernier, j’avertissais, et puis je restais tranquille et heureux”* (C.586).

⁴¹⁰ “Dieu nous dit dans la Sainte-Ecriture: ‘Mon fils, en entrant au service de Dieu, préparez votre âme a la tentation’. Oui, ma chere Soeur, toute ame qui veut réellement se donner a Dieu doit s’attendre a être tentée et tentée beaucoup. Cela tient: 1° a la malice du démon; voulez vous qu’il tente les siens? il tentera plutôt les enfants de Dieu; 2° c’est un trait de la miséricorde de Dieu; par la tentation, en la permettant, il nous fait sentir notre impuissance, notre indignité et la nécessité de recourir a Celui par qui nous pouvons tout (...); a dire, en un mot, comme Notre Seigneur: O mon Père, me voici! et avec la Sainte Vierge: Voici la servante du Seigneur, qu’il me soit fait selon votre parole!” (C.48). Cf. EE 140-146; 345-351.

⁴¹¹ “Dieu est mon pasteur, rien ne me manquera. Il m’a placee lui-meme au milieu de ses paturages; il m’a conduite pres d’une eau pure et tranquille. Dans la crise, quand je me suis vue en butte a toute la rage du menteur et de l’homicide, mon bon pasteur a rend la force a mon ame. Il m’a fait entrer dans la voie droite pour la gloire de son nom. Aussi, desormais quand je marcherais au milieu des ombres de la mort, je ne craindrais rien, aucun mal, parce que vous etes avec moi, o Jesus’. Quelles que soient les epreuves par lesquelles j’aurai encore a passer, je saurai y trouver force et meme consolation” (C.61).

⁴¹² “Vous avez la les plus belles occasions de vous rendre de plus en plus fidele a votre vocation divine, de vous montrer constamment une vraie Fille de la Croix, qui sait suivre Jesus, son amour, non seulement sur le Thabor, mais encore, bien mieux, au jardin des Oliviers et sur le Calvaire, s’effaçant et se rendant obeissante par lui, avec lui et en lui, jusqu’a la mort de la Croix, en disposition du coeur, et en fait autant qu’il le voudra. En avant donc!...Dieu le veut!... Quelques tentations que vous epreuvez, redoublez de zele pour suivre vos saintes regles, pour faire ce a quoi vos superieurs vous emploieront” (C.56).

⁴¹³ “Les tentations que vous éprouvez ne doivent ni vous troubler ni vous décourager. Au contraire, elles doivent être pour vous un sujet d’encouragement. C’est le démon qui vous attaque, parce qu’il vous croit une ami de Jésus-Christ, une personne vraiment pieuse. Il voudrait vous rendre complice de sa désobéissance; pour cela, il fait jouer tous les ressorts de sa malice. Tantôt il vous dépeint votre position comme ennuyeuse, insupportable, en même temps qu’il vous présente ce monde que vous avez quitté comme plein de charmes, comme infiniment digne d’envie; tantôt il offre a vos yeux la vie cloîtrée comme un Thabor. C’est ainsi que, tour a tour, il s’obstine a tracer sous vos yeux les tableaux qu’il se plaît, dans sa malice, a rendre de plus en plus propres a vous séduire, du moins a vous troubler, a vous paralyser; c’est ainsi qu’il est et qu’il se montrera toujours menteur et homicide” (C.56).

⁴¹⁴ “Vous devez traiter de la meme maniere et cette peine que vous sentis et les tentations que vous epreuvez: 1°Les depriser ne point les ecouter. 2°Vous appliquer de plus en plus a bien remplir vos devoirs, par reconnaissance et par amour pour celui qui vous a tant aimee et qui est si aimable, pour Jesus; et soyez persuadee que par la vous vous rendrez bien agreable aux yeux de Dieu et bien edificante pour le prochain” (C.40). “Les desseins de Dieu sur vous, dans toutes ces choses penibles, sont si manifestes! Soyez-y donc fidele; repondez-y en ame privilegiee; redoublez de zele pour remplir les devoirs de votre position actuelle” (C.145).

las tentaciones son superadas, “llegan incluso a ser útiles”⁴¹⁵. Más sutiles son cuando **el demonio se transforma en “ángel de luz”**: trae ceguera a quien la sufre y « es preciso la obediencia” para salir de ella⁴¹⁶.

En relación al proceso de inculturación, detectamos varios tipos de tentaciones.

- a) En primer lugar, la **tentación de la no-inculturación**, es decir, la de un anuncio y vivencia de la fe sin referencia a un contexto histórico-cultural concreto. Esto conduciría a una negación práctica del alcance eclesiológico del misterio de la Encarnación. La “posición” se entendería dentro de este marco hermenéutico de un modo ahistórico y desencarnado. Se trataría de un “adopcionismo eclesiológico”.
- b) En segundo lugar, la **tentación de la monoculturalidad epocal**, de la que ya hablamos en IV, 2, a ; lo cual daría lugar a un “monofisismo eclesiológico”.
- c) En tercer lugar, la **tentación de una “inculturación a medio camino”**, de la que hablaba P.Suess⁴¹⁷, que no superaría el mero sincretismo cultural, y sin una verdadera asunción del Evangelio por parte de la cultura ; lo cual daría lugar a un “nestorianismo eclesiológico”.
- d) Por último, la **tentación de la absolutización de las culturas**, las cuales serán siempre primordialmente factura humana ; lo cual daría lugar a un “arrianismo eclesiológico”.

6) Con el poder de la oración

“Hay que orar en la tentación”, pero en general “siempre, continuamente, ‘mecánicamente’”: **“Dios está en el fondo del corazón, deseoso de escucharnos, dársenos, alentarnos, divinizarlos”**: **“hay que dirigirse a El”**⁴¹⁸. Hay que darle a la oración su dimensión

⁴¹⁵ “Quels remèdes faut-il employer contre les tentations? Réponse: 1° Ne point nous décourager quand elles nous arrivent; au contraire, confiance en Dieu; il ne permettra pas que nous soyons tentés au-dessus de nos forces; défiance de nous-mêmes et confiance en Dieu... 2° Prières courtes et ferventes; 3° Redoubler de zèle pour la pratique de toute la règle, surtout de l’obéissance, pour bien remplir nos emplois, méprisant, comptant pour rien les tentations, les dégoûts, etc., que nous y éprouvons; 4° Surtout n’omettre par nous-mêmes aucune communion d’usage; demander même, dans le cas de quelques tentations extraordinaires comme les votres, quelques communions de plus que celles d’usage. Employez tous ces remèdes aussi bien que vous le pouvez, et, je vous le promets, vous retirerez un grand profit de vos tentations, loin qu’elles vous nuisent” (C.78).

⁴¹⁶ “J’apprends avec une vive peine que M.Espagnolle a écrit a Votre Grandeur, pour lui demander l’autorisation de sortir de la communauté. Je crois de mon devoir de dire a Votre Grandeur qu’a mon avis, ce jeune homme s’égare visiblement. Il est sous l’influence du démon transformé en ange de lumière. J’ai fait tout ce que j’ai pu pour le redresser, mais inutilement” (C.491). “Vous comprendrez plus tard tout ce que j’ai fait pour vous arracher a l’influence d’un tres mauvais esprit, qui vous a déjà fait beaucoup de mal, je vous le répète, et qui vous domine encore, comme votre dernière lettre le prouve aussi bien que les précédentes” (C.497).

⁴¹⁷ *A disputa pela inculturação*, pp.119-120.

⁴¹⁸ “Quand vous sentirez ces mouvements de tendresse naturelle trop vivement, sans vous en alarmer, vous vous tournerez vers le Bon Dieu, disant par exemple: Mon Dieu, ayez pitié de moi, que je soit toute a vous, ou autres paroles semblables; et puis continuez a aller en avant (...). En général tachez de reanimer en vous l’esprit de priere, l’habitude de recourir a Dieu comme une bonne enfant, a chaque instant, comme machinalement; il est si pres de vous, il est en vous! Vous l’avez la dans le fond le plus intime de votre coeur, si désireux de vous écouter, de se donner a vous, de vous soutenir, de vous diviniser! Tournez-vous vers lui, et rien ne vous manquera jamais” (C.103).

comunitaria y eclesial. Hay que orar “para que el Señor sostenga a los obreros de su viña”, “ilumine sus corazones con las luces del Espíritu Santo” y les de su gozo⁴¹⁹. En fin, hay que **orar desde el Corazón de Cristo** “por toda la Iglesia”, especialmente “por el Papa”⁴²⁰. Los constituidos en autoridad deben orar “por aquéllos que les fueron encomendados”, **ponerlos “en el Corazón de Cristo”**⁴²¹. Por último, los betharramitas debemos orar “por la congregación, concebida y formada por el Sagrado Corazón”, “para que se mantenga en paz y unida” a imagen de la Trinidad⁴²².

La oración se inscribe así dentro del proceso de discernimiento propio de la inculturación. Propicia una inserción pneumática dentro de las concretas culturas de los pueblos ; engendra una espiritualidad encarnada que anima la praxis eclesial. Por último, es el principal motor de todo verdadero discernimiento ; ya que dispone a descubrir casi como por connaturalidad los signos de la presencia de Dios en los diferentes contextos culturales.

7) **Buscando lo agradable a Dios**⁴²³

Dice san Miguel que la búsqueda de lo agradable a Dios está **ligado al discernimiento**⁴²⁴ (“discreción”) y a un contexto de “oración y paz”⁴²⁵. **Es “el Espíritu de sabiduría, que hace**

Cf. EE 46. 53-54. 61-63. 65. 71. 109. 238-260. La oración, ligada a la contemplación de los misterios de la vida de Cristo, es el segundo pilar de la experiencia de discernimiento espiritual de los EE.

⁴¹⁹ “Bien volontiers je prierai et je ferai prier pour vous, soit a Igon, soit a Bétharram, afin que le bon Dieu vous rende les forces nécessaires pour continuer a être un digne ouvrier dans sa vigne. Priez aussi pour nous, afin que le bon Dieu éclaire nos coeurs par la lumière du Saint-Esprit *recta sapere et de ejus semper consolatione gaudere*” (C.174).

⁴²⁰ “Prions toujours pour l’Eglise, pour le Souverain Pontife et pour tous les notres; soyons les âpotres de la priere *in Corde Christi*” (C.334).

⁴²¹ “Vous direz a M.Harbustan, ainsi qu’a tous les notres, combien je les aime toujours et combien je me plais a les présenter tous les jours plusieurs fois a Notre-Seigneur, comme les enfants de son Coeur, tout en lui disant: ‘Seigneur, personne n’est Père comme vous; voilà vos enfants, les enfants de votre Coeur!’” (C.342). “Il appartient a Dieu, qui vous a chargée de vos Soeurs, de les former a l’oeuvre a laquelle il les appelle. Ne comptez donc ni sur votre sagesse ni sur vos efforts ni sur rien de cree; ayez une confiance sans bornes en Dieu... Soyez donc une personne d’oraison, unie a Dieu par l’oraison et la sainte communion” (C.13).

⁴²² “Faites faire pendant quarante jours a chacun des notres cette priere a Notre-Seigneur Jésus-Christ pour notre Société que votre Sacré-Coeur a conçue et formée. Daignez lui donner votre paix, cette paix selon votre volonté, laquelle seule peut la pacifier et unir étroitement tous ceux qui la composent entre eux, avec leurs Supérieurs et avec votre divin Coeur, de maniere a être un comme vous et votre Père et le Saint-Esprit vous êtes un. Amen. Fiat! Fiat!” (C.368).

⁴²³ Para el trasfondo de este punto 7, que se apoya en san Ignacio de Loyola y que es uno de los ejes fundamentales del CF, puede consultarse mi tesis de licenciatura *El aporte de los Ejercicios Espirituales al acompañamiento espiritual de jóvenes en proceso de discernimiento vocacional* (inédita), PUCA, Buenos Aires, 1994, pp.62ss. Cf. EE 313-318. 15-16. 98. 135. 149-157. 169-189. Esta búsqueda, ligada a la contemplación de los misterios de la vida de Cristo y a la oración, es el tercer pilar de la experiencia ignaciana de discernimiento.

⁴²⁴ “Je benis Dieu de votre ouverture, soyez persuade que je ne saurais trop louer la maniere dont vous terminez votre lettre. Oui, ce qui manque generalement, c’est cette prudence, cette juste et pratique appreciation des choses, cette discretion ou ce discernement que l’Apotre place parmi les plus grands dons du Saint-Esprit, cet oeil net, ce soleil qui tient tous les corps de la conduite dans la lumière, dans les richesses et dans les charmes de l’unité et de la charite. Continuez donc, cher ami, a reciter avec une devotion toute particuliere cette priere si frequente parmi nous: *da nobis in eodem Spiritu...gaudere*” (C.429).

hombres de pie, sólidos, y sobre todo prudentes”, el que debe actuar “para que conozcamos rectamente (“*recta sapere*”))”, lo que agrada a Dios⁴²⁶: en toda elección, y sobre todo en la de un estado de vida, “se necesita la ayuda de lo alto”⁴²⁷. Es con esta ayuda que hay que sopesar los *pros* y *contras*, -su peso existencial-, y “exponer” el resultado del examen a la “autoridad competente”⁴²⁸, según el “método de discernimiento**” Si no hay *pros* y *contras* significativos, hay que “recibir como voluntad de Dios” la decisión de la autoridad⁴²⁹.**

SMG, que en este punto es hijo espiritual de san Ignacio, quiere captar el dinamismo propio del discernimiento espiritual que surge de los *Ejercicios Espirituales* y aplicarlo en la vida diaria. Percibimos así el sentido práctico de nuestro fundador. En referencia a la inculturación, vemos como este discernimiento alienta una actualización continua en la encarnación cultural del Evangelio. Discernir es discriminar luces y sombras, fortalezas y debilidades, valores y límites. Los primeros para asumirlos y elevarlos ; los segundos para purificarlos y convertirlos. Notamos el paralelismo con lo que hemos dicho en II, 4 acerca del Papa.

8) En actitud de obediencia

San Miguel entiende la obediencia (a la Regla y al Superior) en el contexto teológico de la fidelidad al proyecto del Padre⁴³⁰, y la **autoridad como un servicio a la unidad**⁴³¹. Esta debe

⁴²⁵ “Je vous avais déjà prié de dire avec ce que je vous ai adressé pour les notes sur la discrétion, ou mieux sur le don, l’habitude et l’exercice du discernment. Il importerait qu’il en fit le sujet de quelques conférences [...]. Unissons nos efforts et nos prières, toujours et partout, pour prêcher et recommander *opne. ((opportune)) et impne. ((inopportune))* cette discrétion et toutes nos règles, mais notamment celles sans lesquelles notre Société ne saurait subsister que comme par miracle” (C.154).

⁴²⁶ “Je ne cesse de demander au bon Dieu qu’il vous remplisse de son esprit de sagesse, de conseil et de force, qu’il fasse de vous un homme de poids, solide et surtout prudent. Car que de victimes de l’imprudence, d’une conscience qui voit les choses de travers, et à laquelle il n’a jamais été donné dans la pratique *recta sapere et de Spiritus Sancti consolatione gaudere*, et qui sont la désolation de leurs parents, de leurs évêques et de l’Eglise de Notre-Seigneur Jésus-Christ” (C.321). “*Je ne puis que répéter ce que je vous ai dit. Malgré tout le désir que j’aurais d’être de l’avis de M.X... ma conscience s’y refuse, à la pensée surtout de bâtir une église française dans un pays où il y a tant d’églises. Que Dieu nous éclaire et nous donne le recta sapere et de Spiritus Sancti consolatione gaudere!*” (C.189).

⁴²⁷ “Certes si dans les moindres choses, nous avons si grand besoin du secours d’en-haut, c’est surtout lorsqu’il s’agit de se fixer dans un état de vie que nous devons implorer l’Esprit de sagesse et d’intelligence et élever nos cœurs bien haut pour ne chercher et n’accomplir que la volonté du ciel” (C.338).

⁴²⁸ “La matière de l’élection en général est traitée dans le *Directoire* d’une manière parfaite; le difficile est de bien saisir tout ce qu’il y a à la de prudence, etc... et d’appliquer tout cela: 1° pour être l’instrument du Saint-Esprit, tout cela et rien que cela; 2° pour aider les âmes à s’aider elles-mêmes, à aller se mettre sous la conduite du Saint-Esprit, pour faire toute l’élection; ce qui demande qu’on laisse aux âmes grande spontanéité; et en même temps qu’on le dirige en se tenant soi-même dans l’indifférence pour les diriger du côté où souffle l’Esprit, qui souffle où il veut, ne négligeant rien pour les diriger de ce côté en écartant les obstacles” (C.626).

⁴²⁹ “Au lieu d’être à la volonté de Dieu, qui était ce à quoi vous étiez employé, vous étiez à toute autre chose, à ce qui ne vous regardait pas. De la, grandes préoccupations sur des choses étrangères, grandes combinaisons, etc., partout ailleurs; et par suite, tous ces oublis, tous ces retards, tout ce désordre dans ce à quoi vous étiez employé, au point de passer pour incapable de vos emplois si faciles (...). Que faire pour le prévenir? Vous laisser conduire par les règles et vos supérieurs, comme un bâton, comme un cadavre; exercez tout votre zèle dans les bornes de vos emplois; ne vous occupez que de les bien remplir, comme la volonté de Dieu même. Ce qui revient à dire: Faites ce que Dieu veut, comme il le veut, parce qu’il le veut” (C.187).

⁴³⁰ Cf. infra, lo dicho en 2. “Vous êtes à bonne école pour devenir un homme capable de grandes choses, pourvu que, *hoc sentiens in te quod et in Christo Jesu*, vous vous humiliez et vous rendiez obéissant, non pas jusqu’à la mort de la croix, mais jusqu’à l’observation de la sainte règle” (C.325).

ejercerse “*suaviter in modo, et fortiter in re*” (“suave en el modo, pero con firmeza en la cuestión”)⁴³². De otra manera, “las obras amenazan ruina”⁴³³.

Para hacer más exactamente lo que Dios quiere, “no hay que pedir ni rehusar nada”⁴³⁴: sólo “exponer en lo que corresponda a la **autoridad competente**” (superior, director espiritual)⁴³⁵, que es **mediación de esa “voluntad de Dios”**. Como puede observarse, SMG tiende a ligar muy estrechamente obediencia y fidelidad a Dios. Así, la obediencia actúa como *partner* del discernimiento subjetivo ; visibilizando la actitud de comunión eclesial.

SMG decía a su obispo en referencia a una cuestión importante : “Monseñor, después de haber orado y reflexionado, no encontrando ninguna razón significativa en favor de una u otra parte que pueda exponerle a Su Excelencia ; no deseo sino abandonarme enteramente a su decisión. De este modo, su voluntad será mi voluntad ; permaneceré o me iré ; y dormiré y descansaré en paz respecto a ello. Trataré de hacer lo mejor que pueda” (C.398)⁴³⁶.

En lo concreto de la realidad pastoral, la obediencia al ordinario local puede entrar en cierta tensión con aquella debida a los superiores del Instituto, la cual está ligada prevalentemente a la vida interna de la comunidad religiosa y subraya aspectos referidos a la universalidad de la VR en la vida de la Iglesia. De aquí la importancia del diálogo, principalmente entre los ordinarios de las Iglesias particulares y los de los Institutos.

Por último, en el contexto de la vida de las iglesias particulares, podemos decir hoy que la obediencia se manifiesta no solamente como obediencia al obispo en sentido estricto, sino

⁴³¹ “Vos Soeurs sont membres d’un corps; vous devez donc tacher de les animer par l’esprit de ce corps. Puisez vous-meme l’esprit et la vie de votre Congregation dans la pratique d’une parfaite obeissance” (C.13).

⁴³² “Il est de la derniere importance que vous fassiez usage de votre autorité, comme je vous l’ai dit déjà, suaviter sans doute *in modo, sed fortiter in re* quant a la discipline. Réunissez tous les professeurs; mettez-vous a leur tête; trouvez-vous en récréation le plus souvent que vous pourrez, soyez ferme pour la discipline et sachez tenir chacun en son rang et a sa place. Faites votre devoir selon les règles envers maîtres et élèves, en toute ouverture d’âme envers les premiers et en toute liberté envers les seconds” (C.257).

⁴³³ “Moncade ne menace pas ruine du défaut de français ou classe de français, ni de personnel en nombre suffisant, mais par défaut de discipline et surtout d’esprit religieux et de simple obeissance” (C.205). “Je sens une vive peine de la repulsion que les notres manifestent en public contre un Superieur, quel qu’il soit, qui leur est envoye par qui de droit, a quoi tend cet esprit? A rendre impossible toute societe religieuse! car toute societe religieuse est une reunion d’hommes gouvernes par d’autres hommes, qui leur tiennent la place de Dieu, mais qui sont toujours des hommes avec toutes les miseres de l’humanite. Faut-il donc que nous soyons toujours lents de coeur a croire la volonte de Dieu, ou qu’elle se presente a nous, a l’embrasser, et a y placer tout notre bonheur?” (C.369). “Tous les notres, pour rester dans la Congregation, doivent toujours abandonner a leurs Superieurs la libre disposition de leur personne. Des le moment qu’ils s’y refusent, s’ils persistent dans leur refus, ils doivent etre renvoyes” (C.399).

⁴³⁴ “Je comprends bien votre position, je sens tous vos embaras. Toutefois je ne suis pas d’avis que vous demandiez a vos superieurs de n’être plus a la tête d’un emploi; vous n’avez pas oublié la-dessus mon principe: c’est de ne rien demander, ni rien refuser, seulement et simplement exposer le véritable état des choses devant Dieu a vos superieurs, et puis obéir avec une confiance sans bornes. Vous avez tout a gagner a vous en tenir a cela; vous faites la volonte du bon Dieu et vous la faites d’une maniere digne d’elle” (C.113). Cf. EE 13.

⁴³⁵ “Pour le moment donc, Dieu veut que vous alliez chez les jésuites. Ainsi, ne prenez conseil, ni de tel jésuite en particulier, ni de tel prêtre, curé, etc. C’est le Supérieur des jésuites qui a grace et mission pour vous conduire; vous ferez ce qu’il vous dira” (C.172).

⁴³⁶ “Monseigneur, apres avoir prie et réfléchi, ne trouvant aucune raison prépondérante pour l’un de deux partis, que je puisse exposer a Votre Grandeur, je ne désire que m’abandonner entièrement a votre décision. Ainsi, votre volonte sera ma volonte; je resterai ou je m’en irai; et in pace in idipsum dormiam et requiescam. Et je tacherai de faire le mieux que je pourrai”.

también como adhesión corresponsable al proyecto pastoral diocesano. Es desde esta obediencia entendida en sentido más amplio que se comprende el compromiso de todos los miembros de las iglesias particulares en el proceso de inculturación.

9) Se vive en paz

Quien se deja conducir por el Espíritu Santo experimenta el fruto de la paz⁴³⁷. **La paz “procede de Jesús, El nos la dio la víspera de su Pasión” y la experimentamos en la medida en que somos “fieles” a Dios, “pequeños delante de El”, “constantes en el obrar su voluntad”, y “confiados en su Providencia”. “La paz es el don del corazón de Cristo”: se fundamenta en el sabernos amados por El.** “Hay que preferirla a todos los bienes de la tierra”. No hay que perderla por las “vanas insinuaciones del demonio”: no se puede dar lugar a temores ni inquietudes⁴³⁸. Hay que vigilar para **“que nada nos haga perder esa calma”**: “nada indeliberado ni desordenado”⁴³⁹. La paz interior va ligada al cultivo de la presencia de Dios⁴⁴⁰; al “ofrecer cada acción que se hace”, al “confiarse a nuestro Padre plenamente en medio de las tentaciones, dejando a El el cuidado del futuro”⁴⁴¹.

⁴³⁷ “Vous n’en êtes moins sa servante et son épouse. Restez donc bien en paix dans la position ou lui-même vous a placée, et tenez pour certain que, lorsqu’il voudra la changer, il vous le fera connaître d’une manière qui ne vous laissera aucun doute. En attendant faites le bien qu’il vous présentera. Faites-le sans empressement, mais bien doucement et en paix. Oui, ma Soeur, notre bon Maître veut que vous la goûtiez, cette paix; c’est la sienne; il vous l’a donnée la veille de sa mort, et c’est pour l’affermir et pour vous en assurer la jouissance qu’il vient établir son trône presque tous les jours dans votre cœur” (C.3).

⁴³⁸ “La grace de la paix. Estimez-la, aimez-la bien cette paix que notre bon Maître nous dit être la sienne et qu’il vous a léguée par testament la veille de sa mort. Elle est donc le don de son Cœur. Donc, aussi, ma fille, préférez-la à tous les biens de la terre. Méprisez désormais toutes les vaines suggestions du démon, qui ne travaille qu’à troubler la paix des serviteurs et des servantes de Jésus-Christ. Plus d’inquiétude ni de crainte sur l’époux. Vous avez reçu tant de témoignages de la bonté de Notre-Seigneur et de son amour pour vous, que ce serait contrister son Cœur que de vouloir en douter” (C.4).

⁴³⁹ “Composer son intérieur de sorte que nous paraissions toujours jouir de la paix de l’âme; pour cela, il faut veiller sur toute la conduite afin de ne rien faire d’indélibéré, de désordonné, qui fasse perdre la calme, qui ébranle notre âme. Comme pour arriver à cette égalité d’âme, il faudrait avoir sans cesse la pensée de la présence de Dieu, et comme les occupations nous dissipent et nous empêchent de conserver cette sainte vue de Dieu, il faut prendre l’habitude d’offrir son cœur à Dieu toutes les fois qu’on change d’occupation, de même à chaque action que l’on va commencer. Ainsi lorsque nous aurons acquis cette égalité d’âme et l’habitude d’offrir à Dieu chaque action, nous pourrions travailler efficacement à bâtir la sainte solitude, si déjà elle n’est pas élevée. (...) Comme dans notre position, cette vue intérieure et continuelle de Dieu est le point difficile, il serait très bon d’avoir son cri de ralliement, que notre cœur fera de temps en temps résonner” (C.111).

⁴⁴⁰ “Realisez votre propre lettre; je crois y répondre à vos questions. Quand donc vivrez-vous en paix et repos dans la volonté de Dieu? Tous les jours, je demande cela pour vous et vos chères compagnes au saint sacrifice. Le moyen? Le voici: soyez petite devant Dieu, contente de sa volonté, abandonnée à la Providence, constante dans sa volonté” (C.283).

⁴⁴¹ “Courage donc! Quam pulchra!... *Exulta ut gigas ad currendam viam*...Quelle vocation! Quel honneur, que bonheur! Comme vous devez être confus, anéanti! et en même temps devoue! Comme vous devez dire à Dieu dans un entier et filial abandon: ‘Me voici! En avant!’. Oui, toujours en avant, *corde magno et animo volenti*” (C.418). “Quand donc vous corrigerez-vous de vos tournillages? Croyez-moi, ma bonne Soeur, vous avez, vous, un bras ferme et puissant et plein d’amour pour vous, qui se prête à vous, quelque accablement, quelque agitation que vous sentiez; laissez-vous porter sur ce bras et vous reposer dessus. Vous ne pouvez rien par vous-même que vous tourmenter à l’infini; laissez-vous aller avec foi entre les bras secourables de votre Dieu, votre Sauveur et votre Père, comme une petite enfant innocente et simple, sans peine, sans inquiétude, sans prévoyance en certains sens sur l’avenir, rejetant en lui toutes vos inquiétudes, parce qu’il a soin de vous; pouvez-vous en douter, vous?” (C.371).

La paz supone una experiencia de integración y unificación espiritual. Supone una buena cuota de ascesis, a la vez que la búsqueda orante y sincera de la voluntad de Dios. Va ligada a la promoción de la comunión eclesial, como así también al descubrimiento de la presencia misteriosa de Dios en las culturas de los pueblos. Es condición y a la vez fruto de un verdadero proceso de inculturación. Se expresa en la armonía de las relaciones comunitarias y eclesiales ; haciendo a los evangelizadores “íconos de Cristo transfigurado” en medio de los pueblos dominados muchas veces por el odio y la violencia. Por ser fruto del Espíritu va también ligada a la experiencia de gozo.

10) **Respuestas generosas, como la de María**

San Miguel quiere que una vez descubierto qué es lo que Dios quiere, se responda “con generosidad y prontitud”: “sin demora, sin reserva, sin volver atrás”, “con coraje”, “siempre adelante” (“*sans retard, sans reserve, sans retour*”, “*avec courage*”, “*en avant toujours*”).

“Bajo pena de renegar de nuestra profesión de *Sacerdotes Auxiliares del Sagrado Corazón de Jesús* y alistarnos bajo la bandera de Satanás, todo en nuestra conducta deliberada debe responder al Espíritu Santo y a nuestros superiores. ¡Aquí estoy, sin demora, sin reserva, sin retorno, por amor a la voluntad de mi Dios ! ; teniendo cuidado de entregarnos a todos los medios que el buen Dios y los superiores juzguen conveniente emplear para corregir los desvíos de nuestra conducta indeliberada”⁴⁴².

Esto más allá de que se experimente en un determinado momento “consolación o desolación”⁴⁴³. Se trata de permanecer en la obediencia al plan de Dios⁴⁴⁴, con fortaleza y coraje⁴⁴⁵. Se requiere

⁴⁴² “Sous peine de renier notre profession de Prêtres Auxiliaires du Sacré-Coeur de Jésus et nous ranger sous l'étandard de Satan, tout, dans notre conduite délibérée, doit répondre à l'Esprit-Saint, et à nos supérieurs: Me voici, sans retard, sans réserve, sans retour, par amour pour la volonté de mon Dieu!, ayant soin de nous livrer à tous les moyens que le bon Dieu et les supérieurs jugeront à propos d'employer pour redresser les écarts de notre conduite indélébile”. También : “La vérité est que Dieu vous a appelée à être religieuse et que vous avez pris l'engagement sacré de n'avoir d'autre époux que NSJC. Vous voulez bien lui être fidele à jamais, voilà la vérité. Contentez-vous donc de dire à tous ces orages que votre ennemi souleve: J'ai fait un choix, je veux qu'il dure éternellement... Tout changera, moi non. En avant, donc, bonne Soeur, en avant toujours, continuez à faire ce que vous faites, et à le faire comme le veut l'obéissance; et soyez persuadée que, malgré toutes ces tentations, vous ferez ce que Dieu veut et comme il le veut; et croyez-moi, même au milieu de ces tracas, vous serez bénie de Dieu. Amen! Amen!” (C.132). “J'ai remercié et je remercie le bon Dieu de tout mon coeur de la grace insigne de votre vocation, et je ne cesserai de lui demander pour vous la fidelité jusqu'à la mort. En avant toujours, *corde magno et animo volenti, ut sis vir obediens, homo idoneus, expeditus, expositus*...Dieu le veut...” (C.343).

⁴⁴³ “*Sursum corda!* Votre lettre me rappelle le passage du psaume 65: *imposuisti, homines*, etc... Il y a 2000 ans, disons mieux, c'est toujours comme cela qu'on sentait le poids de ce fardeau (...). En avant tant que le bon Dieu voudra!” (C.590). Cf. EE 313-318.

⁴⁴⁴ “Courage donc! Soyez-lui toujours fidele, par amour pour lui; il le mérite tant de votre part! et puis, vous avez tout à gagner de ce côté. Continuez donc à être et à vous montrer toujours bonne et heureuse enfant, comme vous l'êtes et vous vous montrez assez bien aussi, par la grace de Dieu, et non point par votre fond, quoique assez bon naturellement. Acceptez tout ce qui peut vous arriver de consolation et de désolation comme venant de la main du meilleur des amis, de Dieu même. Soyez-lui toujours fidele comme il l'est toujours, lui. Oui, toujours: Non pas ce que je veux, ô mon Dieu, mais ce que vous voulez, sur le Calvaire et au Jardin des Oliviers, aussi bien que sur le Thabor” (C.352).

⁴⁴⁵ “Soyez donc bien heureuse, ma bonne Soeur, et priez pour nous. Toujours en avant! toute soumise au bon Dieu, bien contente d'être à son service dans votre sainte Congrégation, ou vous êtes en si grande sureté, et qui vous offre de si grands moyens de sanctification” (C.356).

particular fortaleza “cuando se está a cargo” de una comunidad. Estas actitudes en la respuesta a Dios son el acabamiento de un perfecto “aquí estoy” (“*me voici*”), como el “aquí está la servidora” (“*ecce ancilla*”) de María, incluso al pie de la cruz⁴⁴⁶.

Esta respuesta generosa y valiente constituye el momento decisivo de la praxis en el proceso de inculturación. Después de detenerse a analizar minuciosamente los *pros* y *contras* en referencia a distintas posibilidades, y una vez discernido lo que es de Dios y descubierto como tentación lo que no lo es, hay que actuar con decisión. Será siempre un empeño vigilante, que no dejará de lado la oración, ni la consideración de nuevos signos que alimenten, enriquezcan o modifiquen algún aspecto del discernimiento. No obstante, el “aquí estoy” deberá ser sostenido ; incluso y sobre todo frente a las dificultades que pudieran presentarse. Este “aquí estoy” debería animar los momentos de desaliento propios de toda acción pastoral, particularmente cuando los planes son a largo plazo, como es el caso de un proceso de inculturación permanente.

11) Promoviendo la unidad

Lo agradable a Dios siempre brota de la comunión y conduce a ella en diferentes niveles⁴⁴⁷ ; como lo insinuamos en 9 al hablar de la “paz”. Según san Miguel, el fundamento de esta comunión es que **formamos “parte de un Cuerpo”: el de Cristo**. En El estamos llamados a “tener sus mismos sentimientos”: especialmente el de “considerar a los demás como superiores a uno mismo”⁴⁴⁸. “El demonio atenta contra la unidad de los apóstoles del Señor”, que quiere “**que sean uno**” :

⁴⁴⁶ “J’ai béni le Seigneur du bon vouloir qu’il vous a donné, et des fruits que ce bon vouloir a déjà commencés a produire. Croyez-moi, ce n’est que le commencement des choses, grandes, admirables et divines, qu’il opérera en vous, des le moment que, n’étant en peine de rien autre chose, vous vous livrerez comme Marie, par un sincere et parfait ‘me voici’, a Notre-Seigneur. Oui, si vous faites cela de votre coté, bientôt, malgré toute la rage du démon et malgré votre extreme misere, croyez-moi encore, votre coeur ne pourra, ne saura vivre, battre, aimer et agir qu’a l’unisson avec celui de Notre-Seigneur” (C.374). “Ce matin, j’étais a Igon. Nous avons fait la meditation sur ces paroles: la Mere de Jesus etait debout au pied de la croix. Une telle mere..., mere d’un tel fils..., debout..., non decouragee; au contraire, courageuse, soumise, contente d’etre la au pied de la croix, a laquelle est si cruellement attache son Fils bien-aime; la, dans l’obscurite de la nuit, quoique en plein jour; elle, la, au milieu de toute cette canaille; elle, la, si soumise, si bonne pour les bourreaux de son Fils. Nous ne pouvions pas nous lasser de contempler cette admirable Mere de Dieu et des hommes. Dans son exterieur, quelle modestie, quelle douceur, quel calme! Dans son interieur sans doute, souffrance immense! mais sans aigreur, plainte, murmure, indignation d’aucune sorte, quoi qu’elle sentit: toujours douce, pleine de charite et soumise a la volonte de Dieu, heureuse de la volonte de Dieu, quoique cette volonte fut bien amere pour elle. Quelle Fille de la Croix! Mon enfant, soyez toujours semblable a celle-la” (C.316). “Aussi, par respect, par amour pour ce Dieu, qui a ete si bon pour vous et pour votre famille, imitez Marie au pied de la Croix. Elle souffrait, mais elle voulait sa douleur; elle voulait la mort de son Fils, parce que Dieu la voulait. Faisons de meme; et que ce soit la une occasion de nous attacher a Dieu avec une nouvelle ardeur, et de lui temoigner notre amour par un redoublement de notre zele pour bien remplir les devoirs de notre etat. Ne soyez donc pas trop naturelle, ma pauvre Soeur. Du courage! En avant! Dieu le veut!” (C.57).

⁴⁴⁷ “Je suis bien content, bien edifie de cet esprit d’union qui regne entre vous; aimez-vous les unes les autres, et Dieu vous benira et meme vous pardonnera beaucoup de peches; mais aimez-vous en Dieu et pour Dieu” (C.88). Cf. EE 22. 352-370.

⁴⁴⁸ “Vos Soeurs sont membres d’un corps; vous devez donc tacher de les animer par l’esprit de ce corps. Puissez vous-meme l’esprit et la vie de votre Congrégation dans la pratique d’une parfaite obéissance (...). Je finis ce sujet si important en vous citant les paroles que saint Paul adressait aux Philipiens: ‘Si donc il y a quelque consolation en Jésus-Christ, s’il y a quelque tendresse et quelque compassion parmi nous, rendez ma joie parfaite, vous tenant tous unis ensemble, n’ayant tous qu’un même esprit, n’ayant tous qu’un même amour, une même âme et les mêmes sentiments, en sorte que vous ne fassiez rien par un esprit de contention ou de vaine gloire, mais que chacun, par humilité, croire les autres au-dessus de soi, que chacun ait égard, non a ses propres intérêts, mais a ceux des autres. Soyez dans la même disposition et dans les mêmes sentiments ou a été Jesus Christ, qui, ayant la forme et la nature

“Recomiendo a todos de hacer brillar entre nosotros la unión y la uniformidad. *¡Sean uno y tengan una misma conducta ! Y así glorificarán al Padre del cielo diciendo : ‘¡Qué bueno y gozoso es que los hermanos habiten unidos !’* (C.293)⁴⁴⁹.

San Miguel recomienda insistir en esta unidad “oportuna e inoportuna”⁴⁵⁰. Por eso también hay que orar por la unidad, no sólo de los miembros de la congregación⁴⁵¹, sino también por la de los betharramitas con el clero local y el obispo: aquí sobre todo se hace presente la experiencia de ser un Cuerpo :

“Estos sacerdotes están, como todos los demás sacerdotes de la diócesis, bajo la dependencia inmediata del Obispo y deben observar las mismas normas, de suerte que forman un solo cuerpo con el clero de la diócesis” (C.384)⁴⁵².

El proceso de inculturación supone una acción coordinada que comprometa a todos los miembros de la iglesia particular. El mismo testimonio de unidad promueve y alienta la inculturación de la fe y del Pueblo de Dios. De un modo particular, la VR debe ser promotora de esa comunión. El “*ut unum sint*” (“que sean uno”) debe inspirar la presencia de los betharramitas en las diferentes iglesias.

12) **Traen gozo y las obras prosperan**

Para san Miguel, **el gozo y la alegría son consecuencia de la fidelidad a la “voluntad de Dios”**⁴⁵³; realizada ésta “en los límites de la posición” y en configuración con Cristo (como El lo

de Dieu, n’a pas cru que ce fut pour lui une usurpation d’être égal a Dieu, mais il s’est anéanti lui-même en prenant la forme et la nature de serviteur, en se rendant semblable aux hommes” (C.13).

⁴⁴⁹ “Je recommande a tous les notes de faire briller parmi vous l’union et l’uniformité. *Unum sint, et unus moris! Et sic glorificent Patrem coelestem, dicentes: ‘Ecce quam bonum et jucundum habitare, fratres, in unum!’*”. “Etant et vous montrant toujours, en tout, humble, douce, patiente, supportant les caracteres le plus difficiles avec charite, travaillant avec un soin infini a conserver l’unité d’un meme esprit par le lien de la paix! Faisant ainsi l’oeuvre de la verite dans la charite, vous croitez de toute maniere, vous et les vôtres, en Jesus-Christ, par qui tout le corps, joint et uni avec une juste proportion, selon la fonction propre a chaque membre, developpera toute la congregation et achevera l’edifice par la charite. Ainsi soit-il!” (C.56). “Je benis Dieu de votre ouverture, soyez persuade que je ne saurais trop louer la maniere dont vous terminez votre lettre. Oui, ce qui manque generalement, c’est cette prudence, cette juste et pratique appreciation des choses, cette discretion ou ce discernement que l’Apotre place parmi les plus grands dons du Saint-Esprit, cet oeil net, ce soleil qui tient tous les corps de la conduite dans la lumiere, dans les richesses et dans les charmes de l’unité et de la charite. Continuez donc, cher ami, a reciter avec une devotion toute particuliere cette priere si frequente parmi nous: da nobis in eodem Spiritu...gaudere” (C.429).

⁴⁵⁰ “J’espere que l’unanimité s’établira dans la priere et dans l’action chez vous, pour ne plus cesser, je ne dis pas devant des riens, comme dans le passé, mais même devant les plus grands obstacles, que le démon a coutume d’opposer a l’union des apôtres du Seigneur. Que tous les notes soient un: *unum sint! Insta in hoc opportune et importune*” (C.340).

⁴⁵¹ “Mon Dieu, ne regardez pas mes péchés, mais la Société que votre Sacré-Coeur a conçue et formée. Daignez lui donner cette paix selon votre volonté, laquelle seule peut la pacifier et unir étroitement tous ceux qui la composent entre eux, avec leurs Supérieurs et avec votre divin Coeur, de maniere a être un, comme vous et votre Père et le Saint-Esprit vous êtes un” (C.368).

⁴⁵² “Ces prêtres sont, comme tous les autres prêtres du diocese, sous la dépendance immédiate de l’Eveque et observent les mêmes status, en sorte qu’ils ne forment qu’un seul et même corps avec le clergé du diocese”.

⁴⁵³ “Aussi ai-je été comblé de joie en lisant ces mots, qui m’ont été adressés ces jours passés: Je sais que vous ne désirez rien tant que de savoir vos enfants heureux; je sais aussi que leur bonheur fait le votre. Eh bien! permettez-

hubiera hecho en nuestro lugar). Es la fidelidad vocacional⁴⁵⁴, la fidelidad a lo encomendado, la fidelidad a las opciones asumidas⁴⁵⁵. **Es esa fidelidad la que “hace prosperar las obras”⁴⁵⁶.**

El gozo es, junto a la paz, uno de los frutos más claros del Espíritu. Inspira el sentido de fiesta y alegría comunitaria. Pese a que siempre habrán dificultades, no puede olvidarse el “júbilo”, el cual tiene sabor a anticipo del Reino escatológico, y va ligado a la presencia transfiguradora de Cristo en la vida y en el corazón de los distintos miembros de la comunidad cristiana.

III) SINTESIS DE LA “INCULTURABILIDAD” DEL CARISMA FUNDACIONAL⁴⁵⁷

Abordaremos esta síntesis desde tres perspectivas complementarias, pero que pueden leerse con un criterio de “inclusividad”: en la primera perspectiva se apoya la segunda, y en la segunda la tercera. Al final de cada una haremos, en letra pequeña, una reflexión más minuciosa de las cartas a la comunidad de Buenos Aires.

1) Participación del Amor de Dios, desde el Corazón de Cristo, por el Espíritu

moi de vous dire que je suis vraiment heureux dans ma position de professeur et surtout dans cette petite Société du Sacré-Coeur! Oh béni soit le jour où Dieu vous inspira de donner naissance à une telle oeuvre! Et s’il est permis de juger par ce qu’on sent soi-même de ce que les autres éprouvent, que d’âmes sont venues chercher dans votre nouvelle famille la paix et le bonheur” (C.311).

⁴⁵⁴ “Continuez donc à être et à vous montrer toujours bonne et heureuse enfant, comme vous l’êtes et vous vous montrez assez bien aussi, par la grâce de Dieu, et non point par votre fond, quoique assez bon naturellement” (C.352).

⁴⁵⁵ Dice SMG en relación al Colegio san José de Buenos Aires: « Je suis très content du collège: je vois que c’est une excellente chose d’avoir un plan d’ensemble, bien tendu, avec les moyens de le réaliser. Je persiste à penser que cette oeuvre réussira, parce que je suis convaincu que vous êtes bien orientés; que, sans rien négliger pour vous rendre de plus en plus capable de la faire avancer, vous n’aurez jamais l’insolence ni le malheur de substituer votre action à l’action divine: ce qui est un grand crime ou du moins un grand malheur, crime ou malheur très répandu jusque dans le clergé et même parmi nous. L’obéissance selon les règles, bien entendue, religieusement embrassée et pratiquée, est sans contredit le meilleur, et, j’ose le dire, l’unique moyen d’arriver à cet heureux résultat, d’établir et d’entretenir parmi nous le règne de Dieu, avec ce règne omnia bona pariter cum illo. Amen, amen” (C.494). “Courage donc cher ami, viriliter age, confortetur cor tuum et sustine Dominum, qua veniens veniet et non tardabit. Cor humiles, c’est-à-dire instruments effacés, obéissants exaltavit tôt ou tard. C’est certain. Veritas Domini manet in aeternum. Voyez pour Bétharram; voyez pour Buenos Ayres. C’est par ce chemin que la bénédiction est venue d’en haut. Mais toute autre voie ne sert qu’à entasser les entraves, les ruines, les scandales, à rendre ridicules et peut-être criminels les auxiliaires de Dieu. C’est ce qui paralyse et ruine les meilleures entreprises, les desseins de Dieu” (C.541). “Ce qui fait vivre et prospérer l’oeuvre de Dieu, c’est non praeire sed sequi, que je vous recommande au lieu de ce fatras sentimental et plein d’ostentation, que l’expérience vous apprendra à mieux apprécier et que je conserverai comme une chose qui pourra vous profiter un jour. En attendant, je prie le bon Dieu de vous donner recta sapere et de ejus consolatione semper gaudere, quae recta sunt sapere ipso inspirante et ipso gubernante eadem facere” (C.552).

⁴⁵⁶ “Le meilleur moyen de faire prospérer les classes, c’est de tirer bon parti de ce qu’on a, de bien conduire d’abord le peu qu’on a, sans passer des cris de détresse à cause du petit nombre; au contraire, en profiter pour mieux le soigner alors” (C.207). “Que faut-il de notre part pour attirer la benediction de Dieu sur Moncade? Une estime sincère de notre vocation et de notre mission; une disposition intérieure et habituelle à remplir, en vrais prêtres auxiliaires, selon nos règles, et en vrais instruments du SC de J. ((sic)), tous les devoirs de cette belle position” (C.253). Cf. EE 218-224. 230-237. 337-344.

⁴⁵⁷ Los números entre () corresponden a la clasificación del P.Miényàa. Bourdenne recogió tan sólo algunas en su obra *La vie et l’oeuvre du vénérable Michel Garicoïts*, Beauchesne, Paris, 1918.

Dios ama al hombre con amor entrañable de “Padre bueno” (C.31; 348). Nos lo ha manifestado plenamente en su Hijo Jesucristo, hecho “uno de nosotros en todo menos en el pecado”; “anonadado hasta la muerte y muerte en cruz” para salvarnos (C.4; 13; 346). El es nuestro “amigo” que nos revela el amor de Dios; en su corazón humano descubrimos el corazón de Dios abierto al mundo, a los hombres en sus búsquedas e inquietudes.

Por eso Dios no puede querer para el hombre otra cosa sino su salvación (C.118; 177; 187; 293; 529; 352; 356), su “felicidad”. Detrás de todo acontecimiento hay que leer la “providencia de Dios” que busca “especialmente a través de la cruz” que el hombre viva; éste es el querer último del Padre; a este querer se entregó plenamente el Hijo en el Espíritu.

El hombre vive en la medida que, alcanzado por el amor de Dios manifestado en el “Corazón de Cristo, deja que este amor se haga presente en su propio corazón, viviendo una vida semejante a la de Cristo”, de permanente fidelidad a la voluntad salvífica de Dios, y de servicio de caridad a los hombres (C.13; 145; 293; 374). Así, progresivamente, nos vamos haciendo hijos disponibles en el Hijo; vamos participando de su “Aquí estoy”, como María lo hizo en su “*Ecce Ancilla*”. En esa sintonía con las actitudes propias del Corazón de Cristo el hombre encuentra “reposeo”, “paz”, y se abandona plenamente a Dios en los momentos de oscuridad.

Vivir en el Hijo la disponibilidad salvífica al Padre Bueno en favor de los hombres es un desafío que hay que concretar “en los límites de la propia posición” (C.107; 163 o 490; 184; 586), de acuerdo a la propia vocación (C.262). Es allí donde hay que “desplegar la caridad que no tiene límites”, el “abandono” pleno al querer del Padre y el servicio incondicional a los hombres. La fidelidad a la “posición” es la encarnación cotidiana (“inculturación”) del Amor trascendente que Dios ha tenido a bien manifestarnos en Cristo. Esta es fuente de “alegría” espiritual.

En la concreta situación histórica de la primera comunidad betharramita de Buenos Aires en tiempo de SMG, esta “fidelidad al proyecto de Dios” se plasmó en la fundación del Colegio San José (1858), que parecía ser entonces el modo más adecuado de acompañar a los inmigrantes vascos, motivo por el cual habían sido enviados los primeros misioneros. Y la “fidelidad a la posición” se expresaba en la negativa de SMG de aceptar la construcción de “una iglesia francesa en un lugar donde hay tantas iglesias” (C.189), lo cual sería “inadmisible” (C.184); como así también de “una misión entre los indígenas”, lo cual “estaría fuera de lugar en la presente situación” (C.163 o 490). Tampoco quería pronunciarse respecto a una posible actividad en Montevideo: “se verá más tarde, cuando la posición y los designios de Dios se manifiesten más claramente” (ib.)

2) **Discernimiento permanente de la voluntad de Dios**

La fidelidad a la voluntad salvífica de Dios, por la cual el hombre accede al gozo de Dios participadamente, se ve entorpecida por la “tentación”, y su autor, el “homicida y mentiroso”, que “inquieta, perturba, engaña”, incluso “*sub angelo lucis*” (C.48; 56; 78; 491; 497).

La tentación se supera en la medida en que descubriendo los engaños del maligno, el hombre se deja “conducir por el Espíritu Santo”, que anima el “discernimiento” (C.88; 293; 309). Es el Espíritu de Dios “que vive en Cristo” el que trae paz (C.3; 4; 111; 283; 371), revela “lo que

agrada al Padre” (C.154; 321; 338; 626; 398), y conduce a la “unidad” y solidaridad eclesial (C.13; 340; 368; 384).

Es sobre todo en la “oración”, donde el “Espíritu” llena el corazón del creyente y lo fortalece contra las asechanzas del “Enemigo”, y donde “esclarece” con mas luminosidad los criterios y opciones del Reino de Dios. La oración (C.103; 174; 334; 342; 368) une existencialmente el hombre a Dios, y lo configura en su corazón con el Corazón filial y solidario de Cristo.

Pero junto con este modo subjetivo de actuar, a través del “discernimiento” y la oración personal, el Espíritu actúa a través de las mediaciones objetivas de la Iglesia, particularmente de las “personas constituidas en autoridad”, de las normas y de los proyectos eclesiales (C.113; 172; 205; 257; 398). Esta dimensión objetiva del discernimiento de espíritus es la constatación última de que las mociones que nos llevaban a ver *pros* y *contras* eran las del Espíritu de Dios. A partir de esta mediación objetiva puede tenerse la certeza de que, en Cristo, se esta haciendo la voluntad del Padre.

Lo dicho seria también valido para el “discernimiento cultural”, donde también existe una dimensión subjetiva (comunidad eclesial que discierne el proceso de inculturación) y dimensión objetiva (obispos, Santa Sede). Mediante este “discernimiento cultural” se asumiría y elevaría lo que es del Espíritu y agrada a Dios, y se purificaría lo que procede del “enemigo” y es tentación.

Dejando de lado la elaboración que hicimos en el punto 7 del método de discernimiento de SMG a partir de las diferentes presentaciones que de él hace el mismo fundador, pensamos que uno de los textos más significativos para hablar de discernimiento e inculturación pertenece a una *carta circular a los religiosos de América* (C.309), a la cual hicimos referencia en 3, y que ahora volvemos a transcribir para comentar:

“Je vous bénis au début de cette année et je prie Dieu de vous bénir lui-même. Je sais qu’il ne cesse de nous parler au fond de nos âmes, afin d’en prendre possession, de les éclairer, de les féconder, en les faisant vivre d’une vie divine. Je sais aussi qu’au fond de ces mêmes âmes, il y a comme une fermentation incessante, excitée, entretenue par la main créatrice, et qui demande, comme d’une distance infinie, du milieu des ténèbres de l’assoupissement et des bruits de tout genre, a répondre a s’abandonner aux divines poursuites de Dieu. [...] Puissions-nous au commencement de cette année, avec la grace de Dieu, imposer silence absolu autour de nous et en nous surtout, et aussitôt omnipotens sermo Dei veniet in nos et habitavit in nobis”⁴⁵⁸.

1) El texto habla de una presencia misteriosa de Dios en todos nosotros; 2) Dios quiere comunicar algo a través de esa presencia; 3) hay una referencia a la creación en ese modo de presencia; 4) el texto hace referencia a un proyecto de Dios no plenamente manifiesto; 5) estimula a una confianza y abandono en las manos de Dios; 6) es necesario hacer silencio para que la palabra de Dios “venga a nosotros y habite entre nosotros”.

Ligado a esto, las cartas a los religiosos de la comunidad de Buenos Aires: 1) invitan a “ir sin cesar a la escuela de Nuestro Señor” (C.390), lo que hoy significaría ser discípulo en el seguimiento de Jesús; 2) hacen alusión en varias oportunidades al *Veni Sancto Spiritu* en el contexto de discernimiento de la “posición” de la que hablábamos en la nota del punto anterior:

⁴⁵⁸ “Los bendigo al comienzo de este año y pido a Dios que los bendiga. Sé que El no cesa de hablarnos en el fondo de nuestras almas, a fin de tomar posesión de ellas, de esclarecerlas, de fecundarlas, haciéndolas vivir de un modo divino. Sé también que en el fondo de estas mismas almas, hay como una fermentación incesante, animada y mantenida por la mano creadora ; que exige, como desde una distancia infinita, de en medio de las tinieblas del sopor y de ruidos de todo género, responder y abandonarse a los divinos propósitos de Dios (...). Que podamos al comienzo de este año, con la gracia de Dios, imponer silencio absoluto entorno nuestro y sobre todo en nosotros, de manera que la omnipotente palabra de Dios venga a nosotros y habite en nosotros”. El texto será retomado en la *Doct.Spir.*, p.144, en RV 14 y en la *Rat.Stud.* 1,3,A,2, como veremos principalmente en el próximo capítulo.

“recta sapere et de Spiritus Sancti consolatione gaudere” (“gustar de lo que es recto y gozar de la consolación del Espíritu Santo”) (C.189; 552); 3) señalan por último el *“non preire sed sequi”* (“no adelantarse, sino seguir”) (C.552) como condición indispensable para la prosperidad de una obra concreta (el Colegio San José de Buenos Aires, C.494; 541), lo que supone no tener “jamás la insolencia ni la desventura de reemplazar la acción divina” por la acción humana (C.494), ya que “toda otra vía no serviría sino para incrementar los problemas, ruinas, escándalos, y hacer pasar por ridículos e incluso por criminales a los auxiliares de Dios” (C.541).

3) **“Ecce venio” - “Ecce ancilla”**

Sabiendo que estamos llamados a participar del acto Redentor de Cristo resumido en su “Aquí estoy”, y habiendo experimentado existencialmente lo que aquí y ahora significa para uno (persona, comunidad, etc.) hacer la “voluntad de Dios”, por acción interna del Espíritu y con la mediación objetiva de la obediencia eclesial, hay que dar una “respuesta generosa, valiente y fiel”. Una entrega total y decidida (C.132; 590; 356; 352) a lo que Dios quiere; “como María, la servidora del Señor” (C.31; 374).

Sólo esta generosidad para con el proyecto de Dios hace “prosperar las obras” (C.494; 541; 552) y es fuente de alegría y gozo verdadero para los que en él se involucran (C.311 o 352). Aplicando esto a nuestro tema, se trataría de la concreción práctica de algún aspecto del camino de “inculturación”.

En este sentido, SMG observaba en relación al Colegio San José que era “una excelente cosa tener un plan de conjunto, bien delineado, con los medios para realizarlo” (C.494). Es lo que hoy llamaríamos un proyecto pastoral para concretar las prioridades discernidas.

4) **Conclusión. “Amar con el Corazón de Cristo” (VC 75)**

Hemos venido diciendo muchas cosas a lo largo del capítulo y se hace necesario encontrar, a la vez que la sistematización ya hecha, un “ícono” sintetizador de lo expuesto. SMG lo encontró en el Corazón de Cristo, que “es considerado como el principal indicador y símbolo... del amor con que el divino Redentor ama continuamente al eterno Padre y a todos los hombres”⁴⁵⁹.

Mirado como ícono o signo sintetizador de la historia de amor de Dios para con los hombres, y como encarnación concreta y visible de lo que Dios ha hecho por los hombres y mujeres de todos los tiempos en su Hijo, podemos comprender que es desde el Corazón de Cristo desde donde también -por participación- los hombres y mujeres concretos, las comunidades y las iglesias particulares, y en fin todo el pueblo de Dios, estamos llamados a conducir el proceso de encarnación-discernimiento-inculturación.

Así procuramos superar las desviaciones históricas que esta devoción tuvo, al teñirse por momentos de un cierto espiritualismo jansenista ; o también, desgajándose el “Corazón de Jesús” de la “humanidad de Jesús”. De hecho, la imagen del Corazón de Jesús que está presente en

⁴⁵⁹ Pío XII, Carta Encíclica *“Haurietis aquas”* (DS 3924). El texto es citado en CATIC 478, donde se afirma que “Jesús, durante su vida, su agonía y su pasión nos ha conocido y amado a todos y a cada uno de nosotros y se ha entregado por cada uno de nosotros : ‘El Hijo de Dios me amó y se entregó a sí mismo por mí’ (Gal. 2, 20). Nos ha amado a todos con un corazón humano. Por esta razón, el sagrado Corazón de Jesús, traspasado por nuestros pecados y para nuestra salvación (cf. Jn. 19, 34), ‘es considerado como el principal indicador y símbolo... del amor con que el divino Redentor ama continuamente al eterno Padre y a todos los hombres’”.

numerosos textos de Juan Pablo II, aparecen -como en el mismo *Catecismo de la Iglesia Católica*- en el contexto del misterio de la Encarnación y de la humanidad de Cristo.

Dicho esto, y dejando abiertas las conclusiones para el capítulo siguiente, señalamos algunos puntos de convergencia entre **SMG y Juan Pablo II en torno al Corazón de Cristo**, con intención de seguir pensando este aspecto central del CF⁴⁶⁰.

a) Aspectos trinitario-cristológicos

“En el Corazón de Jesús, el amor de Dios ha venido al encuentro de toda la humanidad”⁴⁶¹. “El Corazón de Jesús es la sede universal de la comunión con Dios Padre, es la sede del Espíritu Santo. Para conocer a Dios, es preciso conocer a Jesús y vivir en armonía con su Corazón, amando a Dios y al prójimo como el”⁴⁶².

El Pontífice muestra así el Corazón de Jesús como la manifestación del amor de Dios a los hombres ; a la par que lo presenta como el ámbito en que estos están llamados a conocer y amar a Dios y al prójimo por el Espíritu. Estas ideas están presentes también en otros textos :

““Dios rico en misericordia’ es Aquél que Jesucristo nos ha revelado como Padre: es El, su Hijo, que nos lo ha manifestado y hecho conocer en El mismo’ (DiM 1) (...). La salvación consiste en creer y acoger el misterio del Padre y de su amor, que se manifiesta y se dona en Jesús por el Espíritu” (RM 12).

Así, Dios manifiesta su amor en Cristo Redentor y los hombres están llamados a acoger ese don, el cual penetra en lo íntimo del corazón humano (=encarnación) regenerándolo desde dentro :

“Cristo Redentor del mundo es Aquel que ha penetrado de modo único e irrepitible en el misterio del hombre y ha entrado en su ‘corazón” (RH 8). “La redención del mundo -ese misterio tremendo del amor, en el que la creación es renovada ((GS 37; LG 48))- es en su raíz más profunda ‘la plenitud de la justicia de un Corazón humano’: en el Corazón del Hijo Primogénito, para que pueda hacerse justicia en los corazones de muchos hombres, los cuales, precisamente en el Hijo Primogénito, han sido predestinados desde la eternidad a ser hijos de Dios y llamados a la gracia, llamados al amor” (RH 9; cf. DM 13).

Por último, el Corazón de Jesús es la expresión del “amor hasta el fin” (=pascua) :

“Antes de dejar a los suyos, Jesús les da un mandamiento nuevo: ‘Ámense los unos a los otros como yo os he amado’ (Jn 13, 34; cf. 15, 12). El amor con el cual Jesús ha amado el mundo encuentra su expresión más alta en el don de su vida por los hombres (cf. Jn. 15, 13), que manifiesta el amor que el Padre tiene por el mundo (cf. Jn. 3,16)” (RH 15; cf. VC 75).

Dice J.L.Morin que SMG, “cuando imagina el Corazón de Jesús, considera el conjunto de su persona en su primer impulso. Aquel impulso que tan bien expresa el Aquí Estoy del primer instante”⁴⁶³. Agrega que “el Hijo de Dios entra en el mundo movido por el Espíritu de su Padre”,

⁴⁶⁰ Seguiremos la *Audiencia general del 8 de junio de 1994* (L’Oss.Rom. (Esp), 8/6/94, p.323) y Morin, J.L., *San Michele, Maestro di vita spirituale...*, pp.5ss.

⁴⁶¹ *Audiencia...*, 1. Para ampliar este tema, cf. Chomali Garib, F., *La misericordia de Dios. Filiación divina y fraternidad humana en el magisterio de Juan Pablo II*, PUG, Roma, 1994, t.936.

⁴⁶² *Audiencia...*, 2. Puede profundizarse la teología trinitaria de JpII en Felici, A., *O misterio Trinitario e o amor divino nas Encíclicas e Catequesis de Joao Paulo II*, PUG, Roma, 1995, t.965.

⁴⁶³ Morin, J. L., o.c., p.9.

y que “el Padre, el Hijo y el Espíritu no son sino uno en la realización del designio de salvación”; que “en cada instante de su existencia, el Hijo será la expresión del Amor del Padre hacia los hombres”, y que “el Corazón del Verbo es el centro de Cristo mediador así como de la historia de salvación”⁴⁶⁴.

b) Aspectos antropológico-espirituales

“Se trata de un mensaje que en nuestros días es de una extraordinaria actualidad”, dada la desorientación, división y privación de un principio unificador y armonizador en el ser y obrar del hombre contemporáneo⁴⁶⁵. **“El hombre del año 2000 tiene necesidad del Corazón de Cristo para conocer a Dios y para conocerse él mismo; tiene necesidad de él para construir la civilización del amor**⁴⁶⁶.

El Pontífice describe la repercusión antropológico-espiritual de la devoción al Corazón de Jesús. Se trata de un “principio unificador y armonizador” para el hombre del año 2000, tantas veces y por tantos motivos disgregado (=Pentecostés). También para SMG :

“La espiritualidad del Corazón de Cristo es ‘una espiritualidad de la identificación interior con Cristo, fundada en la acción, en lo más profundo del ser, del Espíritu Santo. Aquel que es definido ‘el Maestro interior...el Dios de nuestro corazón...’, suscita en nosotros ‘la fermentación incesante’ de su mano creadora’ (*Doct.Spir.*, p.144). Nos hace gustar de dentro la bondad de Dios. Nos configura desde dentro a Cristo, a sus sentimientos y a sus disposiciones profundas. Es todo el contenido contemplativo y pneumatológico, que nos hace ver ‘la ternura en todos lados’ (*Mait.Spir.*, p.200) y que subraya el asentimiento a la obra de Dios y su misteriosa fecundidad en nosotros⁴⁶⁷ (...). Poniendo al sujeto al amparo del Otro, el Aquí Estoy recompone la unidad de la persona en torno al amor y a la obediencia, a la caridad y a la verdad, a la dulzura y al rigor, a la identidad (subjéctiva) y a la alteridad (objetiva). En una palabra, refiere todo al corazón tal como lo considera la antropología bíblica: el punto de contacto de lo humano y lo divino, el ámbito de las elecciones decisivas y de la acción misteriosa de Dios”⁴⁶⁸.

⁴⁶⁴ O.c., pp.12-13.

⁴⁶⁵ Audiencia..., 1.

⁴⁶⁶ Audiencia..., 2.

⁴⁶⁷ O.c., p.15.

⁴⁶⁸ O.c., p.20. Podría hacerse aún una observación de tipo psicológica, siguiendo la investigación de Rulla, L.-Imoda, F. - Ridick, J., *Antropología della vocazione cristiana*, Casale Monferrato, 1985/6, 2 vol., que no resultará para nada ociosa.

La unidad de la persona en torno a una permanente **autotranscendencia teocéntrica en el amor** (a semejanza de Cristo), puede verse debilitada por lo que estos autores llaman **“inconsistencias”**. Estas no son de carácter “moral” (=pecado, libre y consciente) ni de carácter “patológico” (=ausencia absoluta de libertad en la persona), sino que se ubican en un estadio intermedio (**“segunda dimensión”**). Tienen un origen prevalentemente inconsciente en las **“necesidades”** del individuo, las cuales **“condicionan”** su libertad afectiva / efectiva para vivir los valores evangélicos. Inconscientes necesidades de autoafirmación, realización, exhibicionismo, pertenencia, agresividad, dominación, estima -entre otras- pueden ser la **motivación real de un bien aparente** (*“sub angelo lucis”*), donde la persona asume una **actitud regresiva (lo importante para mí del yo actual)** que restringe la autotranscendencia en el amor teocéntrico (**importante en sí**, al que conscientemente quiere tender de acuerdo a su **ideal de sí en la situación**). Sólo la **convicción de ya haber sido amado plenamente** (=experiencia de amabilidad intrínseca del propio ser) va **liberando a la persona de la búsqueda de gratificaciones compensatorias**. Esta última actitud **restaría eficacia apostólica** y -en nuestro caso- **condicionaría seriamente un discernimiento “desinteresado” en el proceso de inculturación**. En este sentido resulta sumamente interesante la interiorización de la oración de SMG contenida en PSJ, *Oracional betharramita*, n°4:

Así, en referencia al proceso de inculturación, la espiritualidad del Corazón de Jesús que surge del CF se expresa como encarnación cultural del amor trascendente de Dios manifestado en su Hijo y prolongado a través del Pueblo de Dios. En concreto, cada betharramita está llamado a prolongar en sí el amor con que Dios amó a los hombres a partir de una humanidad concreta, la de Jesucristo, la cual se resume en la imagen del Corazón. La Encarnación del Hijo de Dios que “entró” en el mundo para restaurarlo desde dentro y elevarlo a la comunión de vida trinitaria debe inspirar la inserción de la vida religiosa betharramita en la vida de las iglesias particulares, desde las cuales están llamados a amar a “los hombres y mujeres de nuestro tiempo”. Amar con el Corazón de Jesús desde una posición histórico-cultural concreta es el fundamento de una fidelidad creativa al carisma que, simultáneamente, promueva una inculturación permanente de la fe. Así, en palabras de Juan Pablo II :

“Viviendo hoy la **espiritualidad del Corazón de Jesús**, ‘abrazado de amor por nosotros’, los Sacerdotes de vuestro Instituto siguen una escuela admirable tanto para su vida personal como para sus misiones. Se dejarán conducir por el Espíritu, a fin de servir en la Iglesia según el corazón de Dios, entregándose totalmente, por amor, en favor de la salvación de sus hermanos”⁴⁶⁹.

“¡Cuánto me has amado, Dios mío!
¡Cuánto has hecho para que yo te ame, Dios mío!
¡Cuánto has deseado y sigues deseando que yo te ame!
¡Aquí estoy, Dios mío, aquí estoy!
Mi corazón está dispuesto.
No me niego a nada que pueda probarte mi amor.
¿Qué quieres que haga? ¡Aquí estoy!”.

⁴⁶⁹ Carta con motivo del Bicentenario del nacimiento de san Miguel Garicoïts, 3.

VI

Relectura del carisma fundacional en el contexto de la tradición del Instituto

Los textos de san Miguel Garicoits (=SMG) que hemos presentado en el capítulo anterior nos han llegado a través de toda una tradición histórico-teológico-espiritual. Tanto la materialidad de los mismos como la formalidad de la exposición que de ellos hemos hecho son consecuencia de un cierto proceso histórico crítico que el Instituto ha realizado. De hecho, la publicación misma de la correspondencia de SMG es de reciente data. El pensamiento que del fundador se disponía no era en general -salvo algunas cartas- a partir de fuentes de primera mano. Del mismo modo, es también reciente la interpretación contextualizada del CF; lo que permite hoy una presentación más actualizada con respecto al modelo “uniformista” que por momentos prevaleció en la Congregación.

Recorreremos dos momentos significativos en la relectura del CF. El primero comienza en los orígenes, a poco de la muerte del Fundador, en tiempo del P.Etchecopar; el segundo se da a partir de la segunda mitad de nuestro siglo, con el estudio renovado del CF (P.Pierre Duvignau), la nueva *Regla de Vida de 1983* (=RV) (fruto de la renovación conciliar), y su posterior profundización en la línea de la encarnación-discernimiento-inculturación.

I) EN CLAVE DE PREVALENTE FIDELIDAD LINEAL

1) El MRP. Augusto Etchecopar (1830-1897)

En línea de continuidad con SMG, el CF fue acogido por el naciente Instituto en tiempos del P.Augusto Etchecopar (1830-1897)⁴⁷⁰, considerado por el VII° *Capítulo General (1897)* del Segundo Fundador de la Congregación⁴⁷¹.

Dotado de una gran riqueza humana y espiritual⁴⁷², miembro de la fraternidad diocesana de los Sacerdotes Auxiliares de la Santa Cruz hasta su disolución en 1855, puede decirse que es con SMG “cofundador” del Instituto. Se integra en la naciente comunidad de Betharram a la edad de veinticinco años. Desde entonces se “irá convirtiendo en espejo espiritual” de SMG. Nombrado maestro de novicios, animará la formación de los nuevos miembros del Instituto.

⁴⁷⁰Para conocer su vida y obra puede verse las obras que detallaremos a continuación. Fernesole, P., *El Venerado Padre Augusto Etchecopar*, FVD, Buenos Aires, 1949, obra muy minuciosa en los relatos y con una trama un tanto densa. Mourie, G.-Mieyaa, P., *El Padre Augusto Etchecopar*, FVD, Buenos Aires, 1946, que es una síntesis de la obra de Fernesole. Duvignau, P., *L'Homme au Visage de lumière*, Marie-Mediatrice, Bélgica, 1968, obra de ágil lectura, que logra integrar muy bien el aspecto histórico-biográfico con el espiritual-carismático. Vacque, J., *Cartas del Padre Augusto Etchecopar*, edic.int. También mi artículo, *Padre Augusto Etchecopar, un modello per l'oggi*, en: Preti del Sacro Cuore di Gesu di Betharram, *Identita - Missione di una Famiglia*, edic.int., Betharram, 1997, p.137ss.

⁴⁷¹ Cf. *Chapitres*, edic.int., p.20.

⁴⁷²Cf. Fernesole, P., *El Venerado...*, p.255ss.

A la muerte del Fundador, en medio de una situación de inestabilidad tanto eclesial como política⁴⁷³, será su continuador, como *alma mater* del CF. “Sus cartas reflejan una preocupación permanente por referirlo todo a san Miguel (“Nuestro Padre”), y se encargará de hacerlo conocer. En 1863, poco después de su muerte, compone un “retrato” biográfico; en 1878 se publica por pedido suyo *Vida y Cartas del RP Miguel Garicoits*, por el P.B.Bourdenne⁴⁷⁴; en 1890 se encarga personalmente de los *Pensamientos*; y en 1894 escribe una *Relación sobre la Vida y las Virtudes* del Fundador. Se preocupa también de afianzar la obra de san Miguel. En primer lugar, de la aprobación de las Constituciones (...). Acompaña personalmente el crecimiento de la obra de san Miguel, especialmente como Superior General (...). Por último, el P.Etchecopar quiere que quede reconocida en la Iglesia la imagen del Fundador como modelo de santidad cristiana”⁴⁷⁵.

Cuando intentamos un estudio teológico-espiritual de sus cartas⁴⁷⁶ percibimos una casi “identidad” con el mismo SMG. Puede decirse que concibe la espiritualidad betharramita a partir del Sagrado Corazón, al que hace permanente referencia :

“Me acuerdo de los impulsos que afloraban del alma del venerable Fundador, cuando nos recordaba la especial consagración a este Corazón adorable, y nuestra solemne profesión de amarlo, imitarlo, y propagar su culto y el reino de su virtud (...). Consideremos a menudo nuestro estandarte, y vayamos luego al fondo de nuestros corazones para analizar los sentimientos que motivan nuestras palabras y actitudes” (C11).

El es el inspirador permanente de los hijos espirituales de san Miguel. Unido al Corazón de Jesús, está la Virgen, como modelo de creyente y protectora⁴⁷⁷. En el centro de la doctrina del Sagrado Corazón, el P.Etchecopar se detiene en su *Ecce Venio (Me voici)*, como impulso fundamental del Verbo Encarnado para realizar la voluntad de su Padre :

“Aquí estoy, de acuerdo a las palabras del Fundador, al servicio de la humildad y de la caridad, en contraposición al orgullo y al egoísmo de nuestra época. Aquí estoy, unido a mi Salvador, en la obediencia a su Padre, y en el celo por la salvación de las almas. Aquí estoy, especialmente el apóstol del respeto y de la sumisión perfecta de cara a los Superiores, en contraposición al espíritu de insubordinación y de egoísmo que es el flagelo de nuestro tiempo” (C.11).

⁴⁷³ “Eclesial”, porque el obispo Lacroix quería de Betharram un Instituto diocesano, y por lo tanto demoró varios años hasta permitir la gestión de aprobación en Roma de los Sacerdotes del Sagrado Corazón de Jesús. “Política”, dado el clima de laicismo que sacudió a la Iglesia especialmente en Francia a fines del s.XIX (cf. Cornara, R., *Un momento storico della congregazione: l'espulsione dalla Francia (1901-1904)*, en: Preti del Sacro Cuore di Gesu di Betharram, *Identita e Missione di una Famiglia*, edic.int., Betharram, 1997, p.143ss).

⁴⁷⁴Beauchesne, Paris. Junto al libro *Recueil de pensees du RP. Michel Garicoits*, Toulouse, 1980, -el cual se cita a continuación en el texto principal- serán las dos obras que mas marcaran la espiritualidad del Instituto en la primera mitad del s.XX. Prácticamente la totalidad de las biografías que aparezcan sobre san Miguel en ese período estarán marcadamente influenciadas por ellas.

⁴⁷⁵Ramos, G., *Padre Augusto Etchecopar...*, p.140-1. El *Consejo de Congregación de 1997* “con ocasión del centésimo aniversario de la muerte del P.Augusto Etchecopar y en respuesta a los pedidos venidos de diversos lugares de la Congregación (...) decide retomar la causa de Beatificación del P.Augusto Etchecopar” (Otras decisiones, C,c).

⁴⁷⁶La clasificación que utilizaremos entre () corresponde a la selección de cartas del P.Vacque, que hemos citado al comenzar el capítulo.

⁴⁷⁷“O Mere, comme vous avez ete bonne vraiment pour l'Institut, la meilleur des meres. Je vous l'offre ce cher Institut avec tous ses membres, come votre oeuvre, par vous fondee, par vous dirigee, par vous soutenue et defendue a votre honneur et a la gloire du Coeur de votre divin Fils” (C.1). Cf. C.38; 46. También es característica del P.Etchecopar las referencias a san José: 3,42,46 48; 79.

Ligados al *Ecce Venio*, los lemas “*en avant*” (“siempre adelante”)⁴⁷⁸, “*sans retard, sans reserve, sans retour*” (“sin demora, sin reserva, sin volver atrás”)⁴⁷⁹. En la línea de SMG, son expresiones de una disponibilidad pronta y perseverante al proyecto de Dios.

Por otra parte, también para el P. Etchecopar el *Ecce Venio* tiene dos aspectos: uno objetivo, el de la obediencia, ligada a las Constituciones y al superior⁴⁸⁰, y también a la Iglesia jerárquica⁴⁸¹. El otro aspecto es el subjetivo, el del Espíritu y el discernimiento⁴⁸², ligado a la oración⁴⁸³ (especialmente en momentos difíciles) y al “*sequi, non preire*” (“seguir, no adelantarse”)⁴⁸⁴. En esto se sigue lo dicho en V, II, 6-8 acerca de SMG.

El *Ecce Venio* debe realizarse de dos modos: “*efface et devoue*” (“desapercibido y abnegado”)⁴⁸⁵. Se trata de actitudes en la línea del “anonadado y obediente” de que hablaba el *Manifiesto*. La palabra “*efface*” la expresa el P. Etchecopar bajo el símbolo del “*creche*” (“pesebre”)⁴⁸⁶. De hecho, su experiencia en Tierra Santa había enriquecido su espiritualidad con esta imagen, que para él expresaba humildad. El “*efface*” y el “*creche*” están relacionados con la condición de “*pretres auxiliaires*” (“sacerdotes auxiliares”)⁴⁸⁷ y el lema “*petit, soumis, content, constant*”⁴⁸⁸ (“pequeño, sumiso, contento, constante”).

El “*devoue*” (“abnegado”) lo expresa el P. Etchecopar bajo el símbolo del “*calvaire*” (“calvario”)⁴⁸⁹ y la frase “*jusqu’a la mort*” (“hasta la muerte”)⁴⁹⁰. Se sugiere así la idea de todo

⁴⁷⁸ Cartas 11; 13; 26; 57; 61; 66; 70; 77; I; II; X.

⁴⁷⁹ Cartas 10; 26; 32; 72; I; IV; X.

⁴⁸⁰ “Quant a l’obeissance decrite dans nos saintes Regles, vous savez qu’elle n’est non plus que l’obeissance de Jesus-Christ, c’est-a-dire dans toute sa perfection. Obeissance sincere, qui nous met tout entieres, avec tout ce que nous sommes, entre les mains du Superieur. Obeissance exacte, qui nous rend soumis et empresses, non seulement aux ordres formels, mais aux moindres desirs de nos Superieur. Obeissance prompte, qui nous fait tout quitter, meme une lettre commencee, pour obeir a la voix du Superieur comme a la voix meme de Dieu. Obeissance generuse, joyeuse, constante, qui nous fait entreprendre, continuer et mener au bout des choses les plus penibles, avec la joie, la bonheur immense que donne cette pensee: ‘Je fait la volonte de Dieu’. Enfin obeissance totale, qui immole tout a Dieu, l’action, la volonte, le jugement, et qui lui offre un holocauste infiniment precieux et infiniment agreable” (C.23/6/61). Cf. Cartas 2; 3; 8; 25; 64; X. También: 4; 16; 26; 32; 40; 57; I; II; IV; VIII; IX; Conf.5/11/86.

⁴⁸¹ Cartas 20; 68; 69; 71; X.

⁴⁸² “Il (SMG) ne voyait que Dieu, sa volonte et son amour, mais ni plus ni moins; il etait aussi content d’avancer que de reculer, de mourir que de vivre. Il etait borne a cela: c’etait son *recta sapere* et son *de consolatione gaudere*” (C.6/6/88). También C.15; IV.

⁴⁸³ Cartas 9; 11; 19; 20; 25; 42; 52; 62; 66; 67; 68; 70; 71; 72; 73; II; VII; VIII; conf.9/11/83.

⁴⁸⁴ Cartas 55; I.

⁴⁸⁵ Cartas 15; 28; 32; conf.30/6/88 y 6/6/88.

⁴⁸⁶ Cartas 32; 37; V; IX.

⁴⁸⁷ Cartas 20; 37; 67; 68; 10/88.

⁴⁸⁸ Cartas 54; 64.

⁴⁸⁹ Cartas 32; IV; conf.6/6/88.

⁴⁹⁰ “Effaces et devoues, et bornes a cela. Effacement dans le devouement; devouement dans l’effacement, de maniere qu’on est a la fois tout effacement et tout amour, dans les bornes de l’obeissance, et, par pur amour, l’effacement et le devouement de l’obeissance (...). Le reste pour lui (SMG) etait rien; le succes, l’insucces, la vie hors de la lui

un itinerario espiritual de progresiva kénosis, que va del “pesebre” al “calvario”, en la línea de la encarnación-pascua que notábamos en el comentario al *Manifiesto* de SMG. Ligados al “*devoe*” y al “*calvaire*” están los lemas “*immensité de la charité dans la position*” (“inmensidad de la caridad en la posición”) ⁴⁹¹ y “*corde magno et animo volente*” (“corazón grande y ánimo generoso”) ⁴⁹². Se expresa así la dimensión más activa del servicio al Reino, desde un puesto concreto de encarnación, como decíamos en V, II, 4.

Si ahora tratáramos de echar una mirada crítica sobre lo dicho en esta breve presentación teológico-espiritual, percibimos en primer lugar un gran mérito por parte del P.Etchecopar en el esfuerzo de interiorizar el CF de SMG y dar continuidad a su obra. Sigue a san Miguel en el culto a la Voluntad de Dios, al “*Ecce Venio*” y la obediencia, habla más explícita y frecuentemente del Sagrado Corazón (el Corazón de Cristo) e integra en El una variada gama de virtudes humanas y cristianas. También hace referencias más frecuentes a la Santísima Virgen, y se detiene especialmente en el “*efface et devoe*” proclamado por SMG.

Por otro lado se aprecia incluso en el estilo literario de las citas que hemos transcrito, que tanto la materialidad como la formalidad del contenido guardan una sorprendente semejanza (“exagerada”, casi “idéntica”) con los escritos de SMG. Si bien en la época que le tocó vivir se trataba de consolidar el Instituto y estimular el espíritu de los orígenes de cara a las dificultades externas e internas que atravesaba la Congregación, podemos percibir lo que hemos llamado en el capítulo anterior una cierta “fidelidad lineal”. Ciertamente que el contexto histórico, cultural y en parte geográfico en que vivió el P.Etchecopar no era muy diverso al de SMG. Pero esta tendencia se acentuará.

2) Uniformidad monocultural y monoepocal⁴⁹³

En efecto, al menos en los cincuenta años siguientes a la muerte del P.Etchecopar, y pese a que las circunstancias históricas, el contexto cultural y geográfico fueron variando con el paso del tiempo, prevalecerá en el Instituto una “uniformidad monocultural y monoepocal”⁴⁹⁴, identificándose esto con “las sanas tradiciones”⁴⁹⁵, tan sólo modificadas por eventos extraordinarios y, diríamos, providenciales⁴⁹⁶.

etaien rien. Le contraire il l'avait en horreur; il l'a combattu jusqu'a mort” (C.14). Cf. C.25; 36; conf.5/11/86; 30/6/88.

⁴⁹¹ Cartas 13; 14; 20; 40; 45; 51; I; IV; conf.23/6/61.

⁴⁹² Cartas 48; 71; I; IV; IX.

⁴⁹³ Expresión de M.Azevedo: cf. *Vidas consagradas...*, p.65, y el trasfondo en el que lo hemos desarrollado en IV, 2, a.

⁴⁹⁴ Cf. por ej., el *Coutumier des Pretres du Sacre Coeur de Jesús de Betharram*, donde puede percibirse claramente lo que estamos diciendo, particularmente con respecto a la “uniformidad”. O también Sarthou, B., *Historia Centenaria del Colegio San José*, FVD, Buenos Aires, 1958, donde se percibe todavía una mentalidad “epopéyica y triunfalista” (propio de los orígenes, y de la mentalidad megalómana de la modernidad), reflejo por otra parte de una Iglesia centrada más en sí misma y en sus obras que abierta al mundo. Pueden consultarse también las actas de los Capítulos Generales de este período, en *Chapitres...*, o.c.: CG 1896, 1 (la “colonie d’Amerique”); CG 1897, 5 (“favoriser specialment les vocations basques”); CG 1911, 10 (“tous les membres de l’Institut seront traites de la même façon en ce qui concerne la nourriture”); CG 1919, 8 (“Dans tous nos colleges a respecter, autant que possible, les methods de travail, de pieté, de discipline et d’ordre prescrites par le Coutumier”).

⁴⁹⁵ “Una mentalita ristretta, chiusa, non aperta ad un carattere piu universale, di cui non furono esenti nemmeno i superiori maggiori” (Cornara, R., *La legge francese del 1° Luglio 1901 e l’espulsione dei betharramiti*, PUG, Roma,

Este tradicionalismo se vio alimentado por una concepción “estática” de la Iglesia respecto a la historia, como reacción a la modernidad adveniente que ponía en jaque el modelo de cristiandad en el que durante siglos se había vivido la fe cristiana. Así, toda iniciativa que no respetase materialmente la tradición era inmediatamente censurada y catalogada como “modernista”, como lo testimonia, por ejemplo, el *Syllabus*.

Esta mentalidad repercutió también en nuestro Instituto. Por ejemplo, el tiempo de formación de los religiosos todos juntos en Nazareth y Belén, y luego, en general, su vida espiritual posterior, todo giraba en torno a los *Pensees* (P.Etchecopar) y a la *Vie du Venerable Pere Garicoits* (P.Bourdenne), en los que prevalecía una teología del anonadamiento: “*Fiat voluntas Dei*” (“**hágase la voluntad de Dios**”), “**Dios todo, yo nada**” (Berulle).

“¡Dios todo! ¡Yo nada! ¡Yo nada, podredumbre! He aquí una idea directriz, una buena orientación para las ideas, los sentimientos, la conducta (...). No somos sino ‘miseria’ (...). Quien se ensalce, aunque sea un ángel, caerá en el infierno: ésta es la historia de Lucifer. Tanto más perfecto se es, tanto más se debe anonadar y temblar (...). Somos siervos inútiles, somos obstáculos (...). Dios en su lugar, yo en el mío. ¿Quién soy yo por mí mismo? Nada, absolutamente nada; no soy sino nada y pecado (...). ¿Qué hemos hecho de nuestra alma? Un demonio encarnado: ¡qué orgullo! ¡Qué independencia! ¡Qué tinieblas!” (...)⁴⁹⁷.

Hacia la mitad del s.XX, una espiritualidad estructurada a partir de estos textos, ¿hasta qué punto era compatible con la *dignidad de los hijos de Dios* y con una experiencia real del amor de Dios? Parece prevalecer en ellos una visión pesimista del hombre (“*massa damnata*”); subrayándose al estilo luterano o neoagustiniano las consecuencias funestas del pecado original. Tal vez estas expresiones respondan -como contrapartida- al optimismo ingenuo de los ilustrados liberales de la modernidad, que ponían al “hombre” como centro de la existencia⁴⁹⁸.

Por otro lado, se resaltaba la obediencia como virtud fundamental⁴⁹⁹ :

“Que cada uno se determine a obedecer por esta razón capital: la autoridad ha hablado. Cuando un sujeto, no importa cual, es puesto a la cabeza de un trabajo, que todos sus subordinados vean en él el depositario de la autoridad y le obedezcan como por instinto”⁵⁰⁰. “Se debe obedecer ((al superior)) como a Dios mismo, siempre que no se peque evidentemente sometiéndose a sus ordenes”. Aunque él pecase mortalmente al mandar, se le debe obedecer “como a Dios mismo, dado que obedeciendo, el inferior no peca él mismo”⁵⁰¹. Esta situación se puede dar también

1995, p.30). Según el autor, esta fue una de las principales causas del no crecimiento (en miembros y en fundaciones) del Instituto en el período que estamos comentando (cf. ib.).

⁴⁹⁶ Como lo fue, por ejemplo, la expulsión de Francia del Instituto entre 1901-4, que lo “svegliò dal torpore degli ultimi quarant’anni. Molte certezze e sicurezze vennero meno, si dovettero fare i conti con nuovi problemi, nuove culture nuovi adattamenti. Tre nuovi Paesi, all’indomani dell’espulsione, si affacciarono all’apostolato betharramita: l’Inghilterra, l’Italia e il Paraguay” (Cornara, R., *Un momento storico...*, p.167). También lo fueron las fundaciones en China (1922, por pedido expreso del Papa); Brasil (1935, por pedido expreso del Obispo), Tailandia (1953, por expulsión de China). También la creación de las Provincias en 1947 se debió a un pedido de la Santa Sede.

⁴⁹⁷ *Recueil de pensees du R.P. Michel Garicoits*, pp.9-19.

⁴⁹⁸ Cf. infra, VIII, II, 1.

⁴⁹⁹ “Le voeu d’obeissance est le principal et le plus essentiel des trois voeux de religion” (*Antiguas Constitutions de la Congrégation des Prêtres du Sacré-Coeur de Jésus de Betharram*, Pechade, Bordeaux, 1947, n°89).

⁵⁰⁰ *Recueil...*, pp.162-163.

⁵⁰¹ *Ib.*, p.12.

frecuentemente “en el mundo”: “una esposa puede y debe a menudo obedecer, aunque el marido, al ordenar, cometa un pecado grave (...). Una sirvienta, un empleado doméstico pueden encontrarse en situaciones análogas” (ib.).

Nuevamente, hacia la mitad del s.XX, una espiritualidad estructurada a partir de estos textos, ¿hasta qué punto no contribuía a legitimar situaciones de “pecado estructural”? ¿Podía ser compatible con una *sana teología liberadora*?. Evidentemente, se resalta exageradamente la importancia de las mediaciones jerárquicas en la realización de la voluntad de Dios; la cual parecería revelarse con claridad meridiana en todo tiempo y circunstancia a través de los superiores. Pensamos que esta mentalidad responde al movimiento de centralización eclesial propio de fines del s.XIX, que en torno al Concilio Vaticano I buscó acentuar la nota de unidad y la impostación jerárquica de la Iglesia como respuesta a las exigencias centrífugas con que los estados nacionales desafiaban a las iglesias particulares. Esto produjo una excesiva “institucionalización” de la VRB, que acentuó la uniformidad monocultural de la misma.

Tanto la vida comunitaria, rigurosamente pautada por la Regla de Vida⁵⁰², el Superior⁵⁰³ y el “*Coutumier*”⁵⁰⁴; como así también la misión, en la cual se imponían los grandes Colegios⁵⁰⁵; tendían a estar centralizadas y como cristalizadas en un modelo de VRB francesa de fin de s.XIX, que pensaba más en su propia subsistencia que en el servicio al mundo o en el respeto a sus propios miembros⁵⁰⁶.

Es evidente que en este contexto no tiene sentido pensar en un planteo de inculturación. Ya todo estaba básicamente dispuesto desde los orígenes, a lo que habrá que irse añadiendo “las sanas tradiciones”, llegando un momento en que el conjunto se convertiría en un peso abrumador. La búsqueda de una repetición “material” de lo que se hacía en la época de SMG y el P.Etchecopar había llevado -paradójicamente- a una praxis opuesta a la estimulada en los orígenes. La disponibilidad se tornaba cumplimiento; los ministerios más urgentes y las respuestas más necesarias a la Iglesia universal y particular terminaban siendo siempre las respuestas dadas tal vez ya varias décadas atrás; la novedad del amor se esclerosaba en nuevas formas de “sacrificios y oblaciones”. Este fenómeno no es exclusivo de una congregación, sino que en todos los Institutos ocurría algo semejante, comenzando por la Compañía de Jesús⁵⁰⁷.

⁵⁰² Según el CG 1919, 13 debía armonizarse con el CIC 17. No obstante en Const (1947) puede verse la *Regla de San Agustín* como marco espiritual “pre-jurídico”. Centrada en las exigencias de la vida comunitaria, y leída semanalmente los días viernes, se proponía como estímulo para la vivencia de los valores evangélicos en función de los cuales estaba la “ley”.

⁵⁰³ Por ej., tenía como función la de seguir de cerca la observancia de los votos de sus súbditos: CG 1935, III; CG 1911, 13.

⁵⁰⁴ Cf., por ej., CG 1903, 10; CG 1919, 8; CG 1953, X. El *Coutumier* pautaba rigurosamente los horarios, actividades y funciones de los miembros de la comunidad. Era el manual de referencia obligada para todo superior, cuya misión era hacerlo observar lo más exactamente posible.

⁵⁰⁵ Se recomendaba en la formación “des etudes litteraires et grammaticales et on leur ((a los formandos escolásticos)) fera des cours de pedagogie, choses essentielles pour des futurs professeurs” (CG 1919, 9). Así, en la práctica, la vocación a la VRB quedaba identificada en su aspecto de misión, casi indefectiblemente, con el trabajo docente en un aula.

⁵⁰⁶ Cf. CG 1890, 3 (“Une residence en Espagne, dans l’espoir fonde de faciliter des sujets, et pour les autres besoins de l’Institut”); CG 1903, 3 (“Le Chapitre donne au Superieur General des indications sur le meilleur emploi des sujets ((=personas)) disponibles”); CG 1919, 6 (“Recrutement des Freres”), 10 (“recrutement des Apostoliques”).

⁵⁰⁷ Cf. NEF 64 (1958), pp.242ss.

Puede decirse que durante el superiorato del MRP. D.Buzy (1935-1958) -en parte coincidente con el Pontificado de Pío XII en la Iglesia Universal- esta tendencia llegó a su máxima expresión. Simultáneamente, el P.Buzy fue el primer Superior General que advirtió la necesidad de renovación teológico-espiritual, y animó a través de los PP.Duvignau y Mieyaa ese esfuerzo de *aggiornamento*⁵⁰⁸.

El P.Buzy ha tenido el mérito de acompañar al Instituto en la creación de las provincias (1947) y ha buscado insistentemente promover su unidad en torno al Sagrado Corazón (motivando los primeros estudios sistemáticos del CF). Como limitación, pone un acento -que hoy diríamos exagerado- en el peligro de dispersión que para la Congregación supone su presencia en cuatro continentes: “para que nuestra dispersión a través del mundo no sea para nosotros un peligro, y un peligro mortal, es indispensable que ésta sea compensada por un *espíritu de cuerpo* refractario a toda tentativa de desunión, capaz de resistir a todas las fuerzas instintivas de separación y disolución”⁵⁰⁹.

De este modo, mientras en lo estructural continuaba la inercia de lo antiguo, una nueva primavera comenzaba a gestarse en lo carismático.

II) EN CLAVE DE PREVALENTE FIDELIDAD CREATIVA (cf. VC 37)

1) El retorno a las fuentes. P.Pierre Duvignau

El P.Pierre Duvignau es tal vez quien más ha escrito sobre temas referidos a la espiritualidad del Instituto; quien primero ha elaborado una síntesis teológico-espiritual del CF, con una cierta contextualización epocal y comprensión a partir de los “maestros” de SMG⁵¹⁰, contribuyendo así a su progresiva actualización :

“Si se debe al P.Augusto Etchecopar (1830-1897), el haber piadosamente recogido muchos de sus pensamientos ((de SMG)), el principal artesano de esta elaboración teórica fue sin duda el P.Pierre Duvignau, SCJ. Apoyándose en las notas de lectura del Santo, en sus esquemas de meditación y en otros resúmenes hechos por los oyentes de sus conferencias, este betharramita ha producido mucho

⁵⁰⁸ Cf., CG 1953, VI y CG 1958, I: “A Betharram on se sanctifie en santifiant en meme temps les autres (...). Notre sanctification et celle du prochain liees ensemble, voila donc notre fin principale et propre le but ou il faut tendre partout...” (*Doct.Spir...*p.329). En este último Capítulo se hablará de “medios de renovación espiritual” y “medios de renovación apostólica”. Para ampliar este momento histórico-eclesial, cf. Antón, A., *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. II. De la apologética de la Iglesia-sociedad a la teología de la Iglesia-misterio en el Vaticano II y en el postconcilio*, BAC maior 30, Madrid, Toledo, 1987.

⁵⁰⁹ Y continúa: “L’esprit de corps est pour nous l’esprit de saint Michel Garicoits, puise dans la devotion primordiale au Coeur de Jesús; c’est l’esprit de nos Regles, de nos traditions et de nos usages, c’est l’esprit dont nous avons ete formes au noviciat et au scolaticat (!); l’esprit qui a preside a la fondation de toutes nos oeuvres au cours d’un siecle; l’esprit qui a sanctifie tant de confreres et, par eux, des multitudes d’ames sous tous les cieux” (en: NEF 64 (1952), p.50). Otro ejemplo: “Chez nous, j’ai constate avec une satisfaction non dissimulee que les regards de nos jeunes se tournent vers le Berceau de la Congregation, vers le Sanctuaire de Notre-Dame, vers la Chasse de Notre Pere, vers la maison-mere. C’est l’instinct d’unite, le besoin d’unite qui se reveille et s’affirme (...). La dispersion, aggravee par l’isolement et la coupure, serait la paralysie et la mort” (en: NEF 37 (1956), p.196). En uno de sus últimos mensajes a la Congregación antes del CG de 1958 recordaba el “deber de los superiores”, el “deber de los religiosos (separación del mundo)”, la “necesidad de la observancia de la regla” (cf. NEF 64 (1958), pp.242ss).

⁵¹⁰Cf. por ej., “Formation et rayonnement”, en : *Un Maitre Spirituelle du XIXeme siecle...*, p.19ss.

más que una hagiografía o que una crónica de fundación: se ha remontado a su fuente, que es el Corazón de Jesús”⁵¹¹.

P.Duvignau centra su comprensión del carisma en torno al Corazón de Jesús, haciendo más explícito lo que ya advertíamos en el P.Etchecopar:

“Esta devoción no se limitaba en él ((dice de SMG)) a algunas prácticas; era un principio de renovación interior destinado a informar toda una vida. Consistía ante todo en unirse a la primera disposición del Verbo Encarnado, que al entrar en este mundo dice a su Padre: **‘Aquí estoy para hacer tu voluntad!’ (Hb.10,9)**”⁵¹².

Dado que en SMG este “*ecce venio* vuelve como un *leitmotiv* en sus meditaciones, sus exhortaciones, sus cartas e incluso en sus cursos de teología”, la finalidad del Instituto no puede ser otra más que la de unirse a esta actitud del Corazón de Cristo⁵¹³. “En el betharramita, como en el Sagrado Corazón mismo, el *me voici* debe ser ante todo una ***expresión de amor y de confianza*** hacia el Padre celestial”, y en segundo lugar, “*una expresión de humildad*, ya que el Verbo ha dicho *me voici* en su anonadamiento”⁵¹⁴.

Se da pie, así, a una nueva reflexión del carisma, centrado en la disponibilidad propia del “aquí estoy” para “entrar en el mundo”; es decir, en el mundo de hoy. Unido a la reflexión sobre la humildad, parece inspirar el proceso de acercamiento a las culturas de los pueblos de nuestro tiempo, tal como lo reflexionábamos en II, 5. Por otra parte, P.Duvignau integra, además, en el Corazón de Jesús, una serie de virtudes humanas y sobrenaturales, que especialmente los betharramitas estamos llamados a reproducir: amor a Dios y al prójimo, humildad, obediencia, abnegación, discreción (discernimiento), perfección⁵¹⁵, como auxiliares de Dios y apóstoles del Sagrado Corazón⁵¹⁶, las cuales virtudes las comenta a partir de textos de SMG.

Como limitaciones, vemos que P.Duvignau utiliza textos auténticos sólo en parte (manuscritos y algunas cartas), mientras gran parte del material con el que trabaja son notas tomadas a partir de conferencias del santo (“pensamientos” y cuadernos de apuntes) -aunque no obstante supongamos en esto una “fidelidad substancial”. Por otro lado, es todavía heredero de la eclesiología de talante piramidal del Vaticano I y de una piedad un tanto intimista -sobre todo en sus primeras publicaciones. Para él, el discernimiento de la Voluntad de Dios pasa sobre todo - como en el período anterior- por las mediaciones externas del superior y el cumplimiento

⁵¹¹ Morin, J.L., *Le Coeur de Jésus chez Saint Michel Garicoits. Approche historique et doctrinale*, PUG, Roma, 1994, p.40.

Citamos algunas de las obras de P.Duvignau: *La Spiritualite betharramite*, NEF, feb.1946; *La Doctrine spirituelle de Saint Michel Garicoits*, Beauchesne, Paris, 1949; *Pour une spiritualite betharramite*, NEF, sept.-oct.1960; *Pere, me voici!. La volonté de Dieu*, Beauchesne, Paris, 1962; *Un Maître spirituel du XIXème siècle, Saint Michel Garicoits*, Beauchesne, Paris, 1963; *Le Saint qui mourut à l'aube, Saint Michel Garicoits*, Marie-Médiatrice, Genval, 1966. Puede percibirse una cierta evolución en su pensamiento, el cual habría que estudiar con detenimiento en otra ocasión.

⁵¹² *La Doctrine Spirituelle...*, p.18. La “**negrilla**” es nuestra.

⁵¹³ *Ib.*, p.19.

⁵¹⁴ *Ib.*, p.20.

⁵¹⁵ *Ib.*, p.175ss. Cf. también, *Un Maître spirituelle du XIXème siècle...*, p.174ss.

⁵¹⁶ *La doctrine Spirituelle...*, p.317ss. Cf. también, *Un Maître spirituelle...*, p.337ss., donde desarrolla más explícitamente el estilo de vida de la Congregación.

minucioso de la regla, aunque comience a desarrollar también una espiritualidad betharramita que destaca la importancia del “Maestro interior” (como acostumbraba llamar SMG al Espíritu Santo).

Las últimas obras del P.Duvignau fueron publicadas en tiempo del MRP. J.Mirande (1958-1970), quien acompañó a la Congregación en un período de transición en torno al Concilio Vaticano II (durante los pontificados de Juan XXIII y Pablo VI), contribuyendo así a una verdadera renovación del Instituto a partir del CF. Decía este Superior General en medio de la crisis postconciliar :

“San Miguel nos habla también al comienzo de este año difícil para la Iglesia, decisivo para nuestra Congregación : ‘¡No me pidan sino mi espíritu !’. Este espíritu es nuestra razón de ser. No existimos sino para encarnarlo, para vivir siguiendo a nuestro Fundador ese *Ecce venio* que ya ha salvado al mundo y que debe todavía salvarlo. ¡Aquí estoy ! Siempre en estado de ofrenda, siempre a disposición de Dios y de sus legítimos representantes, siempre listo a partir, tal es el betharramita. El inmovilismo no es lo suyo. ¡Y cómo debe sentirse a sus anchas en la Iglesia de hoy ! (...). Espíritu de servicio en una Iglesia que no quiere ser sino servidora : auxiliares, instrumentos”⁵¹⁷.

2) En el “espíritu” del Vaticano II, la Regla de Vida de 1983⁵¹⁸

Dice Juan Pablo II que :

“En este espíritu (el de la “fidelidad creativa”), vuelve a ser hoy urgente para cada Instituto la necesidad de una referencia renovada a la Regla, porque en ella y en las Constituciones se contiene un itinerario de seguimiento, caracterizado por un carisma específico reconocido por la Iglesia”, y que “una creciente atención a la Regla ofrecerá a las personas consagradas un criterio seguro para buscar las formas adecuadas de testimonio capaces de responder a las exigencias del momento sin alejarse de la inspiración inicial” (VC 37).

En efecto, a diferencia de las anteriores Constituciones de carácter más jurídico⁵¹⁹, la nueva RV esta motivada por textos de orden teológico-espirituales, en la línea de la renovación canónica en

⁵¹⁷ NEF 192 (1969), p.1-2. “Toutes les vertus de son Coeur doivent etre les notres, mais d’abord cette disposition essentielle qui, des le premier instant, l’a tenu a l’égard de son Pere en etat de perpetuelle offrande, ‘aneanti et obeisant’. C’est a cela qu’on reconnait le Pretre du Sacre-Coeur, au ‘me voici’ qui marque chacun de ses actes” (en: NEF 89 (1960), p.81ss). También: “Sous cette diversite des visages et des emplois, il y a une unite profonde: le oui betharramite que nos trois jubilaires ont toujours dit a ce qui leur etait demande... Nous sommes les hommes du oui. Saint Michel nous a mis avec lui a l’ecole du Sacre-Coeur, de celui qui, des le premier instant et jusqu’a son dernier souffle, a dit oui a son Pere” (NEF 90 (1960), p.97).

⁵¹⁸ *Regles de vie des pretres du Sacre-Coeur de Jesús de Betharram. Constitutions et status*. FVD. Roma, 1983, que citaremos con la sigla “RV”.

⁵¹⁹ Cf. los artículos de P.Duvignau (NEF, edic.int., nn° correspondientes a 1968-69) y V.Landel (Betharram Internacional, edic.int. 9 (1993), con el mismo titulo *La Regle de Vie des Pretres du Sacre-Coeur de Jesús de Betharram*. En este último artículo, el P.Landel describe los pasos de elaboracion de la nueva RV (cf. p.34). En 1966, el MRP J.Mirande envía a los religiosos un cuestionario, invitando a poner “un regard sur le monde a evangeliser; dans la fidelite a l’esprit de saint Michel, mais aussi dans un elan de docile confiance a l’égard de la sainte Eglise”. Doscientos cincuenta betharramitas responden. Una síntesis es publicada en NEF 174-176 (1967), a partir de la cual trabaja una Comisión Interprovincial (Bordeaux, Francia, 1968). Esta comisión elabora un “esquema” (NEF 187-188 (1968) enviado a todos los religiosos para recibir aportes, y a partir del cual trabajará el Capítulo General especial de 1969. Publicada ese mismo año de modo provisorio, es revisada en 1975 por el nuevo Capítulo General. El nuevo texto corregido regirá hasta 1981, cuando el Capítulo General deberá proponer el texto definitivo. La nueva Regla de Vida, presentada a la Santa Sede, es aprobada -después de pequeñas modificaciones- el 25/3/1983.

la Iglesia⁵²⁰. Por su carácter normativo para todo el Instituto y por el esfuerzo que su elaboración ha supuesto, el análisis del texto tiene una importancia fundamental al momento de pensar una relectura más actual del CF en orden a mostrar su “inculturabilidad”.

La RV consta de diez capítulos: 1) Naturaleza y espíritu de la Congregación; 2) Nuestra vida apostólica; 3) Nuestro compromiso religioso. Los consejos evangélicos; 4) Nuestra vida de oración; 5) Nuestra vida en común; 6) La formación; 7) Las actividades apostólicas; 8) Gobierno; 9) Administración temporal; 10) Salida de la Congregación. Cada capítulo está precedido de textos introductorios de san Miguel, tomados de obras a las que ya hemos hecho referencia⁵²¹. Buscan ser una síntesis del espíritu que debe animar la “ley” de los artículos y estatutos posteriores⁵²².

La mayor concentración teológico-espiritual la podemos encontrar en el primer capítulo (“Naturaleza y espíritu de la Congregación”). Allí descubrimos elementos carismáticos en abundancia⁵²³. El n°2 es una síntesis inicial del CF, donde se presentan los elementos que luego se desarrollarán. Dice que :

“A través de san Miguel Garicoïts, el Espíritu Santo ha suscitado en la Iglesia una familia religiosa cuya misión propia es la de reproducir y manifestar el impulso del Verbo encarnado diciendo a su Padre: **Ecce venio**⁵²⁴, y entregándose a todo aquello que El quisiera para la redención de los hombres”.

Se percibe una dimensión trinitaria originante del carisma, como así también está implícita la trilogía “misterio-comunión-misión”, la cual se desarrollará en tres círculos concéntricos progresivos: 1) nn°1-3; 2) nn°4-10; 3) nn°11 hasta el final.

Algunas otras obras que merecen consideración sobre la RV: Duvignau, P., *Un Maitre...*, p.344ss; Zoia, E., *Il concetto de Chiesa nella regola di vita betharramita*, en: Betharram Internacional 9 (1993), pp.44ss.; Morin, J.L., *Le projet betharramite dans le mystere de l'Eglise. Lecture comparee de LG V-VI et de la RV des Pretres du Sacre-Coeur de Jesús*, en: Beth.Int. 9 (1993), pp.50ss.; González, H., *Hacia una disponibilidad betharramita a la luz de las Constituciones*, en: Beth.Int. 9 (1993), pp.58ss.

⁵²⁰Cf. *Codex Iuris Canonici*, 1983; Constitución Apostólica *Sacrae Disciplinae Leges*. Es de notar que el nuevo Superior General P.Grech (1970-1982) era especialista en Derecho Canónico.

⁵²¹Cf. en este mismo capítulo, supra. *Doct.Spir.*, pp.43-44; 92-93; 149; 278; *Pensamientos*, pp.124-125; Bourdenne, B., o.c., p.65; *Manuscritos* 60; 164; 297-298; Correspondencia I,96, etc.

⁵²² “Las **Constituciones** (=RV) contienen los principios evangélicos y teológicos que definen el carácter y el fin de la Congregación, como así también las normas jurídicas para alcanzar este fin. Aprobadas por la Iglesia, determinan nuestra identidad en el Pueblo de Dios y lo esencial de nuestras obligaciones. Los **Estatutos** (=E) contienen las normas que dependen de la situación actual y de las circunstancias particulares (...). Pueden ser modificados por el Capítulo General, sin recurrir a la Santa Sede. Constituciones y Estatutos forman nuestra Regla de Vida” (RV(ep), p.4).

⁵²³ Este capítulo tiene como antecesora la primera parte del *Esquema de la Comisión Interprovincial* (=ECI, cf. NEF 187-188 (1968), pp.97ss), titulada *Religiosos de Betharram en el mundo y en la Iglesia de hoy. Naturaleza y fin de la Congregación*. Subdividido en tres capítulos (1. *Religiosos en el mundo de hoy* (cf. GS)); 2. *La vida religiosa en la Iglesia* (cf. LG y PC)); 3. *Religiosos del Sagrado Corazón* (cf. Doct.Spir.)), constituye una síntesis del esfuerzo de pensar a partir del aporte de la mayor parte de los miembros del Instituto la VRB a la luz del Concilio Vaticano II.

⁵²⁴ Sobre el “Ecce Venio”, cf. Duvignau, P., *Pere, me voici!*, Beauchesne, Paris, 1962. Sobre sus aspectos bíblicos, Brunot, A., *Homilies pour l'annee C*, Salvador, 1976, p.31; Hiale, G., *Me voici: le fils devient serviteur*, Retrait a Betharram, 1992.

En efecto, en el n°1 se hablaba de “consagración personal, vida comunitaria y acción apostólica”. En el n°3 se desarrolla sintéticamente en qué consiste cada una:

“Una vida espiritual de la cual la fuente (...) es la contemplación del misterio de Cristo en el impulso mismo de su corazón hacia su Padre para glorificar y hacia los hombres para salvar, en una vida comunitaria donde se manifiesten los ‘sentimientos de caridad, de humildad, de delicadeza, de obediencia, de abnegación encerrados en este primer acto del **Sagrado Corazón**’: *Ecce Venio!* (*Manuscrito 342*), en una vida apostólica que se esfuerce por mantener en total disponibilidad a la Iglesia”⁵²⁵.

Veamos cada una de estas dimensiones con mayor detención.

a) Consagración personal⁵²⁶

En la línea de la primera dimensión (equivalente a la “*Confessio Trinitatis*” de VC 14ss), se añade en el n°4 que :

“Dios nos ha amado primero y nos llama a amarlo en Cristo (...). Por los votos nos comprometemos a seguir a Cristo de más cerca y a unimos más profundamente al misterio de su vida que es: **amor al Padre en la fidelidad absoluta a su voluntad de salvación**; amor hacia los hombres hasta el don total, a fin de que todos tengan vida”.

Esta reflexión se prolonga en el capítulo III (“Nuestro compromiso religioso; los consejos evangélicos”) y IV (“Nuestra vida de oración”) :

“Por la práctica de los Consejos evangélicos de castidad, de pobreza y de obediencia, seguimos ‘más libremente’ e imitamos ‘más de cerca’ a Cristo ‘anonadado... y obediente hasta la muerte’ (Fp. 2,7-8)” (n°20)⁵²⁷. **“La vida de Cristo ha sido un perfecto acto de obediencia. Desde su entrada en el mundo (Hb. 10,7 ; Jn 6,38) hasta su muerte en la Cruz (Mt 26,42; Fp 2,6-8), Jesús se ofrece en sacrificio a su Padre para cumplir su voluntad de salvación (Jn 8,29)” (n°50)**. “Cada Instituto tiene su manera propia de vivir la consagración religiosa. San Miguel nos ha dado por programa **el programa mismo del Corazón de Jesús** (...). Siguiéndolo, seremos como el Fundador, más y más aptos, libres y disponibles para trabajar para la salvación y perfección de nuestros hermanos” (n°24).

La “*Confessio Trinitatis*” betharramita se expresa en una existencia animada por el Espíritu, que motiva a los religiosos a vivir configurados con el Verbo Encarnado en su “*elan*” de disponibilidad incondicional (“hasta la muerte en cruz”) al proyecto salvífico del Padre. En función de una plena vivencia de esta vocación y misión está la formación, tanto inicial como permanente (RV 95-128)⁵²⁸. Surge así una espiritualidad de la Encarnación que motiva a tomarse

⁵²⁵ Sobre el Sagrado Corazón, cf. Duvignau, P., *Un Maître...*, pp.141-212; *Doctrine Spirituelle*, pp.143-174; Morin, J.L., *Le Coeur de Jésus...*, pp.64-103. También, *Dossier. Sacre-Coeur de Jésus*, en: Beth.Int. 3 (1990), pp.12-26. Cf. lo dicho en V,III,4.

⁵²⁶ Tiene como trasfondo los capítulos I, VI, VII, VIII y IX de la Segunda Parte del ECI, en los cuales se habla de la oración y los votos. La “**negrilla**” de las citas es nuestra.

⁵²⁷ Para un comentario bíblico del “himno cristológico” de Fp. 2, 6-11 desde una perspectiva betharramita, cf. Brunot, A., *Les écrits de Saint Paul*, Le Centurion, 1972, pp.193ss.; *Nouvelles Homilies pour l’annee A*, Salvator, 1980, pp.216ss.; *Homilies pour l’annee B*, Salvator, 1978, pp.77ss.; *Homilies pour l’annee C...*, pp.75ss.

⁵²⁸ Cf. Cuarta Parte del ECI.

en serio el “entrar en el mundo”, hasta las últimas consecuencias, para descubrir y revelar el amor de Dios.

b) Vida comunitaria⁵²⁹

La segunda dimensión (equivalente al “*signum fraternitatis*” de VC 41ss) se prolonga en el n°7, donde se dice que :

“Fieles a nuestra divisa, sin demora, sin reserva, sin retorno, no retrocederemos delante de ningún sacrificio, ningún esfuerzo para responder a ese anhelo, ese deseo ardiente de Nuestro Señor: ¡Sean uno!, aquí como en lo alto (Doct.Spir., p.171)” y que “en el corazón de nuestra vida comunitaria, la **celebración eucarística** representa y realiza la unidad de los hermanos formando un sólo cuerpo en Cristo (1 Co 10,17)”.

Esta dimensión comunitaria, que “tiene valor de signo” (RV 87), se desarrolla en el capítulo V (“Nuestra vida en común”). El “*signum fraternitatis*” betharramita consiste en promover la comunión -que tiene un origen Trinitario- a todos los niveles, desde los sentimientos del Corazón de Cristo, y a partir de la misma vida comunitaria de los religiosos (cf. RV 87-89). Este testimonio de vida comunitaria promueve la inculturación en cuanto manifiesta el proyecto de Dios de hacer de todos los hombres y mujeres una sola familia. En el caso de comunidades conformadas por religiosos de diversas nacionalidades y procedencias culturales, este signo se refleja más claramente.

c) Vida apostólica⁵³⁰

Por último, la tercera dimensión (equivalente al “*servitium caritatis*”, VC 72ss) se prolonga en el n°8:

“Por intención de nuestro Fundador, la Congregación es un Instituto de vida apostólica” que “prolonga el gesto del Verbo Encarnado ofreciéndose a su Padre para cumplir su voluntad de salvación”; por lo que “cada día, la palabra del Verbo Encarnado: ‘Padre, ¡aquí estoy!’ nos pondrá frente a nuestra vocación y misión en el Pueblo de Dios en marcha hacia el Padre” (n°10)⁵³¹. En el n°9 se añade que “**seguir a Cristo, es comprometerse a servirlo en los hombres de hoy (Mt 25,34-40)**”.

Es interesante notar que esta tercera dimensión del CF se desarrolla en dos capítulos (II: Nuestra vida apostólica, y VII: las actividades apostólicas⁵³²). Con ello se persiguen dos objetivos: 1)

⁵²⁹ Tiene como trasfondo ECI, Segunda Parte, Cap. II-V.

⁵³⁰ Tiene como trasfondo ECI, Tercera Parte, *Vida Apostólica*.

⁵³¹ Cf. también, n°12: “Pretres du Sacre-Coeur, nous avons pur programme le programme meme du Coeur de Jesús, Pretre eternel et Serviteur du Pere. Notre vie apostolique en sera donc que le prolongement de l’elan du Verbe Incarne disant a son Pere: Me voici, pour le salut des hommes. A la suite du verbe Incarne, que ‘le Pere a consacre et envoie dans le monde’ (Jn 10,36), nous sommes a notre tour consacres et envoyes pour etre dans le monde, par tout notre vie de religieus, signe et annonce de Jesus-Christ”.

⁵³² En el ECI, se subdividía también la Tercera Parte en dos capítulos: 1. *Nuestra vida apostólica en general (intención del fundador, vida religiosa en la misión de la Iglesia, religiosos de Betharram, algunas sugerencias concretas)*; y 2. *Nuestras actividades apostólicas (adaptación de nuestras obras apostólicas, las misiones (Tailandia), el apostolado de la educación (colegios), ministerio parroquial (predicación, parroquias, capellanías, etc.), vida apostólica de los hermanos)*.

distinguir entre misión (aspecto esencial y permanente, intrínseco al CF) y ministerios (dimensión prevalentemente accidental e histórica del CF); 2) subrayar la especificidad de un Instituto dedicado al apostolado⁵³³.

En el n°13 se habla de una **triple fidelidad** en la misión: **“al Espíritu de Dios que actúa en el corazón de todo hombre; a la Iglesia que nos envía por medio de la Congregación; a los hombres, nuestros hermanos, que nos llaman”**. En el n°14 se afirma que “Dios sólo es Salvador por su Hijo Jesucristo y por el don de su Espíritu: **“En el fondo de los corazones, donde el mantiene ‘como una fermentación incesante’ (Doctr.Spir., p.144), Dios busca manifestar su nombre y su rostro. Nuestra misión es revelar este rostro de Dios, por el testimonio de nuestra vida y el anuncio de la Palabra”**⁵³⁴.

Los textos señalan la dimensión pneumática del discernimiento, la cual tiene su fundamento en la acción del Espíritu “en el corazón de todo hombre”, y en el hecho de que actúe como “fermentación incesante” en ellos⁵³⁵. Simultáneamente, RV 13-15 testacan la dimensión eclesial de ella misión; la cual consiste en “revelar el rostro de Dios” por el “testimonio” y el “anuncio”, y tiene su fundamento en el envío que la Iglesia hace de cada betharramita por medio de la Congregación.

En el n°15 se dice que “‘campamento volante de sacerdotes auxiliares..., **dispuestos a correr a cualquier lugar donde se nos llame...**’ experimentamos nuestra fidelidad a la Iglesia por la más entera disponibilidad a su servicio”⁵³⁶. El n°16 añade que “queremos compartir ‘los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres’ (GS 1)”, por lo que **“estamos a la escucha de los hombres de nuestro tiempo con una presencia humilde y sincera en sus vidas. Estamos atentos a los valores culturales, sociales y religiosos de los diferentes medios humanos, buscando pacientemente reconocer los signos del Reino de Jesucristo (Col 1,27)”**⁵³⁷.

Así, RV 15-16 se detienen en la disponibilidad que la misión exige; la cual hace a la “fidelidad”. “Disponibilidad” y “fidelidad” van emparentadas con el “discernimiento”, del cual hablan en su aspecto comunitario los números que transcribimos a continuación.

En el n°17 se sostiene que **“la Congregación entera, por sus Capítulos generales y provinciales, se esfuerza en discernir en qué medida la elección, las orientaciones y los métodos de nuestros**

⁵³³ “En los institutos dedicados al apostolado la acción apostólica pertenece a su misma naturaleza. Por tanto, toda la vida de sus miembros debe estar impregnada de espíritu apostólico y toda la acción apostólica debe estar animada por el espíritu religioso” (CIC 675,1).

⁵³⁴ “Dieu seul est Sauveur par son Fils Jesus-Christ et par le don de son Esprit: “Au fond des coeurs” ou il entretient “comme une fermentation incessante” (Doctr.Spir., p.144), Dieu cherche a manifester son nom et son visage. Notre mission est de reveler ce visage de Dieu, par le temoignage de notre vie et l’annonce de la Parole” (n°14).

⁵³⁵ Cf. V, III, 2.

⁵³⁶ “Camp volant de pretres auxiliaires... pretres a courir partout ou nos serions appeles...” nous exprimons notre fidelite a l’Eglise par la plus entiere disponibilite a son service. A la disposition de l’Eglise par vocation apostolique, 1°) Nous essayons de repondre, dans les limites de nos possibilites, aux appels des hommes, tels que le Pape et les Eveques ont mission de nous les faire entendre, a chaque etape de l’histoire de notre Congregation. Seuls le critere de la plus grande utilite et le desir de repondre aux appels les plus urgents orientent notre activite apostolique. 2°) Nous collaborons avec tous ceux qui, dans l’effort missionnaire de l’Eglise, son responsables de l’evangelisation: Eveques, pretres diocesains, religieux, religieuses, laics. 3) Nous avons a coeur de former en nous “ces hommes disponibles, capables, pretres a marcher au premier signal de nos superieurs”, qui seront entre les mains de Dieu des instruments dociles pour son oeuvre de salut”.

⁵³⁷ “Nous restons a l’ecoute des hommes de notre temps dans une presence humble et vraie a leur vie. Nous sommes attentifs aux valeurs culturelles, sociales et religieuses des differents milieux humains, cherchant patiemment a y reconnaitre les signes du Royaume de Jesus-Christ (Col 1,27)” (n°16).

diversos ministerios permanecen adaptados a la misión que la Iglesia nos encomienda⁵³⁸. En el nº57 se señala que “conscientes de **que la comunidad es el medio donde se discernen los valores divinos**, todos, en la diversidad de edades y de mentalidades, ponemos en común nuestras ideas a través de **intercambios** impregnados de confianza y de lealtad”⁵³⁹.

Todos estos elementos motivan el proceso de inculturación en cuanto manifiestan un deseo de permanecer cercanos a los “hombres de nuestro tiempo”, compartiendo sus “gozos y esperanzas, tristezas y angustias”, con una presencia humilde. Y todo esto desde la participación y colaboración en y con otras instancias eclesiales; en actitud de permanente discernimiento; y con un radical espíritu de disponibilidad al proyecto de Dios.

Más explícitamente, en el capítulo VII se habla de nuestra **presencia “allí donde se forja la cultura del mañana” (nº129); “entre los hombres y pueblos marcados por toda clase de injusticias y pobreza” (nº 130)**⁵⁴⁰. Se indica que la presencia en el mundo de los pobres se vivirá “**ayudándoles a crecer en la fe y a asumir ellos mismos su propia liberación**” (*Estatuto* 23). Especialmente los misioneros, “se entregan totalmente al país al cual son enviados. **Aprenden la lengua y asimilan la cultura de los hombres que deben evangelizar** (AG 26)” (E. 37)⁵⁴¹.

No se deja de hacer mención a “la misión en el mundo escolar” (nº131), como así también al espíritu de disponibilidad al servicio de la Iglesia: parroquias “u otros ministerios que los obispos quieran confiarnos” (nº132).

De esta manera, el *servitium caritatis* betharramita se expresa en la disponibilidad a las necesidades más urgentes de la misión; la cual siendo prolongación del “aquí estoy” del Verbo Encarnado se discierne a partir de una presencia atenta y oyente, eclesial y misionera, entre los hombres de hoy (particularmente los pobres), donde Dios actúa para manifestar el rostro de su Hijo Jesucristo.

d) Conclusión

Vemos que a partir de la RV descubrimos elementos importantes respecto la conveniencia de ahondar el proceso de inculturación del CF. 1) La Encarnación del Verbo se prolonga en la “atención a los signos de los tiempos” y en el discernimiento de la misión desde la comunidad religiosa (cf. RV 10; 16; 17); 2) La presencia atenta y oyente entre los hombres de hoy y sus culturas es condición “*sine qua non*” para revelar el rostro de Cristo (cf. RV 14a); 3) Se presupone que los betharramitas son “auxiliares”, cooperadores del Espíritu que obra como “fermentación incesante” en el corazón de los hombres y mujeres de hoy (cf. RV 14b); 4) Las actitudes profundamente humanas que brotan de la espiritualidad del Corazón de Cristo pueden disponer eminentemente a los betharramitas para el anuncio evangélico explícito (cf. RV 3); 5)

⁵³⁸ Cf. también, nº18, sobre la contribución específica de los enfermos a la misión.

⁵³⁹ “Conscients que **la communauté est le milieu ou se discernent les vœux divins**, tous, dans la diversité des âges et des mentalités, nous mettons en commun nos idées au cours d’échanges empreints de confiance et de loyauté”.

⁵⁴⁰ “Dans les hommes et les peuples, marqués par toutes sortes d’injustices et de pauvreté, nous saurons contempler le visage douloureux du Christ qui se ‘mit à la place de toutes les victimes’ (manifeste du Fondateur)”. También, cf. Estatuto 22.

⁵⁴¹ “Les missionnaires se donnent totalement au pays où ils sont envoyés. Ils apprendront la langue et assimileront la culture des hommes qu’ils doivent évangéliser (AG 26)”.

La dimensión comunitaria es muy apta para promover el encuentro y la comunión a todos los niveles (cf. RV 7), dado particularmente que la inculturación es siempre un proceso que se desarrolla desde las IP y en comunión con la Iglesia universal; 6) La condición de “auxiliares”, prontos para los servicios más urgentes de la misión, predispone a ser presencia liberadora más que colonizadora “entre los hombres y pueblos marcados por toda clase de injusticias y pobrezas” (cf. RV 129-132); 7) La disponibilidad a los llamados del Papa y de los obispos (cf. RV 15) dispone a la universalidad-particularidad, polos presentes y necesarios en el proceso de inculturación de la VR (cf. VC 47).

3) Encarnación-Discernimiento-Inculturación

En torno a la composición de la RV y desde entonces, se multiplicarán las reflexiones sobre el CF, centradas en un primer momento en el misterio de la Encarnación, en el discernimiento, y en estos últimos tiempos, con crecientes referencias al desafío de la inculturación. Por otro lado se ha introducido mucho más el componente histórico-crítico en el estudio del mismo⁵⁴².

De un modo particular, estos temas son asumidos por el *XXIII° Capítulo General*⁵⁴³ y en el *X° Consejo de Congregación*⁵⁴⁴.

a) XXIII° Capítulo General⁵⁴⁵

En efecto, el *XXIII° Capítulo General* es tal vez el primero en poner la misión como prioridad, bajo el lema *Betharramitas, consagrados para la misión hoy*. Estaba motivado por la celebración

⁵⁴²Particularmente con la aparición de la *Correspondance* de SMG (1959-1975) y con algunos estudios entre los cuales cabe destacar: Mieyaa, P., *La vie de Saint Michel Garicoits*, cir.int., Betharram, terminada en 1977; Antonini, C., *L’Azione pastorale e la spiritualita in Santo Michele Garicoits*, Pont.Univ.Lateranense, Roma, 1982; Salacrist, S., *La Preghiera in San Michele Garicoits*, Pont.Univ.Lateranense, Roma, 1983; Provincia San José del Río de la Plata, *Aquí estoy, por amor mas que por otros motivos*, Buenos Aires, 1984; VVAA, *Session a Betharram pour la celebration du Cent-cinquantieme anniversaire de la Congregation (8-12 juillet 1985)*, cir.int., 1985; Gabaix-Hiale, G., *Retraite du Cent-cinquentaire*, circ.int., Betharram, 1985; Villa, P., *L’Ecce Venio: San Michele Garicoits alla sequela di Cristo*, Pont.Inst.Spiritualitatis Teresianum, Roma, 1986; Provincia San José del Río de la Plata, *Ideario*, BA, 1989; *Betharram, Congregation International?*, en *Betharram Internacional* 6 (1992), p.33ss; Sheridan, T., *Betharram, J’y crois!*, entrevista al Superior General sobre la realidad actual de la Congregación, en: *Beth.Int.* 9 (1993), p.1ss; Radaelli, F., *Discernement spirituel comme itineraire de foi*, en: *NEF* 414 (1994), p.69ss; *Le discernement spirituel dans l’Evangile et l’histoire*, en: *NEF* 415 (1994), p.109ss; *Unis pour discerner*, en: *NEF* (1994), p.155ss; Morin, J.L., *Le Coeur de Jesus chez saint Michel Garicoits. Approche historique et doctrinale*, PUG, Roma, 1994; Sacerdotes del SCJ, *Ratio Studiorum*, Roma, 1995; *Directorio de Pastoral Juvenil y Vocacional*, Roma, 1996; VVAA, *Identita e Missione di una Famiglia*, Sesión en Betharram para la celebración del Bicentenario del nacimiento de san Miguel Garicoits. Roma, 1997.

⁵⁴³*Actas del XXIII° Capítulo General (=CG) 14-28 de Abril de 1993*, en: *NEF* 410 (1993).

⁵⁴⁴*Actas del X° Consejo de Congregación*, Belén, Julio 1995.

⁵⁴⁵“El Espíritu es quien guía las comunidades de vida consagrada en el cumplimiento de su misión de servicio a la Iglesia y a la humanidad entera, según la propia inspiración. En esta perspectiva tienen particular importancia los “Capítulos” (o reuniones análogas), sean particulares o generales, en los que cada Instituto debe elegir los Superiores o Superiores según las normas establecidas en las propias Constituciones, y discernir a la luz del Espíritu el modo adecuado de mantener y actualizar el propio carisma y el propio patrimonio espiritual en las diversas situaciones históricas y culturales” (VC 42). “La Congregation entiere, par ses Chapitres generaux et provinciaux, s’efforce de discerner dans quelle mesure le choix, les orientations et les methodes de nos divers ministeres restent adaptes a la mission que l’Eglise nos assigne” (RV 17).

del futuro *Sínodo de los Obispos (1994)* y el llamado del Papa a participar en la *Nueva Evangelización*.

En la relación inicial, el cesante Superior General, P.Sheridan (1987-1993), constataba como un esfuerzo particular del Instituto en los últimos seis años el de :

“Tratar de interpretar las necesidades culturales, religiosas, sociales y económicas de hoy. En particular **en algunos países de América⁵⁴⁶, África⁵⁴⁷ y Asia⁵⁴⁸ se hace un esfuerzo serio para inculturar el espíritu betharramita. Es esencial para nuestra misión de Betharram hoy**”⁵⁴⁹.

Continúa destacando algunas acciones concretas realizadas a respecto⁵⁵⁰, y dado que el “*leer los signos de los tiempos, nunca se acaba, (...) permanentemente tenemos que verificar nuestro apostolado en comunidad y tener coraje para tomar decisiones*”.

“Para ser fieles al espíritu betharramita y a nuestra misión que es la de Cristo, no tenemos que tener miedo, aunque haya que dejar un apostolado que estábamos haciendo desde hace tiempo y que quizá hacía parte de la historia de la Congregación”⁵⁵¹.

Al hacer el informe de las Provincia/Viceprovincias de AL, constata en cada una de ellas “como se desarrolla el espíritu misionero”⁵⁵², y ve como positivo el rol del “Coordinador de AL”, propuesto por el anterior CG⁵⁵³.

Al hablar del CF, el CG dice que “surge de una profunda experiencia del Espíritu que tiene san Miguel”, en la cual “queda impactado por el descubrimiento del rostro de Dios-amor y por la ofrenda de Jesús al Padre para la salvación de los hombres, en el momento de la Encarnación, cuando dice: *‘Ecce venio ut faciam Deus, voluntatem tuam’* (...). Este descubrimiento se hace para san Miguel como el elemento unificador de toda su vida”, y esa “configuración con ese *‘Jesús anonadado y obediente (manifiesto) por amor’* es el estilo de vida que quiso para sí y para los suyos”. Concluye el apartado diciendo que “el Manifiesto de 1838 es la expresión de esa vivencia de san Miguel”⁵⁵⁴.

⁵⁴⁶ Cf. Sosio, T., *La dimensión misionera de san Miguel Garicoits desde la perspectiva de América Latina*, en: *Identidad-Misión de una Familia*, pp.63ss. Cf. infra, Cuarta Parte.

⁵⁴⁷ Cf. Oyhenart, B., *Betharram en África misionera.*, en: VVAA, *Identidad-Misión...*, p.90ss. Es el primer artículo - al menos que tengamos noticia- de impostación betharramita donde se desarrolla extensamente el tema “inculturación”.

⁵⁴⁸ Cf. Bonnat, J.B., *San Miguel Garicoits y la Misión ad gentes en el Sudeste Asiático*, en: VVAA, *Identidad-Misión...*, pp.75ss. Se trata de un prolijo artículo de carácter histórico.

⁵⁴⁹Cf. CG IIa. Parte, 3, a.

⁵⁵⁰“La ‘Casa famiglia’ de Monteporzio (Italia) para recibir enfermos de SIDA. En Brasil, la aceptación de nuevas parroquias en Paraná, Estado pobre en sacerdotes y religiosos. La misión de Catamarca (Argentina), llevada a cabo por una comunidad de laicos misioneros betharramitas” (II, 3, a).

⁵⁵¹II, A, 3, d.

⁵⁵²II, C, 2.

⁵⁵³II, B, i.

⁵⁵⁴III, I, 3.

Luego, en las orientaciones prioritarias para el siguiente período⁵⁵⁵, el CG pide “un estudio actualizado del carisma”, particularmente sobre la “obediencia betharramita (...) a partir de los escritos de san Miguel Garicoits, de la teología actual y de los trabajos ya realizados por betharramitas”; como así también “**seguir compartiendo el carisma con los laicos en cada Provincia y en cada comunidad**”, dado que “**este compartir es un enriquecimiento de la vida de Betharram y de los hombres de hoy**”.

También es significativo para nuestro tema el apartado sobre la “misión betharramita”⁵⁵⁶. Se hace **referencia a la RV 14-17**, números a los que ya hemos hecho referencia, y que animan el discernimiento de la misión en la triple fidelidad a Dios, a los hombres de hoy y a la Iglesia. Se habla del **desafío de la “Nueva Evangelización”, que exige “conversión personal y comunitaria”, y “fidelidad al Carisma y creatividad apostólica**”. Se afirma que “la Misión es mucho más que las actividades”, y que “siguiendo al Verbo Encarnado, se trata de vivir un impulso de Amor y de experimentarlo en toda nuestra vida”, como “*camp volant*”, y “teniendo en cuenta nuestros compañeros de misión, laicos, religiosas y sacerdotes”.

En las orientaciones prioritarias⁵⁵⁷, frente a la “secularización y pluralismo ideológico y religioso”, el alejamiento de personas de la Iglesia, “las injusticias y la falta de solidaridad”, y las “nuevas formas de pobreza”, el CG pide :

“Que nos dejemos interrogar por todos estos desafíos, *para comprometernos, en la línea de la Encarnación, cerca de todos los que están lejos de la Iglesia y al servicio de los más desprotegidos*”, y se añade que “la renovación del espíritu misionero betharramita, centrado en el Cristo del Evangelio, y en la idea de ‘camp volant’ de san Miguel nos ayudará a asumir esos desafíos”.

A continuación, *el CG pide a cada comunidad y Provincia que haga opciones concretas para privilegiar a los más desfavorecidos en el plano material, cultural y religioso*. Luego se habla también del “discernimiento de nuestras obras”, *teniendo en cuenta nuestro Carisma y los llamados de las iglesias particulares*.

En el “Mensaje final”⁵⁵⁸, el nuevo Superior General, P.F.Radaelli, recupera algunos aspectos prioritarios:

“Mediante nuestra acción apostólica, se nos llama a cooperar en la salvación del mundo (RV 1), **atentos a la voz de los hombres de nuestro tiempo**, esforzándonos por reconocer en su historia los signos del Reino de Cristo, para cooperar con El en la obra de salvación querida por el Padre (RV 16). Para nosotros, seguir a Cristo es comprometernos concretamente a **servirlo en el hombre de hoy** (RV 9)”. Afirma que “la vida consagrada encuentra su total expresión en la vida apostólica, al mismo tiempo que la misión encuentra sus raíces dinámicas en la vida religiosa y en el carisma betharramita”; que “para prolongar en nuestra actividad apostólica el gesto del Verbo Encarnado (RV 8) es preciso volver personal y comunitariamente a las fuentes de nuestra espiritualidad, descubriendo la profundidad del amor de Cristo”.

b) X° Consejo de Congregación

⁵⁵⁵III, I, 4.

⁵⁵⁶III, IV.

⁵⁵⁷III, IV, B.

⁵⁵⁸Cf. IV.

En la misma línea, el X° Consejo de Congregación (=CC) comienza centrando su atención en dos preguntas que -referentes a la Misión- hace en la “relación inicial” el Superior General:

*“¿Como se puede transformar la “memoria” (el CF, la tradición betharramita) en capacidad de respuesta?; como se puede **inculturar** en un proyecto de vida y de misión para hoy, que sea capaz de dar luz al futuro?”*

En la línea del CG (“comprometernos en la línea de la Encarnación”) y de RV 12.14, afirma que “la pregunta clave a la que tenemos que responder hoy es si estamos donde no tendríamos que estar o si no estamos donde tendríamos que estar y si no tendríamos que ir allí”. Y continúa:

“El discernimiento no pasa solamente por el discernimiento de los signos de los tiempos, sino también de los signos de los lugares”. Debemos favorecer “en nosotros el desarrollo de valores como el éxodo, la itinerancia, el desprendimiento, la inculturación”.

En la síntesis del trabajo en equipos, se priorizó entre otras cosas el “**discernimiento de personas, lugares y obras**”, el “**compartir nuestra Misión con los laicos**” y “**la inculturación**”. También se propusieron los siguientes criterios de acción pastoral: a) Verificar si la obra cumple un auténtico servicio de evangelización; b) *idem* si permite la vida comunitaria; c) privilegiar las obras que dan respuestas más significativas a las necesidades más urgentes y a los desafíos de la Nueva Evangelización; d) privilegiar las obras que permitan una participación responsable de los laicos.

III. CONCLUSIONES

En estos dos últimos capítulos hemos procurado presentar elementos de conveniencia para la inculturación del concreto VRB a partir de un estudio teológico-espiritual del CF leído en el contexto de la tradición del Instituto. Esta búsqueda nos ha permitido descubrir elementos permanentes que se fueron relejendo de modo diverso en los distintos períodos históricos.

1) Dos épocas

Hemos percibido dos épocas claramente diferenciadas que influyeron en la impostación del CF. Brevemente, creemos que éstas son las diferencias entre el tiempo de la fundación (SMG, capítulo V; P.Etchecopar, VI,1, en la Francia de la segunda mitad del s.XIX) y los tiempos más recientes (Retorno a las fuentes, VI,2,a; Vaticano II y RV, VI,2,b; y línea posterior encarnación-discernimiento-inculturación, VI,2,c). Adrede acentuaremos las diferencias para resaltar el contraste.

a) En lo cultural

Se pasó de la mentalidad del metarrelato de la modernidad (ligada a una sociedad fuertemente institucionalizada y laicista en sus élites dirigentes) a la de la postmodernidad fragmentada (amante de la informalidad y pseudomística en lo religioso), como veremos y analizaremos más en detalle en el capítulo VIII, I, 1. En particular, de la cultura occidental francesa (vasco-bearnesa) se pasó a la experiencia de la pluriculturalidad (AL, Asia, Africa).

b) En lo eclesial⁵⁵⁹

Se pasó de una actitud barroca de cerrazón a la modernidad (cf. *Syllabus*) a una actitud de apertura a los “signos de los tiempos” (cf. GS), después de un cierto período intermedio de “oscilación pendular” que llegó incluso a proponer una “teología de la secularización”; de una eclesiología de la *Societas Perfecta-Corpus mysticum* (Vaticano I) a una eclesiología del Pueblo de Dios, de la Iglesia misterio de comunión misionera, sacramento universal de salvación (cf. LG); de una acentuación que hoy llamaríamos en algunos aspectos sacramentalista por oposición a las corrientes protestantes, a un descubrimiento de la Palabra de Dios en actitud ecuménica (cf. DV); de una actitud centralista (“romanización”, definición de la infalibilidad Pontificia) por temor, por ejemplo, del galicanismo, a la época de la celebración de los Sínodos y Conferencias Generales (AL); de un protagonismo exagerado del ministerio ordenado, a la participación más plena y consciente del laicado (cf. AA; CL).

c) En lo espiritual

En este campo, se fue abandonando una concepción aún en parte jansenista (donde prevalecía la Ley) y se comenzó a poner una mayor acentuación en la gratuidad de Dios (Espíritu). Se pasó de una piedad que hoy diríamos intimista incluso en lo litúrgico, a una fe que anima el compromiso social y la celebración comunitaria (cf. SC); de una cerrazón al mundo y a la ciencia como ámbitos de “tentación”, a una revalorización del orden creado y de la actividad humana; de la casuística (en muchos casos escrupulosa), al desafío de una formación de la conciencia (libertad y responsabilidad) (cf. VS); de un talante jurídico aún en lo pastoral (*Código de 1917*) a otro pastoral aún en lo jurídico (*Código de 1983*).

d) En lo teológico

De una acentuación dogmática-escolástica, a un talante histórico-bíblico; de una desconfianza de las ciencias particulares (por ejemplo, psicología y sociología), a una integración y desarrollo de las mismas en la teología (cf. PDV; SRS; CA); de un tradicionalismo teológico, a una riqueza de formulaciones más o menos inculturadas (cf. EIA); de una teología pensada desde la metafísica, a una teología histórico-contextualizada (cf. TMA).

De esta diversidad epocal surge que ningún Instituto -y tampoco el nuestro- puede seguir interpretando y viviendo del mismo modo su CF. Han hecho y deberán seguir haciendo un discernimiento cultural y eclesial. A partir de una continuidad y fidelidad fundamental a la intuición fundacional, tendrán también que seguir desarrollando una discontinuidad creativa (cf. VR 37) en su propio estilo de VR, recogiendo e integrando la riqueza de las diversas plasmaciones históricas y culturales y proyectándolas en novedosas impostaciones.

2) Dos estilos de vida religiosa betharramita

⁵⁵⁹ Para ampliar la comprensión de los siguientes tres puntos, cf. Congar, Y., *Romanité et Catholicité. Histoire de la Conjonction changeante de deux dimensions de l'Eglise*, en: *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* 71 (1987), pp.161ss; Diancich, S., *Iglesia extrovertida. Investigación sobre el cambio de la eclesiología contemporánea*, Sígueme, Salamanca, 1991. También la obra de Anton, A., *El misterio de la Iglesia...*, a la que ya hicimos referencia en este capítulo, al final de I.2.

Dos épocas claramente diferenciadas han dado lugar a dos estilos de VRB marcadamente distintos. Pensamos que, en relación al tema que nos ocupa, no puede hablarse propiamente de “inculturación en sentido estricto” sino sólo a partir de la renovación teológico-espiritual-pastoral que con toda la Iglesia vivió nuestro Instituto en torno al Concilio Vaticano II⁵⁶⁰.

Hasta entonces, conceptos como “obediencia”, “posición”, “unidad”, “voluntad de Dios” (claves en nuestra espiritualidad) se han interpretado y vivido en lo que hemos llamado fidelidad lineal (“*Pensees*”, “*La vie du venerable...*”, “*Coutumier*”, desde una mentalidad francesa-vasco-bearnesa). Prevalció un cierto tradicionalismo, afianzado por el *Código de 1917* que uniformó el estilo de vida de todos los Institutos de VR⁵⁶¹ y limitó la riqueza del CF “encorsetándolo” en aspectos jurídicos y estructurales. Prevalció el “*fiat voluntas Dei*”, la obediencia a los Superiores y la Regla (lo que existencialmente cultiva actitudes de vida poco creativas y sí bastante pasivas), aspectos estos prevalentemente objetivos de la experiencia de discernimiento en SMG. Estaban ligados al trabajo en grandes obras como son los Colegios, limitando así la disponibilidad propia de los miembros del “*camp volant*” al ejercicio ascético de adaptarse a lo que las obras exigían o el superior de turno quería.

Una línea más profunda y auténtica puede descubrirse en SMG y en el mismo P.Etchecopar. Esta vuelve a florecer en torno al Vaticano II, con el retorno a las fuentes (P.Duvignau). Es la línea del Ecce Venio, que sin negar las mediaciones objetivas que recientemente elencábamos (Regla (RV 56), superior (RV 58), obediencia (RV 57)), va ligada a la presencia del Espíritu en la comunidad (RV 60) y en cada betharramita concreto.

Se liga también al llamado a sintonizar con el Corazón de Cristo (RV 3; J.L.Morin) en su disponibilidad incondicional al Padre (RV 2) y en su capacidad de escucha y servicio a los hombres de hoy (RV 10), en los cuales también actúa el Espíritu (RV 16), especialmente de los que son víctimas de injusticias y falta de solidaridad (RV 130; CG III, IV, 3). Es el Ecce Venio de los cooperadores (“auxiliares”) de ese Espíritu que como “fermentación incesante” busca manifestarse en los hombres (RV 14b) y culturas de nuestro tiempo (RV 14a) para descubrirles el amor del Padre (Mf.).

Por último, se vincula a la espiritualidad de la “encarnación” (CG III, IV, B) y al “discernimiento de nuestras obras” (ib.). En esta línea se ha ido caminando en los últimos años, pudiéndose así hablar de “inculturación” (CG II, 3, a, P.Sheridan; CC, I, P.Radaelli).

3) Algunas vetas carismáticas en referencia a la inculturación

Percibimos de este modo algunas vetas carismáticas en referencia a la inculturación que convergen con temáticas desarrolladas por Juan Pablo II en diversas ocasiones. De este modo podemos leer esta reflexión en continuidad con lo dicho en V, III, 4.

⁵⁶⁰ Remitimos al texto ya citado en III, 2, a de M.Azevedo (*Comunidades eclesiais...*, p.274), donde afirma que no puede hablarse de inculturación sino hasta la experiencia de universalidad vivida en el Concilio Vaticano II y de ahí en más. Cf. en particular el documento de la Sagrada Congregación para los Institutos de vida consagrada y Sociedades de vida apostólica sobre la vida fraterna en comunidad, *Congregavit nos in unum Christi amor* (=CNUA), 2 ; que muestra el influjo del CV II en la VR.

⁵⁶¹ “Con el Derecho Canónico de 1917, hubo que revisar todas las reglas jurídicas (...). Las nuevas Constituciones, con numerosas referencias al Código escrito en latín, la habían convertido sobre todo en un texto jurídico” (Landel, V., *La regle...*, p.34). Cf. CNUA 3.

a) Veta trinitario-cristológica

El misterio de la Encarnación del Verbo (Jn 1,14), y la actitud de Jesucristo que en fidelidad al Proyecto del Padre y animado por el Espíritu Santo orienta su vida hacia el misterio de la Redención (Mf.I,b) inspiran el proceso de inculturación tanto de la fe como de un sujeto eclesial concreto ; ya que dan sentido de continuidad a un proceso que tiene como objetivo la recreación tanto del sujeto como del destinatario pastoral, a partir de la kénosis del primero y la exaltación del segundo. Este proceso aparece iluminado por el Papa en numerosos textos :

En la línea de la Encarnación-Redención, por ejemplo, tanto *Redemptor Hominis* (1.8-10) como *Tertio Millenio Adveniente* (2-4.6.8-9) coinciden en la cita de **Jn 1,14**: “Y la Palabra se hizo carne, y puso su Morada entre nosotros”; como así también de **GS 22**: “En realidad el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. (...) El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado”.

También tienen en común el desarrollo de las consecuencias cósmicas y antropológicas de la Encarnación: “Se hizo hombre y nació de la Virgen María. En este acto redentor, la historia del hombre ha alcanzado su cumbre en el designio de amor de Dios” (RH 1); “Cristo, Redentor del mundo, es Aquel que ha penetrado, de modo único e irreplicable, en el misterio del hombre y ha entrado en su ‘corazón’” (RH 8); “Cristo, Hijo consustancial al Padre, es Aquel que revela el plan de Dios sobre toda la creación, y en particular sobre el hombre” (TMA 4); “El tiempo se ha cumplido por el hecho mismo de que Dios, con la Encarnación se ha introducido en la historia del hombre. La eternidad entra en el tiempo” (TMA 9).

Desde una perspectiva misionera RM 88, después de citar Fp. 2, 5-8, afirma que “aquí se encuentra descrito el misterio de la Encarnación y de la Redención como despojamiento total de sí que conduce a Cristo a vivir plenamente la condición humana y a adherir hasta el fin al designio del Padre. Se trata de un anonadamiento que está impregnado de amor y manifiesta el amor. La misión recorre este mismo camino y tiene su culmen al pie de la cruz”⁵⁶².

b) Veta antropológico-espiritual

El llamado a prolongar esa actitud existencial del Hijo de Dios “anonadado y obediente” (Fp. 2,7; Mf I,d y II; RV 8) se proyecta en primer lugar en personas concretas ; las cuales están llamadas a interiorizar la actitud de Jesucristo. Este proceso implicará el desafío de un discernimiento continuo.

En cuanto a nuestra **participación del misterio Encarnación-Redención por la obediencia**, *Redemptionis donum* (=RD) 13 cita el pasaje de Fp.2,6-8. Se dice a continuación que el “consejo evangélico de la obediencia es la llamada que brota de esta obediencia de Cristo ‘hasta la muerte’” (ib.), haciendo referencia a Jn 4,34; 5,30; 8,29; 6,38; Sal 40 (39),8-9; Hb. 10,7; Lc. 22).

“Aunque la sumisión a la voluntad de Dios y la obediencia a su ley sean para todo estado condición de vida cristiana, sin embargo en el ‘estado religioso’, en el ‘estado de perfección’, el voto de obediencia establece en el corazón de cada uno de vosotros, queridos hermanos y hermanas, el deber de una particular referencia a Cristo ‘obediente hasta la muerte’. Y dado que esta obediencia de Cristo constituye el núcleo esencial de la obra de la Redención, como resulta de las palabras del Apóstol citadas anteriormente, por lo mismo, al cumplir el consejo evangélico de la obediencia, se debe percibir también un momento particular de aquella ‘economía de la Redención’, que envuelve

⁵⁶² Cf. DeV 39. 40; EV 36.

vuestra vocación en la Iglesia”. De aquí brota esa “disponibilidad total al Espíritu Santo”, que actúa ante todo en la Iglesia (...), pero que igualmente se manifiesta en las constituciones de vuestros Institutos. De aquí brota aquella sumisión religiosa que en espíritu de fe las personas consagradas demuestran a los propios Superiores legítimos, que ocupan el puesto de Dios (PC 14)” (ib.).

También CE 17 afirma que “los consejos evangélicos tienen una profunda dimensión pascual, ya que suponen una identificación con Cristo, con su muerte y resurrección. Por eso se deben vivir con la misma actitud de Cristo, el cual ‘se despojo de si mismo’ (*kenosis*), haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte en cruz (cf. Fp. 2, 5-8). Pero al mismo tiempo nos hacen participar del gozo de la vida nueva a la que estamos llamados, para así hacer en todo la voluntad salvífica del Padre”.

c) Veta eclesiológica

El llamado a promover la comunión eclesial (RV 13. 15, C.384) a partir de la experiencia de comunión de la propia comunidad religiosa (*Unum sint!* (C.340)), en la cual sus miembros vivan las actitudes del Corazón de Jesús⁵⁶³, se proyecta también en la vida de la iglesia particular en la cual ésta se hace presente. De este modo, la comunidad promueve, anima y estimula el proceso de inculturación en la misma iglesia.

En esta línea van las **palabras que Juan Pablo II ha dirigido al Instituto** con motivo de la celebración del Bicentenario del nacimiento de SMG⁵⁶⁴: “Viviendo hoy la **espiritualidad del Corazón de Jesús**, ‘abrazado de amor por nosotros’, los Sacerdotes de vuestro Instituto siguen una escuela admirable tanto para su vida personal como para sus misiones. Se dejarán conducir por el Espíritu, a fin de servir en la Iglesia según el corazón de Dios, entregándose totalmente, por amor, en favor de la salvación de sus hermanos (nº3).

d) Veta histórico-cultural

La propia “posición” (C.61), como ámbito desde el cual la VRB se abre a los “hombres de nuestro tiempo” para reconocer los signos del Reino de Dios y los valores culturales” (cf. RV 16), supone convergencia de un sujeto pastoral y una cultura concreta en el contexto de las iglesias locales; a partir de la cual convergencia tiene sentido hablar de un compromiso “encarnado” desde la fe en la realidad del pueblo.

En *Redemptoris Mater* (=RMA) se habla de la “obediencia de la fe” referida a María: “en la anunciación María se ha abandonado en Dios completamente, manifestando ‘la obediencia de la fe’ a aquél que le hablaba a través de su mensajero y prestando ‘el homenaje del entendimiento y de la voluntad’. Ha respondido, por tanto, con todo su ‘yo’ humano, femenino (...). Dice “**He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra**” (Lc 1,38). Este *fiat* de María (...) ha decidido, desde el punto de vista humano, la realización del misterio divino. Se da una plena consonancia con las palabras del Hijo que, según la Carta a los hebreos, al venir al mundo dice al Padre: ‘Sacrificio y oblación no quisiste; pero me has formado un cuerpo... **He aquí que vengo... a hacer, oh Dios, tu voluntad**’ (Hb.10,5-7)” (RMA 13).

También en la *Udienza generale 25/III/81*⁵⁶⁵ afirma que “el Aquí Estoy de Ella (María) es posible, en tanto lo ha precedido y sostenido el Aquí Estoy del Hijo de Dios, quien, en el momento de

⁵⁶³ Cf. *Liturgia de la Solemnidad de san Miguel Garicoits*, Segunda Lectura (Col. 3,12-17) y Evangelio (Mt. 11, 25-30) de la celebración eucarística. *Idem*, del Sagrado Corazón.

⁵⁶⁴ Cf. L'Oss.Rom. (Franc.), 2877 (1997), p.3.

⁵⁶⁵ Insegn IV (1981) 1, pp.762ss.

consentir María, se hace Hijo del Hombre” (nº4). A continuación cita Hb.10,5ss y afirma que “la Encarnación está estrechamente ligada con la Redención, que Jesús ha obrado derramando su sangre por nosotros en la cruz” (ib.). Después de citar GS 22 y Jn. 1,14, Juan Pablo II nos invita a ser también nosotros disponibles a la acción del Verbo: “Digámosle también nosotros: Aquí estoy, vengo para hacer tu voluntad” (nº5). “Aquí estoy, Señor, ¿qué debo hacer? Envíame a donde quieras” (VC 77; cf. RM 79).

e) Veta pneumatológico-misionera

El Espíritu Santo como principio de discernimiento, y su “fecundación incesante” en la vida de los hombres y mujeres de hoy (Mf.I,b,d; *Doctr.Spir.*, p.144; RV 14) impulsa el proceso de inculturación permitiendo discernir luces y sombras, fortalezas y debilidades, riquezas y limitaciones; las primeras para asumirlas y elevarlas; las segundas para purificarlas y convertirlas.

“La **disponibilidad humilde y perseverante a la voluntad divina** es el principio fundamental de la vida de vuestro fundador, y de su acción y de su ministerio sacerdotal. El no ha cesado de decir *¡Aquí estoy!*, configurando así todo su ser al de Cristo Redentor, venido para hacer la voluntad de su Padre. Aquellos que se confían en el Señor se dejan modelar por El, para que Dios dé crecimiento a su acción (cf. 1 Co. 3,7) (...).

A ejemplo de san Miguel, los *Sacerdotes del Sagrado Corazón de Betharram* están llamados a volverse hacia el Señor, para manifestarle **su amor y su entera disponibilidad**. Por la plegaria, particularmente por la oración, encuentro íntimo con el Sagrado Corazón, por la recepción de los sacramentos, ellos encuentran la fuerza para vivir su sacerdocio en el seno de su comunidad religiosa y en los diferentes servicios eclesiales que les son confiados (nº3).

(...) Luego de algunos años, habéis sido llamados a cumplir **otras misiones además de la educación, especialmente para hacer frente a las nuevas formas de pobreza**, manifestando a los pobres el rostro de amor y de ternura de nuestro Dios. **Atentos a las necesidades de los hombres de vuestro tiempo**, os entregáis a vivir también la disponibilidad y el amor de manera renovada, en relación a los jóvenes, a las familias y a otros servicios pastorales, guiados por el anhelo de la promoción integral de toda persona confiada a vuestra solicitud pastoral” (nº6)⁵⁶⁶.

4) Recapitulación e integración

⁵⁶⁶ “La disponibilité humble et perseverante a la volonté divine est le principe fondamental de la vie de votre fondateur, de son action et de son ministère sacerdotal. Il n’a pas cessé de redire *Ecce venio!*, conformant ainsi tout son être au Christ Rédempteur, venu pour faire la volonté de son Père. Ceux qui se confient au Seigneur se laissent modeler par Lui, pour que Dieu donne la croissance à leur action (cf. 1 Co 3,7) (...).

A l’exemple de saint Michel, les *Prêtres du Sacre-Coeur de Betharram* sont appelés à se tourner vers le Seigneur, pour lui manifester leur amour et leur entier disponibilité. Par la prière, particulièrement par l’oraison, rencontre intime avec le Sacre-Coeur, par la pratique des sacrements, ils trouvent la force de vivre leur sacerdoce au sein de leur communauté religieuse et dans les différents services d’église qui leur sont confiés. (...) En vivant aujourd’hui la spiritualité du Coeur de Jésus, “embrasé d’amour pour nous”, les Prêtres de votre Institut suivent une école admirable pour leur vie personnelle comme pour leurs missions. Ils se laisseront conduire par l’Esprit, afin de servir dans l’Eglise selon le coeur de Dieu, en se donnant totalement, par amour, pour le salut de leurs frères (nº3).

(...) Depuis quelques années, vous avez été appelés à remplir d’autres missions que l’éducation, spécialement pour faire face aux nouvelles formes de pauvreté, manifestant aux pauvres le visage d’amour et de tendresse de notre Dieu. Attentif aux besoins des hommes de votre temps, vous vous attachez à vivre ainsi la disponibilité et l’amour de manière renouvelée, auprès des jeunes, des familles et dans le cadre de structures de soins, guidés par le souci de la promotion intégrale de toute personne confiée à votre sollicitude pastorale” (nº6)

Buscando recapitular e integrar brevemente -desde el sujeto pastoral VRB- lo dicho hasta el momento en las dos primeras partes de nuestro trabajo, podemos afirmar que vivir hoy el “*ecce venio*” del Verbo Encarnado “por amor más que por cualquier otro motivo” será comprometerse personal y comunitariamente como Instituto (“*Unum sint!*” (C.340)) en el discernimiento del proyecto de Dios “sin demora, sin reserva, sin volver atrás” (“*Corde magno et animo volente*” (C.343)), desde la realidad concreta en donde estamos (“posición” (C.61)), en íntima comunión con la Iglesia (C.384)⁵⁶⁷.

Especialmente en AL, ser betharramita es hacerse presente en la vida de los pueblos con sus culturas, junto a los laicos que participan de nuestro CF⁵⁶⁸, para ir respondiendo con una evangelización inculturada (SD); donde el amor del Corazón de Cristo pueda ir motivando, promoviendo y afianzando actitudes fraternas de solidaridad (cf. RV 3). De este modo la misma Iglesia animada por el Espíritu se convierte y renueva -y nuestro Instituto en ella-, y se va reexpresando en modos culturalmente nuevos por su participación en el “sí” incondicional y liberador de Jesús al Proyecto del Padre, frente al cual permaneció “anonadado y obediente⁵⁶⁹” (cf. Mf.) llevando a plenitud su condición de Siervo (“auxiliar”).

Así, la VRB mirada como un Instituto concreto, manifiesta su *inculturabilidad* intrínseca de un modo históricamente contextualizado. Y lo hace a partir de un doble fundamento: su carácter eclesial y su índole carismática específica. Como ya lo hemos señalado en la introducción a la Segunda Parte, esto justifica la continuidad y distinción entre ésta y la Primera.

⁵⁶⁷ Cf. Mirande, J., *SMG y la vida en Iglesia*, en: *Identidad-misión...*; donde el autor reflexiona de un modo actualizado sobre la dimensión eclesial del CF. Haremos referencia a este artículo en la Cuarta Parte.

⁵⁶⁸ Un artículo sobre espiritualidad laical betharramita en este contexto es el de Martín, D., *San Miguel: un Maestro para los Laicos...*, pp.113ss. Cf. infra, Cuarta Parte.

⁵⁶⁹ Para una ulterior profundización sobre el tema “obediencia” en la VR, cf. Kovac, M., *L’orizzonte dell’obbedienza religiosa. Ricerca teologico-canonica*, PUG, Roma, 1996, t.988, donde se estudia el tema incluyendo al Sínodo de 1994.

III

Los actuales “núcleos culturales” de América Latina

Hasta este momento hemos procedido de modo prevalentemente teológico. Lo hemos hecho en diversas ocasiones, tanto desde las fuentes magisteriales y carismáticas como también desde los teólogos latinoamericanos ; buscando siempre fundamentar la inculturación de un sujeto pastoral concreto, a saber, la VRB. Como lo anticipáramos en el punto 4 de la Introducción general, hasta aquí hemos desarrollado principalmente el momento de *iluminación*, el cual surge de la fe e inspira el modo de situarse que tiene el creyente frente a la historia y el de interpretarla en clave salvífica.

Ahora, en cierta línea de continuidad con lo investigado en la Segunda Sección de la Primera Parte, profundizaremos la *mirada de la realidad cultural latinoamericana* ; es decir, nos detendremos en el *ver*. Procuraremos hacer un análisis de la situación cultural en nuestro continente, buscando llegar a una interpretación sistemática de la misma.

Si hasta este momento hemos tratado de fundamentar teológicamente la inculturación del Pueblo de Dios en general, y la *inculturabilidad* de la VR betharramita presente en AL en particular, en los siguientes dos capítulos procuraremos desarrollar lo que hemos denominado *relacionabilidad* de las culturas ; reflexión que haremos con la ayuda de las ciencias sociales (antropología cultural, sociología, historia) y de la filosofía.

Con el neologismo *relacionabilidad* queremos significar la capacidad intrínseca que tienen los diferentes núcleos culturales de establecer fecundas relaciones con otras culturas ; influyéndose e influyéndolas. Este proceso se realiza a partir de la propia identidad o *ethos* de los pueblos ; el cual tiene un dinamismo histórico intrínseco. En esta relación de intercambio el Pueblo de Dios resulta ser un agente privilegiado, dada su simultánea universalidad y su concreto sentido de encarnación en los pueblos en los cuales se incultura. Y los Institutos de derecho pontificio son a su vez agentes privilegiados dentro del Pueblo de Dios para promover estas fecundas relaciones e intercambios por su inserción en la vida de las iglesias particulares.

Nos detendremos especialmente en Brasil y Argentina, que como ya hemos dicho en el capítulo III es el campo que nos interesa estudiar de modo particular en nuestro trabajo. Por eso, sin dejar de lado el magisterio tanto universal como latinoamericano, consultaremos abundantemente autores procedentes de estos dos países. Tomaremos también en consideración los aportes de otros autores latinoamericanos, particularmente del Cono Sur.

Este esfuerzo, sin pretensión de ser exhaustivo, tendrá una intención principalmente instrumental: ver concretamente cuáles son las riquezas y desafíos que la/s cultura/s presentan a la Iglesia en general y a la VRB en particular y ver en qué sentido esta/s misma/s cultura/s están abiertas a un posible enriquecimiento y elevación que puede venirles con la mediación de la VRB.

En efecto, el proceso de “evangelización inculturada” (DSD 21) “sana, eleva y plenifica lo que de bueno hay en las culturas” (RM 54). Objetivo de este es afianzar en ellas “una cultura cristiana que renueve, amplíe y unifique los valores históricos pasados y presentes para

responder así en modo adecuado a los desafíos de nuestro tiempo” (DSD 21). Esto exige, pues, una mirada atenta y teologal sobre las mismas. Esta mirada atenta y teologal permite constatar que “los retos que emergen hoy de las diversas culturas son innumerables” (VC 98), y que “con todos ellos es urgente mantener fecundas relaciones, con una actitud de vigilante sentido crítico, pero también de atención confiada” (EIA 61). El objetivo de este esfuerzo es el de percibir “en la historia de las personas y de los pueblos huellas de la presencia de Dios que guía a la humanidad entera hacia el discernimiento de los signos de su voluntad redentora” (VC 79).

Así, y de modo particular, “la nueva evangelización exige de los consagrados y consagradas una plena conciencia del sentido teológico de los retos de nuestro tiempo. Estos retos han de ser examinados con cuidadoso y común discernimiento, para lograr una renovación de la misión” (VC 81). VC 79 y 80b utilizan en referencia al proceso de inculturación expresiones que nos confirman en la necesidad de prestar atención a las culturas de los pueblos. Se habla de diferentes modos de la diversidad cultural de los pueblos (“*humanos civilesque cultus*”, “*varias culturas*”, “*variis populis*”, “*hominorum populum*”, “*diversis cultures*”); de la necesidad de conocer esas culturas y la idiosincrasia de sus pueblos (“*intra culturam*”, “*culturarum intelligentiae*”, “*populum ingenium*”); y esto debido particularmente a los permanentes movimientos culturales (“*perpetuam culturarum progressionem*”).

Por último, esta Tercera Parte constituirá la mediación necesaria para descubrir concretamente en la/s cultura/s latinoamericana/s el término “*a quo*” (“La Iglesia en Latinoamérica ha logrado impregnar la cultura del pueblo” (DSD 24a; CE 8)) y el término “*ad quem*” (“Se nos presenta ahora el reto formidable de la continua inculturación del Evangelio en vuestros pueblos” (DSD 24b)) de un esfuerzo pastoral más amplio del que nos proponemos iluminar en el presente trabajo. No obstante, esta mediación es también indispensable para la reflexión que hacemos sobre el sujeto eclesial concreto VRB; pues ésta se inserta en la vida pastoral de la Iglesia latinoamericana a través de las concretas iglesias particulares, las cuales suponen encarnación cultural del Pueblo de Dios.

Metodológicamente, procederemos en dos momentos.

1. En un primer capítulo nos preguntaremos qué debemos entender por cultura. Revisaremos el magisterio de Juan Pablo II y desde un contexto latinoamericano seguiremos la reflexión de algunos documentos y autores que ya nos son familiares. Luego, trataremos de ver en qué sentido puede hablarse de “cultura latinoamericana” (una) y de “culturas latinoamericanas” (múltiples), ya que esta bipolaridad está también presente en los documentos de las *Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*. Conscientes del dinamismo de la “encrucijada cultural de nuestro tiempo” (DSD 22c), deberemos arribar no obstante a una cierta categorización de los actuales “núcleos culturales”⁵⁷⁰.
2. En un segundo capítulo trataremos de proceder al análisis y discernimiento de los diversos contextos culturales. Privilegiaremos en la exposición un orden histórico-genético. Así, desarrollaremos lo que daremos en llamar: 1) cultura latinoamericana tradicional, de característica prevalentemente agraria; 2) cultura universal adveniente, de característica prevalentemente urbana; 3) cultura latinoamericana emergente, de característica prevalentemente suburbana. En un clima de discernimiento, trataremos de ir descubriendo valores (riquezas) y limitaciones (pecados) en cada uno de dichos núcleos, los cuales surgen

⁵⁷⁰ En general, utilizaremos las palabras “núcleos”, “contextos”, “modelos”, “paradigmas” como sinónimos para referirnos a lo esencial de cada cultura. No obstante, las primeras dos palabras parecen más apropiadas por denotar flexibilidad y apertura, lo que nos interesa por estar hablando de relaciones interculturales.

también como fruto de nuevas interrelaciones culturales. Terminaremos el capítulo indicando algunas líneas pastorales generales.

VII
¿Unidad y/o pluralidad cultural en América Latina ?

Comenzaremos por una sucinta aproximación al concepto de “cultura” a partir del magisterio de Juan Pablo II, del DP y de algunos teólogos latinoamericanos. En un segundo momento analizaremos diversas corrientes de Argentina y Brasil que se identifican más en un caso con una sustancial unidad cultural latinoamericana, y en el otro con una prevalente diversidad / multiplicidad. Por último, en base al *Discurso Inaugural de Santo Domingo* (=DSD) de Juan Pablo II, y con el trasfondo de DP, SD y alguna bibliografía complementaria, trataremos de establecer una tipología cultural en AL.

I) EL CONCEPTO DE “CULTURA”⁵⁷¹

Hasta este momento hemos trabajado en relación al tema inculturación sin detenernos en el concepto “cultura”, que es su principal referente semántico⁵⁷². Buscaremos ahora una aproximación epistemológica, sin pretensión de exhaustividad. En el contexto de nuestro trabajo se impone casi obligatoriamente buscar esta aproximación a partir de Juan Pablo II. De este modo, esta búsqueda puede leerse en línea de continuidad con los capítulos I y II, dentro de los cuales podría incluirse como una especificación. Luego, en el contexto de lo trabajado en los capítulos III y IV, consultaremos la literatura latinoamericana, refiriéndonos de un modo especial a los autores ya estudiados. El objetivo de esta investigación no es arribar a una nueva definición de “cultura”, sino tener presente sus elementos constitutivos fundamentales desde una perspectiva que respete, por un lado, lo que la cultura es, es decir, su legítima autonomía (cf. GS 36) ; por otro, la naturaleza propia del proceso de inculturación, tal como lo expusimos a lo largo de la Primera Parte.

⁵⁷¹ Sobre el tema “**Cultura**” puede consultarse la ya citada obra de M.Azevedo *Comunidades Eclesiais de Base e inculturação da Fe...*, p.314ss, donde recorriendo el camino hacia una definición funcional de cultura (en orden a sustentar una teoría sobre “inculturación”) hace referencia a los principales estudios y corrientes de los últimos años a respeto. No obstante, y además de la bibliografía que a lo largo de este capítulo citaremos oportunamente, presentamos aquí algunas obras que merecen consideración. Carrier, H., *Lexique de la Culture. Pour l'analyse culturelle & l'inculturation*, Desclee-Tournai, Lovaine-la-Neuve, 1992; *Il contributo del Concilio alla cultura*, en: Latourelle (org.), *Vaticano II. Bilancio. Prospettive. Veinticinque anni dopo 1962-87. II*. Citadella, Roma, 1987, pp.1435ss. Caussat, P., *De l'identite culturelle. Mythe ou realite*, Descles de Brower, Paris, 1989. Celam, *Teología de la Cultura*, Documentos Celam 85, Quito, 1989. Geffre, C. (ed.), *Theologie et Choc des Cultures*, Cerf, Parism, 1984. Guardini, R., *Christianisme et culture*, Casterman, Paris, 1967; *Pensamiento sobre la relación entre cristianismo y cultura*, en: Cristianismo y sociedad, Sígueme, Salamanca, 1982, pp.129ss. Montecino, S., *Universalidad y particularidad: la noción de cultura y la relación sexo / género*. Persona y Sociedad IV: 1 (1990), pp.45. Moser, A., *Moral e cultura: entre o dialogo e o etnocentrismo*, en: VVAA, *Teología moral e Cultura*, Santuario, Aparecida, 1992. Popescu, P., *Cultura y Libertad*, Euthymia, Buenos Aires, 1990. Ricoeur, P., *Civilización universal y culturas nacionales*, en: Ética y cultura, Docencia, Buenos Aires, 1986, pp.43ss. Suess, P., *Cultura e Religiao*, en: REB 196 (1989), pp.778; *Culturas e Evangelização*, Loyola, Sao Paulo, 1991. VVAA, *Evangelho e culturas*, en: Estudios Bíblicos 41, Vozes e Sao Leopoldo, Petropolis, 1994. Oportunamente haremos referencia a otras obras.

⁵⁷² Cf. Cheuiche, A. do C., lo dicho en III,1,b.

1) A partir de Juan Pablo II⁵⁷³

De acuerdo a lo dicho, comenzaremos analizando los textos pontificios. Procederemos en dos momentos. Primero haremos una aproximación filosófica al concepto de “cultura”; en un segundo momento, buscaremos una contextualización pastoral.

a) Aproximación filosófica

Según el Papa, **“la cultura es aquello por lo que el hombre, en tanto hombre, deviene más hombre, ‘es’ más, accede más al ‘ser’”**⁵⁷⁴. De aquí que ya de entrada Juan Pablo II trace una diferenciación fundamental entre el “ser” y “tener” del hombre, dado que mientras el primero se vincula al desarrollo y realización de sus capacidades, el segundo es “no sólo secundario, sino enteramente relativo” (ib.).

Inscrita en el orden del “ser” del hombre, el fin de la cultura “es darle (...) una perfección, un desarrollo de sus posibilidades naturales”⁵⁷⁵. En efecto, “la persona humana (...) no podrá desarrollarse plenamente, tanto a nivel individual como social, sino a través de la cultura”⁵⁷⁶. De este modo, la cultura no es algo accidental al hombre, sino que el desarrollo de ésta es intrínseco a su naturaleza.

“La cultura le permite al hombre respetar a sus semejantes, ocupar mejor su tiempo libre, trabajar con un sentido más humano, disfrutar de la belleza y amar a su Creador”⁵⁷⁷.

Por eso, el hombre es un ser cultural ; es a través de ella que deviene plenamente hombre, en un proceso histórico que va desarrollando a lo largo de su vida. Así, la cultura “caracteriza al hombre y lo distingue de otros seres no menos claramente que la razón, la libertad y el lenguaje” (ib., n°3).

El Papa subraya también la dimensión histórica, comunitaria y “popular” de la cultura cuando afirma que el hombre :

“No es sólo artesano de la cultura sino también su destinatario. En las dos acepciones fundamentales de formación del **individuo** y de formas espirituales de la **sociedad**, la cultura tiene

⁵⁷³ Para el tema “cultura” en Juan Pablo II, cf. Consejo Católico para la Cultura (Perú), *El Evangelio y la cultura en las palabras de Juan Pablo II*, Lima, 1991. Doig Klinge, G., *Juan Pablo II y la cultura en América Latina*, CELAM / SEPAC, Serie Fe y Cultura 9, Bogotá, 1991. Utilizaremos de modo específico la siguiente bibliografía: *Discurso a la UNESCO*, en: Insegn. III (1980) 1, pp.1636 (=DiscUn.); *Discurso en la Universidad de Coimbra*, en: Insegn V (1982) 2, p.1694ss (=DiscUC); *Carta al Cardenal Casaroli con motivo de la fundación del Consejo Pontificio para la Cultura*, en: L'Oss.Rom. (Esp), 20/5/82, pp.391ss.; *Mensaje al Director General de la UNESCO*, en: Doc.Cat. 1836 (1982), pp.804ss.; *A los Obispos de Mozambique en visita “ad limina”*, en: Doc.Cat. 1838 (1982), pp.916ss.; *Al Consejo Pontificio para la Cultura*, en: L'Oss.Rom. (Esp), 13/1/86, pp.145ss.; *Discurso a los representantes del mundo de la Cultura (Buenos Aires)*, en: Doc.Cat. 1940 (1987), pp.537ss.; *Encuentro con el mundo de la cultura (Uruguay)*, en: Doc.Cat. 1963 (1988), p.538; *Discurso a la Conferencia Episcopal Uruguaya*, en: Doc.Cat. 1963 (1988), p.544; *A la Asamblea Plenaria del Consejo Pontificio de la Cultura*, en: L'Oss.Rom. (Fran), 15/3/97.

⁵⁷⁴ *Discurso a la UNESCO*.

⁵⁷⁵ *Discurso a los representantes del mundo de la cultura (Buenos Aires)*.

⁵⁷⁶ *Discurso en la Universidad de Coimbra, 2.*

⁵⁷⁷ *Discurso a los representantes del mundo de la cultura (Buenos Aires)*.

por objeto la realización de la persona en todas sus dimensiones, en todas sus capacidades (...). Así entendida, la cultura **engloba la totalidad de la vida de un pueblo**, el conjunto de valores que lo animan y que, participados por todos los ciudadanos, lo reúnen sobre el fundamento de una misma 'consciencia personal y colectiva' (EN 18)" (DiscUC 3)⁵⁷⁸.

Pasa de este modo de un sentido "humanista clásico" de cultura a otro "antropológico-cultural" moderno -el cual incluye elementos sociológicos y etnológicos. Según esta segunda acepción la cultura tiene no solamente una dimensión individual, sino también comunitaria y social ; ya que "es el bien común de cada pueblo, la expresión de su dignidad, de su libertad y de su creatividad, el testimonio de su caminar histórico" (CL 44). Implica "su modo propio de concebir los valores y antivalores, sus creaciones, sus modos de establecer relaciones, de trabajar, de celebrar la vida"⁵⁷⁹. Por otra parte, este patrimonio de cada pueblo se va enriqueciendo a lo largo del tiempo a través de "**múltiples contactos**" (cf. DiscUC 2) con otros pueblos.

Así, "la verdadera cultura es **instrumento de acercamiento y participación, de comprensión y solidaridad**"⁵⁸⁰. Los valores de universalidad "**permiten a las culturas particulares comunicarse entre ellas y enriquecerse mutuamente**". De allí que "una cultura sin valores universales no es una verdadera cultura"⁵⁸¹. De este modo, el Pontífice desarrolla un sentido universal de cultura ; el cual involucra a todos los pueblos con sus riquezas específicas. Los dones de cada una de las culturas particulares contribuyen al desarrollo y crecimiento de las otras, favoreciendo un intercambio que huele a incoación escatológica del Reino. Así, la cultura en sentido humanista (individual) se inscribe en la cultura en sentido antropológico-cultural (popular), y ambas cobran y están llamadas a cobrar más plenamente un sentido de universalidad ; siendo su finalidad en todos los casos que el hombre (todo hombre) en tanto hombre devenga más hombre.

Por último, cultura "implica también, en su apertura a la totalidad de la existencia, la **disponibilidad para el diálogo con Dios**, bajo las diversas formas que se pueden expresar la relación con la trascendencia"⁵⁸². Esta dimensión religiosa de la cultura presenta en América Latina "un fuerte arraigo cristiano"⁵⁸³ que aquí, en Argentina, ha asumido una diversidad particular, favorecida por el encuentro de diversas razas y pueblos, especialmente europeos. A todo esto se añade el dinamismo y vigor de una nación joven y creativa"⁵⁸⁴.

El tema de la "cultura" en Juan Pablo II ha sido trabajado sistemáticamente por J.Torre Hernaiz⁵⁸⁵. El autor afirma que para el Pontífice la cultura "está centrada única y exclusivamente en el hombre", y que "aparece como el ámbito en el que el hombre desarrolla su existencia, es decir, el conjunto de circunstancias históricas, políticas y sociales que determinan el contexto en el que el hombre vive", y que "del mismo modo es cultura todo aquello que puede considerarse fruto de la

⁵⁷⁸ La "**negrilla**" de las citas es nuestra.

⁵⁷⁹ *Encuentro con el mundo de la cultura (Uruguay)*.

⁵⁸⁰ *Discurso a los representantes del mundo de la Cultura (Buenos Aires)*, 2.

⁵⁸¹ *Ib.*, 4.

⁵⁸² *Encuentro con el mundo de la cultura (Uruguay)*.

⁵⁸³ Sobre el aspecto específicamente religioso de la/s cultura/s en AL según Juan Pablo II, cf. *infra* III.3.

⁵⁸⁴ *Discurso a los representantes del mundo de la Cultura (Buenos Aires)*, 1.

⁵⁸⁵ Cf. su tesis doctoral sobre *El problema de una cultura cristiana en los escritos de Juan Pablo II*, publicada en parte en *Excerpta XVII*, Universidad de Navarra, Facultad de Teología, Pamplona, 1990, pp.330ss.

actividad humana tanto en su aspecto espiritual como material, entendiendo por material todo aquello que es más directamente producto de su técnica”⁵⁸⁶.

En el trasfondo del pensamiento pontificio, se descubre el influjo del capítulo II de la Segunda Parte de la GS (“El progreso de la Cultura”), particularmente del n°53, donde se afirma que “con la palabra cultura se indica, en general, todo aquello con que el hombre afina o desarrolla, en formas variadísimas, las facultades de su espíritu y de su cuerpo, con las que pretende someter a su dominio, con el conocimiento y el trabajo, incluso el orbe terráqueo; logra hacer más humana, mediante el progreso de costumbres e instituciones, la vida social tanto en lo familiar como en todo el mecanismo civil; y, finalmente, consigue expresar, comunicar y conservar profundas experiencias y ambiciones espirituales en sus obras a lo largo de los tiempos, que puedan servir luego al beneficio de los demás, mejor dicho, de todo el género humano.

“De ahí se sigue que la cultura humana necesariamente lleve consigo un aspecto histórico y social, y que el vocablo “cultura” muchas veces comporte un contenido sociológico y etnológico. En este sentido se habla de la pluralidad de culturas. Estilos de vida diversos y escalas de valor 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. Así, las costumbres recibidas forman el patrimonio propio de cada grupo humano. Así también es como se constituye un determinado medio histórico, en el cual se inserta el hombre de cada nación o tiempo y del que saca los valores que le permitirán promover la civilización”.

En GS 53 aparecen como elementos constitutivos de la cultura: 1) desarrollo humano integral ; 2) modo de relación con el mundo ; 3) humanización de las relaciones humanas a todo nivel ; 4) proyección histórico-social ; 5) apertura a la trascendencia.

b) Contextualización teológico-pastoral

En este segundo momento buscaremos ver la relación existente entre cultura y Evangelio-evangelización.

i) El Evangelio y la/s cultura/s

Dice el Papa que :

“Al proponer su ideal de humanidad, la Iglesia no pretende negar la **autonomía de la cultura**. Al contrario, tiene hacia ella el más grande respeto, como ella tiene el más grande respeto por el hombre (...). ((No obstante)), la historia nos enseña que el hombre, lo mismo que la cultura que el construye, puede abusar de la autonomía a la cual tiene derecho. La cultura, lo mismo que su artífice, puede caer en la tentación de reivindicar para ella misma una independencia absoluta ante Dios. Puede incluso volverse contra él. Para nosotros que tenemos la dicha de creer en Dios, esto no se hace sin perjuicios” (DiscUC 5).

De esta manera, el Pontífice evita caer en dos tentaciones extremas. 1) La tentación de promover un modelo de cristiandad que tiende a “esclavizar” la cultura respecto al Evangelio, restando sentido de trascendencia a éste y limitando el libre desarrollo y autonomía de aquélla. Esto equivaldría a un “monofisismo cultural”. 2) La tentación de pensar Evangelio-cultura como incompatibles o heterónomos, siguiendo el modelo propio de la ilustración que veía en aquél un promotor de “oscurecimiento” cultural ; lo cual restaría trascendencia a la cultura y reduciría la vivencia evangélica a las esferas de la conciencia personal. Esto equivaldría a un “nestorianismo cultural”.

⁵⁸⁶ Ib., pp. 349-51.

Se percibe así el influjo de EN 20, donde Pablo VI afirma que “el Evangelio y la evangelización no se identifican con la cultura”, y que “son independientes respecto a todas las culturas”; pero que “no obstante, el Reino que el Evangelio anuncia es vivido por hombres profundamente ligados a una cultura”.

Para evitar estas tentaciones extremas, se hace necesaria una reflexión entre Evangelio y cultura/s en clave de intercambio, donde haya una *donación* del primero a la/s segunda/s (o una *recepción* de la/s segunda/s respecto del primero); como así también una *donación* de la cultura al Evangelio (o una *recepción* de éste respecto de aquélla). Esto implicará, pues, dos movimientos mutuamente enriquecedores y complementarios. Por una parte, un **movimiento descendente del Evangelio hacia la cultura**, y por otra, un **movimiento ascendente de la cultura hacia el Evangelio**.

ii) El Evangelio para la/s cultura/s

Juan Pablo II describe el movimiento que hemos denominado descendente con los principios de “impregnación” y “penetración”. Por el **“principio de impregnación”** el Evangelio informa, anima y eleva los más variados ámbitos de la vida de las personas y los pueblos en una determinada cultura, sin restarle su legítima autonomía, sino más bien salvaguardándola :

“La nueva etapa de la evangelización de todos los fieles cristianos debe repercutir en toda la vida social impregnando todos los aspectos de la cultura (...). Es preciso (...) que la vida misma del país, en todas sus manifestaciones, sea conforme a los principios evangélicos”⁵⁸⁷.

Por el **“principio de penetración”** se va más allá de una mera adaptación y se procura llegar al *ethos* mismo de la cultura, pero sin invadirla ni forzarla; ya que se parte de un esfuerzo por “comprender” e “iluminar” :

“Para ello es necesario **“un esfuerzo por comprender las mentalidades y las actitudes del mundo actual e iluminarlas desde el Evangelio (...), de tal manera que la penetración del Evangelio en las culturas no sea una simple adaptación externa, sino un ‘proceso profundo y global’ (...)** (cf. RM 52)” (DSD 22d).

Por otra parte, estos dos principios se inscriben en lo que el mismo Pontífice denomina “nueva etapa de la evangelización” o **“Nueva Evangelización”**. Esta consiste en :

“Proclamar el Evangelio de siempre, pero de una forma ‘nueva’. Es ‘nueva’ porque el ambiente social y cultural en que viven los hombres a quienes hay que evangelizar exige muchas veces **una ‘nueva síntesis’ entre fe y vida, fe y cultura**”⁵⁸⁸.

El desafío de la Nueva Evangelización surge de los cambios culturales en regiones ya evangelizadas, donde los nuevos desafíos que aparecen exigen creatividad tanto en cuanto a los métodos que se utilizan, como en relación a la actitud de los evangelizadores y a la expresión del contenido; de modo que la fe se encarna cada vez más. En concreto, América Latina :

“Necesita una nueva evangelización que se proyecte sobre *sus pueblos y culturas*; **‘una evangelización nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión’**” (CE 1)⁵⁸⁹. **“La urgente**

⁵⁸⁷ *Discurso a la Conferencia Episcopal de Uruguay*, 4.

⁵⁸⁸ *A los obispos españoles de la Provincia de Burgos*, en: *Insegn XIV* (1991) 2, p.766, n°3.

llamada a la nueva evangelización del Continente tiene como objetivo que la fe se profundice y se encarne cada vez más en las conciencias y en la vida social” (CE 14b).

También en este punto puede observarse el influjo de EN 20 en el pensamiento de Juan Pablo II. En efecto, en aquel documento Pablo VI se expresaba en los siguientes términos :

“Lo que importa es evangelizar, no de una manera decorativa, como con un barniz 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 tienen sus términos en la *Gaudium et spes*, tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo siempre presente las relaciones de las personas entre sí y con Dios”.

iii) El Evangelio desde la/s cultura/s

Para Juan Pablo II se produce también un movimiento inverso, de carácter ascendente, desde las culturas hacia el Evangelio. El fundamento de esta convicción radica en el misterio de la Encarnación, lo cual ha tenido una repercusión cultural :

“La cultura no es solamente sujeto de redención y elevación; ella **puede también jugar un rol de mediación y de colaboración**. En efecto, Dios al revelarse al pueblo elegido, se ha servido de una cultura particular; **Jesucristo, el Hijo de Dios, se ha hecho carne: su encarnación humana ha sido también una encarnación cultural**” (DiscUC 5).

Por ello, la síntesis cultura y fe no es solamente una exigencia de la cultura, sino también de la fe, “puesto que una fe que no se haga cultura no es una fe plenamente acogida, enteramente pensada ni fielmente vivida”⁵⁹⁰. De aquí que la **Iglesia deba velar “particularmente por lo que se llama cultura viva**, a saber, el conjunto de principios y valores que constituyen el *ethos* de un pueblo”⁵⁹¹. Es a través de esos principios y valores que tendrá “carne” la novedad evangélica. De este modo, **“inculturación del Evangelio va a la par de evangelización de la cultura”**⁵⁹².

2) A partir de América Latina

Pasamos ahora a la reflexión latinoamericana sobre la “cultura”. Junto a la hecha sobre “liberación”, pensamos que es una de las originalidades de la teología en nuestro subcontinente. Esta originalidad ha quedado plasmada particularmente en el *Documento de Puebla* ; siendo decisivo a respecto el aporte de la escuela argentina -y en ella de L.Gera.

a) Del documento de Puebla

Estudiamos el documento de la *IIIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* porque es el único que ha desarrollado específicamente el tema de la cultura. Como lo hicimos al comentar a Juan Pablo II, también aquí procederemos en dos momentos. Primero intentaremos

⁵⁸⁹ Cf. *Discurso al CELAM*, Puerto Príncipe, en : L'Oss.Rom. 20/3/83, pp.179ss.; cf. *En la apertura de la “Novena de años”*, Santo Domingo III,4, 12/10/1984.

⁵⁹⁰ *Carta al Cardenal Casaroli con motivo de la fundación del Consejo Pontificio para la Cultura*.

⁵⁹¹ Ib.

⁵⁹² *Discurso al Consejo Pontificio para la Cultura*, n°5.

una aproximación filosófica al concepto de cultura presente en el documento ; en un segundo momento indagaremos acerca de las implicancias pastorales. Utilizaremos contribuciones de L.Gera para comentar los textos.

i) Aproximación filosófica

Al abordar el concepto de cultura, **Puebla** se sitúa prevalentemente en el campo antropológico-cultural⁵⁹³. Presenta en el n°386 una definición práctica de cultura, destinada a un uso pastoral de la Iglesia en AL, la cual habrá que contextualizar en DP 385-443. En continuidad con GS 53 y EN 18-20 dice que :

“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 53b) de modo que puedan llegar a ‘un nivel verdadera y plenamente humano’ (GS 53a)**. Es ‘**el estilo de vida común’ (GS 53c) que caracteriza a los diversos pueblos**; por ello se habla de ‘**pluralidad de culturas’ (GS 53c) (Cf. EN 20)**”. Y continúa: “**lo esencial de la cultura está constituido por la actitud con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios**, por los valores o desvalores religiosos” (DP 389).

Según DP la cultura se revela como el **estilo de vida** que un determinado pueblo lleva en torno a una misma conciencia colectiva, en la cual convergen los **valores y desvalores** propios del mismo; los cuales lo “animan” o “debilitan” respectivamente (cf. DP 387).

“Más bien que de un conjunto de vivencias de valor, entendidas como ACTOS de valoración puntuales, múltiples y variables, deberíamos hablar de un conjunto de INCLINACIONES o DISPOSICIONES a vivenciar ciertos valores, a vivenciar unos y no otros o unos más que otros ; a preferir unos a otros”⁵⁹⁴.

Intimamente relacionados a este “estilo de vida común” están “**las costumbres, la lengua, las instituciones y estructuras de convivencia social**”, que son las “formas” a través de las cuales se “expresan y configuran” los valores y desvalores de la misma. De este modo, las culturas tienen una estructura sacramental, en las que lo visible (*signum*) revela lo invisible (*res*) ; y en la que lo invisible determina las expresiones visibles (cf. ib.).

Dice L.Gera que “la cultura, en el concepto de Puebla, abarca no sólo los valores, esto es, la dimensión interior de la conciencia, sino también las ‘formas’ en las que se exterioriza la conciencia, en las que toman cuerpo y son plasmadas exteriormente las vivencias de valor radicadas en la conciencia”⁵⁹⁵.

⁵⁹³ Para el tema “Cultura” en DP, cf. Adami, L., *Puebla, a evangelização da cultura*, en: PersTeol 26 (1980), pp.23ss. CELAM, *Puebla. Grandes temas*, Documentos Celam 47, Bogotá, 1981 ; Galli, C., *La Teología Latinoamericana de la Cultura en las Vísperas del Tercer Milenio*, en : VVAA, *El Futuro de la Reflexión Teológica en América Latina*, CELAM, 1997, pp.260ss. ; Gera, L., *Fe y cultura en el Documento de Puebla*, en : Crit 1825-26 (1979), pp.749ss ; *El Documento de Puebla. Una visión de conjunto*, en : Sedoi 52 (1980), pp.43ss. ; *El Hombre y su Cultura en Puebla y en el pensamiento de Juan Pablo II*, en : Sedoi 73 (1982), pp.5ss. También: *IIIª Conferencia General del Episcopado latinoamericano, Documento de Trabajo*, Buenos Aires, 1979.

⁵⁹⁴ *Evangelización de la cultura...*, p.25. “El conjunto de inclinaciones, sobre todo las más básicas y fundamentales, crean un determinado talante en un pueblo ; un modo habitual de interpretar, de sentir, de pensar, de estar afectado, de actuar. Podemos decir tal vez que la cultura está constituida, en este plano axiológico de la conciencia, por las inclinaciones profundas, es decir, por los *hábitos* de un pueblo, aún en el sentido moral de la palabra, que así vienen a ser vicios (desvalores) o virtudes (valores)” (*El Documento de Puebla...*, p.48)

⁵⁹⁵ *Evangelización de la cultura...*, pp.28. Gera dice con DP que esto ocurre sólo si “no son impedidas o reprimidas por la intervención de otras culturas dominantes” (DP 387).

Esta conciencia colectiva a partir de la cual los pueblos manifiestan múltiples relaciones tiene también un **carácter histórico**. Esta historicidad de la cultura se debe por un lado a que el hombre que “nace y se desarrolla en el seno de una determinada sociedad, condicionado y enriquecido por una cultura particular ; la recibe, la modifica creativamente y la sigue transmitiendo” (DP 392). Por otro lado, a que en el “recíproco encuentro e interpenetración” las culturas “se ven desafiadas por nuevos valores o desvalores” y “por la necesidad de realización de nuevas síntesis vitales” (DP 393). Particularmente hoy en América Latina y en el mundo entero se viene viviendo un profundo “proceso de cambio cultural” (DP 399).

“Las culturas no están simplemente llamadas a ‘depositarse’ perpetuamente, generación tras generación, sino a ser asimiladas y a recrearse (...). Toda cultura se forma, se sedimenta y se transforma a través de un continuo proceso histórico. En algunos períodos está particularmente sometida al cambio, a la tensión entre la conservación de su propia identidad y la asimilación y transformación creativa. El DP fija su atención en estos momentos de crisis en los que decaen viejas síntesis culturales para dar lugar a otras nuevas (n.393), porque piensa que ‘éste es el actual desafío global que enfrenta la Iglesia’ (ib.)”⁵⁹⁶.

Por último, según el DP, “el estilo de vida común” propio de cada pueblo está ligado principalmente al **modo que éste tiene de relacionarse con Dios**. Esta “relación” fundamental que tiene que ver “con el sentido último de la existencia”, -ya que radica “en aquella zona más profunda”-, impregna toda otra forma de relación entre los miembros de dicho pueblo, y de estos con la naturaleza ; constituyendo, por tanto, lo “esencial” de una cultura.

Dice L.Gera que la religión es concebida en DP como el orden humano más profundo de la cultura “porque en este orden -en esta zona de la conciencia individual y colectiva- se juegan valores y desvalores ‘que tienen que ver con el *sentido último* de la existencia’. Es la zona de su propia conciencia en la que el hombre y los pueblos dirigen ‘las preguntas básicas y definitivas’, y en la que se dan una respuesta *última*, es decir, una respuesta acerca del último y más profundo y total sentido (...). La zona religiosa es, por así decirlo, la zona escatológica de la conciencia, sobre la cual se apoya la conciencia histórica ; en aquella zona escatológica se da la pregunta, la respuesta, la incertidumbre o la certeza, la vivencia y la valoración a lo *definitivo*”, al sentido definitivo”⁵⁹⁷.

ii) Implicaciones teológico-pastorales

DP 388 asume la noción de evangelización de la cultura desarrollada en EN 18. Esta :

“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 **estructuras** del ambiente social”.

Si bien DP 438 muestra también el proceso inverso, es decir, la incidencia que las estructuras de la sociedad tienen en relación a la conversión de la conciencia, el acento principal del documento es el de una evangelización que va de adentro hacia afuera ; del corazón de las culturas a sus manifestaciones históricas, a sus estructuras. Y puesto que la “conversión” cultural no se puede imponer, sino más bien motivar desde aquello que le es más esencial, “la evangelización, que tiene en cuenta a todo el hombre, busca alcanzarlo en su totalidad, a partir de su dimensión religiosa” (DP 390). Este desafío se hace particularmente urgente “en los períodos en que decaen y mueren viejas formas según las cuales el hombre ha organizado sus valores y su convivencia,

⁵⁹⁶ *El Documento de Puebla...*, pp.53-54.

⁵⁹⁷ *El Documento de Puebla...*, p.50. El plano religioso “es como el núcleo inspirador de toda una cultura” (*Evangelización de la cultura...*, p.31).

para dar lugar a nuevas síntesis”; y esto porque “es mejor evangelizar las nuevas formas culturales en su mismo nacimiento y no cuando ya están crecidas y estabilizadas” (DP 393).

“La Iglesia ha de estar particularmente presente, evangelizando, cuando se nace y se muere ; en el origen, cuando nuevas épocas históricas quieren dar a luz **nuevas formas de cosmovisión y organización de la cultura**. Cuando surgen nuevos pueblos, cuando las corrientes migratorias se concentran en los cinturones de las grandes ciudades y dan origen a nuevos barrios ; cuando nuevas clases emergen”⁵⁹⁸.

De allí que para promover “la constante renovación y transformación evangélica de nuestra cultura”, a saber, “la penetración por el Evangelio de los valores y criterios que la inspiran, la conversión de los hombres que viven según esos valores y el cambio que, para ser más plenamente humanas, requieren las estructuras en que aquellos viven y se expresan” (DP 395), se haga necesario “**conocer la cultura de América Latina**” (DP 397), y particularmente “la religión de nuestros pueblos” (DP 396). Para ello, a la par que una “profunda actitud de amor” (DP 397), se hace necesario “atender hacia dónde se dirige el movimiento general de la cultura” ; a través de “las expresiones actualmente vigentes”, más que de las meramente folklóricas (cf. DP 398). De este modo, se estimula un proceso hermenéutico realista, animado por la caridad pastoral.

“La Iglesia ha de esmerarse en conocer la cultura de AL, que es la destinataria de su evangelización (...). Conocer la cultura no es tan sólo conocer la estructura estática como un pueblo se relaciona con su mundo, sino un proceso histórico, esto es, el movimiento de la misma y por lo tanto sus tendencias (DP 398)”⁵⁹⁹.

A la Iglesia no le basta, no obstante, con conocer las culturas. Es preciso que se encarne en ellas. Así la Iglesia, “cuando anuncia el Evangelio y los pueblos acogen la fe, **se encarna** en ellos y **asume** sus culturas. Instaura así, no una identificación sino una estrecha vinculación con ellas” (DP 400).

El texto señala un movimiento descendente de la Iglesia hacia los pueblos, al que llama *encarnación* ; como así también otro ascendente de éstos hacia aquélla, por el que la enriquecen, y al que llama *asunción*. En su conjunto, dan lugar a lo que el texto denomina en sentido genérico “principio general de encarnación”. Este “principio general de encarnación” por el que se asume “sin mezcla ni confusión” (a saber, “no una identificación”), “sin división ni separación” (a saber, “una estrecha vinculación”), y que presupone la convicción de que “lo que no es asumido no es redimido”, motiva diversos criterios pastorales.

1. En primer lugar habrá que tener presente que “las culturas no son terreno vacío, carentes de auténticos valores” ; sino que ya hay “gérmenes del Verbo” que la Iglesia debe consolidar y fortalecer (cf. DP 401), como así también “frutos de su propia evangelización” (DP 403) que encuentra en los “pueblos ya evangelizados”, los cuales constituyen “valores específicamente cristianos” y son vividos por los pueblos “según su propia modalidad cultural” (DP 402)⁶⁰⁰.
2. En segundo lugar, la Iglesia deberá esmerarse en “adaptarse, realizando el esfuerzo de un trasvasamiento del mensaje evangélico al lenguaje antropológico y a los símbolos de la

⁵⁹⁸ *Evangelización de la Cultura...*, p.35.

⁵⁹⁹ *El Documento de Puebla...*, p.55.

⁶⁰⁰ Cf. *El Documento de Puebla...*, pp.55-56.

cultura en la que se inserta”. Se habla, pues, de “inserción”, “adaptación” y “trasvasamiento”, en un proceso que nos sugiere la idea de inculturación.

3. Por último, “al proponer la Buena Nueva” y “dar testimonio del ‘verdadero Dios y del único Señor’”, la Iglesia “denuncia y corrige la presencia del pecado en las culturas; purifica y exorciza los desvalores” presentes en las mismas (cf. DP 405); lo cual “no puede verse como un atropello” (DP 406)⁶⁰¹.

De este modo, la evangelización consiste en proponer a las culturas no un modelo de cristiandad (“invitar a las culturas a quedar bajo un marco eclesial”), sino más bien a “acoger por la fe, el señorío espiritual de Cristo, fuera de cuya verdad y gracia no podrán encontrar su plenitud”. De este modo, “la Iglesia busca que las culturas sean renovadas, elevadas y perfeccionadas por la presencia activa del Resucitado, centro de la historia, y de su Espíritu” (DP 407).

El documento de **Santo Domingo**, en cambio, no define lo que entiende por cultura, y si bien por momentos puede parecer que se apoya en lo dicho en Puebla, en otras oportunidades el concepto puede parecer una confusa convergencia de líneas contrapuestas⁶⁰².

b) De los teólogos latinoamericanos

Siguiendo con nuestro itinerario, consultaremos ahora a los teólogos de Argentina y Brasil que más hay reflexionado sobre el tema. Lo haremos tan sólo desde una perspectiva filosófica. Sugerimos tener presente lo ya dicho en III, 1-3.

La iniciativa le correspondió a la llamada “**escuela argentina**”, según la cual -dice Scannone- la cultura :

“Es comprendida como un *ethos* (núcleo ético de valores compartidos), que configuran un *estilo común de vida* (una particular relación con el mundo, los otros hombres y el Misterio trascendente), y se expresan en *instituciones* y *estructuras* de vida y convivencia. En la base de esta concepción está el texto de GS 53, releído a partir de 53c, como luego lo interpretó el *Documento de Puebla*, n°386 (en cuya redacción intervino Gera)”⁶⁰³.

⁶⁰¹ Cf. *El Documento de Puebla...*, p.56.

⁶⁰² A respecto, dice S.Silva que “claramente le falta al texto el apoyo de una teoría sólida de la cultura, que permita integrar orgánicamente las percepciones culturales de los pastores. Se pueden detectar rastros no bien integrados de diversas teorías, que llevan a diagnosticar de manera también diversa: mestizaje cultural de raíz cristiana, modernidad adveniente, postmodernidad como superación de la modernidad, modernidad secularista, modernidad como urbanización de la vida” (*Cultura e inculturación en el documento de Santo Domingo*, en: Medellín 75 (1993), p.348).

⁶⁰³ Scannone, J.C., *Perspectivas eclesiológicas...*, p.691. Dice C.Galli que “Gera y la teología del pueblo, introdujeron el tema de la cultura entre 1966 y 1976 por varias razones. 1) Ser fiel al objetivo pastoral y misionero del Concilio. 2) Reelaborar de modo situado la relación entre la Iglesia y el mundo bajo los términos Pueblo de Dios-pueblos/culturas. 3) Cumplir la apertura conciliar al “mundo” tratando de conocer y amar al concreto “pueblo” de nuestro “mundo” argentino. 4) Redescubrir y revalorizar la “piedad popular” (EN 48). 5) Tomar en serio el discernimiento que Pablo VI hacía en la OA 7-12 (1971) acerca del cambio global de civilización y de los nuevos desafíos culturales de las grandes ciudades. 6) Asumir el desafío de EN 20: evangelizar la cultura y las culturas. 7) Sufrir la dificultad por expresarse públicamente en términos de liberación en una Argentina que se precipitó en la violencia en los 70 y sufrió la persecución de la dictadura militar” (*La Teología Latinoamericana de la Cultura en las Vísperas del Tercer Milenio*, 1997, p.293; cf. *La Encarnación del Pueblo de Dios...*, pp.50ss.).

La referencia de Scannone nos coloca frente a textos a los cuales ya hemos hecho referencia : GS 53 y DP 386. Muestra la estructura sacramental de la cultura, que teniendo por fundamento un *ethos* colectivo, se expresa en *instituciones* y *estructuras* externas. Por último, señala el triple modo de *relacionabilidad* propio de la cultura.

L.Gera⁶⁰⁴, precursor en esta reflexión y cuyo aporte influyó decisivamente en el concepto que a respecto maneja Puebla, sostiene que :

“Cultura significa todo : tanto la actividad económica, como la social y política, como la religiosa. Es la relación hombre-naturaleza, es la relación hombre-hombre (familia y política), es la relación hombre-Dios”⁶⁰⁵.

Así, cultura hace referencia al estilo de concebir la existencia y relacionarse que un determinado pueblo tiene ; el cual estilo repercute en todas las áreas de vida de tal pueblo. Esta apreciación incluye :

“El conjunto de vivencias valorativas, y de ausencias valorativas, propias y características de un pueblo. Es lo que radicalmente le da un ‘estilo de vida’ (...). Un conjunto de valores en el que se destacan ‘preferencias axiológicas’, y también se señalan ‘indiferencias’ valorativas, incapacidades, debilitamientos o postergaciones en la captación de ciertos valores. La cultura es ‘una preferencia’, una jerarquía de valores”⁶⁰⁶.

El párrafo citado hace referencia a la dimensión ética subyacente en toda cultura. Ligada al campo ético, la religión se inscribe como la dimensión última de la cultura⁶⁰⁷. Remitimos a lo ya dicho sobre este autor en el punto anterior.

C.Galli, por su parte, afirma que :

“La cultura son los hombres reunidos en un pueblo como sujeto de una conciencia común” ; los cuales “al participar de la misma cultura (...) se identifican como miembros del mismo pueblo. Por eso la cultura consiste en la autoidentificación que un pueblo hace de sí *como un sujeto colectivo particular*, diferente de otros pueblos. De esta forma ‘pueblo’ y ‘cultura’ se vuelven sinónimos de *identidad colectiva*”⁶⁰⁸.

⁶⁰⁴ Sobre “cultura” en L.Gera, además de los artículos citados a pie de página en 2.a en relación a DP, puede verse : *Aspectos eclesiológicos*, en : *La liberación : Diálogos en el CELAM*, Documentos CELAM 16, Paulinas, Bogotá, 1974 ; *Evangelización de la cultura*, en : Sedoi 40 (1979), pp.3ss. ; *Identidad Cultural y Nacional*, en : Sedoi 73 (1984), pp.5ss. ; *Religión y Cultura. El diálogo del Cristianismo con la Cultura Moderna*, en : Sedoi 86/87 (1985), pp.5ss.

⁶⁰⁵ *Aspectos eclesiológicos...*, p.389 ; citado por C.Galli en : *La Teología latinoamericana...*, p.297. A respecto A.Dondayne afirmaba en 1967 que lo propio de cada cultura viene dado por “la manera particular en que el hombre de una comunidad determinada experimenta, forma y expresa su ser en el mundo, es decir, su relación a sí mismo, a la naturaleza, a los otros y a lo sagrado” (*L'essor de la culture*, en : Y.Congar-M.Peuchmaurd, *Vatican II. L'Eglise dans le monde de ce temps. Constitution pastorale Gaudium et Spes II*, Du Cerf, París, p.464) ; y R.Van Kets hacía lo propio diciendo que cultura es “el modo de vida de un pueblo particular” (*El diálogo entre la Iglesia y las culturas contemporáneas*, en : Concilium 1 (1965), p.139). Ambos son citado por C.Galli, en : o.c., p.258.

⁶⁰⁶ *Evangelización de la Cultura...*, p.25.

⁶⁰⁷ *Evangelización de la Cultura...*, p.31.

⁶⁰⁸ *La Teología Latinoamericana de la Cultura en las Vísperas del Tercer Milenio...*, p.280.

El autor destaca en la cultura su capacidad de dar identidad al pueblo que de ella participa ; y también sostiene que “la religión es tan decisiva para constituir un pueblo que es como la ‘clave’ para penetrar en su alma”⁶⁰⁹.

M.Azevedo, en busca de una definición funcional de cultura que sirva como sustento de una teoría sobre “inculturación”, concibe la cultura como :

“El conjunto de sentidos y significaciones, de valores y padrones, incorporados y subyacentes a los fenómenos perceptibles de la vida de un grupo social concreto, conjunto que, consciente o inconscientemente, es vivido y asumido por el grupo como expresión propia de su realidad humana y pasa de generación en generación, conservado así como fue recibido o transformado efectiva o pretendidamente por el propio grupo”⁶¹⁰.

Integra así las diversas corrientes de origen europeo y norteamericano que concebían cultura como sistema de ideas (Goodenough), de estructuras (Levi-Strauss) y de sentidos y símbolos (Geertz), incorporados a la interacción efectiva de los miembros de los grupos, pero que tienen también repercusión en el plano material, económico y ecológico⁶¹¹. También trasciende las visiones de carácter humanista-ilustrado⁶¹² y aquella vinculada a la etnología⁶¹³, para situarse por fin, en el horizonte de la antropología cultural.

En la línea de Azevedo se sitúa también **M.Oliveira**⁶¹⁴ que, subrayando los aspectos de tradición y novedad, entiende por cultura :

“El conjunto de sentidos y valores, que informan toda la acción del hombre en el mundo. Esta totalidad pragmático-simbólica es vivida y compartida por el grupo humano como expresión de su propia realidad humana, incluso cuando, en la mayoría de las veces, las personas no tengan consciencia explícita de sus componentes. Y a partir de aquí, se forman tradiciones que, a diferencia de los procesos naturales, son algo “entregado” a las nuevas generaciones, esto es, algo asimilado a través de un proceso permanente de reinterpretación y actualización en las nuevas circunstancias históricas”.

Una definición tal vez menos explícita es la de **P.Suess**:

“Las culturas representan un segundo medio ambiente, un ecosistema históricamente construido por los diferentes pueblos y grupos sociales para realizar sus proyectos de vida”⁶¹⁵.

⁶⁰⁹ O.c., p.302.

⁶¹⁰ En *Comunidades eclesiais...*, p.336, donde a continuación el autor explica detalladamente la definición que ofrece.

⁶¹¹ Cf. *ib.*, p.324.

⁶¹² “Cultura como cultivo del espíritu de la persona, de los recursos intelectuales y morales del individuo y de los grupos o comunidades humanas. Cultura, pues, en función del acervo de conocimientos y de su transmisión. En esta perspectiva, cultura traduce sobre todo el universo de las letras y de las artes, de la filosofía y de la ciencia, toda la producción y organización del saber como conjunto de las ideas y de la creatividad del espíritu humano” (*ib.*, p.317).

⁶¹³ “Cultura aquí es el propio grupo humano en sí mismo, conocido a través de la etnografía. Esta nos provee el conjunto descriptivo de una comunidad étnica o social, en aquello que los individúa y los distingue de los otros grupos” (*ib.*).

⁶¹⁴ *Cultura: una abordagem Hermeneutico-practica*, en: VVAA, *Santo Domingo: ensaios Teologico-pastorais*, Vozes, Petropolis, 1993, p.153. El autor no cita explícitamente a Azevedo, pero en su definición se perciben los rasgos de su compatriota.

⁶¹⁵ *Evangelización inculturada. Glosario conceptual*, en: Test 144 (1994), p.31.

Incluye y destaca el aspecto de historicidad, pero no indica expresamente en qué consiste realizar estos “proyectos de vida”. Más adelante se refiere a la cultura como “resistencia permanente contra la agresividad y destructividad individual o colectiva, contra el sufrimiento y la muerte”⁶¹⁶. Subraya así la función de preservar la “identidad” contra toda forma de “invasión”, pero a nuestro parecer, aunque éste pueda ser uno de sus aspectos, definir “cultura” por una finalidad negativa (“para no”) no llega a la esencia del concepto.

3) Inteligencia sistemática

Vamos a tratar ahora de integrar los diferentes aportes, tanto magisteriales como teológicos.

- a) En primer lugar, la cultura es el ámbito a partir del cual y por el cual el hombre puede hacerse más hombre, devenir más sí mismo, y realizar su vocación humana de modo integral. Destacamos así el ser cultural del hombre, agente y destinatario de cultura en las distintas acepciones que este término implica.
- b) La cultura supone un sujeto colectivo que llamamos pueblo ; el cual se configura a partir de ésta, llegando a identificarse con ella en su *ethos*. A su vez, el pueblo la actualiza y expresa en diferentes “formas”, estructuras y ámbitos de su vida. Vemos así una mutua correspondencia entre pueblo y cultura, dado que no acaba de entenderse uno sin la otra ni viceversa.
- c) En el fondo de esa conciencia colectiva aparece la dimensión ético-religiosa, que es el componente determinante en la impostación general de la cultura, y que repercute sobre todos los demás aspectos de la misma. A partir de esta *relación* decisiva (última y escatológica) tienen lugar las relaciones de los miembros de un determinado pueblo entre sí, con la naturaleza y con otros pueblos y culturas. Esta *relacionabilidad* de las culturas puede dar lugar a fecundos intercambios entre las mismas, a través de los cuales el patrimonio cultural de cada pueblo se universaliza y plenifica.
- d) Este proceso tiene un dinamismo histórico ; mediante el cual la cultura se transmite y recrea. Por un lado, esto supondrá un entramado de múltiples intercambios ; por otro, el aporte sucesivo de diferentes generaciones y mentalidades individuales. Esta característica de la cultura se percibe hoy de un modo muy claro, debido a los cambios vertiginosos de nuestro tiempo que tienen una innegable incidencia cultural.
- e) La actividad pastoral de la Iglesia se inserta en este proceso cultural. Para ello deberá encarnarse en las culturas y asumirlas. Así se encontrará, por un lado, con “semillas del Verbo” y “frutos de la evangelización” que deberá valorar y potenciar ; por otro, con limitaciones y debilidades que tendrá que denunciar y purificar. La finalidad de este proceso de encarnación -que supone discernimiento- será la de evangelizar la cultura y las culturas de los pueblos no de una manera superficial, sino en profundidad, de modo que el Evangelio penetre en su *ethos* e impregne todas las dimensiones de su vida.
- f) Lo expresado en todo el apartado I habrá que leerlo en el contexto de lo dicho acerca del proceso de inculturación en toda la Primera Parte.

⁶¹⁶Ib.

II) ¿UNIDAD Y/O PLURALIDAD?

Pasemos ahora a preguntarnos acerca de la concreta realidad cultural en América Latina ; es decir, dejemos la reflexión teórica sobre la cultura en general y abordemos la consideración práctica y particular de “esta” realidad cultural.

Al hacerlo, nos surge una primera pregunta, la cual se ve motivada por la gran diversidad de propuestas hoy día existentes respecto al análisis cultural de nuestro continente : ¿Hay una o múltiples culturas en AL? Respondernos esta pregunta es un paso necesario para fundamentar una posterior organización en el trabajo de discernir modalidades culturales diversas. Juan Pablo II ha hecho por momentos referencia implícita a una unidad y por momentos a una multiplicidad⁶¹⁷.

1) Unidad cultural

Recogemos en un primer momento los elementos que nos hacen pensar a AL como una ; es decir, consideramos los rasgos de unidad cultural en nuestro continente.

Puebla opta por acentuar la **unidad cultural**⁶¹⁸, la cual caracteriza en los números 413-414 : a) impregnada de fe y de un hondo sentido de trascendencia; b) se manifiesta en la religión de nuestro pueblo ; c) se traduce en una sabiduría popular ; d) de rasgos contemplativos que se proyectan sobre todas las dimensiones de la vida (naturaleza, convivencia, trabajo, fiestas, amistad, parentesco, plasmaciones artísticas); e) sellada por el corazón y la intuición ; f) consciente de la propia dignidad ; g) se conserva más viva en los sectores pobres⁶¹⁹.

Quienes prefieren hablar de “unidad” siguiendo al DP afirman que se produjo un “encuentro” (DP 409) entre la raza hispano-lusitana y las culturas precolombinas-africanas (ib.). Por otro lado, no desconocen “la persistencia de diversas culturas indígenas o afroamericanas en estado puro y la existencia de grupos con diversos grados de integración nacional” (DP 410).

Afirman que a este “sedimento cultural preyacente” se integran “nuevas corrientes inmigratorias” (DP 411). Destacan el “real sustrato católico” de la “cultura latinoamericana”, cuyas bases se echan entre los s.XVI y XVIII, y que le otorgan “la unidad espiritual que subsiste pese a la ulterior división en diversas naciones” (DP 412). En este proceso cultural y evangelizador la VR merece, según esta corriente y según Juan Pablo II, una “valoración globalmente positiva”⁶²⁰.

⁶¹⁷ Cf. supra I,1, y también Cap. I,3.

⁶¹⁸ Cf. por ejemplo, DP 408-419. Cf. CELAM, *Iglesia y Cultura latinoamericana*, Documentos Celam 60, Bogotá, 1983.

⁶¹⁹ Hablaremos de estos aspectos de la “cultura latinoamericana” en VII, I, 1.

⁶²⁰ *A los religiosos y religiosas...*, n°4 y 9. Bibliografía sobre la incidencia de la VR en la impostación católica de la cultura latinoamericana. Baciero, C., *La ética en la conquista de América y los primeros jesuitas del Perú*, en: Miscelánea Comillas 46 (1988), pp.129ss. Barrado, J., *Los dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del II° Congreso Internacional sobre los dominicos y su presencia en América*, Salamanca, 1990. Baudot, G., *Fray Andrés de Olmos y su tratado de los pecados mortales en lengua nahualt*, en: Estudios y Cultura nahualt 12 (1976), pp.13ss. Celam, *Congreso de Historia “Medio milenio en América Latina”*, Bogotá, 1989; *La evangelización fundante en América Latina. Estudio histórico del s.XVI*, Bogotá, 1987. Charría Angulo, B., *Primera comunidad dominicana en América*

C.Galli señala, por un lado, un peligro en “la tendencia dominante posmoderna a privilegiar la variada multitud de historias y culturas particulares poniendo en crisis la misma idea de una cultura humana y de una historia universal, vistas como resabios de la ilustración universalista”⁶²¹; por otro, matiza al decir que se trata en AL de “una unidad plural que afirma tanto la totalidad y unidad de esta comunidad continental como la particularidad y diversidad de sus distintos pueblos y estados”, en la que “reconocemos esta “originalidad histórico cultural que llamamos América Latina” (DP 446)”⁶²². Y continúa:

“A pesar de la gran diversidad de sus rasgos particulares AL es una comunidad de pueblos con un nexo de valores comunes, un carácter afín, una tradición compartida, un mismo estilo cognitivo y expresivo, una similitud de necesidades y aspiraciones, que dan la conciencia de pertenencia a una misma morada espiritual”.

2) Multiplicidad cultural

M. Azevedo, más sensible a la realidad brasileña menos homogénea en lo cultural, afirma que Puebla propone un modelo reductivo al hablar de “cultura latinoamericana”, justificando esto por dos motivos. Por un lado, “porque se acentúa la cultura latinoamericana como un conjunto”, cuando en realidad hay “**enormes diferencias culturales e histórico-sociales**”. Y en segundo lugar, “porque después de haber intentado en el post-concilio (...) reducir e incluso eliminar la religiosidad popular, (...) se pasó a enfatizarla y a, en cierto modo, privilegiar en ella cuando no a reducir a ella lo que en el pueblo sería cultura”⁶²³; por un lado se acentúa la urgencia de la problemática social y paralelamente se cultiva en el pueblo la permanencia en ciertos estereotipos externos de religiosidad popular⁶²⁴. Por último, sostiene que :

“La sensibilidad de Puebla a la cultura sólo fructificará plenamente cuando se traduzca en perspectiva de evangelización inculturada, solamente cuando la religiosidad popular no sea considerada como una especie de variable independiente, sino colocada en el cuadro general de las otras dimensiones de la cultura (...). Ignorar la cultura, utilizar parcial o unilateralmente la cultura, considerarla estáticamente o subordinarla simplemente a sus expresiones sociales son todas formas de no percibir en la cultura o de vaciar en ella el potencial profundo de transformación de sí misma a la luz del Evangelio”⁶²⁵.

En esta tendencia plural se sitúa **Santo Domingo**, con las limitaciones que ya hemos señalado, ya que al proponer el ideal de una “evangelización inculturada”, acentúa la diversidad cultural de AL y el Caribe, aunque sin negar elementos que hacen a la unidad, especialmente en torno a su identidad católica⁶²⁶ :

defensora del indígena, Bogotá, 1987. Durán, J., *Monumenta Cathetica Hispanoamericana, s.XVI-XVII*, Buenos Aires, 1984, 2 vol. ; Oltra Perales, E., *Toribio Motolinía: Fundador de Puebla de los Angeles y profeta de la justicia*, en: *Nuevo Mundo* 9 (1979/80), pp.297ss.

⁶²¹ *La Teología Latinoamericana de la Cultura en las Vísperas del Tercer Milenio...*, p.306.

⁶²² *Ib.*, p.315.

⁶²³ Cf. *Comunidades eclesiais...*, p.361.

⁶²⁴ *Ib.*

⁶²⁵ *Ib.*, p.362.

⁶²⁶ Cf. SD 231-242.

“América Latina y el Caribe configuran un continente multiétnico y pluricultural. En él conviven en general pueblos aborígenes, afroamericanos, mestizos y descendientes de europeos y asiáticos, cada cual con su propia cultura que los sitúa en su respectiva identidad social, de acuerdo con la cosmovisión de cada pueblo, pero buscan su unidad desde la identidad católica” (SD 244).

Quienes dentro de esta corriente acentúan de un modo más radical la diversidad cultural hacen en general un juicio crítico un tanto negativo de la primera evangelización, la cual tienden a poner en alianza con el poder “colonizador” de los “invasores” ibéricos, que “destruyeron” las culturas autóctonas; como así también resaltan las atrocidades cometidas posteriormente con los esclavos de origen africano. Afirman que en este contexto, la VR no ha tenido siempre la actitud profética deseable, al contrario, señalan en muchos casos, al menos, una implícita complicidad.

Por otro lado, no ven el aporte inmigratorio europeo de los s.XIX-XX como positivo, sino como “procesos de blanqueamiento” promovidos por las élites gobernantes. Explican la actual diversidad cultural como “proceso de resistencia” a este proceso de dominación y como esfuerzo de recuperación de la propia identidad por parte de los sectores excluidos⁶²⁷.

3) Unidad plural

Buscando una síntesis satisfactoria que integre ambas corrientes, podríamos decir que AL es **una y múltiple**⁶²⁸, en cuanto hay “valores comunes, un carácter afín, una tradición compartida, un mismo estilo cognitivo y expresivo, una similitud de necesidades y aspiraciones” (C.Galli⁶²⁹), donde tiene lugar una “originalidad histórico-cultural” (DP 446); sin anular la multiétnicidad y multiculturalidad que en un sentido más estricto surge de “los pueblos aborígenes, afroamericanos, mestizos, descendientes de europeos y asiáticos, cada cual con su propia cultura”, que conviven en el continente (SD 244), y que en algunas regiones puede dar lugar a “enormes diferencias culturales e histórico-sociales” (M.Azevedo). Comparativamente, en Argentina (y Uruguay⁶³⁰) prevalecerá la unidad, mientras que en Brasil (y Paraguay) prevalecerá la diversidad.

Buscando una aproximación a esta “**unidad plural**” desde una **óptica religiosa**, L.Gera afirma que :

“El Papa ((Juan Pablo II)) juzga la condición religiosa del pueblo latinoamericano de forma fundamentalmente positiva. Brevemente expresado, un pueblo con raíces religiosas. Sin embargo, a

⁶²⁷ En esta línea, Boff, L., *De una evangelización colonizadora a una evangelización liberadora*, en: Suess, P. (coord.), *Quema y siembra, Abya-Yala*, Quito, 1990; *O conflito dos modelos de Evangelização para América Latina*, en: REB 206 (1992), pp.344ss. CEHILA, *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca, desde 1977, 11 vol. Dussel, E., *A History of the Church in Latin America*, Grand Rapids, Michigan, 1979; *Historia liberationis*, Paulus / Cahila, Sao Paulo, 1992. Hoonart, E., *Historia do cristianismo na América Latina e no Caribe*, Paulus. Rito de Leao, H., *Os 500 anos de evangelização de América Latina e seus desafios Hoje*, en: REB 206 (1992), pp.317ss. Zwetch, R. (org.), *500 anos de invasao, 500 anos de resistencia*, Paulus, Sao Paulo, 1992.

⁶²⁸ Cf. Albo, X., *América Latina: una y diversa. Visión antropológica*, en: Misiones Extranjeras 116 (1990), pp.99ss.

⁶²⁹ *La Teología latinoamericana...*, p.315.

⁶³⁰ Nos interesa hacer referencia a los países de AL donde nuestro Instituto tiene comunidades.

la vez transido por un estado de debilidad, que necesita fortalecimiento (...). El pontífice ve esta situación crítica del pueblo cristiano espiritualmente hambriento, agravada por dos factores externos (...): las sectas (...) y la secularización de la sociedad”, la cual “aparece como otro de los desafíos que deberá discernir la Iglesia en la nueva evangelización”⁶³¹.

Esta mutación la observa el Papa en un espectro cultural más amplio. En efecto, en este último tiempo, **Juan Pablo II ha señalado que “la Iglesia en Latinoamérica ha logrado impregnar la cultura del pueblo” (DSD 24a), pero que “se nos presenta ahora el reto formidable de la continua inculturación del Evangelio en vuestros pueblos” (DSD 24b)**⁶³². Al hablar de pueblo (singular) - pueblos (plural), Juan Pablo II está haciendo un uso “análogo” del término.

Al decir uso “análogo” queremos señalar que depende de los elementos que se consideren como pertenecientes a la conciencia colectiva de un determinado grupo humano el hecho de que éste cobre una mayor o menor extensión. Así, no es bajo la misma razón formal con la que se habla de pueblo / cultura argentina, brasileña, etc., o de pueblo / cultura latinoamericana. El uso análogo de los términos dependerá fundamentalmente de las características que se señalen como descriptivas de identidad en tal grupo humano. El criterio que nosotros utilizaremos es el de buscar percibir, -lo más posible-, la **unidad en la pluralidad**, sin procurar eliminar esa sana y enriquecedora tensión.

Dicho esto, observamos que lo prevalentemente unitario en América Latina parece más ligado a una **mirada histórica (tradicional)**, donde los elementos constituyentes de esa “cultura latinoamericana” fueron quedando acrisolados en una síntesis vital más o menos satisfactoria. Por otro lado, lo prevalentemente múltiple parece ir aflorando a partir de la actual **globalización (adveniente)** del mundo. Este proceso acelerado de transformaciones culturales da lugar a una mayor conciencia de las diversas **particularidades (emergentes)** (cf. DSD 21); las cuales tienen rasgos de “tradicionalidad” y rasgos de “modernidad”.

III) HACIA UNA CATEGORIZACION DE LOS DIFERENTES NUCLEOS CULTURALES

Teniendo presente estas observaciones hechas sobre unidad-diversidad cultural, debemos ahora tratar de distinguir, sin separar totalmente, los diversos “**núcleos culturales**” de nuestro continente.

Esta expresión pontificia “núcleos culturales” (DSD 21c) parece más apropiada para hablar de “relación” entre culturas que, por ejemplo, “paradigmas culturales”, “modelos culturales”, o

⁶³¹ Gera, L., *Evangelización y promoción humana...*, p.42-43.

⁶³² “El desafío que representa la cultura ‘adveniente’ no debilita sin embargo nuestra esperanza, y damos gracias a Dios porque en América Latina el don de la fe católica ha penetrado en lo más hondo de sus gentes, conformando en estos quinientos años el alma cristiana del Continente e inspirando muchas de sus instituciones. En efecto, la Iglesia en Latinoamérica *ha logrado impregnar la cultura del pueblo*, ha sabido situar el mensaje evangélico en la base de su pensar, en sus principios fundamentales de vida, en sus criterios de juicio, en sus normas de acción. Se nos presenta ahora el reto formidable de la *continua inculturación* del evangelio en vuestros pueblos” (DSD 24).

simplemente “culturas”. Dentro del dinamismo propio del actual movimiento cultural, “núcleos culturales” da la idea de un *ethos* central, que está como en el corazón de una determinada idiosincrasia y de un determinado estilo de convivencia en un pueblo. Manifiesta que los confines de cada modelo cultural no son “claros y distintos”, sino que hay una interpenetración mutua entre ellos ; pero que no obstante esto, se puede distinguir con claridad algo que esencialmente los tiende a diferenciar.

En referencia a este delicado análisis Juan Pablo II decía que “se hace necesario un esfuerzo y un tacto especial para inculturar el mensaje de Jesús, de tal manera que los valores cristianos puedan transformar los diversos núcleos culturales” (DSD 21c). Para ello, por un lado debemos definir cuáles son los “núcleos culturales” más significativos en el “hoy” de América Latina ; por otro, establecer un método que nos permita conocerlos y ver como interactúan, es decir, describir su concreta *relacionabilidad*.

1) Los “núcleos culturales”

Así como Juan Pablo II utiliza el concepto “pueblo” de manera análoga, pensamos que también sería útil una consideración de cultura como concepto “análogo”, puesto que ligado prevalentemente a un sujeto colectivo (pueblo, grupo humano), también como éste puede ser tomado bajo diferentes razones formales. En vista al tema inculturación, y en nuestro caso tratándose de la investigación de un Instituto de derecho pontificio⁶³³ (por tanto “supranacional”, lo cual supondrá una impostación pastoral específica), como así también debido al anhelo de captar la “cultura viva” en la actual “encrucijada cultural” (DSD 21), asumiremos una **formalidad “histórico-fenomenológica transambiental” en el análisis cultural latinoamericano**. Con esta expresión queremos considerar tres elementos.

a) Elemento histórico

Buscamos entroncar nuestro análisis en un contexto tradicional de “latinoamericanidad”. De este modo, no partimos de un análisis ideológico, sino que intentamos descubrir la realidad cultural a través del proceso histórico que le fue dando vida y la fue engendrando. Esto nos remitirá a los diversos aportes (principalmente indígena, ibérico, africano y europeo) que fueron convergiendo en el crisol de nuestro continente en los últimos 500 años. Este elemento histórico dará a nuestro análisis cultural características de unidad y localidad.

b) Elemento fenomenológico

Buscamos abrirnos a la actual “encrucijada cultural” tal como se manifiesta, tratando de comprenderla en su dinamismo y “adveniencia” intrínseca. Así, este segundo elemento parece integrar todo lo que hoy es el desafío cultural proveniente de la globalización del mundo. Hace referencia también a las vertiginosas transformaciones que se van operando a todos los niveles. Constituye, por último, la cuota de asombro necesaria para dejarse interpelar por lo nuevo, abriéndonos con una actitud confiada al mundo de hoy. Este elemento nos pondrá ante una perspectiva de universalidad.

⁶³³ Cf. CIC 589.

c) Elemento transambiental

Queremos rastrear los “núcleos culturales” desde una perspectiva de totalidad continental, percibiendo comunes denominadores. Hoy día nos parece percibir en diversas partes del mundo - y en concreto en América Latina- procesos culturales semejantes, los cuales no están ya sólo ligados a la idiosincrasia de un determinado ambiente local, sino que dependen también de factores transnacionales. Esto da lugar a una homogeneización del mundo en la que no obstante se descubren -incluso con mayor fuerza que en tiempos recientes- fuertes impostaciones de arraigo regional. De este modo, el elemento transambiental nos introduce en la perspectiva de la multiplicidad cultural.

Mirando la cultura desde este foco “histórico-fenomenológico-transambiental” queremos optar por una consideración suficientemente amplia de “cultura” (cf. I, c) que nos permita, por un lado, captar la “relacionabilidad” de las mismas en América Latina, y por otro, que sea válida para trabajar en un contexto “teológico”.

Pensamos que al aplicar esta formalidad para nuestro análisis superamos los limitados y limitantes criterios de clasificación cuales serían, por ejemplo, un criterio de tipo nacional (ej., cultura argentina, brasileña, etc.), geográfico (ej., cultura de la ciudad, del suburbio, del campo), racial (ej., cultura mestiza, indígena, o afroamericana), socio-económico (ej., cultura burguesa, cultura de los pobres), político (ej., cultura dominante, cultura oprimida), histórico (ej., cultura barroca, cultura moderna), ético (ej., cultura de la vida, cultura de muerte), de género (ej., cultura machista o feminista), de edad (ej., cultura juvenil).

También descartamos como criterio de categorización una clasificación de las culturas entendidas éstas en el sentido estrecho que M.Azevedo denunciaba (sistema de ideas, de estructuras o de sentidos y símbolos; como así también la establecida a partir de una concepción que el jesuita llamaba “humanista (ilustrada)” y “etnológica”); aunque estos elementos puedan ser oportunamente considerados e incluso incorporados en nuestra reflexión de acuerdo a la formalidad que nos proponemos.

2) Tres núcleos culturales fundamentales

Inspirándonos en lo que hemos venido diciendo, en DP, DSD, SD y también en alguna bibliografía⁶³⁴ complementaria pensamos que podemos distinguir fundamentalmente **tres núcleos culturales fundamentales**.

Por un lado, tenemos la **cultura latinoamericana tradicional**, de carácter prevalentemente mestizo (DP 409; SD 244) y agrario, amalgama de las culturas indígenas que habitaban nuestro continente con el aporte ibérico de los colonizadores (especialmente en Argentina), a la que posteriormente se añadió el elemento negro (especialmente en Brasil). A esta primera síntesis

⁶³⁴ Juan Pablo II habla de “cultura adveniente” (DSD 20b; 22c); “modernidad” (DSD 21a); “encrucijada cultural” (DSD 22c); “culturas ya existentes” (ib.); “culturas indígenas y afroamericanas” (ib.). DP habla de “cultura universal adveniente” (DP 421). Cf. SD 213-286. También: Scannone, J.C., *Nueva Modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina*, en: Strom 47 (1991), pp.145ss; Pontificias obras misionarias-CNBB, *Vinde, Vede e anunciai. Texto Base Comla V*, 1994. VVAA, *La vida religiosa inserta en las culturas de América Latina*, en: Test 144 (1994); VVAA, *O Evangelho nas culturas. Vº Congresso Missionario Latinoamericano. Comla V*, Vozes, Petropolis, 1996.

cultural se fue añadiendo el elemento inmigratorio europeo de los s.XIX y principios del XX, el cual al menos en parte se integró a la cultura latinoamericana.

Esta cultura latinoamericana es progresivamente afectada por la **cultura universal adveniente** que va desafiando sus raíces culturales e históricas (DP 421; DSD 20b; 22c). Este nuevo modelo cultural está ligado al proceso de la modernidad-postmodernidad (SD 279ss), a los medios de comunicación social y en general a la globalización de nuestro planeta. Esta cultura se hace presente prevalentemente en la ciudad (SD 255), es sumamente competitiva y excluyente (neoliberalismo) y afecta particularmente a los jóvenes, pero se proyecta hacia todas las culturas de todos los pueblos, poniendo en riesgo la sobrevivencia de las culturas más tradicionales (SD 251).

Este choque puede ser incluso “traumático” en las periferias de las grandes megápolis de AL (veamos por ejemplo, Buenos Aires y Sao Paulo), donde una enorme masa de inmigración generalmente interna queda por un lado desarraigada de su lugar de origen y por otro lado insuficientemente integrada en la vida de la gran ciudad. Esto va generando **una contracultura de carácter “emergente”** (Scannone). En esta cultura emergente, cabe señalar el desafío de la exclusión de mayorías pobres como así también la cuestión de la mujer (SD 105). Frente a este fenómeno, merecen particular consideración las **culturas indígenas** (DSD 20b; 22c; SD 245) y **afroamericanas** (DSD 22c; SD 246), que hoy día van recuperando una memoria histórica y se van organizando en clave de resistencia cultural y social, particularmente en los países que tienen una presencia autóctona o afroamericana más significativa.

Afirma J.C.Scannone que “un secularismo de nuevo rostro (que puede ser llamado “neoliberal”), ((tiene)) la posibilidad real de vencer la resistencia cultural latinoamericana a esa nueva invasión cultural”⁶³⁵. No obstante, C.Ambrozio destaca casi a la par la mutua influencia entre mentalidad urbana y medio rural, cuando afirma que “si es verdad que lo urbano invadió lo rural, también es verdad que la cultura rural está invadiendo la ciudad, pues la migración lleva para la metrópoli no sólo las personas, sino también sus costumbres, comidas, música, religiosidad”⁶³⁶.

De este modo “la población latinoamericana es cogida por polos de mundialización, por una parte, y de energías vitales, por la otra parte. Una mega tendencia mundial es que cada uno de nuestros comportamientos depende del mercado y la informática, redes de consumo y de diversión estereotipadas, cientifismo, utopía del progreso individual. Por otra parte, participamos de una “universalidad popular” que incluye celebraciones propias, ética del trabajo, reafirmaciones étnicas, economías mixtas, vínculos humanos, culturas emergentes”⁶³⁷.

Por último, cabe decir que este fenómeno de transformación cultural se produce actualmente y de un modo análogo en todo el mundo⁶³⁸. De una forma más notoria en los países de Asia (y algunos de Africa), por haber irrumpido la cultura universal adveniente “sin la anestesia” de un proceso más prolongado de transición histórica; de una forma menos drástica en AL (y tal vez en este sentido puedan parangonarse algunos países del Este europeo); y de una forma más natural en los países de América del Norte y Europa. Tal vez pecando de simplistas, podemos afirmar que las transformaciones culturales que en éste último grupo se produjeron en doscientos años (a partir de

⁶³⁵ *La religión en la América Latina...*, p.78.

⁶³⁶ *População urbana e modernidade*, en: CELAM (ed.), *El hombre y la ciudad*, Bogotá, 1994, p.223.

⁶³⁷ Irarrazaval, D., *Misión latinoamericana: liberación inculturada*, en: MII 69 (1992), pp.108ss; cf. Piñón, F.-Pulfer, D., *América Latina en el contexto mundial*, en: Sedoi 121, pp.3ss.

⁶³⁸ Cf. Scannone, J.C., *Cultura mundial y mundos culturales. Contextualidad y universalidad en las culturas*, en: Strom 52 (1996), p.25).

la revolución industrial), se dieron en el segundo en cien años y en el primero en veinte (a partir de las respectivas y progresivas consolidaciones de independencia política).

VIII

Análisis, *relacionabilidad* y discernimiento de los actuales núcleos culturales

Conforme a lo dicho, buscaremos centrar ahora nuestra atención en los tres paradigmas o núcleos culturales más representativos que hemos señalado en AL, los cuales se hacen presentes en Argentina y Brasil que hemos señalado: la cultura latinoamericana tradicional (prevalentemente agraria), la cultura universal adveniente (prevalentemente urbana) y la cultura latinoamericana emergente (prevalentemente suburbana).

Nuestra intención hermenéutica se inscribe en un contexto teologal de discernimiento cultural, propio de la teología pastoral, en vista a descubrir valores y riquezas a consolidar, promover y elevar, y limitaciones y pecados en orden a derrocar, purificar y convertir en la praxis pastoral (cf. DP 420 ; DSD 21).

I) CULTURA LATINOAMERICANA TRADICIONAL

Vamos a desarrollarla en un primer momento bajo el común denominador del mestizaje racial y cultural, tanto de acentuación indígena-europeo (prevalentemente en Argentina) como afro(indígena)europeo (prevalentemente en Brasil). Luego nos detendremos en dos realidades más específicas de esta cultura latinoamericana tradicional en las que constatamos una cierta diversidad y ante las cuales la VR ha tenido particular preocupación: las comunidades indígenas y los grupos afroamericanos.

1) Su índole fundamentalmente mestiza

Puede decirse que es en esta cultura tradicional mestiza donde mejor queda plasmada la cultura latinoamericana, ampliamente descrita en DP, y a la que ya hemos hecho referencia en el capítulo anterior.

“Esta cultura, impregnada de fe y con frecuencia sin una conveniente catequesis, **se manifiesta en las actitudes propias de la religión de nuestro pueblo**, penetradas de un hondo sentido de la trascendencia y, a la vez, de la cercanía de Dios⁶³⁹. **Se traduce en una sabiduría popular con rasgos contemplativos**, que orienta el modo peculiar como nuestros hombres viven su relación con la naturaleza y con los demás hombres; en un sentido del trabajo y de las fiestas, de la solidaridad, de la amistad y el parentesco. También en el sentimiento de su propia dignidad, que no ven disminuida por su vida pobre y sencilla” (DP 413).

El texto señala básicamente tres cosas en esta cultura latinoamericana tradicional. El hecho de que se manifieste “en las actitudes propias de la religión de nuestro pueblo” ; el que se traduzca “en una sabiduría popular con rasgos contemplativos” que impregna todas las dimensiones de su

⁶³⁹Sobre el aspecto religioso de la “cultura latinoamericana” puede consultarse el apartado “3.Evangelización y religiosidad popular” del DP (nn°444ss), desarrollado por Alliende Luco, J., *Religiosidad popular en Puebla: la madurez de una reflexión*, en: *Puebla: grandes temas. Primera Parte*, Paulinas, Bogotá, 1979, pp.235ss. También Medellín, “6.Pastoral de masas”; y González, J.L., *Catolicismo popular. Historia, Cultura, Teología*, Voces, Sao Paulo, 1993, particularmente pp.238-244. Cf. supra, II,2, nota a pie de página.

vida cotidiana ; y que funde “el sentimiento de su propia dignidad”. Como ya lo hemos indicado en VII, II, 1, se utiliza pueblo y cultura en singular, destacando así la homogeneidad de estos rasgos culturales en todo el subcontinente. Esta cultura, impregnada “de un hondo sentido de trascendencia y, a la vez, de la cercanía de Dios”, -en la que religión y sabiduría popular se fecundan mutuamente-, descubre en su fe católica el fundamento de su dignidad.

“La religiosidad del pueblo, en su núcleo, es un acervo de valores que responden con sabiduría cristiana a los grandes interrogantes de la existencia. La sapiencia popular católica tiene una capacidad de síntesis vital ; así conlleva creadoramente lo divino y lo humano ; Cristo y María, espíritu y cuerpo ; comunión e institución ; persona y comunidad ; fe y patria, inteligencia y afecto. Esa sabiduría es un humanismo cristiano que afirma radicalmente la dignidad de toda persona como Hijo de Dios, establece una fraternidad fundamental, enseña a encontrar la naturaleza y a comprender el trabajo y proporciona las razones para la alegría y el humor, aún en medio de una vida muy dura” (DP 448).

Por eso, la cultura latinoamericana :

“Conservada de un modo más vivo y articulador de toda la existencia en los sectores pobres, está sellada particularmente por **el corazón y su intuición**. Se expresa, no tanto en las categorías y organización mental características de las ciencias, cuanto en la plasmación artística, en la piedad hecha vida y en los espacios de convivencia solidaria” (DP 414; cf. CE 8).

Se muestra cómo esta cultura está ligada principalmente a los “sectores pobres”, en los que se conserva “de un modo más vivo” ; se señala en ella la primacía del “corazón y la intuición” ; destacándose como ámbitos privilegiados de expresión el arte, la piedad y la convivencia.

SD opta, en cambio, por un tratamiento plural de la cultura latinoamericana y habla de “culturas indígenas, afroamericanas y mestizas”. De esta última afirma -en la línea de DP- que en ella “está muy vigente la religiosidad popular, como forma inculturada del catolicismo”.

Un elemento significativo que influyó como en una segunda etapa en la consolidación de esta cultura latinoamericana es el aporte de las **corrientes inmigratorias europeas** durante los últimos dos siglos, particularmente en el Cono Sur (a saber, sur de Brasil, Uruguay y centro-este argentino), “integrándose básicamente al sedimento cultural preyacente” (cf. DP 411).

En el caso de Argentina, “la inmigración que llega al país, preponderantemente de origen latino y católico, la afirmó en sus raíces más genuinas y permitió a los inmigrantes y a sus hijos una integración que llevará a éstos a contribuir activamente en la formación del país de los argentinos con todas las características que nos son propias. Pero tampoco se trataba de una unidad cultural monolítica y cerrada. El advenimiento de minorías provenientes de diversas culturas ayudó a incrementar un espíritu pluralista y de comprensión”⁶⁴⁰.

Así también, en parte como causa y en parte como consecuencia de ello⁶⁴¹, se iniciaba un nuevo proceso de “**modernización**” en el continente -del que hablaremos en II.

⁶⁴⁰ Conferencia Episcopal Argentina, *Iglesia y Comunidad Nacional (=ICN)*, Claretiana, 1981, 20.

⁶⁴¹ “La época de la organización nacional dio una estructura material al país que le permitió avanzar durante muchos años en aspectos económicos. Este crecimiento fue también hecho posible por la fuerte corriente inmigratoria ((europea)) que, a su vez atraída por las condiciones del país, se integra a la vida y a la historia del mismo, realizando a la Nación un aporte de características verdaderamente relevantes. Ese aporte nos dará a los argentinos una fisonomía especial que, si bien nos distingue de los países que tienen una preponderante población de origen precolombino, no nos separa de ellos, porque por encima de todo nos unen una misma fe, una idéntica historia y una lengua común” (ICN 28).

“Esta cultura, mestiza primero y luego, paulatinamente, la de los diversos enclaves indígenas y afroamericanos, comienza desde el siglo XVIII, a sufrir el impacto del advenimiento de la civilización urbano-industrial, dominada por lo físico-matemático y por la mentalidad de eficiencia” (DP 415).

Este fenómeno va a ir provocando una emergencia cultural, más acentuada en los suburbios de las grandes ciudades cuando va ligado a un traslado geográfico, más tenue cuando influye desde los lugares de origen. Esta influencia es particularmente sensible en los pequeños pueblos del interior de los países de AL, donde progresivamente se va virando de una cultura tradicional latinoamericana a una forma emergente de cultura, en una lenta transformación que adopta modalidades diversas a las de los suburbios de las grandes ciudades.

Respecto a la causa principal del traslado geográfico que es las **condiciones particularmente difíciles del campo**, Juan Pablo II afirma que “el mundo deprimido del campo (...) no puede esperar más a que se reconozca plena y eficazmente su dignidad no inferior a la de cualquier otro sector social”. Afirma que “el trabajo del campo comporta dificultades no pequeñas (...) que sólo una acción de largo alcance puede resolver. Sin ello, continuará la fuga del campo hacia las ciudades, creando frecuentemente problemas de proletarización extensa y angustiosa, hacinamiento en viviendas indignas de seres humanos, etc.”. El Pontífice termina exhortando a los “responsables de los pueblos, clases poderosas que tenéis a veces improductivas las tierras que esconden el pan que a tantas familias falta” a “poner en práctica medidas reales, eficaces, a nivel local, nacional e internacional”⁶⁴².

2) Las comunidades indígenas⁶⁴³

Después de esta primera presentación general, detengámonos en dos núcleos culturales más específicos dentro de la cultura latinoamericana tradicional: las culturas indígena y afroamericana.

Dirigiéndose a los grupos aborígenes del continente, decía Juan Pablo II que :

“Las ‘semillas del Verbo’ estaban ya presentes y alumbraban el corazón de vuestros antepasados para que fueran descubriendo las huellas del Dios Creador de todas sus criaturas: el sol, la luna, la madre tierra, los volcanes y las selvas, las lagunas y los ríos (...). Amáis la tierra y queréis permanecer en contacto con la naturaleza”. Hacía notar particularmente “la simplicidad, la

⁶⁴²Cf. *Discurso a los Indígenas y Campesinos*, en: Insegn II (1979), pp.240ss.

⁶⁴³Tomaremos como referente principal el artículo de F.Almeida Vaz, *De como a vida religiosa teria muito o que aprender com os povos indígenas*, en: Conv 284 (1995), pp.410ss. Para un tratamiento filosófico-occidental, puede verse el artículo de J.Estermann, *Filosofía andina. Elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado*, en: Strom 49 (1993), pp.203ss. También: Corral, V., *Dialogo Evangelio-Cultura indígena*, en: *O Evangelho nas culturas*, Vozes, Petropolis, 1996, pp.61ss.; Cutipal, J., *Replanteamiento en el estudio de la cultura andina*, BIEA 34 (1990), pp.4ss.; Chase-Sardi, M., *Cultura guaraní y cultura campesina: nexos apenas estudiados*, Suplemento Antropológico 25 (1990), pp.51ss.; Chase-Sardi, M. y otros, *Situación sociocultural, económica, jurídico-política actual de las comunidades indígenas en el Paraguay*, CIDSEP, Universidad Católica de Asunción, 1990; Diócesis de El Alto, Zona Altiplano Norte, *Cultura Andina. inculturación de la Iglesia*, 1994. Indígenas de América Latina, *Declaración de la Segunda Consulta ecuménica de Pastoral Indígena de América Latina*, Nuevo Mundo 40 (1990), pp.51ss.; Mac Lean Stearman, A., *Recolectores Yuqui en la Amazonia boliviana. Estrategias para la subsistencia, para el prestigio, para la jefatura, en una sociedad en proceso de aculturación*, Hombre y ambiente 15 (1990), pp.19ss.; Suess, P., *Culturas indígenas e evangelização*, en: REB 41 (1981), pp.211ss.

humildad, el amor por la libertad, la hospitalidad, la solidaridad, el apego a la familia, la cercanía con la tierra y el sentido de contemplación”⁶⁴⁴.

Estos rasgos que señala el Papa manifiestan la profunda interrelación que esta cultura tiene con la naturaleza, la cual se convierte en una epifanía de Dios que prepara el anuncio evangélico. Tiene también una repercusión antropológica, que se manifiesta en actitudes de convivencia diaria.

Afirma F.Almeida Vaz que **“la vida de una comunidad indígena sigue el ritmo de la naturaleza que la envuelve”**. La tierra es el centro de esa mística, “ella es la Madre que da a luz, engendra y mantiene la vida, por eso debe ser amada y respetada”. Tiene un carácter sagrado⁶⁴⁵. De aquí que el trabajo sobre ella se torne un ritual (plantación, cosecha, incluso la caza). Tiene una gran capacidad de expresión a través de los **“símbolos”**: el fuego o la luz, la personalidad heroica o el ideal del guerrero, mitos (por ejemplo, de seres humanos-animales), el río y el mar como símbolo de un mundo sin males.

Los indígenas no hacen diferencia entre las horas de trabajo y de descanso⁶⁴⁶. El objetivo del trabajo es básicamente el de conseguir comida, de allí que pueden pasar algunos días sin necesidad de salir de casa. Después del trabajo siempre se hace fiesta: se come y se danza. Prevalece el espíritu comunitario, de encuentro e intercambio en todas las dimensiones de la vida⁶⁴⁷. Se percibe un clima de alegría, espontaneidad y fiesta. Hay normas, pero sólo las necesarias “para la protección de la comunidad y la vida”.

“El poder entre los indígenas no es ejercido en base al miedo, ni a la represión, ni a la limitación de la libertad del individuo”. El jefe debe ser el más sabio. No existe la delegación del poder: cada miembro sigue siendo absolutamente libre. Aquel que tiene poder debe hacer que las informaciones estén abiertas a todos.

Aunque “desde el comienzo de la evangelización, la Iglesia católica (...) fue defensora infatigable de los Indígenas, la protectora de los valores que ellos tenían en sus culturas”⁶⁴⁸, no siempre se ha tenido un interés real por conocer y valorar la identidad de las comunidades autóctonas⁶⁴⁹. Hoy día, es **“cada vez es más alto el número de indígenas que están dentro de los parámetros de la modernidad**, por la profesionalización, la migración, el enfrentamiento al mercado nacional o internacional, especialmente con las artesanías”, dice V.Carrasco⁶⁵⁰. Se

⁶⁴⁴ *Mensaje a los indígenas*, 12/8/1992. Cf. *Alocución a los representantes de los pueblos indígenas del Continente Americano*, L'Oss.Rom (edic.esp.) 13/7/1993); y también SD 245.

⁶⁴⁵ “El pensamiento andino subraya la dimensión esencialmente cósmica de la ética (...). Si por ejemplo un campesino trabaja la tierra en los días en los cuales esta es intocable, esto tiene consecuencias para toda la comunidad, es más, para toda una región” (J.Estermann, o.c., p.210).

⁶⁴⁶ Tienen una concepción cíclica del tiempo (cf. Estermann, o.c., p.214).

⁶⁴⁷ Estermann habla de “un principio de reciprocidad”, (o.c., p.213), que se extiende a todos los niveles de la existencia: en la relación con lo divino, con la tierra, con las personas y en la misma familia.

⁶⁴⁸ JpII, *Alocución a los representantes...*, n°4. A respecto, el Pontífice destaca particularmente la labor realizada por las Ordenes religiosas, lo cual “favoreció que un gran número de indígenas se convirtieran al cristianismo” (CE 8).

⁶⁴⁹ Almeida Vaz, o.c., pp.410-411.

⁶⁵⁰ *Situación de los indígenas en América Latina*, en: Testimonio 144 (1994), p.49. “Hoy, son numerosos nuestros hermanos que se avergüenzan de ser indígenas, que se avergüenzan de nuestras lenguas, de llevar nuestras vestimentas, de vivir en nuestros pueblos, de creer en aquello que nuestros padres nos han enseñado. Yo no los juzgo, porque aquellos que no son como nosotros nos han siempre infravalorado (...), creían que nosotros valemos

agrega la dificultad por obtener la propiedad de tierras suficientes, lo que pone en muchos casos en peligro la subsistencia de su identidad cultural⁶⁵¹. Todo esto desafía a la Iglesia a una presencia más decidida y comprometida junto a los pueblos indígenas :

“Para una auténtica promoción humana, la Iglesia quiere apoyar los esfuerzos que hacen estos pueblos para ser reconocidos como tales por las leyes nacionales e internacionales, con pleno derecho a la tierra, a sus propias organizaciones y vivencias culturales, a fin de garantizar el derecho que tienen de vivir de acuerdo con su identidad, con su propia lengua y sus costumbres ancestrales, y de relacionarse con plena igualdad con todos los pueblos de la tierra” (SD 251)⁶⁵².

3) Comunidades afroamericanas⁶⁵³

Decía Juan Pablo II⁶⁵⁴ que “mirando la realidad actual del Nuevo Mundo, vemos **pujantes y vivas** comunidades afroamericanas que, sin olvidar su pasado histórico, aportaron la riqueza de su cultura a la variedad multiforme del continente. Con tenacidad no exenta de sacrificios contribuyen al bien común integrándose en el conjunto social pero manteniendo su identidad, usos y costumbres”.

No obstante, SD añade que “estas culturas (...) están marcadas por una **constante resistencia a la esclavitud**” (SD 246; cf. 247), manteniéndose hoy día todavía algunas dificultades: miseria y empobrecimiento creciente, un persistente racismo (en la doble modalidad de preconceptos y discriminación), como así también procesos de “blanqueamiento”⁶⁵⁵. En muchos casos es escasa la “consciencia negra” y la participación ciudadana real, como así también la inculturación eclesial.

S. Texeira da Silva dice que a esta discriminación contribuyen las instituciones, dado que excluyen al negro de cualquier proceso decisorio, le niegan la ciudadanía dentro del estado,

menos que ellos” (*Discurso al Papa de un representante de las comunidades indígenas*, L'Oss.Rom, 13/8/1993). En ese mismo discurso se pone de manifiesto la dicotomía entre fe y vida de los que anunciaban el Evangelio, como así también la situación de extrema pobreza en la que los mecanismos económicos actuales dejan a las comunidades indígenas.

⁶⁵¹ Es cierto, no obstante, que en los últimos tiempos y con la ayuda de algunos eventos providenciales (conmemoración de los 500 años, nominación para el Premio Nobel de la Paz a la indígena guatemalteca Rigoberta Menchu, etc.) se ha ido reforzando la resistencia cultural.

⁶⁵² “Cuando la cultura universal amenaza con empobrecer interiormente al hombre a cambio de enriquecerlo exteriormente con objetos innecesarios, y centenares de culturas indias latinoamericanas están amenazadas de extinción, dejando a los nativos en el sin sentido, la Iglesia tiene que valorar y defender la diversidad de los pueblos, invitando a todos a vivir una verdadera “comunidad en la diferencia” con los hombres y pueblos” (Corral, V., o.c., pp.43-44).

⁶⁵³ Además de las obras que citaremos oportunamente: Da Silva, A., *Comunidade Negra: interpelações a Vida Religiosa*, CRB, Rio de Janeiro, 1988; *Evangelização e inculturação a partir da realidade afro-brasileira*, en: Dos Anjos, M. (org.), *Inculturação: desafios de hoje*, Vozes / Soter, Petropolis, 1994, pp.95ss.; Santos, D., *Uma contribuição ao debate em torno do rito católico afro-brasileiro*, en: Conv. 284 (1995); Smutko, G., *Capuchinos: contra la esclavitud negra de los s.XVII y XVIII*, en: Nuevo Mundo 143 (1989), pp.375ss.; Tujibihile, M., *La resistencia cultural del negro en América Latina*, Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José, 1990.

⁶⁵⁴ *Mensaje a los afroamericanos*, 13/10/92, n°3.

⁶⁵⁵ Cf. Frisotti, H., *Evangelização e dialogo junto as culturas afroamericanas*, en: VVAA, *O vangelho nas culturas*, Vozes, Petropolis, 1996, pp.47-48.

frenan las tendencias a las transformaciones estructurales de la sociedad y refuerzan implícita o explícitamente una política racista y discriminatoria⁶⁵⁶.

Siguiendo a J.M.Pires⁶⁵⁷, vamos a detenernos en algunos aspectos más significativos de la cultura afroamericana. Afirma el Arzobispo que “los negros de AL marcados por sufrimientos atroces y víctimas de toda especie de humillaciones, acabaron por quedar marcados con el complejo de inferioridad. **El blanco se convirtió para ellos en paradigma de la superioridad**”. Por otro lado, el blanco “estigmatizó como supersticiosa la religión de sus antepasados ((de los negros)) y como diabólicas las practicas del culto africano”. La Iglesia, compuesta por evangelizadores venidos de Europa, no estaba en condiciones de tener una presencia liberadora en relación a los negros⁶⁵⁸.

Por este motivo, los negros “utilizaron los elementos del catolicismo como disfraz que les permitiera expresar, a su manera, sus creencias atávicas”. Y el ejemplo más típico es el de la identificación de Nuestra Señora de la Concepción con Iemanjá :

Se trataba de “un mecanismo de disimulación (...): invocaban sus divinidades bajo el nombre de los santos católicos y danzaban sus danzas sagradas como si fuesen formas de diversión. De esta manera, fingían abrazar la actitud cristiana, sin embargo en lo íntimo continuaban religiosamente africanos”⁶⁵⁹.

En algunos lados surgían grupos de “resistencia organizada” (*Quilombos*), con lugares de culto propio (*Terreiros*). Aquellos se componían de esclavos que escapaban y comenzaban a vivir en los bosques una vida independiente. Particularmente en Brasil, engendró “la más violenta ola de represión por parte de los señores de los esclavos”, e incluso la Iglesia de aquel tiempo “rehusaba darles asistencia religiosa”⁶⁶⁰.

Hoy día las comunidades afroamericanas **siguen celebrando el culto en los terreiros**. Dios es uno sólo, ser supremo, creador de todo. Hay diferentes nombres que hacen referencia a sus atributos, no a su esencia: en este sentido es innombrable. Los *Orixás* son divinidades en sentido amplio (algo semejante a los ángeles, mensajeros de Dios, en la Biblia). Se posesionan de las personas (como el Espíritu Santo) y a través de ellas se manifiestan (por ejemplo, en el *candomblé*). También está presente el culto a los antepasados, dado que permanecen junto a sus familiares, protegiéndolos y orientándolos (algo semejante al culto de los santos en el cristianismo).

Concluye J.M.Pires diciendo que tal vez :

“Si los misioneros hubieran conseguido identificar las ‘semillas del Verbo’ presentes en la cultura religiosa de los afroamericanos, les habría sido fácil anunciar la Palabra de Dios que tiene fuerza para purificar y elevar la religiosidad de los pueblos, sin negarla ni deformarla”⁶⁶¹.

⁶⁵⁶Cf. *Vida religiosa e negritude*, en: Conv. 284 (1995), pp.372-3).

⁶⁵⁷*Presencia de la cultura negra en América Latina*, en: Test 144 (1994), pp.68ss.

⁶⁵⁸Ib., p.69.

⁶⁵⁹Cf. Boff, C., *O sincretismo Maria-Iemanjá*, en: VVAA, *Teología de inculturação e inculturação da Teología*, Vozes, Petropolis, 1995, pp.92ss.

⁶⁶⁰Pires, J.M., o.c., p.70.

⁶⁶¹Ib., p.71.

II) CULTURA UNIVERSAL ADVENIENTE⁶⁶²

Tomada de DP 421-428, “la expresión ‘adveniente cultura’ lo es en el doble sentido de cultura que se nos ha echado desde fuera, cultura foránea y, al mismo tiempo, de cultura que se impone desde la previsión del futuro, cultura del porvenir”. En efecto, dice DP 421 que :

“La cultura urbano-industrial, inspirada por la mentalidad científico-técnica, impulsada por las grandes potencias y marcada por las ideologías mencionadas, pretende ser universal. Los pueblos, las culturas particulares, los diversos grupos humanos, son invitados, más aún, constreñidos a integrarse en ella”.

Vamos a detenemos, entonces, en esta cultura universal adveniente. Analizaremos : 1) su génesis histórica en la modernidad-postmodernidad ; 2) su carácter prevalentemente urbano ; y 3) su expresión socio-económica-política en el neoliberalismo.

1) Modernidad y postmodernidad

Dice SD que :

“La **cultura moderna**⁶⁶³ se caracteriza por la centralidad del hombre; los valores de la personalización, de la dimensión social y de la convivencia; la absolutización de la razón, cuyas conquistas científicas y tecnológicas e informáticas han satisfecho muchas de las necesidades del hombre, a la vez que han buscado una autonomía frente a la naturaleza, a la que domina; frente a la historia, cuya construcción él asume; y aún frente a Dios, del cual se desinteresa o relega a la conciencia personal, privilegiando al orden temporal exclusivamente” (n°252b).

Así, SD señala como las tres características más significativas de la modernidad la centralidad del hombre, la absolutización de la razón y el deseo de autonomía en los variados campos de la existencia (incluso frente a Dios). Algunos de estos aspectos hemos ido presentando en V, I, cuando hacíamos una lectura culturalmente contextualizada del *Manifiesto* y del entorno en que vivió SMG.

Siguiendo a Scannone⁶⁶⁴, podemos decir que la modernidad tiene cuatro vertientes o revoluciones. La científica, que motiva el paso de una concepción simbólica del mundo a la de

⁶⁶² Cheuiche, A. do C., *Cultura urbana: reto a la evangelización*, en: ILADES, *Cultura y evangelización en América Latina*, Santiago, 1988, p.251. Sobre esta expresión puede consultarse también CELAM, *¿Adveniente cultura?*, Documentos CELAM, Bogotá, 1987 y también Scannone, J.C., *Los desafíos actuales de la evangelización en América Latina*, en: Cias 417 (1992), p.459. También, cf. Boulding, K., *The Emerging Superculture*, in: Baier, K.-Rescher, N. (eds.), *Values and the Future*, Macmillan, London, 1969, pp.336ss. Featherstone, M., *Consumer Culture and Postmodernism*, Sage, London, 1990; *Global culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage, London, 1990.

⁶⁶³ Cf. Tourraine, A., *Critique de la modernité*, Fayard, Paris, 1992. Taylor, Ch., *La malaise de la modernité*, Du Cerf, Paris, 1994. Valadier, P., *Catolicismo e sociedade moderna*, Loyola, Sao Paulo, 1991. Vattimo, G., *La fine della modernité*, Fayard, Paris, 1992.

⁶⁶⁴ *La religión en América Latina del Tercer Milenio*, en: Strom 51 (1995), p.75ss.; cf. también, *Cultura mundial y mundos culturales...*, pp.22ss. El autor se inspira, a su vez, en A. Jeanniere, *Qu'est-ce la modernité?*, en: Etudes 373 (1990), pp.499ss. Cf. también *Incidencia de la modernidad en la cultura latinoamericana*, Sedoi 112 (1991), pp.5ss.

un mundo inmanentemente autorregulado por leyes que el hombre puede investigar, matematizar y operacionalizar. La política, que rompe con el “*ancien regime*” y propone un modelo funcional de la sociedad, con una democracia representativa. La técnico-económica, por la que se pasa del trabajo agrario-artesanal al industrial y postindustrial, donde la técnica cuenta más que el hombre. Por último, la cultural, iniciada con el renacimiento y plasmada propiamente con la Ilustración.

Estas vertientes o revoluciones tienen en común una razón crítica y secular, autorreferente de sí misma y formal. Subsiste en todo esto un “principio de inmanencia” que desafía a la religión tradicional. En efecto, “en el mundo moderno existe una tendencia a reducir al hombre a la sola dimensión horizontal”⁶⁶⁵. El hombre moderno prescindir de Dios y de sus mediaciones, se afirma en sus propias conquistas, y anhela una libertad absolutamente autónoma. Este “secularismo” :

“Separa y opone al hombre con respecto a Dios ; concibe la construcción de la historia como responsabilidad exclusiva del hombre, considerado en su mera inmanencia. Se trata de 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. Dicho secularismo, para reconocer el poder del hombre, acaba por sobrepasar a Dios e incluso renegar de El. Nuevas formas de ateísmo -un ateísmo antropocéntrico, no ya abstracto y metafísico sino práctico y militante- parecen desprenderse de él” (DP 435).

Continúa Scannone diciendo que la modernidad afectó en AL a las élites dirigentes, pero no tanto a la mayoría popular, que frecuentemente la aceptó “a la criolla”⁶⁶⁶. No obstante advierte que el actual intento neoliberal, por ser más radical que los anteriores intentos de modernización, “tiene posibilidad real de vencer la resistencia cultural latinoamericana”⁶⁶⁷.

SD habla también de la **postmodernidad**⁶⁶⁸ y dice que :

“Es el resultado del fracaso de la pretensión reduccionista de la razón moderna, que lleva al hombre a cuestionar tanto algunos logros de la modernidad como la confianza en el progreso indefinido” (SD 252c).

También según J.Colomer la postmodernidad se origina a partir del fracaso de la modernidad y de los metarrelatos que la sustentaban, y se expresa como desencanto de la razón y entierro de las utopías⁶⁶⁹. El proceso de la modernidad hizo caer a la humanidad en la cuenta acerca del sin sentido de toda construcción humana obrada al margen de un proyecto abierto a la trascendencia.

⁶⁶⁵ RM 8; cf. CL 4.

⁶⁶⁶O.c., p.78. Sobre la mentalidad de las élites dirigentes respecto a la modernidad (por ej., en Argentina), cf. Sarmiento, D.F., *Civilización y Barbarie*, donde se identifica a la modernidad con la “civilización” y a la CTL con la “barbarie”.

⁶⁶⁷ Ib.

⁶⁶⁸Cf. Fernandez, J., *Tiempos postmodernos*, en: Sedoi 119, pp.5ss.; Galbraith, J., *The Culture of Contentment*, 1992; Gitlin, N., *La vida en el mundo postmoderno*, Facetas 90 (1990), pp.12ss; Harvey, D., *The condition of Postmodernity*, Basil Blackwell, Oxford and Cambridge, 1989; Henriques, A., *Contracultura e pop art nos EUA e no Brasil*, Veritas 139 (1990), pp.400ss.; Scardigli, V., *La consommation, culture du quotidien*, PUF, Paris, 1983; Scott, L., *Sociology of Postmodernism*, Routledge, London-New York, 1991; Vattimo, G. y otros, *En torno a la postmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1990, pp.169ss.

⁶⁶⁹*Postmodernidad, fe cristiana y vida religiosa*, en: Sal Terrae 934 (1991), pp.413ss.

En su vertiente más radicalizada, la mentalidad postmoderna se centra en la “fruición instantánea de lo que simplemente acontece”, en un “esteticismo presentista y micropolítico”⁶⁷⁰, a manera de un nihilismo positivo inspirado en Nietzsche⁶⁷¹, de carácter hiperindividualista y hedonista. Esta postmodernidad manifiesta su vertiente religiosa en la multiplicación de nuevos grupos religiosos de diferentes procedencias, en un contexto de pluralismo que le es propio, y en el cada vez más vulnerable referencial cristiano-católico⁶⁷².

“En una cultura sin trascendencia, el hombre sucumbe al atractivo del dinero y del poder, del placer y del éxito. Encuentra la insatisfacción provocada por el materialismo, la pérdida de sentido de los valores morales y la inquietud frente al porvenir”⁶⁷³.

Junto a la ausencia de trascendencia, la actual crisis de la cultura está ligada -según el Papa- a una crisis de la verdad :

“Parece fuera de duda que la cultura moderna, alma de la sociedad occidental durante siglos (...) atraviesa una crisis: esta cultura, por otro lado, no se presenta como principio de animación y unificación de una sociedad que, por su parte, parece disgregada y asume difícilmente su misión de hacer crecer al hombre interiormente, en la línea de su verdadero ser. Esta pérdida de vigor y de influencia en la cultura parece tener su fundamento en una crisis de la verdad (...). La moral objetiva cede lugar a una ética individualista donde cada uno parece proponerse a sí mismo como norma de acción, y querer que se exija de él solamente el ser fiel a esta norma. Y la crisis se profundiza cuando la eficacia toma el lugar de el valor”⁶⁷⁴.

Debido a esta estrecha conexión entre los procesos de la modernidad y la postmodernidad, algunos autores prefieren considerarlas **en una misma línea de continuidad**. Así por ejemplo J.Comblin⁶⁷⁵ presenta la postmodernidad como “radicalización de la modernidad”⁶⁷⁶ en cuatro niveles: científico, laboral, político y simbólico.

⁶⁷⁰Ib.

⁶⁷¹Scannone, J.C.,O.c., p.79.

⁶⁷²Sobre la **cuestión específicamente religiosa en AL**, puede verse M.Azevedo, *América Latina. Perfil complejo de un universo religioso*, en: Medellín 87 (1996), pp.5ss. Señala cinco franjas socio-religiosas: 1) personas marcadas por un contexto deshumano o subhumano; 2) personas o grupos de fondo cristiano-catolico estático o fixista (esp. de clase media); 3) una amplia franja de profunda religiosidad catolica-popular y, en general, sincrética; 4) una faja modernizante de personas y grupos, de inspiración claramente no-religiosa, en el plano individual, social o cultural; y 5) una faja de cristianos-catolicos con buena fundamentacion bíblico teológica, conscientes de su vinculación con la vida (cf. pp.8-9). Cf., también, su obra *Dinámicas atuais da cultura brasileira*, en: Estudos da CNBB 58: *Para onde vai a cultura brasileira?*, Paulinas, Sao Paulo, 1990, pp.15ss. Galli, C., *Religión y razón al final del milenio*, Crit. 2175 (1996), pp.225ss. Mardones, J., *Las nuevas formas de religión*, Verbo Divino, Navarra, 1994. Poupard, P., *Non-croyance et cultures d'aujourd'hui*, en: NRTh 105/1 (1983), pp.3ss. Sarrias, C., *La “Nueva era” (New Age): Nueva religión para una nueva humanidad?. Reflexiones criticas*, en: Sal Terrae 949 (1992), pp.659ss. Stoll, D., *Is Latin America Turning Protestant?*, Berkeley, 1990. Wilson, B., *The Social Dimensions of Sectarism. Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*, Clarendon, Oxford, 1990.

⁶⁷³ *Discurso al Consejo Pontificio de la Cultura*, 15/3/97, n°2. Cf. CL 5.

⁶⁷⁴*Discurso en la Universidad de Coimbra*, n°6. Cf. Carta Encíclica “*Veritatis Splendor*” (1993).

⁶⁷⁵*Evangelização e inculturação: implicações pastorais*. En: *Teologia da inculturação e inculturação de teologia*, Vozes, Petropolis, 1995, pp.57ss.

⁶⁷⁶Ib., p.69. “La postmodernidad no sustituyó a la modernidad, sino que la radicaliza expurgándola de toda la herencia de la Edad Media que se mantuvo todavía durante 500 años”. De hecho, entre otras cosas, la modernidad promovió la absolutización de la inmanencia en las variadas dimensiones de una cosmovisión laicista, mientras que la postmodernidad rechaza la “asfixia existencial” que produce tal actitud.

M.Oliveira⁶⁷⁷ también se sitúa en esta línea al proponer las diferencias entre sociedades tradicionales y modernas-postmodernas: a) pasaje de un referente grupal al de la persona individual como sujeto autónomo; b) racionalidad instrumental respecto a todo lo que el hombre hace, lo que da lugar al pluralismo y a la fragmentación en todo sentido; c) el hombre se siente sujeto frente a la naturaleza (trabaja para consumir y ser feliz) y frente a la historia (liberación); d) desvinculación del individuo de sus raíces sociales y culturales⁶⁷⁸.

Por último, en esta línea de continuidad se sitúa también DP 423 cuando afirma que :

“Los niveles que presenta esta nueva universalidad son distintos : el de los elementos científicos y técnicos como instrumentos de desarrollo ; el de ciertos valores que se ven acentuados, como los del trabajo y de una mayor posesión de bienes de consumo ; el de un ‘estilo de vida’ total que lleva consigo una determinada jerarquía de valores y preferencias”.

2) Una cultura prevalentemente urbana

Vamos a ver ahora el lugar privilegiado donde se desarrolla la cultura universal adveniente: la **ciudad**⁶⁷⁹, y particularmente, las megápolis de AL (Buenos Aires, Sao Paulo).

Dice DP 429 que “en el tránsito de la cultura agraria a la urbano-industrial, la ciudad se convierte en motor de la nueva civilización universal”. En ella, -continúa SD 255b- :

“Las relaciones con la naturaleza se limitan casi siempre, y por el mismo ser de la ciudad, al proceso de producción de bienes de consumo. Las relaciones entre las personas se tornan ampliamente funcionales y las relaciones con Dios pasan por una acentuada crisis, porque falta la mediación de la naturaleza tan importante en la religiosidad rural y porque la misma modernidad tiende a cerrar al hombre dentro de la inmanencia del mundo”.

⁶⁷⁷ *Cultura: una abordagem hermeneutico-pratica*, en: VVAA, *Santo Domingo: Ensaio Teologico-Pastorais*, Vozes, Petropolis, 1993, pp.153ss.

⁶⁷⁸ En esta línea de continuidad modernidad-postmodernidad, que también a nosotros nos parece interesante percibir, puede verse: Azevedo, M., *Modernidade e evangelização*, en: Conv 234 (1990); *Igreja, cultura, libertação*, en: *Entrocamentos e entrecosques. Vivendo a fe en um mundo plural*, Loyola, Sao Paulo, 1991, pp.49ss.; Comblin, J., *A nova evangelização*, en: *Santo Domingo. Ensaio teologico-pastorais*, Vozes, Petropolis, 1993, pp.206ss.; Follari, R., *Modernidad y postmodernidad, una óptica desde América Latina*, REI / SIGUE / IDEAS, 1990; Gera, L., *Desafíos de una Nueva Evangelización en las vísperas del tercer milenio*, en: Boletín OSAR 4 (1996), pp.15ss.; Häring, B., *Esta todo en juego. Giro en la teología moral y restauración*, PPC, Madrid, 1995; Izquierda Etulain, J., *Solidaridad e insolidaridad: tensiones y paradojas de nuestra cultura*, Razón y Fe 222 (1990), pp.325ss.; López Rosas, E., *Un discernimiento de la Nueva Evangelización*, en: Cias 435 (1994), pp.309ss.; Soto Cura, E., *El hombre entre la encrucijada de la masificación*, *Glaudius* 6 (1990), pp.81ss. Cf. IL 16.

⁶⁷⁹ Sobre la ciudad, además de la bibliografía que citaremos oportunamente, puede consultarse: Cebollada, P., *Huellas de Dios en la Ciudad Secular*, en: *Sal Terrae* 77 (1989), pp.627ss.; Antoniazzi, A., *Evangelização e culturas urbanas*, en: *O Evangelho nas culturas*, Vozes, Petropolis, pp.61ss.; Comblin, J., *Pastoral urbana*, en: *Urbanização e evangelização*, Caderno de ESTEFE 5 (1992); *Vivir na cidade. Pistas para a pastoral urbana*, Paulus, Sao Paulo, 1995; Conrado, S.- Carvalho, R., *Arquidiocese de Sao Paulo. A metropole desafia a Igreja*, en: *Presença da Igreja na cidade*, Vozes, Petropolis, 1994, pp.13ss.; Goulait de Figuereido, M., *A cidade: um desafio para a missao*, en: Conv 283 (1995), pp.314; Moyano, J., *Evangelización inculturada en el mundo urbano*, en: *Test* 144 (1994), pp.21ss.; Nino, F., *La Iglesia en la ciudad. El fenómeno de las grandes ciudades en América Latina, como problema teológico y como desafio pastoral*, PUG, Roma, 1996, t.994, especialmente a partir de la p.336, donde se habla de “inculturación urbana del Evangelio”; Susin, L., *Urbanização: criterios antropológicos*, Caderno de ESTEFE 5 (1992).

Así, SD destaca la estrecha vinculación que hay entre la ausencia de la tradicional mediación de la naturaleza y el secularismo propio de la ciudad. Por otra parte, la misma ciudad configura al hombre de un modo nuevo :

“El hombre urbano actual presenta un tipo diverso del hombre rural: confía en la ciencia y en la tecnología; está influido por los grandes **medios de comunicación social**⁶⁸⁰; es dinámico y proyectado hacia lo nuevo; consumista, audiovisual, anónimo en la masa y desarraigado” (SD 255d)⁶⁸¹.

Amplíemos un poco estos rasgos característicos de la cultura urbana. J.B.Libanio⁶⁸² dice que “el mundo urbano moderno fragmenta el espacio”, es decir, la ciudad moderna es policéntrica. De ahí que destruya rápidamente los espacios antiguos cultural y religiosamente significativos, y que afecte directamente la pastoral y el imaginario religioso: el “*shopping*” camufla la presencia del templo, lo comercial esconde lo religioso. “En la lógica de la fe, ésta decide críticamente sobre el sentido del obrar humano. En la lógica del mundo urbano secular, el mercado-mercadería dirige los deseos religiosos vagos e inconscientes”⁶⁸³.

La ciudad favorece el contacto con las personas, pero no la creación de comunidades, dado que la asociación no se da por cercanía geográfica sino por afinidad de intereses y de un modo **generalmente funcional** :

“En la ‘adveniente cultura’ urbano-industrial la ciudad se transforma en un ‘horizonte mental’, en el que el valor del ‘sentido’ es desplazado por el criterio de la ‘función’, el papel de cada uno, definido tradicionalmente por la autoridad, pasa a serlo por el contrato, las relaciones se tornan especializadas y secundarias y el habitante es desafiado a vivir al mismo tiempo en una amplia diversidad de espacios, sin que pueda identificarse con ninguno; pensada, proyectada y realizada en función de un trabajo eficaz, producción abundante y consumo de bienes, la principal morada del hombre se torna un signo de los tiempos, en cuanto su interior revela al mismo tiempo el más profundo anhelo de comunión y las más dramáticas e inhumanas condiciones”⁶⁸⁴.

Dado que “el hombre urbano vive una multiplicidad de contactos y de relaciones durante sus días útiles, sometido a un ritmo “estresante”, los fines de semana no busca más el encuentro, la comunidad, la masa”⁶⁸⁵. **La estructura familiar se descompone**, y el distanciamiento físico conduce al anonimato. Se pierde la noción de “gratuidad”. En la ciudad cambia la noción de tiempo: “el mundo urbano obliga a la mayoría de las personas a un tipo de trabajo, de

⁶⁸⁰ Cf. SD 279-286. También: Babin, P., *Langage et culture des Medias*, Paris, Editions Universitaires, 1991; Wernick, A., *Promotional Culture. Advertising, Ideology and Symbolic Expression*, Sage, London, 1991. “El primer areópago de los tiempos modernos es el mundo de la comunicación, que da unidad a la humanidad, haciendo de ella, como se dice, ‘una gran aldea’. Los MCS han cobrado tal importancia que son, para mucha gente, el principal medio de información y de formación; guían e inspiran los comportamientos individuales, familiares y sociales. Son sobre todo las nuevas generaciones las que crecen en un mundo condicionado por los MCS (...). Es preciso integrar el mensaje ((cristiano)) en esta ‘nueva cultura’” (RM 37).

⁶⁸¹ M.Azevedo da los siguientes *señalizadores coyunturales*: “consumismo, hedonismo, ausentismo, indiferentismo, sustentados e incrementados por una publicidad y una comunicación estratégica de influencia subliminal y profunda” (*Lo urbano como cultura*, en: Test 144 (1994), p.75).

⁶⁸² *A Igreja na cidade*, en: PersTeol 28 (1996), pp.11ss.

⁶⁸³ *Ib.*, p.22. Cf. Bohm, W., *La situación espiritual del tiempo presente*, Crit 2045 (1990), pp.81ss.

⁶⁸⁴ Nino, F., *La Iglesia en la ciudad...*, pp.338-339.

⁶⁸⁵ Cf. Antonizzi, A., *Principios teológico-pastorais para una nova presença da Igreja na cidade*, en: Antoniazzi, A.-Caliman, C., *A presença da Igreja na cidade*, Vozes, Sao Paulo, 1990, p.83.

locomoción, de cuidados familiares, que termina por restringir mucho los períodos de tiempo, antes dedicados a lo religioso”⁶⁸⁶.

Debido al espectro mucho más amplio de placer que la ciudad ofrece, **las “motivaciones religiosas pierden fuerza”**⁶⁸⁷. Se da una “necesidad religiosa creciente”, pero no por convicción de fe, sino más bien por una necesidad de satisfacción: en la modernidad-postmodernidad lo religioso es válido si responde a las necesidades de las personas aquí y ahora (individuo, utilidad, presente).

Libanio se pregunta por qué tanta gente del campo se vio atraída por la ciudad. Y afirma: “**la ciudad seduce** (...), la ciudad es el espacio de los sueños”⁶⁸⁸; la “ciudad es espectáculo” (frente a la monotonía del campo)⁶⁸⁹; es “libertad de las dependencias tradicionales”; es “libertad para inventar la vida”⁶⁹⁰. “El ciudadano tiene delante de sí un abanico de posibilidades según conveniencia, oportunidad e interés. En función de los objetivos, él los evaluará, privatizará y organizará”⁶⁹¹. La ciudad “atrae por la libertad que ella ofrece y por el sin número de vocaciones que posibilita para los más diversos tipos de personalidad”⁶⁹².

La ciudad **exige creatividad e innovación**; “la experiencia deja de ser el saber acumulado para tornarse ‘experimento’, riesgo, búsqueda de lo nuevo”⁶⁹³. La ciudad es lugar de tolerancia y de **pluralismo**, dada la presencia de grupos étnicos distintos e interactivos, como así también de “segmentos transculturales (jóvenes, pobres, obreros, negros, migrantes, etc.)”⁶⁹⁴. La ciudad desacredita un modelo religioso único e impositivo en nombre de la tradición y la autoridad. Por otra parte, la religión se torna invisible (*New Age*)⁶⁹⁵, y el contexto de despersonalización e inseguridad la convierte en lugar propicio para los movimientos fundamentalistas⁶⁹⁶.

Donde más se encarna la cultura universal adveniente, de características urbanas, es en los **jóvenes**. Dice A. Antoniazzi⁶⁹⁷ que “para comprender los rumbos de la sociedad actual es

⁶⁸⁶ Libanio, J.B., o.c., p.24.

⁶⁸⁷ M.Azevedo pone como primer rasgo cultural característico de la ciudad el secularismo (cf. o.c., p.75).

⁶⁸⁸ Libanio, J.B., o.c., p.30.

⁶⁸⁹ Comblin, J., *Por que vivir na cidade?*, en: *Vivir na cidade*, Paulinas, Sao Paulo, 1996, pp.9.

⁶⁹⁰ *Ib.*, pp.10-12.

⁶⁹¹ Azevedo, M., o.c., p.76.

⁶⁹² Cheuiche, A. do C., *Evangelización de la cultura urbana*, en: CELAM (ed.), *Cultura urbana y reto a la evangelización*, Bogotá, 1989, p.164.

⁶⁹³ Cf. A. Antoniazzi, o.c., p.83.

⁶⁹⁴ M.Azevedo, o.c., p.75.

⁶⁹⁵ Cf. Sarrias, C., o.c. Cf. Olivieri, A., *Il cristo del New Age*, PUG (t.1008), Roma, 1996.

⁶⁹⁶ “La relación consigo mismo corre el riesgo en lo urbano moderno de encerrar a la persona en sí misma, una vez que la modernidad y la urbanización le quitan muchas de las estructuras relacionales de apoyo que le garantizaba la estructura cultural no moderna” (M.Azevedo, o.c., p.77). Cf. Escobar, J., *Sectas, cristianismo y catolicismo. Análisis eclesiológico*, en: MII 87 (1996), pp.24ss.; Maccarone, J., *Sectas fundamentalistas y nuevos movimientos religiosos*, en: MII 87 (1996), pp.87ss.; Rode, F., *Las sectas en América Latina*, en: Sedoi 120, pp.19ss.

⁶⁹⁷ *Evangelização e culturas urbanas*, en: *O Vangelho nas culturas*, Vozes, Petropolis, 1996, pp.67.

relevante observar el comportamiento de los jóvenes, especialmente en la gran ciudad”. Y añade :

“El cúmulo de informaciones y de experiencias hacen al joven teóricamente abierto a la pluralidad, a la diferencia, a la tolerancia, incluso a los valores más sólidos de la solidaridad, de la justicia, de la paz. Pero a este cúmulo no corresponde la disponibilidad real de medios para realizar los ideales soñados. En la práctica, el joven de hoy, en la gran ciudad vive en un mundo bastante restringido. Prefiere concentrar su vida en el ambiente de la familia y sobre todo de los colegas y amigos. Desconfía de las grandes instituciones (...) y participa raramente de la política partidaria, de los sindicatos, de las asociaciones deportivas. Encuentra todavía algún espacio en las iglesias, pero no deja que ellas influyeran sus decisiones personales, especialmente aquellas relativas a la ética sexual y a la política. No cree (salvo excepciones) en el cambio rápido de la situación y acepta, resignado, una sociedad que le ofrece pocas chances de empleo, generalmente mal remunerado”⁶⁹⁸.

SD matiza un poco la visión un tanto pesimista de Antoniazzi, al decir que si bien “muchos jóvenes son víctimas del empobrecimiento y la marginación social” o “viven adormecidos por la propaganda de los medios de comunicación social y alienados por imposiciones culturales y por el pragmatismo inmediateista”, otros “reaccionan al consumismo imperante y se sensibilizan con las debilidades de la gente y el dolor de los pobres” (SD 112).

Para concluir, digamos que “lo urbano cultural-ambiental trasciende las fronteras territoriales de lo urbano y está prácticamente presente tanto en éste como en el mundo rural. Ello acontece por los medios de comunicación social, principalmente la radio y la televisión”⁶⁹⁹. Retomaremos el tema de la ciudad, pero desde la cara de la “exclusión” al hablar de cultura latinoamericana emergente.

3) El Neoliberalismo

Profundamente ligado a los ejes filosófico-culturales que señalábamos en la modernidad-postmodernidad, y como vertiente socio-económico-política de la cultura universal adveniente, encontramos el **neoliberalismo**⁷⁰⁰.

⁶⁹⁸ Ib., p.67-68. Para ampliación, cf. JpII, *Carta a los jóvenes* (1985); RM 37; CL 46; CA 50; SD 111-114. También mi tesis de licenciatura *El aporte de los Ejercicios Espirituales al acompañamiento de jóvenes en proceso de discernimiento vocacional*, PUCA, Buenos Aires, 1994, pp.42ss.

⁶⁹⁹ Azevedo, *Lo urbano como cultura...*, p.75.

⁷⁰⁰ Cf. Escobar, G., *Liberalismo, neo-liberalismo y economía de mercado en América Latina*, en: Mill 85 (1996), pp.5ss. También: Casaretto, J., *El desafío de la exclusión*, en: Crit 2223 (1998), pp.450ss.; Casas, J., *Nuevos Políticos y Nuevas Políticas en América Latina*, Atlántida, BA, 1991; Comblin, J.-Gonzalez Faus, J.-Sobrino, J., *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid, 1993; Corm, G., *Le nouveau desordre economique mondial. Aux racines des ecles du developement*, La Decouverte, Paris, 1991; Drucker, p., *Sociedade pos-capitalista*, Pioneira, Sao Paulo, 1993; Scannone, J.C., *Economía de mercado y Doctrina Social de la Iglesia. Aporte teológico desde y para América Latina*, en: Mill 85 (1996), pp.57ss.; *El estatuto epistemológico de la Doctrina Social de la Iglesia y el desarrollo teológico en América Latina*, en: Strom 48 (1992), pp.73ss.; Sung, M., *Deus numa economia sem coração*, Paulinas, Sao Paulo; VVAA, *América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia*, Paulinas, Buenos Aires, 1992, 2 vol.

En CA 42, el Papa hacía un discernimiento acerca de la posibilidad de adopción de un modelo “capitalista” en vista a un “progreso económico y civil” en los “países del Tercer Mundo”. Y decía que :

“Si por ‘capitalismo’ se indica un sistema económico que reconoce el rol fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad por los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta es ciertamente positiva (...). Pero si por ‘capitalismo’ se entiende un sistema en el que la libertad en el sector de la economía no es encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de esta libertad, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es decididamente negativa”.

Pues bien, para los provinciales jesuitas de AL y para la gran mayoría de los autores que hemos consultado, el neoliberalismo :

“Es una concepción radical del capitalismo que tiende a absolutizar el mercado hasta convertirlo en el medio, el método y el fin de todo comportamiento humano inteligente y racional. Según esta concepción están subordinados al mercado la vida de las personas, el comportamiento de las sociedades y la política de los gobiernos”⁷⁰¹.

Así, el neoliberalismo “tiende a valorar al ser humano únicamente por la capacidad de generar ingresos y tener éxito en los mercados”; lo que “desata la carrera por poseer y consumir, exacerbar el individualismo y la competencia”; con el “olvido de la comunidad” y la “destrucción integral de la creación”⁷⁰².

Las políticas neoliberales “restringen la intervención del Estado hasta despojarlo de la responsabilidad de garantizar los bienes mínimos que se merece todo ciudadano por ser persona”, provocando “inmensos desequilibrios y perturbaciones” (desempleo, inestabilidad laboral, quiebras de pequeñas y medianas empresas, destrucción y desplazamiento forzado de poblaciones indígenas y campesinas, expansión del narcotráfico, inseguridad alimentaria, aumento de la criminalidad, desestabilización de las economías nacionales, prescindencia de las multinacionales de los pobladores locales)⁷⁰³.

El neoliberalismo ahonda la **pobreza estructural**, debido a “la inequidad o injusticia en la distribución del ingreso y la riqueza, la precariedad del capital social y la desigualdad o la exclusión en las relaciones de intercambio”⁷⁰⁴. El Papa constata a respecto “la persistencia y a veces el alargamiento del abismo entre las áreas del mundo llamado Norte desarrollado y las del Sur en vías de desarrollo” (SRS 14), y afirma que dada la profunda “interdependencia” de la sociedad mundial, “cuando ((ésta última)) se separa de las exigencias éticas, tiene unas consecuencias funestas para los más débiles (...) hasta en los países ricos” (SRS 17). Nota, por otra parte, que “junto a las miserias del subdesarrollo, que son intolerables, nos encontramos con una especie de superdesarrollo, igualmente inaceptable porque, como el primero, es contrario al bien y a la felicidad auténtica” (SRS 28)⁷⁰⁵.

⁷⁰¹ Provinciales Jesuitas de América Latina, *Neoliberalismos en América Latina. Aportes para una reflexión común*, en : La República (Uruguay), Suplemento del 17/11/1996, pp.1-4, n°2.

⁷⁰²Ib., n°3.

⁷⁰³Ib., n°4.

⁷⁰⁴Ib., n°5.

⁷⁰⁵El Papa desarrolla también el tema de la ética del trabajo en relación al capital y al empresario indirecto (por ejemplo, políticas nacionales e internacionales) poniendo como centro “la dignidad humana”. Cf. Cartas Encíclicas

De allí que Juan Pablo II afirme que “para alcanzar el verdadero desarrollo es necesario no perder de vista ((el)) parámetro que está en la naturaleza específica del hombre, creado por Dios a su imagen y semejanza” (SRS 29; cf. RH 13-14; CA 53-55). Esto exige “solidaridad”, que más allá de ser “un sentimiento superficial por los males de tantas personas, cercanas o lejanas”, constituye “la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos” (SRS 58).

Frente a las “actitudes y estructuras de pecado” hay que empeñarse en una “actitud diametralmente opuesta: la entrega por el bien del prójimo, que está dispuesto a “perderse” por el otro, -en sentido evangélico-, en lugar de explotarlo, y a “servirlo” en lugar de oprimirlo para el propio provecho” (ib.). De este modo, el Papa establece el cambio de corazón como condición *sine qua non* para un cambio de estructuras; la conversión personal para la transformación social. Ampliaremos esta reflexión al hablar de cultura emergente.

III) CULTURA LATINOAMERICANA EMERGENTE⁷⁰⁶

Vamos a presentar aquí la otra cara de la modernidad-postmodernidad, del crecimiento urbano y del neoliberalismo. Se trata del fenómeno de la migración interna de una ingente masa de latinoamericanos que se han ido desplazando en las últimas décadas del campo a la ciudad, sin integrarse plenamente a la vida de ésta, pero experimentando en parte su idiosincrasia; las cuales han debido ir recreando su cultura de origen al confrontarse con la cultura adveniente.

1) Su carácter prevalentemente suburbano

Diferentes motivos pueden encontrarse en este éxodo masivo⁷⁰⁷, pero lo cierto es que en el origen de este nuevo estilo de vida se produce un choque cultural muy grande. A. Antoniazzi⁷⁰⁸ señala el **paso de “una sociedad rural regida por la tradición” a otra volcada preferentemente a la innovación**, de una sociedad donde prima el ritmo de la naturaleza y el aislamiento a otra donde prima el reloj y la multiplicidad de relaciones, donde los mismos símbolos se modifican. M. Oliveira⁷⁰⁹ añade que en las culturas tradicionales, el hombre se entiende como “pieza del mundo, sometido a sus leyes inmutables y a su destino”, con cierta

“*Laborem exercens*” (1983), nn°1.6.9.18.25, y “*Sollicitudo rei Socialis*” (1987), nn°11-26. I. Neutzling, en el artículo *Elementos para análise de conjuntura* (Conv 283 (1995), pp.322ss.), analiza la relación coyuntural entre revolución tecnológica, depreciación de las materias primas y del trabajo, y conocimiento tecnológico como nuevo factor decisivo en la producción y en la división internacional del poder; como así también la primacía del flujo monetario sobre el de bienes y servicios y la flexibilización de los circuitos productivos, corrientes de comercio y actores económicos como fundamento de una nueva reestructuración del mundo del trabajo en “integrados” y “semi-integrados”. Cf. CA 32-43.

⁷⁰⁶ Además de las obras a las que oportunamente haremos referencia, Carías, R., *La emergente cultura suburbana*, Nuevo Mundo 145 (1990), pp.137ss.; Santos, F. de A., *Emergencia da modernidade*, Petropolis, Vozes, 1990, pp.174ss.

⁷⁰⁷ Cf. Comblin, J., *Vivir na cidade...*, pp.8ss.

⁷⁰⁸ Antoniazzi, A., o.c., pp.82ss.

⁷⁰⁹ *Cultura: una abordagem Hermeneutico-pratica*, en: VVAA, *Santo Domingo: Ensaio Teologico-Pastoralis*, Vozes, Petropolis, 1993, pp.157ss.

actitud de pasividad, y que “se torna bueno y virtuoso por la aceptación de esta necesidad como expresión de la voluntad de Dios”. También la sociedad humana reviste un carácter orgánico, jerárquico e inmutable. Y todo esto se revierte al llegar a la ciudad.

Al pasar a la ciudad, con las características que hemos señalado en el punto anterior, se produce un inicial sincretismo cultural, cuya experiencia muchas veces traumática se ve agravada por la experiencia de marginación. Así :

“En el orden social se va creando una sociedad dual entre quienes participan en el sistema capitalista ‘moderno’ y cobran la sensación de vivir en el Primer Mundo, y quienes se ven cada vez más estructuralmente excluidos, de modo que ni siquiera puede hablarse ya de ‘explotados por el sistema’, sino de una marginación estructural de nuevo tipo”⁷¹⁰.

En muchos casos se produce un verdadero *apartheid urbano*⁷¹¹, dada la separación cada vez mayor entre los **barrios pobres**⁷¹² y los condominios residenciales. En aquéllos es difícil conseguir la comida para el día, la seguridad social es casi nula, se registran los más altos índices de violencia, la vivienda es totalmente precaria e incluso inexistente, la educación escolar de escasa calidad. Esta disparidad es tal vez más notoria para los escritores brasileños que para los argentinos⁷¹³.

“Entre los pobres de la ciudad, numerosos son los inmigrantes venidos de zonas rurales o de otros sectores para buscar en las ciudades soluciones a su pobreza. Frecuentemente el desempleo y la falta de vivienda los obliga a establecerse en zonas marginales. Esto da lugar a una población desarraigada, con los múltiples problemas que se presentan para su desarrollo integral”⁷¹⁴.

De este modo, -añade P.Trigo-, los pobres de la ciudad viven :

“**En un estado de dolorosa fluidez histórica**; un mundo en permanente trance para mantenerse en vida y para que esa vida no deje de ser humana; un conglomerado en el que cada quien debe desarrollarse al máximo como individuo porque, desamparado por el Estado y la sociedad civil, su vida depende toda de sí”⁷¹⁵.

2) Recreación de la tradicional religiosidad popular

En este contexto van también surgiendo algunas respuestas, como son las comunidades eclesiales de base, los círculos bíblicos y los grupos de oración. “Son formas modernas que, sin embargo,

⁷¹⁰ Scannone, J.C., *Los desafíos actuales...*, p.460.

⁷¹¹ Antoniazzi, A., *Evangelização e culturas urbanas*, en: *O vangelho nas culturas*, Vozes, Petropolis, 1996, p.62.

⁷¹² Incluso “villas-miseria” (Argentina), “favelas” (Brasil) o “cantegriles” (Uruguay).

⁷¹³ Cf. Moyano, J.L., *Evangelización inculturada en el mundo urbano*, en: Test 144 (1994), p.21: “En países como Argentina, donde la polarización social no es tan extrema, el sector urbano de la población (que es mayoritario) abarca no sólo a los grandes cinturones suburbanos de barrios populares, donde viven los sectores obreros y también los desocupados y marginales, sino también a importantes sectores de clases media y alta”. Y continúa: “Buenos Aires no es típica para el conjunto de AL”. Para una aproximación sociológica, cf. Bonavota, A.- Erbetta, H., *Como grano de mostaza. Panorama del gran Buenos Aires*, en: Sedoi 123, pp.31ss.

⁷¹⁴ CELAM, *La Pastoral en las grandes ciudades latinoamericanas*, en: Crit 1893 (1982), n°5.

⁷¹⁵ Trigo, P., *Inculturación de la vida consagrada en los barrios*, en: Test 144 (1994), p.65. Cf. *Evangelización del cristianismo en los barrios de América Latina*, en: Revista Latinoamericana de Teología 6 (1989), pp.89ss.

no rompen con la piedad popular oral tradicional, sino que la transforman desde dentro por el contacto directo con la Palabra de Dios escrita y con la praxis histórica y social⁷¹⁶, con una repercusión incluso en lo económico, social, cultural y político. Scannone llama a este proceso “síntesis vital” emergente entre la modernidad adveniente y la sabiduría popular latinoamericana.

Tanto en Brasil como en Argentina se han venido desarrollando movimientos sociales populares, “gestando **una nueva cultura a partir de la experiencia de opresión y de la lucha por la liberación**”⁷¹⁷; como así también “una reflexión teológico-social y una enseñanza social cristiana inculturadas, que estén al servicio de la liberación integral, sobre todo de los pobres y excluidos”⁷¹⁸. Las personas están tomando conciencia que “la sociedad esta organizada y que el cómo funciona es fruto de la acción de generaciones pasadas confirmada de mil modos por las generaciones del presente”.

De aquí surge la conciencia de que el hombre es sujeto responsable de su historia. La iluminación bíblica de la Palabra de Dios va haciendo tomar conciencia que la persona humana debe ser el centro de la nueva sociedad y no la producción y el lucro, donde las relaciones interpersonales se establezcan a partir de actitudes de reciprocidad, solidaridad y gratuidad; lo que supone la eliminación de cualquier tipo de discriminación. Scannone dice que :

“Ante el individualismo competitivo, el desempleo y la oposición incluídos-excluídos, están surgiendo comunidades vivas y redes entre ellas, en todos los niveles (religioso, cultural, social, económico), así como una nueva síntesis e imaginario culturales, nuevas formas de espiritualidad popular, de lectura sapiencial de la Palabra de Dios, de oración personal y comunitaria, de ejercicio comunitario de la caridad cristiana y de institucionalización participativa. Todo ello está de acuerdo con la sabiduría popular cristiana latinoamericana, pero también con la nueva sensibilidad cultural (moderna y postmoderna)”⁷¹⁹.

También García Delgado hace referencia a aspectos de esta nueva experiencia cuando habla de “neocomunitarismo de base”⁷²⁰.

⁷¹⁶Scannone, J.C., *Los desafíos actuales...*, p.461. Cf., también del mismo autor, *El papel del catolicismo popular en la sociedad latinoamericana*, en: Strom 44 (1988), pp.475ss, donde se alude a la “espiritualidad popular” estudiada teológicamente por G.Gutiérrez en *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, CEP, Lima, 1983; *Teología, cultura popular y discernimiento*, en: *Teología y mundo contemporáneo*, Madrid, 1975, pp.351ss; *Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y teológico-pastorales*, en: Strom 47 (1991), pp.145ss. También, Ameigeiras, A., *El fenómeno de la religiosidad popular desde la perspectiva de la ciencia social*, en: Cias 386 (1989), pp.403ss.; Calle, E., *Evangelización de la cultura y de la religiosidad popular*, en: Sal Terrae 77 (1989), pp.649ss; Galli, C., *La religiosidad popular urbana ante los desafíos de la modernidad*, en: Sedoi 117/118, pp.11ss., particularmente cuando hace una valoración eclesiológica y cultural de la religiosidad popular (pp.23-24); Gera, L., *Pueblo, religión del pueblo e Iglesia*, en: CELAM, *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, CELAM, Bogotá, 1977; González Dorado, A., *María en la religiosidad de América Latina*, en: Sedoi 99/100, pp.1ss.; López Rosas, E., *Paganismo y cristianismo en la religiosidad popular*, en: Cias 444 (1995), pp.267ss.; Tornos, A., *El catolicismo latinoamericano. (La Conferencia de Santo Domingo - 1992)*, Fe y Secularidad, Madrid, 1993; VVAA, *Catolicismo Popular*, Vozes, Sao Paulo, 1993; Trucco, E., *Santo Domingo, religiosidad popular y santuarios*, en: MII 74 (1993), pp.255ss.

⁷¹⁷M.Oliveira, *Cultura, uma abordagem...*, p.159-60.

⁷¹⁸ Scannone, J.C., *Perspectivas eclesiológicas...*, p.700.

⁷¹⁹ *Perspectivas eclesiológicas...*, p.702; cf. *El comunitarismo como alternativa viable*, en: Strom 53 /1997), pp.13ss.

⁷²⁰ *Las contradicciones culturales de los proyectos de modernización en los 80*, en: Le monde diplomatique, edic.latinoamericana, 4 (1989), n°27, pp.15-16 y n°28, pp.17-18, citado por Scannone.

En el seno de esta nueva cultura **va surgiendo también una nueva imagen de Dios**, como “alguien que interviene en la historia colectiva para liberar los grupos humanos oprimidos y hacer de ellos un pueblo de hombres libres y solidarios, esto es, un pueblo de hermanos y hermanas”. A este descubrimiento ha contribuido no poco la presencia de comunidades religiosas insertas en medio populares, como así también el acercamiento a los más pobres de sacerdotes y agentes de pastoral laicos⁷²¹.

Concluyendo, podemos decir con M.Oliveira que “esta fuerte connotación ética está llevando también a un descubrimiento del sentido de fiesta, del papel fundamental de la fantasía creadora en la existencia humana y del valor central de la gratuidad en las relaciones humanas”⁷²². De modo que en el contexto de “un todavía no” que invita al compromiso histórico, se busca vivir también un “ya” que es anticipo gozoso del Reino.

3) La situación particular de la mujer⁷²³

Como veremos, lo que diremos con respecto a la situación de la mujer latinoamericana no es exclusivo de la cultura latinoamericana emergente, pero tal vez quede más reflejada en ella.

Hoy día hay en la opinión pública una creciente búsqueda de nuevos modelos de relación, más aptos para valorizar la dignidad de la mujer; como así también existe en los políticos, los gobiernos y la Iglesia una **creciente consciencia de la igualdad de dignidad y de derechos de ésta con respecto al hombre**. Se percibe una creciente participación femenina en ciertos dominios de la vida latinoamericana, como así también incluso de protagonismo en la promoción de las culturas indígenas, afroamericanas, minorías inmigrantes, organizaciones populares, sociales y profesionales⁷²⁴.

No obstante esto, se nota todavía el **predominio de “una cultura machista (...)** que afecta la vida de la pareja, la familia, el trabajo y la vida social”⁷²⁵; especialmente en las clases socioeconómicas inferiores :

“La infidelidad, los abandonos frecuentes, las violencias físicas, el desprecio y los malos tratos de todo tipo causada por la irresponsabilidad de muchos hombres, conducen a ciertas mujeres a la aceptación pasiva de estas situaciones, a la pérdida de la estima de ellas mismas, a estados depresivos, cercanos al suicidio”⁷²⁶.

⁷²¹ Scannone destaca la importancia que ha tenido el “cada vez mayor acercamiento de los agentes pastorales (sacerdotes, religiosas/os, laicos) al pueblo pobre, sencillo y trabajador, a los movimientos sociales que de él surgían, y a su religiosidad popular” (*Perspectivas eclesiológicas...*, p.689).

⁷²² Cf. Olivera, M., o.c., p.161.

⁷²³ Cf. Juan Pablo II, Carta Apostólica “*Mulieris dignitatem*” (1988); CL 49-52. También: Farrell, G., *La Mujer en la Iglesia. Aspectos pastorales*, en: Teol 54 (1989), pp.55ss.; Levibond, S., *Feminismo e pos-modernismo*, en: Novos Estudos 27 (1990), pp.101ss; Porcile, T., *Mujer, ¿esperanza de iluminación?*, en: Caminos de CAR-CONFER 2 (1996), pp.19ss; Ribeiro, E.-Pena, M., *La mujer y la comunión eclesial*, en: Test 160 (1997), pp.65ss.

⁷²⁴ Cf. Documento del Secretariado de Laicos Latinoamericanos, *La mujer en la Iglesia y en la Cultura latinoamericana*, en: Doc.Cat., 2066 (1993), pp.189ss, nnº 9-13.

⁷²⁵ Ib., nº21. “En nuestro tiempo la sociedad y la Iglesia han crecido en la consciencia de la igual dignidad de la mujer y el varón. Aunque teóricamente se reconoce esta igualdad, en la práctica con frecuencia se la desconoce” (SD 105).

⁷²⁶ *La mujer en la Iglesia y en la cultura latinoamericana...*, 25.

Por otro lado no siempre el trabajo de la mujer es suficientemente reconocido o remunerado. De ahí que para la mujer del campo, indígena, afroamericana y marginalizada en los barrios pobres, estas situaciones se tornan aún más pesadas, dado que la posibilidad de acceder a condiciones de vida más dignas son menores.

Incluso en la Iglesia, siendo la porción más numerosa y activa del Pueblo de Dios, son en general llamadas, en la vida parroquial y diocesana, sobre todo para prestar servicios de tipo auxiliar y secundario, sin que sean admitidas a la toma de decisiones; subsistiendo todavía actitudes autoritarias y paternalistas en relación a ellas⁷²⁷.

Por eso dice Juan Pablo II que “ciertamente no es posible desconocer lo fundado de muchas de las reivindicaciones que se refieren a la posición de la mujer en los diversos ámbitos sociales y eclesiales”, y que :

“La nueva conciencia femenina ayuda también a los hombres a revisar sus esquemas mentales, su manera de autocomprenderse, de situarse en la historia e interpretarla, y de organizar la vida social, política, económica, religiosa y eclesial. La Iglesia, que ha recibido de Cristo un mensaje de liberación, tiene la misión de difundirlo proféticamente, promoviendo una mentalidad y una conducta conforme a las intenciones del Señor” (VC 57)⁷²⁸.

IV) DISCERNIMIENTO DE RIQUEZAS Y LIMITACIONES

“Los hechos recién indicados marcan los desafíos que ha de enfrentar la Iglesia. En ellos se manifiestan los signos de los tiempos, los indicadores del futuro hacia donde va el movimiento de la cultura. La Iglesia debe discernirlos para poder consolidar los valores y derrocar los ídolos que alientan este proceso histórico” (DP 420).

Así, en un contexto de “discernimiento cultural”, vamos a tratar de hacer un trabajo interpretativo de lo anteriormente expuesto, buscando precisar las riquezas y limitaciones de cada uno de los núcleos culturales de nuestro continente, y señalar algunos modos concretos de interrelaciones entre ellos.

1) El “discernimiento cultural”

En línea de continuidad con lo ya desarrollado en el Cap.II,4, y teniendo presente lo dicho en el Cap.V,II,7, trataremos de precisar mejor la expresión “discernimiento cultural” y justificarla teológicamente.

⁷²⁷ Cf. ib., 42-55.

⁷²⁸ Cf. también *Carta a las mujeres*, n°3.

Decía Juan Pablo II⁷²⁹ que :

“Estáis invitados (...) con otras personas y grupos competentes, a un discernimiento espiritual respecto a las corrientes culturales que condicionan a los hombres y mujeres de hoy. (...) Este discernimiento es urgente para poder comprender mejor las mentalidades actuales, y descubrir la sed de verdad y de amor que sólo Jesucristo puede colmar en plenitud (...). A través de este trabajo de discernimiento evangélico, la Iglesia no busca sino un objetivo: anunciar mejor a toda conciencia y a toda cultura la Buena Noticia de salvación en Jesucristo” (nn°1-2).

El mismo Papa sostenía en AL que la Nueva Evangelización “exige en primer lugar el discernimiento de las culturas como realidad humana a evangelizar” (DSD 20); y en Africa decía que “se debe hacer un discernimiento de lo bueno y de lo malo de cada cultura” (EIA 61). También la Congregación para la Educación Católica⁷³⁰ afirma que “los Padres ((de la Iglesia)), conscientes del valor universal de la Revelación, han comenzado la gran obra de inculturación cristiana haciendo un **atento discernimiento de los valores y limitaciones** escondidos en las diferentes formas **de la cultura** antigua” (n°32,3).

Por último, **VC afirma que la VR tiene “capacidad de purificar y elevar (las culturas)”** (“*virtutem eam ((culturam)) purificandi et evolvendi*” (80a)); de **“asumirlas y perfeccionarlas”** (“*complectendi et perficiendi*” (79b)); **por lo que es necesario “un juicio maduro”** (“*iudicii maturis*” (79a)) y **“discernimiento”** (“*discretione*” (80b)); contando para ello con **“la acción unificadora del Espíritu Santo”** (“*Spiritus Sancti congregante actione*” (80b)).

Este discernimiento de los valores y limitaciones de las diversas corrientes culturales, que supone el estudio y comprensión de las culturas para en ellas anunciar la Buena Noticia de salvación en Jesucristo, se apoya en la convicción de que **“en la historia de las personas y de los pueblos hay huellas de la presencia de Dios que guía a la humanidad entera”** (VC 79a; cf. 74); “semillas del Verbo” y “frutos de la Evangelización” que, siendo presencia implícita o incluso explícita del Reino, el Pueblo de Dios en general y la VRB en particular, deberán ayudar a descubrir, **“valorar, purificar y elevar”**, animados por el “Espíritu”⁷³¹.

La Encarnación del Verbo es una “encarnación cultural”. Por medio de su unión hipostática, el Hijo de Dios asumió su humanidad concreta vivíendola y expresándola en la cultura de Israel. De modo análogo **toda cultura ha sido misteriosamente asociada** al misterio de la Redención y queda llamada a expresar, de modo irrepetible en el concierto de las culturas de toda la historia humana, el misterio escondido desde siempre. También en lo cultural, la encarnación del Verbo “en la plenitud de los tiempos” (Gal. 4,4) orientada al misterio Pascual y a la efusión del Espíritu de Pentecostés ha tenido y tiene una repercusión cósmica (cf. RH 1; TMA 9; DeV 7. 23. 53. 54. 64)⁷³².

Juan Pablo II ilumina admirablemente estos conceptos en su Carta Encíclica *Dominum et vivificantem*, al afirmar en el n°49 que se habla de “‘Plenitud de los tiempos’, porque en ella la historia del hombre ha sido completamente penetrada por la ‘medida’ de Dios mismo: una presencia trascendente del ‘ahora’ eterno”. Así, “Aquel que es, que era y que viene”, aquel que es

⁷²⁹ *Discurso al Consejo pontificio de la Cultura*, en: Doc.Cat. 1980 (1989), pp.273ss.

⁷³⁰ *El estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal*, en: Doc.Cat. 2001 (1990), p.267.

⁷³¹ Cf. RM 53.28; DeV 53; EIA 61; VC79b4; RV 13; 14;16; *Rat.Stud.*, 1,3,A,2; 2,6.

⁷³² Cf. también, RH 6 y RM 28-29.

“el alfa y omega, el primero y el último, el principio y el fin ((Ap. 1,8; 22,13))” asume el tiempo, la finitud, la muerte.

“El Verbo se hizo carne” (Jn 1,14). De este modo, “la encarnación de Dios Hijo significa la capacidad de unidad con Dios (“*susceptionem in unitatem cum Deo*”) no sólo de la naturaleza humana, sino en ella, en un cierto sentido ((=analógico)) de todo aquello que es ‘carne’: de toda la humanidad, de todo el mundo visible y material. La encarnación, pues, tiene también un significado cósmico, tiene su dimensión cósmica. El “engendrado antes que toda creatura” (Col. 1,15), encarnándose en la humanidad individual de Cristo, se une en cierto modo a la entera realidad del hombre, el cual es también ‘carne’⁷³³, y en ella con toda ‘carne’, con toda la creación” (DeV 50).

De ahí que pueda afirmarse que toda cultura es materia que en su *ethos* está llamada a buscar ser informada por un sentido existencial más pleno. Este sentido existencial más pleno está llamado a traducirse en expresiones y formas culturales más ricas ; en modos de relación más profundos. Así, **en cada cultura hay potencialmente presente una capacidad de humanización mucho más noble que aquella que el mismo pueblo que la vive imagina. Es misión de la Iglesia animar ese descubrimiento**, a través del anuncio revelador y recreador de la fe. De este modo la Iglesia, al revelar y anunciar la presencia de Aquél que en el decurso de la *historia secular* está llamando a las culturas a incorporarse y ser también explícitamente protagonistas de la *historia salutis*, contribuye grandemente a la plena realización y fecundidad de las mismas. Así, sin confundir los niveles secular y salvífico, se produce como **una “eclesialización” de los valores culturales presentes en un determinado pueblo, y una “inculturación” del Pueblo de Dios en una determinada cultura.**

Dicho de otro modo, Dios quiere conducir a su plenitud a todos los pueblos con sus culturas, a través de su Hijo, en el Espíritu, y con una peculiar referencia eclesial. Por tanto se trata de ayudar a descubrir lo que no es auténticamente humano en las culturas para contribuir a su purificación, y para que éstas puedan ser elevadas a una cada vez más activa participación de la historia salvífica mediante el servicio insustituible del Pueblo de Dios. A respecto, dice Juan Pablo II que :

“La acción universal del Espíritu no puede separarse de la acción particular que él anima en el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia. En efecto, es siempre el Espíritu el que actúa cuando vivifica la Iglesia y la impulsa a anunciar a Cristo, o cuando reparte y hace crecer sus dones en todos los hombres y en todos los pueblos, impulsando a la Iglesia a descubrirlos, a promoverlos y a recibirlos por el diálogo. Es preciso acoger todas las formas de presencia del Espíritu con respeto y agradecimiento, pero el discernimiento le corresponde a la Iglesia, a la cual Cristo ha dado su Espíritu para conducirla hacia la verdad plena (cf. Jn 16, 13)” (RM 29).

De este modo, las riquezas “materialmente” valiosas, que ya misteriosa e implícitamente participan del esplendor de la Redención por la incidencia cósmica de la encarnación histórica del Hijo de Dios (“por Cristo” (Col.1,14.16.20)), son asumidas “formal” y explícitamente en la redención (“en Cristo” (Ef.1,3.11.13; 2,21.22)), para que sean aptas para vivir y manifestar el misterio cristiano en orden a la consumación escatológica del Reino definitivo (“para Cristo”)⁷³⁴.

En este contexto y de acuerdo a lo dicho en I, II y III, nos adentraremos en el discernimiento de las “riquezas y limitaciones” de cada uno de los núcleos culturales. Lo haremos

⁷³³ Cf. Gn. 9,11; Dt. 5,26; Jb. 34,15; Is. 40,6; 52,10; Sal 145 (144),21; Lc. 3,6; 1 Pe. 1,24.

⁷³⁴ Cf. Misal Romano, *Ordinario de la Misa*, Doxología final de las Plegarias Eucarísticas.

esquemáticamente (en siete niveles) para favorecer el trabajo comparativo y la síntesis de lo ya expuesto⁷³⁵.

2) Cultura latinoamericana tradicional

a) Valores positivos a asumir y elevar

- i) En lo personal : se constata generalmente una buena integración humana y “sentido común” en las personas ; las cuales manifiestan una sabia capacidad contemplativa respecto a las cosas importantes de la vida.
- ii) En lo familiar : hay una estabilidad fundamental del grupo familiar, generalmente numeroso. Esto lo convierte en núcleo humano seguro de referencia⁷³⁶, en cuya configuración la figura materna tiene un rol preponderante.
- iii) En lo social: amistad y solidaridad son en general componentes de la vida cotidiana; no se abandona a quien se encuentra en situación de necesidad, se le tiende la mano, se “hacen gauchadas”. Hay tiempo para la conversación y el intercambio.
- iv) En lo económico: la producción y el trabajo en general se subordinan a valores humanos más significativos (por ejemplo, culturales, religiosos) ; lo que se refleja particularmente en el sentido de gratuidad y fiesta. Hay un natural sentido comunitario de los bienes, tanto familiares como sociales.
- v) En lo político: en un contexto local, todos pueden tener de hecho alguna forma de participación ; hay generalmente un sentido de responsabilidad por lo que acontece en la comunidad ; y quienes gobiernan la comunidad son conocidos por la gente.
- vi) En lo cultural: hay una cosmovisión unitaria de la vida (y la historia), fuertemente impregnada de trascendencia, y con una marcada mediación de la naturaleza. En general, prevalece lo cordial e intuitivo a lo formal y racional ; lo sensitivo a lo especulativo.
- vii) En lo religioso: profundamente religiosa, manifestándose esta religiosidad en América Latina particularmente a través del catolicismo popular. Esta dimensión religiosa tiende a informar todas las otras dimensiones, dando al *ethos* cultural un preponderante sentido de optimismo y esperanza, particularmente frente a la injusticia y la adversidad.

b) Limitaciones a purificar

⁷³⁵ A pie de página remitiremos a textos de las Cartas Encíclicas de Juan Pablo II que desarrollan / iluminan / amplían los puntos en cuestión. Nos hemos servido del “Subject index” de la obra de Miller, M., *The Encyclicals of John Paul II*, Huntington, Indiana, 1996, pp.980ss.

⁷³⁶ Cf. EV 92-94; CA 39.

- i) En lo personal: por lo general, la persona individual no cuenta sino en referencia al grupo social; es importante en cuanto referida a la comunidad (por ejemplo, familia), y en cuanto responde a las expectativas de la misma.
- ii) En lo familiar: hay muchas veces actitudes machistas que van en detrimento de la mujer, y producen una relación rígida entre los miembros de la familia. En otros casos, la figura del esposo-padre está ausente.
- iii) En lo social: el ambiente social puede condicionar el desenvolvimiento libre de las personas. Los roles se estereotipan; afloran los “chismes” y prejuicios; y los resentimientos pueden “eternizarse” (“Pueblo chico, infierno grande”).
- iv) En lo económico: el primado de la fiesta hace que no siempre se busquen los medios para acceder a una mejor calidad de vida. Puede haber una cierta “absolutización irresponsable” del presente, y una consecuente “falta de previsión”.
- v) En lo político: en el contexto nacional, una cierta pasividad da lugar a la manipulación política y/o formas autoritarias excluyentes de gobierno. Esto puede generar también actitudes paternalistas por parte de las autoridades, y de obsecuente masificación por parte del pueblo.
- vi) En lo cultural: dificultad para entrar en diálogo con lo diferente, falta de creatividad y resignación frente a lo que acaece. Prima el tradicionalismo, el cual puede conducir a un aislamiento cultural.
- vii) En lo religioso: puede primar una visión de Dios como Juez castigador, que actúa de un modo inflexible en los acontecimientos y en la historia humana, llegando a veces a un cierto determinismo legitimador del orden establecido (por ejemplo, estructuras de pecado en la sociedad).

c) Propuestas pastorales

Pastoralmente hablando, se tratará de promover / afianzar / asumir las riquezas de este modelo cultural para hacerlas expresión de la fe teologal en Cristo; purificando / denunciando / liberando a la misma cultura de lo que la limita en lo humano y le impide asumir el designio de Dios.

Por eso, respecto a la cultura latinoamericana tradicional, podría decirse por un lado con Juan Pablo II que:

“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, que sea también promotora de progreso y conduzca siempre a la ‘adoración de Dios en espíritu y en verdad’ (Jn 4,23)”. Por eso -continúa el Pontífice- “os animo de todo corazón en vuestra tarea de dinamizar y profundizar la religiosidad popular de vuestros fieles (...). El estudio de tales expresiones hará posible la salvaguarda de auténticos valores religiosos a menudo escondidos u olvidados”⁷³⁷.

Por otro lado, siguiendo también al Papa, habría que tener presente que :

⁷³⁷ *Alocución a los Obispos del Paraguay*, en: Doc.Cat. 1886 (1984), pp.1158.

“La protección y el respeto de las culturas y la valoración de lo que ellas tienen de positivo, no significa de ningún modo que la Iglesia renuncie a su misión de elevar las costumbres, repudiando todo aquello que se opone a la moral evangélica o la contradice”⁷³⁸; como así también que el reconocimiento de dichos valores no exime a los pastores “de proclamar en todo momento que ‘Cristo es el único Salvador de la humanidad, el único en condiciones de revelar a Dios y de guiar hacia Dios’ (RM 5)” (DSD 22c).

3) Cultura universal adveniente

a) Valores positivos a asumir y elevar

- i) En lo personal: se constata una fuerte conciencia de la dignidad de la persona humana, y particularmente del valor de su libertad, entendida ésta como capacidad de autodeterminación⁷³⁹.
- ii) En lo familiar: las relaciones entre sus miembros son flexibles; lo cual -en principio- puede favorecer la confianza, el diálogo y el intercambio; desde un respeto y valoración mutua de sus integrantes⁷⁴⁰.
- iii) En lo social: mayor libertad de movimiento y desempeño; dado que “la ciudad ofrece la posibilidad de una vida social entre los hombres más rica y más libre, que desarrolla nuevos horizontes culturales”⁷⁴¹.
- iv) En lo económico: búsqueda de una mejor calidad de vida. Esto se refleja en el campo laboral y en el deseo de un mejor nivel adquisitivo, lo cual en principio es bueno⁷⁴².
- v) En lo político: creciente anhelo de participación en los diferentes estamentos de la sociedad democrática⁷⁴³.
- vi) En lo cultural: creciente capacidad y posibilidad de universalidad y pluralismo, respetando lo diferente; inquietud y disponibilidad frente a lo nuevo. Superación del racionalismo moderno y apertura a un sentido trascendente de la historia.
- vii) En lo religioso, nueva apertura a lo religioso y a las religiones, después de la cerrazón de la modernidad. La opción religiosa se hace más personalizada; en particular, la adhesión a la persona de Jesucristo y la pertenencia a la Iglesia es más libre, plena y consciente.

b) Limitaciones a purificar

⁷³⁸ *A los Indígenas*, 16/10/92, n°4.

⁷³⁹ Cf. IL 17. Cf. RH 17; CA 3. 32. 38; VS 92; RM 8. 10. 58; DiM 1; EV 38; DeV 43.

⁷⁴⁰ Cf. CA 39. 49; EV 92.

⁷⁴¹ Cf. CELAM, *La pastoral en las grandes ciudades...*, n°1.

⁷⁴² Cf. CA 32. 35. 43; SRS 1. 17. 27-34. 41. 46; RM 58-59; CA 29; RH 16.

⁷⁴³ Cf. SRS 44; CA 46-47.

- i) En lo personal: un fuerte individualismo, que da lugar a diferentes formas de desequilibrio y manipulación de los otros. Así termina muchas veces prevaleciendo la “ley de la selva”, o el “sálvese quien pueda”.
- ii) En lo familiar: creciente disgregación, influenciada por el hedonismo ambiente especialmente a través de los MCS⁷⁴⁴. Esto se manifiesta en la creciente cantidad de divorcios y de uniones consensuales libres. Muchas veces no se utiliza el tiempo a disposición para “estar juntos”.
- iii) En lo social: desarraigo y anonimato, ausencia de contención social, inseguridad. Esto tiende a incrementar, por un lado, las situaciones de depresión y angustia ; por otro, el de marginación y violencia.
- iv) En lo económico: trabajo agobiante y consumismo por un lado, desempleo y pobreza por otro. Así se da el fenómeno de “ricos cada vez más ricos y pobres cada vez más pobres”⁷⁴⁵.
- v) En lo político: exclusión de hecho de muchos⁷⁴⁶. Este aspecto va muy ligado al económico y a la concepción individualista del hombre : se da cada vez más el fenómeno de áreas superdesarrolladas y otras en lamentable situación de subdesarrollo.
- vi) En lo cultural: pensamiento débil, relativismo ético, y reducción unidimensional del hombre al instante presente. Muchas realizaciones humanas están condicionadas por el “si me gusta” y el “si me conviene”.
- vii) En lo religioso: aproximación funcional-consumista, cuando no manipuladora, al fenómeno religioso. Esto se expresa en el aflorar de nuevos grupos religiosos y en diferentes formas de comercio y magia ; ligados a su vez todos ellos a una búsqueda interesada de soluciones a problemas inmediatos⁷⁴⁷.

c) Propuestas pastorales

Como en el caso anterior, se tratará de promover / afianzar / asumir las riquezas de este modelo cultural para hacerlas expresión de la fe teologal en Cristo ; purificando / denunciando / liberando a la misma cultura de lo que la limita en lo humano y le impide asumir el designio de Dios.

Así, Juan Pablo II invita a la “promoción de una cultura que ponga de relieve siempre y ante todo la dignidad de la persona humana, su respeto y defensa”⁷⁴⁸. En este sentido, la persona humana debe ser el camino de la Iglesia⁷⁴⁹. Además, el hombre debe ser el principal sujeto del

⁷⁴⁴ IL 18-19. Cf. EV 13. 23. 25. 59. 97; CA 36. 49.

⁷⁴⁵ ““Mecanismos que están impregnados no de auténtico humanismo sino de materialismo, producen, a nivel internacional ricos cada vez más ricos y pobres cada vez más pobres” (DP 30)” (CELAM, o.c., n°6). Cf. IL 17. Sobre la “cultura de muerte”, cf.: EV 4. 10-20; CA 39; RM 59.

⁷⁴⁶ Cf. CA 44-46; EV 20; LE 16; SRS 26; DiM 12; VS 100.

⁷⁴⁷ Cf. VS 88. 89. 106; EV 21.

⁷⁴⁸ *Al Director General de la UNESCO*, en: Doc.Cat. 1836 (1982), pp.804ss.

⁷⁴⁹ RH 10. 13. 14. 15; DiM 15; LE 1. 4; DeV 58; CA 53-61; VS 7; EV 2.

desarrollo⁷⁵⁰; y de ahí el aspecto ético de la economía⁷⁵¹, la cual debe orientarse especialmente en favor de los más pobres⁷⁵².

En referencia al aspecto cultural y religioso, el Papa encuentra como desafío prioritario el de la recomposición fe-cultura (“evangelización de la cultura e inculturación del evangelio”), particularmente ante la actual “crisis cultural” que convierten a la ciudad en campo de misión *ad gentes* :

“La Iglesia mira con preocupación la fractura existente entre los valores evangélicos y las culturas modernas, pues éstas corren el riesgo de encerrarse dentro de sí en una especie de involución agnóstica y sin referencia a la dimensión moral. A este respecto, conservan pleno vigor aquellas palabras del Papa Pablo VI: ‘La ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas. De ahí que haya que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las culturas. Estas deben ser regeneradas por el encuentro con la Buena Noticia’ (EN 20). La Iglesia, que considera al hombre como su ‘camino’ (RH 14), ha de saber dar una respuesta adecuada a la actual crisis de la cultura” (DSD 22a).

“Hoy, la imagen de la misión *ad gentes* está cambiando: sus lugares privilegiados deberán ser las grandes ciudades, donde surgen costumbres nuevas y nuevos modelos de vida, nuevas formas de cultura y de comunicación, que en seguida influyen sobre el conjunto de la población” (RM 37).

4) Cultura latinoamericana emergente

Habíamos dicho que este núcleo cultural surge del encuentro / choque de personas-comunidades que vinieron de un contexto de cultura latinoamericana tradicional (=CLT) y entraron en contacto con la cultura universal adveniente (=CUA). De aquí su ambigüedad y su provisoriedad cultural, ya que se trata de una cultura en gestación.

En efecto, pensamos que pueden darse cuatro combinaciones en la cultura latinoamericana emergente (=CLE) a partir de las CLT y CUA, ya sea que prevalezcan las riquezas de una y/u otra, o que se combinen las limitaciones de una y/u otra. Del encuentro y/o confrontación de los miembros de una y otra, en los variados niveles que hemos señalado en 2) y 3), surgirán cuatro posibles submodelos culturales diversos.

- a) Cuando la CUA actúa de acuerdo a sus riquezas en relación a la CLT, lo hace prevalentemente en clave de *solidaridad*. Esta actitud implica respeto, acogida, apertura, valoración, estímulo, generosidad, justicia.
- b) Cuando la CUA actúa de acuerdo a sus limitaciones en relación a la CLT, lo hace prevalentemente en clave de *opresión*. Esta actitud implica desprecio, rechazo, marginación, infravaloración, mezquindad, injusticia, oportunismo.
- c) Cuando la CLT actúa de acuerdo a sus riquezas en relación a la CUA, lo hace prevalentemente en clave de *integración*. Esta actitud implica disponibilidad, búsqueda, diálogo, paciencia, colaboración, integridad, autoestima.

⁷⁵⁰Cf. RH 16; SRS 30; RM 58; CA 28. 32. 33.

⁷⁵¹SRS 9. 17. 26. 38.

⁷⁵²CA 10. 31.

d) Cuando la CLT actúa de acuerdo a sus limitaciones en relación a la CUA, lo hace prevalentemente en clave de *violencia*. Esta actitud implica intransigencia, pasividad, crítica, desconfianza, agresividad, cerrazón.

De estas cuatro actitudes surgen, a su vez, cuatro posibilidades:

a) Riquezas-CLT + Riquezas-CUA

Puede establecerse una “sumatoria” en cada uno de los siete items con que hemos caracterizado las respectivas riquezas. Cuando prevalece este modelo se da una *síntesis cultural creativa que supera la suma de las anteriores*. Este sería el ideal de una evangelización inculturada en la cultura latinoamericana emergente, la cual animaría este interesante “intercambio de dones” promoviendo / afianzando / asumiendo todo lo profundamente humano para hacerlo expresión de la fe teológica. A respecto, dice Juan Pablo II que :

“El proceso histórico de inculturación del Evangelio y de evangelización de las culturas está lejos de haber desplegado todas sus energías latentes. La permanente novedad del Evangelio encuentra el surgimiento de culturas en formación o en tren de renovación. La emergencia de nuevas culturas exige de modo claro el coraje y la inteligencia de todos los creyentes y hombres de buena voluntad”⁷⁵³.

b) Limitaciones-CLT + Riquezas-CUA

Esta posibilidad de combinación es más difícil, dado que quien viene con lo peor de su cultura difícilmente en la ciudad asume lo mejor de ella. En todo caso se daría una *adaptación social extrínseca*, no creativa, dado que no se terminaría de asumir la cultura de origen, y difícilmente se superaría un “complejo de inferioridad”. Pastoralmente, habría que ayudar a asumir las riquezas de la cultura de origen. Así, por ejemplo, el Papa invita a las culturas históricamente más discriminadas a revalorizar su patrimonio cultural impregnado por la fe católica :

“En esta conmemoración del Vº Centenario, los animo a defender vuestra identidad , a ser conscientes de vuestros valores y a hacerlos fructificar (...), sobre todo del gran tesoro, que por gracia de Dios, habéis recibido: nuestra fe católica”⁷⁵⁴.

c) Riquezas-CLT + Limitaciones-CUA

Esta tercera posibilidad ofrece la oportunidad de un proceso de *evangelización inculturada y liberadora* de las “estructuras de pecado”, en el que las personas, conservando “la mansedumbre de las palomas” puedan ir adquiriendo “la astucia de las serpientes”. A partir de esta tercera posibilidad se ha desarrollado en América Latina la “opción preferencial por los pobres” y la “teología de la liberación”⁷⁵⁵. Juan Pablo II afirma que :

⁷⁵³ *Alocución al Pontificio Consejo para la Cultura*, Doc.Cat 1942 (1986), p.190, nº1. Cf. SRS 9. 16. 39. 46. 48; RM 19. 59; CA 25. 26. 43. 49. 52; RH 16.

⁷⁵⁴ *Mensaje a los afroamericanos*, 16/10/92, nº3.

⁷⁵⁵ Cf., por ejemplo, Gutierrez, G., *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 1973; Scannone, J.C., *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, 1976. El compendio más significativo de teología de la liberación parece ser: Ellacuría, I.-Sobrino, J., *Mysterium Liberationis*, Trotta, Madrid-Sao salvador, 1990, 2 vol. Cf.

“El amor hacia todos los hombres (...) admite un compromiso particular en favor de los más pobres. ¿Cómo no recordar, entonces, los indígenas, tan a menudo reducidos a condiciones tan penosas? ¿Cómo olvidar mencionar a los habitantes de los barrios populares en los cuales la existencia se desenvuelve en situaciones insalubres y en la incertidumbre en cuanto al trabajo? ¿Cómo olvidar al campesino paciente y abnegado, con los problemas de la tierra y de vivienda, de la retribución insuficiente, de la precariedad de los servicios educativos y sanitarios?”⁷⁵⁶.

Por eso remarca que :

“La Iglesia debe ser integralmente fiel a su Señor poniendo en práctica ((la opción preferencial por los pobres)), ofreciendo su aporte generoso a la obra de ‘liberación social’ de la masa de desheredados, a fin de obtener para todos una justicia que corresponda a su dignidad de hombres y de hijos de Dios”⁷⁵⁷.

d) Limitaciones-CLT + Limitaciones-CUA

Darían lugar a una verdadera *cultura de muerte (opresión-violencia)*. Estos ámbitos culturales son los más difíciles de trabajar pastoralmente. En este modelo deberá prevalecer el purificar / denunciar / liberar.

“Los factores negativos de la ciudad pueden dar origen a dos peligros que amenazan a la comunidad urbana: una pérdida sensible de la fe y la aparición de graves enfrentamientos sociales, que pueden incluso cobrar formas de violencia”⁷⁵⁸.

V) CONCLUSION

En esta Tercera Parte hemos realizado un sucinto itinerario de estudio y discernimiento de la realidad cultural de América Latina, la cual se presenta en la “encrucijada cultural de nuestro tiempo” (DSD 22c) como “una y múltiple” (VII,2,c), tradicionalmente cristiana pero también en búsqueda frente a la cultura universal adveniente (cf. DSD 24).

A partir de una mirada “histórico-fenomenológica-transambiental” de los “núcleos culturales” de nuestro continente (VII,3), hemos tratado de discernir “riquezas y limitaciones” (VIII, IV) en cada uno de ellos; como así también hemos ofrecido algunas “pistas” pastorales (generales) que respondan a la dinámica interna del movimiento cultural en la línea de una “continua inculturación del Evangelio” (DSD 24b). Preparamos así la Cuarta Parte, donde estudiaremos detenidamente el proceso de inculturación de la vida religiosa betharramita.

CA 26. 43; SRS 41. 45; VS 99 ; como así también las dos instrucciones de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe “*Libertatis nuntio*” (1984) y “*Libertatis conscientiae*” (1986).

⁷⁵⁶A los Obispos de Paraguay, n°7.

⁷⁵⁷Homilía en Santo Domingo, 12/10/84. Sobre estructuras de pecado, cf. SRS 36-38. 40; EV 12. 59.

⁷⁵⁸CELAM, o.c., n°8. Cf. DeV 32. 33. 39. 48.

IV

“Fecunda relación” (VC 80b) entre la vida religiosa betharramita y los núcleos culturales de América Latina

Se puede decir que en este cuarto momento entran en juego teórico-práctico los elementos de la fundamentación teológica, los del estudio del CF en perspectiva de encarnación-discernimiento-inculturación, y los del análisis de la realidad cultural de nuestro continente. En esta Cuarta Parte trataremos de ir “estableciendo” puentes de mutuo enriquecimiento entre la VRB *inculturable* y las culturas de AL *relacionables*. El gerundio es intencional, pues da idea de proceso: un proceso ya comenzado, un camino ya hecho, pero a la vez no concluido, no acabado. En este sentido podría decirse análogamente de la VRB lo que DSD afirma de la Iglesia en AL: “ha logrado impregnar la cultura del pueblo”, “se presenta ahora el reto formidable de la continua inculturación del Evangelio en vuestros pueblos” (DSD 24).

Tendremos por un lado la VRB en comunión con las Iglesias particulares (=IP), con su universalidad ligada al particular vínculo de comunión con el Sucesor de Pedro⁷⁵⁹; como así también con su riqueza carismática específica, -estudiada históricamente contextualizada en la Segunda Parte-, y con su necesidad de inculturarse para hacerse concreta y visible (cf. VI,II,3). Por otro lado las culturas de nuestro continente, con sus valores propios pero también con necesidad de purificación y elevación (VIII, IV). Con este trasfondo, el proceso de inculturación se desarrolla en un marco eclesial, ya que es al Pueblo de Dios a quien en primer lugar se dio el mandato misionero (cf. AG 1) y quien por su carácter sacramental está llamado a expresarse desde las diferentes culturas de los pueblos (cf. EN 63). Todos los miembros y componentes del Pueblo de Dios se inculturán en referencia a él. Los textos de VC 79a y 80b destacan explícitamente este aspecto de la inculturación con las expresiones “la misión en la Iglesia” (*“missione in Ecclesia”*), “comunión eclesial” (*“ecclesialis communionis”*) y “fidelidad a la Iglesia” (*“fidelitate Ecclesiae”*).

1) En el contexto de una eclesiología de comunión

“La Iglesia es esencialmente misterio de comunión, ‘muchedumbre reunida por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo’ (LG 4)” (VC 41). Siguiendo un texto conciliar clave, VC recuerda aquello que es más fundamental en el misterio del Pueblo de Dios, que es su participación en el misterio trinitario, en cuya comunión se reúne una multitud de creaturas (cf. LG 1-3). La reflexión sobre el modo que “hombres de toda raza, pueblo y nación” tienen de vincularse a ese misterio e interactuar en Cristo y por el Espíritu (cf. LG 17), da lugar a lo que se denomina “eclesiología de comunión”. En ella el Espíritu dador de vida distribuye sus dones para bien y crecimiento de la comunidad, realizando la unidad en la diversidad de vocaciones y ministerios (cf. LG 30).

⁷⁵⁹ Juan Pablo II recordaba el “particular vínculo de comunión que las varias formas de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica tienen con el Sucesor de Pedro en su ministerio de unidad y de universalidad misionera” (VC 47).

Es desde esta perspectiva que se comprende la vida religiosa (=VR), la cual pertenece a la vida y santidad del Pueblo de Dios (cf. VC 47), y se convierte en él en signo preclaro de los bienes futuros. Por eso una reflexión sobre la inculturación de la VR no puede prescindir de esta mediación eclesial, ya que es ella “sacramento universal de salvación” (cf. LG 48), y es también ella la que para llevar a cabo la misión que le fue encomendada por el Señor debe inculturarse.

En efecto, para “anunciar el Evangelio a todas las naciones” la Iglesia deberá encarnarse en todos los pueblos (cf. EN 62), y hacerse “toda a todos” (cf. 1 Co. 9, 22). Deberá prolongar análogamente el proceso encarnatorio del Hijo de Dios que asumió en su carne todo lo profundamente humano (cf. GS 22 ; AG 5)⁷⁶⁰. Para manifestar su catolicidad a todos los pueblos deberá hacerse concreta a través de las Iglesias particulares (cf. LG 13 ; 23), asumiendo los rasgos culturales característicos del lugar donde se incultura (cf. GS 44 ; AG 15 ; 22 ; FC 10). Por eso **es desde la comunión con la Iglesia universal que se incultura en los pueblos para manifestar su catolicidad que la VR en general y la VRB en particular logran una comprensión de sí en dicho proceso.**

Esa comunión con la Iglesia vincula estrechamente a este sujeto pastoral concreto a todos los miembros del Pueblo de Dios (cf. LG 7), con los cuales está llamada a establecer fecundas y recíprocas relaciones (cf. RM 85). Mediante ellas, Dios comunica sus bienes para el crecimiento de todos sus hijos. De este modo, esta comunión es una comunión en el misterio y para la misión (cf. CL 32). Misterio que dota a la VRB en el Pueblo de Dios de la sobreabundancia divina, en cuya Trinidad de Personas ésta tiene origen por participación (cf. VC 17-19); misión que la convierte en instrumento de una eficaz prolongación de las misiones visibles del Verbo y del Espíritu en el mundo.

De este modo y por su carácter “**sacramental**”, en el Pueblo de Dios la VR en general y la VRB en particular manifiestan y visibilizan (*sacramentum*) en su “**misión**” la insondable riqueza de Dios, quien misteriosamente en Cristo la envía y en el Espíritu la anima (*mysterium*). En la Iglesia, recibe carismáticamente la “vida y santidad” de Dios para manifestarla, a manera de “**ícono** de Cristo transfigurado” (VC 14), entre los “hombres y mujeres de nuestro tiempo”.

En primer lugar “*ad intra*”, motivando el crecimiento de la misma gran comunidad cristiana que se particulariza en las IP (cf. VC 48). Pero también “*ad extra*”, porque en el contacto con las culturas contribuye a su asunción, purificación y elevación (cf. VC 47). Esto lo hace la VRB desde su **modalidad carismática específica** (Segunda parte), que en la analogía sacramental viene a ser la **res** ; como así también desde la “**carne**” de las culturas (Tercera parte), que en la analogía sacramental viene a ser el **signum**.

De este modo, la VRB contribuye a la **reexpresión inculturada** del Pueblo de Dios ; logrando en contrapartida **una mayor autoconciencia de sí** en el contacto con las culturas de los pueblos con las cuales entra en “**relación fecunda**”⁷⁶¹. Y esto, porque en la medida que los pueblos

⁷⁶⁰ Afirma C.Galli que “la encarnación cultural del Pueblo de Dios en los pueblos no sólo se asemeja sino que proviene de la Encarnación recapituladora del Verbo, a la que continúa y amplía” (*El Pueblo de Dios...*, pp.500-501) ; y que “la Iglesia continúa al Hijo de Dios que, no por avidez sino por amor, asumió la “carne”, o sea, la condición humana finita, débil, mortal y pecadora (...). La fe en la Encarnación es la razón última de la exigencia de inculturación del mensaje evangélico” (ib., pp.513 y 521).

⁷⁶¹ “El principio de reexpresión (...) muestra el límite de la ‘adaptación’, que supone un cristianismo pre-fabricado en una encarnación cultural previa y manifiesta la novedad de la “inculturación”, que exige una nueva versión cultural de la misma fe o la creación de figuras históricas diferentes de la misma Iglesia” (Galli, C., o.c., p.536). “La inculturación del Pueblo de Dios en un pueblo, al desarrollar otra expresión del misterio eclesial, trae una nueva realización de la catolicidad y una mayor autoconciencia del Pueblo de Dios como un pueblo universal situado. Gracias a esta fecunda dialéctica el Pueblo de Dios sale “inculturado” y el pueblo se convierte en un “pueblo cristiano”” (Ib., p.537).

reciben el Evangelio y lo creen, celebran y viven de acuerdo a su “*ethos* cultural”, -a saber, inculturadamente-, son capaces de devolverlo a la comunión de la Iglesia universal de una manera nueva, original e irrepetible. Análogamente, la VR en general y la VRB en particular son capaces de recibir en el mundo -en su labor misionera- la riqueza de las culturas de los pueblos mediante las cuales **su CF se reexpresa**, se recrea y se vive de manera nueva. Y este enriquecimiento, la VR en general y la VRB en particular, lo llevan a la comunión de la Iglesia universal a partir de la **participación en la vida de las IP**.

Un tema álgido de reflexión lo constituye el interrogante de si la VR puede dar una contribución a la inculturación fuera de las iglesias particulares, ya sea individualmente consideradas, o en cuanto pertenecientes a una misma región eclesiástica o continental.

Pensamos que si la consideración de IP es solamente jurídica, más o menos identificable con estructuras eclesiales visibles (a saber, parroquias, instituciones, movimientos), la respuesta puede ser afirmativa. De hecho hay formas posibles de encuentro e intercambio entre VR y culturas, - como ser, por ejemplo, las de tipo informal que se llevan a cabo en lo cotidiano de la vida- ; las cuales tienen lugar fuera de las organizaciones diocesanas. Pero si la consideración es teológica (cf. CN 7), la respuesta debe ser negativa, dado que el proceso de inculturación indica encarnación y arraigo del Pueblo de Dios, lo que se realiza a través y en las IP, dada la relación de “mutua interioridad” que existe entre estas y la Iglesia universal (cf. CN 10)⁷⁶².

2) Fecunda relación entre vida religiosa betharramita y culturas

Esta “**fecunda relación**”, por la cual la VRB se incultura y contribuye a la inculturación de las IP, llevando el Evangelio a las culturas de los pueblos (movimiento descendente) y animándolos a recibirlo creativamente (movimiento ascendente), debemos situarla en AL en general y en el Cono Sur en particular.

Debemos examinar cuales son las **riquezas concretas que la VRB en particular ha contribuido a entregar** desde su especificidad carismática -en comunión con las IP- a las actuales culturas de los países donde se halla presente, y cuales han sido **las riquezas recibidas por la VRB** y entregadas a la comunión del Pueblo de Dios. La incidencia “práctica” de ambos movimientos (descendente y ascendente) en el conjunto de influencias de la realidad cultural y eclesial será seguramente limitada, -ya que en un contexto general es pequeño el número de religiosos betharramitas-, pero no por ello será menos real.

Para esto retomaremos lo dicho en la parte anterior acerca de los núcleos culturales de AL, buscando hacer ahora una evaluación pastoral del grado de inculturación que en ellas ha logrado realizar la VRB. Será “la fecunda relación **que (ya) se ha ido (se va) estableciendo**” entre VRB y culturas de AL.

Luego examinaremos los **desafíos que surgen como caminos pastorales** a partir de la actual situación cultural de AL, particularmente la de los países con presencia betharramita. Nuevamente nuestro trabajo será analítico, a partir de los tres contextos culturales en los que viven nuestros pueblos. Trataremos de adentrarnos en el camino por recorrer de acuerdo a los desafíos culturales de nuestro continente, y propondremos las mediaciones oportunas para ello, en la línea de una planificación pastoral. Estas mediaciones no serán diferentes de las de la

⁷⁶² Cf. IX, II, 2.

Iglesia universal que se hace presente en las IP, pero serán participadas y enriquecidas desde la propia identidad carismática betharramita.

El camino lo realizaremos en dos etapas.

1. En un primer capítulo (IX) retomaremos VC 79-80, y en el contexto de lo desarrollado en I, II, V y VI (estudio histórico-positivo y sistemático-especulativo del proceso de inculturación en Juan Pablo II, y estudio de la inculturabilidad de la VRB en el contexto de la tradición del Instituto) miraremos la VRB que, desde su originalidad carismática y en un contexto eclesial, se incultura. Así, este capítulo tendrá una impostación prevalentemente eclesiológica.
2. En un segundo capítulo (X), integrando lo desarrollado en III, IV, VII y VIII (recepción del desafío de inculturación en AL con especial referencia a la VR, y presentación y discernimiento de los actuales núcleos culturales en AL), trataremos de ver por un lado en qué sentido ya se ha ido (se va) estableciendo el intercambio o “fecunda relación”, y por otro, considerando particularmente lo que habremos dicho en IX, nos preguntaremos cuáles son los objetivos y medios que la VRB debe poner en AL para que esta inculturación “sea más plena”. De este modo, este último capítulo de nuestro trabajo tendrá un talante marcadamente pastoral.

Conforme a lo dicho en la introducción, en este capítulo reflexionaremos, desde una perspectiva eclesiológica, sobre la inculturación del sujeto eclesial concreto VRB⁷⁶³. Para ello daremos dos pasos.

1. En primer lugar, ampliaremos la reflexión eclesiológica sobre la inculturación del Pueblo de Dios en general y de la vida religiosa en particular ; concretándola en relación a la VRB. Para ello, tendremos como marco de referencia privilegiado *Vita consecrata*, particularmente los números 79-80 y 47. Esta línea especulativa se enriquecerá especialmente en II, 2.
2. Luego profundizaremos las implicancias que tiene el pensar la inculturación como “fecunda relación” (VC 80b) o “intercambio” (ib., n°47). Esto lo haremos : 1) en clave descendente ; es decir, de la VRB hacia las culturas, como *donación* de la primera y *recepción* de las segundas. Para ello pensaremos los “medios” a tener presentes en el proceso de inculturación ; 2) en clave horizontal, desarrollando la variada gama de intercambios que la VRB lleva a cabo con los demás miembros del Pueblo de Dios en las IP ; y en los cuales todos son *agentes* y *destinatarios* simultáneamente ; 3) en clave ascendente ; es decir, de las culturas hacia la VRB, como *recepción* de ésta y *donación* de aquéllas. Veremos así los “frutos” del proceso de inculturación para la misma VRB.

I) A PARTIR DE VC 79-80 EN EL CONTEXTO ECLESIOLOGICO DE VC 47

⁷⁶³ Presentamos aquí alguna bibliografía sobre la **relación Iglesia universal-iglesias particulares**: Congar, Y., *Autonomie et pouvoir central dans l'Eglise vue par la théologie catholique*, en: *Irenikon* 53 (1980), pp.291ss; *Implicazioni cristologiche e pneumatologiche dell'eclesiologia del Vaticano II. Dinamismi e prospettive*, Dehoniana, bologna, 1981, pp.97ss.; *Diversites et comunión*, Du Cerf, Paris, 1981. De Lubac, H., *Méditations sur l'Eglise*, Paris, 1952. Galli, C., *El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual*, PUCA, Buenos Aires, 1993, capítulos X, XI y XIV. Metz, J., *Hacia una Iglesia universal culturalmente policéntrica. La Iglesia Católica en la actualidad*, en: *Selecciones de Teología* 11 (1991), pp.65ss. Ratzinger, J., *La eclesiología del Vaticano II*, en: *L'Oss.Rom.* 10/8(86), pp.10-11. Sagrada Congregación para la doctrina de la fe, *Communio notio*, AAS 85 (1993), pp.847-848. Sagrada Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica - Congregación para los obispos. *Notas directrices “Mutuae relationes”*, 1978. Schrauf, R., *La Iglesia local en el proceso de descentralización y diversificación cultural*, en: *Teología Xaveriana* 78 (1986), pp.7ss. VVAA., *La evangelización de la cultura en y desde las Iglesias Particulares*, en: *Mil* 68 (1991), pp.181ss.

Acerca de la **VR**, en el contexto de una **eclesiología de comunión**, que desarrolla particularmente su modo de **presencia e inserción local**, cf. Ara, S., *La inserción de los religiosos en las iglesias locales*, en: *Estudios franciscanos* 95 (1994), pp.259ss. Beyer, J., *Religiosi e Chiesa locale, de “Mutuae Relationes” al nuevo Código*, en: *VitCon* 21 (1985), pp.840ss. Codina, V. *La Vida Religiosa: signo de comunión en la Iglesia y en el pueblo*, en: *Test* 160 (1997), pp.13ss. De Paolis, V., *Ecclesialità della Vita consecrata*, *Periodica* 88 (1993), pp.567ss. Guerrero, J., *Caminos de comunión eclesial*, en: *Test* 160 (1997), pp.37ss. Martini, C., *La Vita Religiosa nel presbiterio e nella chiesa diocesana*, Centro Ambrosiano, Milano, 1989. Mirande, J., *San Miguel Garicoits y la vida en Iglesia*, en: *SCJ, Identidad-Misión de una Familia*, 1997. *SCJ, Ratio Studiorum*, Roma, 1995. Scampini, J., *Iglesia Comunión y Vida Religiosa*, en: *Caminos de CAR-CONFER* 5 (1995), pp.5ss. Vígano, A., *La Vita Consacrata e la Chiesa locale*, en: *VVAA, Il Sínodo dei Vescovi sulla Vita Consacrata*, Rogati, Roma, 1994, pp.179ss.

Pueden verse ambos temas también en el *Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica* (Asociación Editores del Catecismo, Madrid, 1993), nn°897 ; 916 ; 925ss ; 1174 ; 1203 y 1462.

En VC 79-80 Juan Pablo II fundamenta extensamente el proceso de inculturación de la VR en particular⁷⁶⁴. Como vimos en los capítulos I y II el Papa no había hablado mucho de este tema, ya que, en general, la exhortación a la inculturación como también su fundamentación teológica y la descripción del proceso de la misma, se dirigía a las IP (cf. II,3-4). Por otro lado, percibíamos que el Pontífice animaba a la VR presente en AL a vivir más intensamente su comunión y **participación en las iglesias particulares a partir de su especificidad eclesial y carismática**⁷⁶⁵. De aquí que un texto dirigido a la VR sobre el tema inculturación debe necesariamente hacer referencia a un proceso eclesial que se concretiza en las IP. De hecho es la Iglesia, que se realiza en y desde las IP, el sujeto de la inculturación en las culturas de los pueblos.

1) Eclesialidad de la vida religiosa betharramita

“La Iglesia es esencialmente misterio de comunión, ‘muchedumbre reunida por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo’ (LG 4)” (VC 41).

Afirma Juan Pablo II que el Sínodo de la vida consagrada, “que sigue a los dedicados a los laicos y a los presbíteros, completa el análisis de las peculiaridades que caracterizan los estados de vida queridos por el Señor Jesús para su Iglesia” (VC 4b). Así, el documento VC debe leerse en continuidad con CL y PDV formando una trilogía que desarrolla la **eclesiología de comunión** (cf. VC 41; CL 18-20; PDV 12); donde la riqueza de carismas y estados de vida “queridos por el Señor Jesús para su Iglesia” alimentan la unidad desde la diversidad⁷⁶⁶:

“La comunión con la Iglesia no es pues uniformidad, sino don del Espíritu que pasa también a través de la variedad de los carismas y de los estados de vida. Estos serán tanto más útiles a la Iglesia y a su misión, cuanto mayor sea el respeto de su identidad” (VC 4c).

De este modo, en el contexto de la Iglesia “misterio de comunión misionera” (CL 32; PDV 12), cada vocación específica debe entenderse en relación a las otras, teniendo todas, no obstante, una común dignidad por los sacramentos de iniciación cristiana:

“La igual dignidad de todos los miembros de la Iglesia es obra del Espíritu; está fundada en el Bautismo y la Confirmación y corroborada por la Eucaristía. Sin embargo, también es obra del Espíritu la variedad de formas. Él constituye la Iglesia como una comunión orgánica en la diversidad de vocaciones, carismas y ministerios” (VC 31)⁷⁶⁷.

“La teología de la vida consagrada (...) ha encontrado en nuestro tiempo su mejor expresión en la Constitución Dogmática de la Iglesia *Lumen Gentium*, que poniendo en el centro de atención la Iglesia como misterio de comunión (LG 1), ha insertado en ella el capítulo sobre los religiosos (nºIV) y ha enseñado con autoridad, como no había ocurrido con anterioridad, que ‘el estado constituido por la profesión de los Consejos evangélicos, no siendo parte de la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece no obstante indiscutiblemente a su vida y santidad’ (LG 44)”⁷⁶⁸.

⁷⁶⁴ Presuponemos aquí lo dicho acerca de VC en el capítulo I,6 y en II, 5-6.

⁷⁶⁵ Cf. Capítulo IV, notas al estudio sobre la VR en DP y SD.

⁷⁶⁶ Cf. también CE 22-23; Sagrada Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica “*Congregavit nos in unum amor*” (=CNUA), 9-10.

⁷⁶⁷ Cf. AG 4; LG 4. 12. 13; GS 32; AA 3; CL 20-21; CN 15.

⁷⁶⁸ *Sínodo de los Obispos. Novena Asamblea General Ordinaria*, Instrumentum laboris, 39; Cf. CNUA 58.

Estos planteamientos teológicos están presentes en VC que, estructurada en los capítulos “*Confessio Trinitatis*” (nn°14-40), “*Signum fraternitatis*” (nn°41-71) y “*Servitium caritatis*” (nn°72-103), desarrolla los aspectos específicamente eclesiológicos particularmente entre los nn°46-56⁷⁶⁹.

En efecto, VC 46 subraya el desafío para la vida consagrada de “*sentire cum Ecclesia*”; lo cual implica promover una “espiritualidad de la comunión”. Esta espiritualidad de la comunión tiene, por un lado, un polo universal, que vincula a la vida consagrada “con el Sucesor de Pedro en su ministerio de unidad y de universalidad misionera”; por otro, un polo local de encarnación, que lo vincula a las “diversas Iglesias particulares, en las cuales pueden ((los consagrados)) promover eficazmente el ‘intercambio de dones’, contribuyendo así a una inculturación del Evangelio” (VC 47). Dentro de las IP, en las que “está verdaderamente presente y actúa la Iglesia de Cristo una, santa, católica y apostólica” (CD 11 ; VC 48), los consagrados contribuyen con sus carismas específicos a una “fecunda y ordenada comunión” presidida por el Obispo (VC 49).

En referencia al proceso de inculturación, en el n°79a1⁷⁷⁰ se afirma explícitamente “en la Iglesia” (“*in Ecclesia*”). También la “comunión eclesial” (“*ecclesialis communionis*”) (79a3) es criterio de idoneidad para participar de una misión inculturada. Además se dice que “la Santa Sede es una garantía para seguir el recto camino” (“*recti itineris vindex erit Sancta Sedes*”), dado particularmente que “la evolución constante de las culturas pone en peligro la fidelidad de la Iglesia al mismo Evangelio y a la Tradición Apostólica” (“*de fidelitate Ecclesiae ipsi Evangelio et Apostolicae Traditioni quaestionem ponit intra perpetuam culturarum progressionem*”) (80b5)⁷⁷¹. Por otro lado, las referencias a RM (especialmente en el capítulo III del documento) insertan el proceso de inculturación de la VR en una perspectiva de misión, en la que en comunión con la Iglesia, quiere ser “epifanía del amor de Dios en el mundo”.

De un modo particular, la inculturación de la VRB inhiere en el proceso de inculturación común a toda la Iglesia. En ella, y desde su identidad carismática, la VRB tiene algo que *dar* y algo que *recibir*, en relación al trabajo de encarnación cultural que realizan las iglesias particulares. La *Regla de Vida* expresa esa vinculación estrecha que los religiosos betharramitas están llamados a vivir con los demás miembros de las IP en orden a posibilitar ese intercambio cuando dice que “colaboramos con todos aquellos que, en el trabajo misionero de la Iglesia, son responsables de la evangelización: obispos, sacerdotes diocesanos, religiosos, religiosas, laicos (CIC 678,1)” (RV 15,2).

2) El discernimiento de la inculturación

Son numerosos los textos pontificios que hablan de toda la comunidad local como sujeto y agente de inculturación, y no sólo algunos especialistas⁷⁷². También son numerosos los textos

⁷⁶⁹ También CNUA está estructurado de modo análogo: I. El don de la comunión y la comunidad; II. La comunidad religiosa, lugar donde se deviene hermanos y hermanas; III. La comunidad religiosa, lugar y sujeto de la misión.

⁷⁷⁰ En orden a facilitar la localización en el texto, subdividiremos los nn°79 y 80 en a y b respectivamente, de acuerdo a los párrafos; y a su vez, cada párrafo en 1,2,3, etc., de acuerdo a las oraciones que contenga.

⁷⁷¹ Estos criterios de discernimiento eclesial van en la línea de FC 10. Cf. también EIA 12.

⁷⁷² Cf. capítulo II, 4.

que invitan a un **discernimiento progresivo**⁷⁷³ (“*discretione*”) (VC 80b5). Este discernimiento requiere un “juicio maduro” (“*iudicii maturis*”) (79a4), tiene por objeto ayudar a descubrir en las culturas “los signos de la presencia de Dios” (“*praesentis Dei vestigia*”) (79a6), y se realiza con “la acción unificadora del Espíritu Santo” (“*Spiritus Sancti congregante actione*”) (80b4). A través de este discernimiento progresivo las IP puedan buscar aunar criterios, siendo en última instancia los obispos quienes sancionen en comunión con la Sede Apostólica (cf. 80b5) los logros de una “verdadera inculturación” (“*vera inculturatio*”) (cf. 79b1; 80b3). En esto será necesario una “adhesión fiel a los indispensables criterios de ortodoxia doctrinal, de autenticidad y de comunión eclesial” (79a4)⁷⁷⁴.

Discernimiento y eclesialidad también estaban presentes en SMG. Constatábamos que un eje posible de lectura de su correspondencia era el tema del discernimiento (cf. V,II,7), para el cual había elaborado un “método” inspirándose en san Ignacio de Loyola (cf. ib.), el cual método busca ayudar a los betharramitas a “abnegarse para imitar a Jesús anonadado y obediente” (“*se devouer pour imiter Jesús aneanti et obeissant*”) (Mf. e), “no haciendo nada por sí mismo, actuando siempre por el Espíritu de Dios” (“*ne faisant rien par lui-meme, agissant toujours par l’Esprit de Dieu*”) (Mf. c), “animado por el Espíritu de su Padre” (“*anime de l’Esprit de son Pere*”) (Mf. b). Estas frases nos sugieren las **disposiciones personales básicas para descubrir los signos de Dios** en un determinado contexto cultural (“posición”), dado que hablan de kénosis, humildad y discernimiento.

Por otro lado, SMG daba una particular importancia al “**que sean uno**” (“*ut unum sint*”): para él promover la unidad en todos los niveles era exigencia fundamental del Espíritu y de quienes en Cristo forman “un sólo cuerpo” (cf. V,II,11). Esa unidad la promueve en primer lugar entre los mismos betharramitas, al hablar de los “sacerdotes de Betharram” (“*les pretres de Betharram*”) (Mf. e) como de un conjunto armónico y compacto (“sociedad” (“*société*”), un “campamento volante” (“*camp volant*”)) unido al Corazón de Cristo (C.368). Pero esa animación de la unidad procura extenderla más allá de su Instituto, dado que “fundó Betharram en vista a un ministerio de comunión en la Iglesia y en la sociedad”⁷⁷⁵.

Otro aspecto que hay que destacar, ligado tanto al discernimiento como a la eclesialidad, es el de la **dinamicidad** con que VC 79-80 habla de “inculturación”. Se utilizan las expresiones “proceso de inculturación” (“*inculturationis processus*”) (79a2), “trabajo de inculturación” (“*inculturationis laborem*”) (79b2), “desafío de inculturación” (“*inculturationis provocationem*”) (79a3 ; 80a1)). Los términos “proceso”, “trabajo” y “desafío” dan la idea de movimiento, cambio, tiempo ; pero también de estímulo y urgencia, lo cual exige a cualquier Instituto de vida consagrada una buena dosis de creatividad e innovación. Esta dinamicidad en el discernimiento de la inculturación surge de la confrontación con la realidad cultural del destinatario, a saber, de “los permanentes cambios culturales” (“*perpetuam culturarum progressionem*”) (80b5)).

En VI,II,2 veámos desde la *Regla de Vida* cómo comprometerse “en la línea de la encarnación” iba junto con la atención a los signos de los tiempos, las culturas de los pueblos, y la fidelidad a

⁷⁷³ Cf. Cap.VIII, IV, 1.

⁷⁷⁴ Cf. Cap. VIII, IV, 1.

⁷⁷⁵ Morin, J.L., *San Michele maestro di vita spirituale...*, p.18. Cf. también, Mirande, J., *San Michele Garicoits e la vita nella chiesa*, donde el autor presenta biográfica y teológicamente la experiencia de SMG como bautizado, sacerdote y religioso, particularmente en el contexto de la iglesia local de Bayona, donde vivió toda su vida, y a partir de la cual promovió la comunión.

los hombres de hoy. En estas “provocaciones o estímulos” se actualiza el **“impulso” (“elán”) del Verbo Encarnado**, como participación de un proceso / trabajo de inculturación por el cual los betharramitas deben seguir “entrando en el mundo”. El Mf. utiliza los verbos “abnegarse” (“*se dévouer*”), “imitar” (“*imiter*”), “dedicarse” (“*s’employer*”) (cf. e), lo cual habla de esfuerzo, sacrificio y perseverancia en un proceso inherente a la vida de fe ; pero también destaca en referencia a María las actitudes de “disposición” (“*disposee*”) y “sumisión” (“*soumise*”), que invitan a una contemplativa docilidad al Espíritu (ib.).

3) La vida religiosa betharramita como sujeto eclesial

En este proceso, **sujetos de inculturación son las mismas personas consagradas**. El documento lo señala con diversas expresiones : “las personas consagradas” (“*consecratae personae*”) (79a3; a7; b2; 80b3; “*consecrati homines*” (79a5)); “la vida consagrada” (“*vita consecrata*” (80a1; a3); “los que siguen a Cristo más de cerca” (“*qui Christum propius persequitur*” (80b2)); “la vida evangélica” (“*Evangelicae vitae*”) (80a5). Deben colaborar con la gracia divina que actúa en las culturas, y acercarse a ellas “con la misma actitud de Cristo que ‘se anonadó a sí mismo, tomando forma de siervo’(Fp. 2,7)” (“*ipso Iesu affectu qui ‘semetipsum exinanivit formam servi accipiens’*”); “con una actitud semejante a la del Señor, cuando se encarnó y vino a nosotros con amor y humildad” (“*habitus sensibus Domini similes, cum incarnatus est et inter nos venit amanti demissoque animo*”) (79b1).

Se trata, pues, de un acercamiento al corazón de las culturas de los pueblos, **con la misma actitud de Cristo que se vació de sí mismo** y se hizo pobre para enriquecernos (cf. 2 Co. 8,9 ; RM 43). Este es el comienzo del proceso de inculturación del religioso. Para ello, la consagración “por sí misma” los hace eminentemente aptos (“*per se ipsa*” (80a1)), al ser ésta “signo de la primacía de Dios y de su Reino” (“*signum principatus Dei Regnique*”) (80a2), y también por llevar implícito un “impulso profético” que la hace “fermento” (“*propheticus impulsus - fermentum*” (80a3)) en la Iglesia y en el mundo.

Esta disposición fundamental por parte de los religiosos debe ser acompañada por la fidelidad al propio CF (“*opitulante charismate*” (79b3); “*auxiliante charismate*” (79a5); “*Institutum charisma*” (80b3); “*fundationis charismata*” (80b4)). Juan Pablo II recordaba en América Latina que esta fidelidad es condición *sine qua non* para la creatividad en el proceso de inculturación por parte de la VR (cf. CE 28).

Asumiendo y elaborando estos elementos desde el CF de nuestro Instituto, percibimos cómo el *Manifiesto* de SMG invita al seguimiento de Jesús “anonadado y obediente”. Esta actitud prevalentemente ascética del Señor se entrelaza con otra prevalentemente mística, la cual se expresa como **docilidad al “Espíritu de su Padre”** desde un inicial “aquí estoy” (“*me voici*”) (cf. Mf. b)⁷⁷⁶. SMG explicita minuciosamente estas actitudes del Hijo de Dios al decir que “se hizo carne” (“*s’est fait chair*”) (Mf. a); “se entrega a todos sus designios ((de su Padre)) sobre él” (“*se livra a tous ses desseins sur lui*”) ; “se puso en lugar de todas las víctimas” (“*se mit a la place de toutes les victimes*”) (Mf. b); “permaneció siempre en estado de víctima (...) obrando siempre por el Espíritu de Dios” (“*demeura toujours en état de victime (...) agissant toujours par*

⁷⁷⁶ Cf. Cap. V,I,1; V,II,10; VI,II,2,a; también *Liturgia de la Solemnidad de la Anunciación*, 25/3.

l'Esprit de Dieu"); y "se anonadó a sí mismo, y se hizo obediente hasta la muerte" ("*exinanivit semetipsum, factus obediens usque ad mortem*") (Mf. c).

Inspirándose en esa actitud existencial del Hijo de Dios, el proceso de inculturación de la VRB exige a cada religioso entrar en el proyecto de Jesús que "manso y humilde"⁷⁷⁷ vivió dicha kénosis existencial "**hasta la muerte y muerte en cruz**"; para purificar al género humano a partir de una cultura concreta (la hebrea de su tiempo), e invitarlo a vivir de un modo "nuevo" a partir de su propia "exaltación"⁷⁷⁸. Sólo la disponibilidad incondicional para entrar en este proceso posibilita una verdadera inculturación por parte de los seguidores de Cristo; convirtiéndose en instrumentos aptos para promover modalidades culturales que sean incoación del Reino definitivo.

En la actualización permanente del misterio de la Encarnación por el discernimiento y la inculturación, y en la proyección del mismo hacia el misterio Pascual, el Espíritu de Dios va manifestando a los pueblos un "nuevo orden", más justo y solidario en su *ethos* y en sus "formas" culturales. De este modo, **el "amor de Dios" se va vislumbrando a través de los nuevos criterios de vida y acción que van surgiendo en la idiosincrasia de los pueblos a partir del anuncio explícito y acogido "del camino de la salvación" que es Cristo** ("*Christi nuntius*" (VC 79a1; 75e; cf. 79a6)). Así los pueblos que se van tornando cristianos van experimentando en esto la verdadera felicidad ("*meme bonheur*" (Mf. e); la cual surge de haber descubierto existencialmente que "**así nos ha amado Dios**" (cf. Mf) :

"Dios ha tenido a bien hacerse amar, y cuando nosotros éramos sus enemigos, nos amó de tal modo que nos envió a su Hijo único. Nos lo dio para que sea el atractivo que nos gane al amor divino, el modelo que nos muestre las reglas del amor, y el modo de llegar al amor divino : el Hijo de Dios se hizo carne"⁷⁷⁹.

4) Las culturas como partners del intercambio

Otra insistencia clave en los números de *Vita consecrata* que estamos analizando es la de mantener una **atención confiada a las culturas**. Es preciso "colaborar con las diversas culturas" ("*in ipso concurso cum diversis cultus humani speciebus*") (79a3), "entregándose con dedicación a la investigación y a la comprensión" de las mismas ("*cum affectibus investigationi sese devoventes atque culturarum intellegentiae*") (79b3), para percibir mejor la "idiosincrasia del pueblo" ("*populi ingenium*") (80b3) en las diversas y variadas culturas de los hombres ("*humanos civilesque cultus*" (79a7); "*varias culturas*", "*variis populis*", "*hominum populorum*" (79a5-6)). Especial atención tendrán que tener los religiosos allí donde la religión es razón trascendente última de la cultura (79b4). De este modo, se resalta la necesidad de conocer las culturas, con su mentalidad e idiosincrasia subyacentes. Tratar de ver, intuir y comprender a partir de sus "formas" culturales (DP 387); no de un modo superficial, sino profundo y cabal.

Este conocimiento sereno sólo es posible a partir de actitudes de respeto, valoración, escucha y, sobre todo, de **diálogo**. Este último, entablado con caridad y sinceridad, con paciencia y audacia

⁷⁷⁷ Cf. Mt. 11, 29; *Liturgia de la Solemnidad de san Miguel Garicoits* (anexo al Misal Romano).

⁷⁷⁸ Cf. Cap. IV, 2, b; V, I, 1. *Liturgia del Viernes Santo*, Antífona evangélica.

⁷⁷⁹ "Il a plu a Dieu de se faire aimer, tandis que nous étions ses ennemis, il nous a tant aimés qu'il nous a envoyé son Fils unique: il nous l'a donné pour être l'attrait qui nous gagne à l'amour divin, le modèle qui nous montre les règles de l'amour, et le moyen de parvenir à l'amour divin" (Mf. a).

(“*patienter audacterque ad dialogum*” (79a5); “*dialogo evangelico*” (80b5)) en todos los órdenes de la vida y misión del Pueblo de Dios (“*interreligiones dialogus*”) (79a2)⁷⁸⁰ se convierte en uno de los principales instrumentos para un verdadero discernimiento cultural⁷⁸¹.

De este modo y frente a la siempre presente tentación de “colonialismo cultural” (P.Suess, III,2,b), o ante la posibilidad real de querer extender una “pequeña cristiandad” a partir del propio modelo cultural, el desafío de la inculturación invita permanentemente al Pueblo de Dios, y en él a la vida religiosa, a vivir en diálogo pluricultural (M.Azevedo, III,2,a). Por otra parte, anima a descubrir las semillas del Verbo o frutos de la evangelización presentes en las culturas de los pueblos, como dones de la creación, de la actividad humana, o de procesos evangelizadores previos. Así, el ayudar a los pueblos a reestablecerse en sus culturas y valorar su patrimonio religioso es un importante desafío simultáneo, o incluso previo, a un anuncio evangelizador explícito (L.Boff, ib.).

En este sentido, la RV 16 recuerda a los betharramitas que :

“Estamos a la escucha de los hombres y mujeres de nuestro tiempo con una presencia humilde y sincera en sus vidas. Estamos atentos a los valores culturales, sociales y religiosos de los diferentes medios humanos, buscando pacientemente reconocer los signos del Reino de Jesucristo”.

Estos “hombres y mujeres de nuestro tiempo”, que viven “valores culturales, sociales y religiosos” en “los diferentes medios humanos” son “los otros” (“*aux autres*”), de los cuales habla el último párrafo del *Manifiesto*. Esta actitud de apertura, valoración y diálogo resulta ineludible si la VRB quiere prolongar verdaderamente la Encarnación del Verbo en un proceso de “inculturación continua”, en comunión con las IP.

II) LA “FECUNDA RELACION” COMO “INTERCAMBIO DE DONES”

Llegamos entonces al centro de este proceso de inculturación de la VRB, en el cual nuestro sujeto pastoral concreto se convierte en protagonista de “fecundas relaciones” (“*fertili congruentia*”) (cf. VC 80b) o “intercambios” (cf. VC 47)⁷⁸².

⁷⁸⁰ El Concilio Vaticano II estimuló este diálogo en todos los órdenes: LG, diálogo intraeclesial; GS, diálogo con el mundo; UR, diálogo ecuménico; OE, diálogo con las Iglesias Orientales; NA, diálogo interreligioso. También Pablo VI desarrolló este tema en profundidad en su Carta Encíclica “*Ecclesiam suam*”: “El diálogo es el nuevo nombre de la caridad” (cf. III; VC 74). Profundizaremos el tema del “diálogo” en II,1,e, donde lo ligaremos a la actitud de “escucha”.

⁷⁸¹ Cf. VIII, IV, 1.

⁷⁸² Por lo que diremos a continuación, utilizaremos indistintamente ambas categorías. Sobre “**fecunda relación o intercambio**” entre VR y culturas en general en AL, cf. Antonich, R., *Que fue adquiriendo la Vida Religiosa latinoamericana en su caminar con el pueblo?*, en: Test 123-124 (1991), pp.77ss. Azevedo, M., *inculturación del religioso ante la realidad actual*, en: Test 103 (1987), pp.38ss; *Evangelização e Vida Religiosa*, en: Conv 209 (1988), pp.33-46; CLAR, *Mensaje de la XII Asamblea de la CLAR a las religiosas y religiosos de América Latina* y

Juan Pablo II afirma que :

“El dinamismo misionero suscita intercambios entre las iglesias y las orienta hacia el mundo externo, con influjos positivos en todo sentido” (RM 34); y que “las iglesias locales, enraizadas en su pueblo y en su cultura, deben mantener concretamente este sentido de universalidad de la fe, ofreciendo a las otras iglesias y recibiendo de ellas dones espirituales, experiencias pastorales de primer anuncio y de evangelización, personal apostólico y medios materiales” (RM 85).

Así, según el Papa, el intercambio tiene dos dimensiones : una en relación al “mundo externo”, y otra en referencia a otras iglesias locales. La primera podemos llamarla “extraeclesial”; la segunda, “intraeclesial”. Aquélla se produce a través de las relaciones que las iglesias particulares establecen en su propio contexto cultural, *dando y recibiendo, acogiendo y brindando* ; ésta, en cambio, en virtud de la catolicidad del Pueblo de Dios, entre las iglesias de diferentes regiones, en las cuales se hace presente “la Iglesia una, santa, católica y apostólica” (CD 11). Ambas dimensiones convergen, debido a la constitución análogamente teándrica de la Iglesia :

“En virtud de esta catolicidad, cada una de las partes **ofrece**⁷⁸³ sus dones a las demás y a toda la Iglesia, de suerte que el todo y cada uno de sus elementos se enriquecen con las aportaciones mutuas de todos y con la tendencia común de todos a la plenitud en la unidad. De donde resulta que el Pueblo de Dios no sólo congrega gentes de diversos pueblos, sino que en sí mismo está integrado por diversos elementos (...). De aquí dimanar, finalmente, entre las diversas partes de la Iglesia los vínculos de la **íntima comunicación** de bienes espirituales, de operarios apostólicos y de ayudas temporales. Los miembros del pueblo de Dios están llamados a esta comunicación de bienes, de forma que a cada una de las Iglesias pueden aplicarse las palabras del apóstol : ‘El don que cada uno haya recibido, póngalo al servicio de los otros, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios’ (1 Pe. 4,10)” (LG 13).

Así, el mismo Pueblo de Dios, que está integrado por diversos elementos culturales, es por esencia agente de intercambio cultural. En las dos dimensiones que señalábamos (extra e intraeclesial) la “fecunda relación” o “intercambio” tiene un componente intercultural más o menos explícito que se ve cultivado por el Pueblo de Dios debido a su propia configuración “encarnatoria”.

En referencia a la vida consagrada, VC habla de esta “*fertili congruentia*” en los nn°80b4 y 98d. Podría establecerse algún matiz de diferencia en estas dos alusiones. En el primer caso se habla de “**fecunda relación**” en el contexto del “proceso de inculturación”, mientras que en el segundo, se lo hace a partir del proceso de “evangelización de la cultura” :

el Caribe, en: Test 144 (1994), pp.88ss; *Asamblea XIIIª de la CLAR. Objetivo y líneas inspiradoras*, Lima, 12-21/6/1997; Codina, V., *La Vida Religiosa ante las culturas de América Latina*, en: Test 123-124 (1991), pp.13ss.; Comblin, J., *O Espírito Santo e a refundação da Vida Religiosa*, San Pablo, Madrid, 1994; Martínez, M., *Perfil del religioso evangelizador inculturizado*, en: Test 123-124 (1991), pp.52ss.; Pontificio Consejo para el diálogo interreligioso y Congregación para la Evangelización de los pueblos, *Instrucción “Diálogo y Anuncio”*, 1991; Silva, S., *El servicio de la Vida Religiosa a la evangelización de las culturas*, en: Test 123-124 (1991), pp.41ss.; Sosio, T., *La dimensión misionera de San Miguel Garicoits desde la perspectiva de América Latina*, en: SCJ, *Identidad-Misión de una Familia*, pp.63ss.; Tabora, F., *Inculturação. Reflexões a propósito da exortação apostólica pós-sinodal Vita Consecrata*, en: Conv 293 (1996), pp.280ss.; Ugalde, L., *La inculturación, camino a la catolicidad*, SIC 49 (1986), pp.31ss.; Valle, E., *Rumo a un novo modelo de vida consagrada*, en: Conv 275 (1994), pp.393ss.; *Novas tendencias da Vida Religiosa nos anos 80. Visão desde a CRB*, en: Conv 288 (1995), pp.630ss.; Vidimus Dominus, Iº Congreso Internacional de religiosas y religiosos jóvenes, Roma, 29/9 al 4/10/97, *Mensajes finales de lengua española*; Zago, M., *Superar fronteras: la misión de la Vida Religiosa según el Sínodo*, en: Test 148 (1995), pp.51ss.

⁷⁸³ La “**negrilla**” en las citas será nuestra.

“El modo de pensar y de actuar por parte de quien sigue a Cristo más de cerca da origen, en efecto, a una auténtica cultura de referencia, pone al descubierto lo que hay de inhumano, y testimonia que sólo Dios da fuerza y plenitud a los valores. A su vez, una auténtica inculturación ayudará a las personas consagradas a vivir el radicalismo evangélico según el carisma del propio Instituto y la idiosincrasia del pueblo con el cual entran en contacto. De esta **fecunda relación** surgirán estilos de vida y métodos pastorales que pueden ser una riqueza para todo el Instituto” (VC 80b4).

“Los retos que hoy emergen de las diversas culturas son innumerables. Retos provenientes de los campos en los que tradicionalmente ha estado presente la vida consagrada o de los nuevos ámbitos. Con todos ellos es urgente mantener **fecundas relaciones**, con una actitud de vigilante sentido crítico, pero también de atención confiada” (VC 98).

Para Juan Pablo II habíamos visto que “inculturación del Evangelio va a la par de evangelización de la cultura”⁷⁸⁴, y que ésta era la finalidad última del proceso de inculturación⁷⁸⁵. Se debe también afirmar que no hay verdadera “inculturación del Evangelio y evangelización de la cultura” sin un simultáneo “**intercambio de dones**”. “Inculturación” habla prevalentemente de asimilación, purificación, reexpresión, y por tanto *donación* de la cultura a una más significativa inteligencia del Evangelio; “evangelización de la cultura” indica anuncio, novedad recreadora, redimensionamiento cultural, y por tanto expresa *donación* del Evangelio a una más plena comprensión de las posibilidades culturales. A este “intercambio” hace referencia Juan Pablo II en **VC 47** para referirse al proceso que se lleva a cabo “entre las diversas iglesias particulares”, y al cual la VR contribuye “por su connotación supradiocesana” y su referencia petrina (ib.)⁷⁸⁶.

1) Medios para la inculturación

Veamos en primer lugar cómo la VRB puede enriquecer a las culturas.

a) El impulso profético propio de la vida religiosa

Afirma VC que la VR en general, por su impulso profético, aporta el Evangelio ; el cual tiene la fuerza para purificar y elevar las culturas (“*virtutem eam purificandi et evolvendi*” (80a3)), asumirlas y perfeccionarlas (“*complectendi et perficiendi*” (79b3)). En efecto :

“El modo de pensar y de actuar por parte de quien sigue a Cristo más de cerca da origen a una auténtica cultura de referencia, pone al descubierto lo que hay de inhumano, y testimonia que sólo Dios da fuerza y plenitud a los valores (“*Deum unum bonis*”)” (cf. 80b2)⁷⁸⁷.

Este proceso supone un primer momento de afirmación, que hace referencia a la promoción de la integridad cultural, a la valoración del *ethos* del propio pueblo, y a la fe en la acción de Dios en

⁷⁸⁴ *Discurso al Pontificio Consejo para la Cultura*, en : L'Oss.Rom. (Esp), 13/1/86, pp.145ss., nº5.

⁷⁸⁵ Cf. Capítulo II, 3. Por otra parte, en la medida que la Iglesia se incultura en un pueblo y éste va acogiendo el Evangelio en las variadas dimensiones de su “*ethos*” cultural, se va integrando misteriosa y vitalmente en la comunidad eclesial.

⁷⁸⁶ Cf. Cap. II, 5-6.

⁷⁸⁷ Intimamente ligado a la santidad de vida (“testimonio de una vida entregada totalmente a Dios y a los hermanos”), constituye la aportación específica de las/os consagradas/os (cf. VC 76; 72b).

ese pueblo. Pero también debe producirse una purificación a la luz del misterio Pascual. Todo lo humano es limitado y está sujeto al error y al pecado, que es la experiencia de finitud en el más amplio sentido de la expresión. Lo humano de por sí no basta para expresar el misterio de Dios. A la luz de la muerte y resurrección del Señor, se da un enriquecimiento cualitativo de las culturas, en las cuales el Espíritu siembra nuevas riquezas y posibilidades de humanización.

Es en este sentido que la VR puede animar un crecimiento de las culturas, contribuyendo a la instauración de **“nuevos caminos”** (*“novas semitas”*) (80a4), a una **“innovación cultural”** (*“culturalis innovationis”*) (80a6), siendo **“modelo para una nueva cultura”** (*“ad novum culturae exemplar”*) (80a5), **“con propuestas culturales significativas”** (*“certa et significantia culturalia proposita”*) (80b1). Todas estas expresiones van en la línea del afirmar y elevar, asumir y redimir. Implican aporte de la VR al entramado cultural.

Por otro lado, la VR contribuye a denunciar **todo aquello que atenta contra el hombre** (*“contra hominem est collustrat”* (80b2)). Por su misma sacramentalidad de lo Absoluto de Dios y de su Reino, la VR se opone a lo que en las culturas de los pueblos degrada al ser humano y puede así “interpelar la conciencia de los hombres” (VC 80a2). Este es el testimonio que nos han dejado tantos santos y santas, fundadores y fundadoras, que fueron capaces de “señalar caminos”, convirtiéndose en “propuesta cultural innovadora” (cf. 80a4 y 80a6).

Así, siendo la vida consagrada “de por sí portadora de valores evangélicos (...), allí donde es vivida con autenticidad, puede ofrecer una aportación original a los retos de la inculturación” (VC 80a1). Si mantiene su “fuerza profética, se convierte en el entramado de una cultura en fermento evangélico capaz de purificarla y hacerla evolucionar” (ib., a2-3)⁷⁸⁸. De este modo, la VR ofrece un aporte específico al verdadero desarrollo de los pueblos⁷⁸⁹.

De modo particular SMG y la relectura del CF hecha a lo largo del tiempo ponen de manifiesto que **una cultura humana que se cierre al proyecto de Dios sobre ella y a los valores que este proyecto de Dios inspira, termina convirtiéndose en inhumana**⁷⁹⁰; y que en cambio, **en la medida que favorezca la apertura a los valores verdaderamente humanos y específicamente cristianos, permite a quienes participan de ella descubrir que “así nos ha amado Dios” y llegar a ser “felices” en ese descubrimiento** (cf. Mf.), lo cual tendrá una incidencia indudablemente positiva en las estructuras de la sociedad (cf. VIII, IV, 1).

En cuanto a **medios más específicos** para la inculturación mencionamos ya el discernimiento cultural⁷⁹¹. VC 80b1 añade que :

“Las comunidades de los Institutos religiosos y de las Sociedades de vida apostólica pueden plantear perspectivas culturales concretas y significativas cuando testimonian el modo evangélico de vivir la acogida recíproca en la diversidad (*“in diversitate mutuum acceptionem”*) y el ejercicio de la autoridad (*“exercendi auctoritatem”*), la común participación en los bienes materiales y espirituales (*“bonorum tum corporis tum animi communionem”*), la internacionalidad (*“internationalem mentem”*), la colaboración intercongregacional (*“inter congregationes sociatam operam”*) y la escucha de los hombres y mujeres de nuestro tiempo” (*“virorum mulierumque nostrae aetatis audiciones”*).

⁷⁸⁸Cf. RM 90, donde se pone en estrecha vinculación santidad y misión.

⁷⁸⁹ Cf. la teología social de Juan Pablo II.

⁷⁹⁰ Cf. *Discurso en la Unversidad de Coimbra*, en : Insegn V (1982) 2, pp.1694ss.

⁷⁹¹ Cf. VIII, IV, 1.

Los primeros tres medios están más emparentados con el testimonio mismo de la VR *ad intra*; los últimos tres con la misión *ad extra*. Tenemos que preguntarnos en qué sentido cada uno de estos elementos contribuye a la inculturación. En letra más pequeña para no alterar el hilo de la reflexión, haremos algunos comentarios pastorales que creemos son significativos en orden a lo que iremos diciendo más adelante.

b) “La aceptación de la diversidad...”

Frente al problema de la intolerancia en nuestro mundo y la dificultad de acoger al “otro diferente” (P.Suess), la aceptación de la diversidad en la VR se convierte en una proclamación de fe, dado que “la vida comunitaria tiene por fuente y modelo la vida trinitaria misma” (RV 83).

“Con la constante promoción del amor fraterno en la forma de vida común **la vida consagrada pone de manifiesto que la participación en la comunión trinitaria puede transformar las relaciones humanas**, creando un nuevo tipo de solidaridad” (VC 41).

De ahí que :

“La Iglesia encomienda a las comunidades de vida consagrada la particular tarea de fomentar la espiritualidad de la comunión, ante todo en su interior y, además, en la comunidad eclesial misma y más allá de sus confines, entablando o restableciendo constantemente el diálogo de la caridad” (VC 51)⁷⁹².

“Aceptar la diversidad” y promover la comunión a partir de ella se convierte también en una confesión humilde : no todo puede estar en uno, sea una persona, sea una cultura. Sólo a partir del reconocimiento de esa indigencia básica o kénosis es posible la exaltación del enriquecimiento ; el cual surge del descubrimiento de que los bienes distribuidos por el Espíritu en cada miembro del Cuerpo de Cristo son para riqueza y edificación común. Para ello es necesario tener una actitud de respetuoso asombro frente al misterio del hermano, “considerando a los otros como superiores” (cf. Fp.2, 3.5). Así, en la aceptación creativa y dialógica de la diversidad se afianza y crece la propia identidad. Por último, dado que el Señor prometió su presencia donde dos o más se reúnan en su nombre “la vida fraterna es el lugar privilegiado para discernir y acoger la voluntad de Dios y caminar juntos en unión de espíritu y de corazón” (VC 92)⁷⁹³.

Una comunidad religiosa que viva este “misterio de comunión” entre los hermanos será “un signo elocuente de la comunión eclesial” (VC 42; cf. RV 87), y se convertirá en incentivo para el diálogo y la aceptación en el contexto de las culturas humanas. “En un mundo dividido por las guerras y discordias”⁷⁹⁴ se tornará profecía de unidad, estimulando la comunión a todos los niveles, incluso ecuménico⁷⁹⁵. SMG utilizaba como lema muy frecuentemente la frase evangélica

⁷⁹² Cf. CNUA 54-57.

⁷⁹³ “En la fraternidad animada por el Espíritu, cada uno entabla con el otro un diálogo precioso para descubrir la voluntad del Padre” (ib.)

⁷⁹⁴ Cf. Misal Romano, *Ordinario de la Misa. Plegaria Eucarística Vd.*

⁷⁹⁵ Cf. lo dicho en V,II,11. “Los religiosos de Betharram, en todos los lados donde están presentes, toman parte activa en el movimiento ecuménico (...). Como todos los otros religiosos, son llamados a ser en la Iglesia y en el mundo, testigos y artífices de aquel proyecto de COMUNION que se encuentra en el corazón del Designio de Dios” (RV 134). Cf. Carta Encíclica “*Ut unum sint*” (1995).

de Jn 17, 11: “*Ut unum sint!*”, y hacía rezar por esa unidad (cf. V,II,11), en la cual descubría un fundamento cristológico y trinitario:

“Dios mío, no mires mis pecados, sino la Sociedad que concibió y formó tu Sagrado Corazón. Dígnate concederle tu paz, esa paz según tu voluntad, la única que puede pacificarla y unir estrechamente a todos los que la componen, entre sí, con sus superiores y con tu divino Corazón, de manera que sean uno, como tú y tu Padre y el Espíritu Santo son uno. ¡Amén !;Hágase, hágase !”⁷⁹⁶.

No obstante, nos surge un interrogante de tipo práctico. La edad promedio de una comunidad tiende a darle una impronta particular a la misma. Cuando este promedio es bajo, las personas de tercera edad tienden a quedar relegadas; cuando es alto, los jóvenes poco o nada pueden cambiar de lo que “siempre se hizo”. En relación al tema inculturación en la actual situación de emergencia cultural nos interesa esta última situación: ¿qué posibilidades “reales” de más plena inculturación pueden existir en una comunidad donde hay, por ejemplo, tres personas que superan el promedio de sesenta años, y una que tiene treinta (supongamos, recién ordenada)?

Lo mismo podríamos preguntarnos en torno a la integración de nuevos candidatos de origen autóctono, que en muchos casos pueden ser “incorporados” a comunidades en las que les será difícil tener una verdadera participación activa. Si bien la aceptación de esta diversidad puede reportar un evidente enriquecimiento a todos los miembros de la comunidad (cf. CNUA 68), no parece en cambio una buena estrategia -en orden a la inculturación en tiempos de gran movimiento cultural- el buscar este modelo para todas las comunidades.

c) “... y del ejercicio de la autoridad”

En el contexto de la vida comunitaria, la aceptación del ejercicio de la autoridad revela y testimonia la intrínseca sacramentalidad de la economía salvífica; en la cual lo humano, lo visible y lo creado, remite a lo divino, lo invisible y lo eterno (cf. SC 2). De modo que, para hablar y manifestarse, Dios lo hace también a través de mediaciones humanas. Quien en un espíritu de discernimiento y búsqueda sincera del proyecto de Dios acepta como mediación última de este proceso de discernimiento la autoridad religiosa, lo hace descubriendo en ella una manifestación explícita del designio de Dios; a través de la cual su Espíritu promueve la vida y la comunión de lo diferente (cf. RV 58a)⁷⁹⁷.

En efecto, “la obediencia, vivida por la caridad, une a los miembros de un Instituto en un mismo testimonio y en una misma misión, aún respetando la propia individualidad y la diversidad de dones” (VC 92), y “**manifiesta la primacía absoluta del Señor sobre toda la creación, la cual encuentra en El su plenitud**” (RV 63).

“Todos reconocen en quien preside la expresión de la paternidad de Dios y el ejercicio de la autoridad recibida de El, al servicio del discernimiento y de la comunión (cf. PC 14). (...) Quien obedece tiene la garantía de estar en misión, siguiendo al Señor y no buscando los propios deseos y expectativas” (VC 92).

⁷⁹⁶ “Mon Dieu, ne regardez pas mes peches, mais la Societe que votre Sacre Coeur a conçue et formée. Daignez lui donner votre paix, cette paix selon votre volonté, la quelle seule peut la pacifier et unir étroitement tous ceux qui la composent, entre eux, avec leurs supérieurs et avec votre divin Coeur, de manière a etre un, comme vous et votre Père et le Saint-Esprit, vous etes un. Amen! Fiat! Fiat!”. Cf. *Mait.Spir.*, p.359 y prefacio al capítulo V de la RV. “Para vivir esta unidad en nuestras comunidades, hay algunas exigencias: *la caridad, la educación en el don de sí, la escucha, el diálogo, el intercambio, la tolerancia, la misericordia, el perdón, la estima recíproca, el respeto de las personas y su valoración*” (Rat.Stud., 3, A, 3; cf. CC 1995, Informe del Superior General).

⁷⁹⁷ Cf. lo dicho en V,II,8.

En la base, la obediencia religiosa tiene un fundamento marcadamente cristológico, que nuestro CF pone explícitamente de relieve :

“La vida de Cristo ha sido un perfecto acto de obediencia. Desde su entrada al mundo (Hb. 10,7; Jn. 6,38) hasta su muerte en cruz (Mt. 26,42; Fp. 2,6-8), Jesús se ha ofrecido en sacrificio a su Padre para cumplir su voluntad de salvación (Jn. 8,29)” (RV 50a). De allí que “en seguimiento de Cristo obediente, elegimos voluntariamente la obediencia. Por nuestra profesión, hacemos la ofrenda total de nuestra voluntad como sacrificio de nosotros mismos a Dios, y por ella nos unimos más firmemente y más seguramente a su proyecto salvífico (PC 14)” (RV 51).

“Con San Miguel Garicoits, queremos seguir de más cerca a ‘Jesús anonadado y obediente’, que ha consagrado el primer acto de su libertad a hacer suya la voluntad del Padre” (RV 53). Por eso “la obediencia filial es el alma de nuestra Congregación... Si la obediencia falta, la razón de ser falta” (RV 54)⁷⁹⁸.

Quien ejerce la autoridad con humildad y espíritu de obediencia al Señor lo debe hacer con la intención de servir al bien común (cf. RV 59), lo cual supone promover el crecimiento y la comunión de todos los miembros (cf. RV 91) y el crecimiento de cada uno hacia la plenitud de su ser. Si bien la RV habla de “buscar juntos” en espíritu de discernimiento (cf. RV 60) la voluntad de Dios, -ya que “la comunidad es el ámbito donde se disciernen los designios divinos” (RV 57)-, también afirma claramente el rol del superior, al cual “compete conducir la comunidad y cada miembro a una más profunda comunión con la voluntad de Dios tal como ésta se manifiesta en la Regla, los acontecimientos y las aptitudes de cada uno” (RV 58b).

Esto es ciertamente un aporte al proceso de inculturación en cuanto se proclama que **en una cultura no es el afán de dominio y poder lo que debe animar a quienes de ella participan, sino la actitud de mutuo servicio, fraterno y solidario; y que es en este contexto que hay que entender la autoridad y los puestos de responsabilidad a todo nivel.** No es la búsqueda egoísta del propio beneficio a partir del espacio social que se ocupa lo que promueve el bien y la felicidad propia o ajena.

Puede darse en la realidad concreta de las diversas comunidades las tentaciones de autoritarismo -por un lado- y de individualismo -por otro (cf. IL 24). La primera puede conducir a la pasividad e “infantilismo” de los miembros de la comunidad frente a un superior que actúa como un “papá” bueno. La segunda conduciría a la desintegración de la comunidad y por lo tanto de la VR como signo: cada uno viviría en su “propio mundo pastoral”. De aquí la importancia de un buen proyecto comunitario-pastoral, discernido por sus integrantes y aprobado por la autoridad competente. En un contexto más amplio, la verdadera inculturación exigirá comunión con la vida y misión de las IP, expresada ésta también en la obediencia a los respectivos ordinarios (cf. CNUA 47-53).

d) “La comunión de bienes”

Está estrechamente ligada al voto de pobreza, que nos compromete “a poner en común nuestros bienes, como los primeros cristianos (Hch. 2,44)” (RV 40; cf. n°49); “todo aquello que podemos ganar por nuestro trabajo o recibir a título de religiosos” (RV 41); pero también las riquezas de orden humano y espiritual, “**los dones y talentos recibidos de Dios**” (RV 90), poniéndolos “**enteramente al servicio de los otros**” (RV 43,3; cf. n°90).

“Para las personas consagradas, que se han hecho “un corazón solo y una sola alma” (Hch. 4,32) por el don del Espíritu Santo derramado en los corazones (cf. Rm. 5,5), resulta una exigencia

⁷⁹⁸ *Doct.Spir.*, pp.196-7.

interior el poner todo en común: bienes materiales y experiencias espirituales, talentos e inspiraciones, ideales apostólicos y servicios de caridad” (VC 42).

Esta comunión de bienes tiene su expresión celebrativa más plena en la **Eucaristía**, que “representa y realiza la unidad de los hermanos formando un sólo Cuerpo en Cristo (1 Co. 10,17)” (RV 7; cf. RV 71-72. 80. 87)⁷⁹⁹; y se abre también a los hombres que nos rodean, especialmente los más pobres, procurando así anticipar “la comunidad perfecta del más allá, donde todas las cosas serán comunes entre los hijos del mismo Padre” (RV 49).

Esto exigirá cultivar la confianza mutua. Poner en común lo que se es y lo que se tiene (por ejemplo, talentos, poder, recursos, afectos) supondrá una gran dosis de generosidad y valoración de los otros. De otro modo, surgen infinidad de modos de “acaparamiento” que atentan contra la misma concordia de la comunidad. Estamos llamados a experimentar cada día que “hay mayor alegría en el dar que en el recibir”, en poner en común lo nuestro más que en exigir que otros lo hagan (cf. CNUA 44).

Por otra parte, al participar “del despojamiento de aquél que (...) ‘siendo rico se hizo pobre por causa nuestra, para enriquecernos con su despojamiento (2 Co. 8,9)’ (RV 39), aceptamos “como nuestras las opciones de la Iglesia en favor de los pobres” (Estatuto 22); interrogándonos “en comunidad sobre la realidad de nuestra pobreza y el valor efectivo de nuestro testimonio” (Estatuto 3). Esto tiene que verificarse particularmente en América Latina, donde una ingente masa de pobres y excluidos cuestiona el estilo demasiado “confortable” con que muchas veces vivimos en nuestras comunidades.

e) “La apertura universal”

Va ligada a una radical aceptación de la diversidad, lo cual supondrá una actitud fundamental de “desprendimiento” (cf. VC 79b2), y reportará una valiosa contribución al intercambio cultural de dones en la línea de LG 13 :

“Particularmente los Institutos internacionales, en esta época caracterizada por la dimensión mundial de los problemas y, al mismo tiempo, por el retorno de los ídolos del nacionalismo, tienen el cometido de dar testimonio y de **mantener siempre vivo el sentido de la comunión entre los pueblos, las razas y las culturas.** (...) Pueden hacer esto con eficacia al tener ellos mismos que enfrentarse creativamente al reto de la inculturación y conservar al mismo tiempo su propia identidad” (VC 51).

Hablar de apertura universal implica prestar especial atención a lo diverso-marginal y a lo distinto-excluido. Porque en verdad sólo esta opción puede expresar verdadera universalidad. La apertura universal se concreta y particulariza en **la opción preferencial por este evangélicamente pobre.** Esta opción, “**lejos de ser un signo de particularismo o sectarismo, manifiesta la universalidad del ser y de la misión de la Iglesia**” (CE 20), dado que no se trata de una universalidad que excluye para abrirse, sino que al optar por incluir a todos se universaliza en el concreto necesitado. Esta es la condición de una apertura serena a quien el Señor pone en el camino. Es un criterio sólido de discernimiento.

SMG hablaba de “los ministerios difíciles que otros no quieren realizar” para referirse a las prioridades de nuestro Instituto. En un mundo donde muchas veces en nombre de la “excelencia”

⁷⁹⁹ “Exhorto (...) a los consagrados y consagradas a cultivar ((la vida fraterna)) con tesón, siguiendo el ejemplo de los primeros cristianos de Jerusalén, que eran asiduos en la escucha de las enseñanzas de los Apóstoles, en la oración común, en la participación en la Eucaristía, y en el compartir los bienes de la naturaleza y de la gracia (cf. Hch. 2, 42-47)” (VC 45).

se excluye y se margina, promoviendo una cultura de muerte, una verdadera aportación a la inculturación del *Evangelio de la Vida*⁸⁰⁰ es sin lugar a duda la opción preferencial por los pobres, hecha de un modo peculiar por la VR, de acuerdo al dinamismo intrínseco del voto de pobreza: “En los hombres y los pueblos, marcados por toda clase de injusticias y de pobreza, sabremos contemplar el rostro doliente de Cristo que se ‘puso en lugar de todas las víctimas’ (*Manifiesto*)” (RV 130).

“La pobreza según el Evangelio hará de nosotros hombres (...) acogedores de todos, especialmente de lo pobres, a quienes un religioso, más que cualquier otro, ‘debe amar con el corazón mismo de Cristo’ (PC 13; 1 Jn. 3,17)” (RV 42). Por eso, “para mantener verdaderamente ‘un corazón de pobre’ asumimos un interés particular por el mundo de los pobres, aceptando dejarnos interpelar e incluso evangelizar por ellos” (RV 43,1).

Se incentiva así una corriente de solidaridad (cf. SRS 58) donde se contribuye a generar una cultura nueva a partir de quienes correrían el riesgo de no quedar incluidos en la universalidad. En esta línea, RM 60 se hace eco de DP 1142 :

“La Conferencia general del episcopado latinoamericano en Puebla, después de haber referido el ejemplo de Jesús, escribe que ‘los pobres merecen una atención preferencial, sea cual sea la situación moral o personal en la que se encuentren. Fueron creados a imagen y semejanza de Dios (...) por ser sus hijos, pero esta imagen es negada e incluso ultrajada. Por eso, Dios los defiende y los ama (...). Se sigue que los primeros destinatarios de la misión son los pobres (...), y que su evangelización es por excelencia un signo y una prueba de la misión de Jesús’ (...). Es por esto que exhorto a todos los discípulos de Cristo y a todas las comunidades cristianas, desde las familias a las diócesis, de las parroquias a los Institutos religiosos, a hacer una revisión de vida sincera, en el sentido de la solidaridad con los pobres”.

En lo práctico, muchas comunidades están estructuradas en torno a una obra tradicional (particularmente colegios), donde esta sensibilidad y apertura a los pobres o a la nueva mentalidad adveniente puede quedar como “atrofiada”. Esto se produce no por mala voluntad de sus miembros, sino porque la misma actividad puede invitar a seguir una idéntica rutina año tras año ; y la organización de la vida comunitaria puede alejar de la vida de los “hombres y mujeres de nuestro tiempo”.

f) “La colaboración intercongregacional”

“El sentido eclesial de comunión alimenta y sustenta también la fraterna relación espiritual y la mutua colaboración entre los diversos Institutos (...). Personas que están unidas entre sí por el compromiso común del seguimiento de Cristo y animadas por el mismo Espíritu, no pueden dejar de hacer visible, como ramas de una única Vid, la plenitud del Evangelio del amor” (VC 52a).

El ideal de una cultura de la vida y la solidaridad se puede ver proféticamente proclamada por el testimonio de comunión y de trabajo conjunto entre diferentes Institutos, tanto masculinos como femeninos (cf. VC 52-53)⁸⁰¹. En un mundo donde muchas veces prima la competitividad y donde se procura el destaque personal, este testimonio de fraternidad y de renuncia a sí para construir

⁸⁰⁰ Cf. Carta encíclica “*Evangelium vitae*”.

⁸⁰¹ “Las Conferencias de Superiores y de Superiores mayores y las Conferencias de los Institutos seculares pueden dar una notable contribución a la comunión (...). A través de ellos los Institutos expresan la comunión entre sí y buscan los medios para reforzarla, con respeto y aprecio por el valor específico de cada uno de los carismas” (VC 53). En AL, el órgano de coordinación y animación de la VR es la CLAR (Conferencia Latinoamericana de Religiosos). En Argentina, la CONFAR (Conferencia Argentina de religiosas/os), y en Brasil la CRB (Conferencia de Religiosas/os de Brasil).

juntos algo mejor tiene fuerza de anuncio evangélico. SMG veía en los Institutos instrumentos de Dios, y no temía que su propia obra quedase ensombrecida por el crecimiento de otras.

Se añade a esto el testimonio de fraternidad en medio de culturas que encuentran muchas veces a sus miembros entre sí divididos por intereses particulares. **Se estimula de este modo la realización de proyectos conjuntos en pueblos que, por falta de contribución al bien común, muchas veces no logran aunar criterios en emprendimientos comunes que beneficiarían a muchos.**

Una coordinada acción intercongregacional podría contribuir, por ejemplo, a consolidar los vínculos de comunión y colaboración regional entre los países del MERCOSUR ; priorizando la cercanía a los sectores más empobrecidos y excluidos por el sistema neoliberal, y promoviendo una inculturación liberadora.

No obstante, ocurre en la práctica que nuestra VR masculina y clerical está más volcada hacia el ejercicio del ministerio sacerdotal que centrada en los valores constitutivos de la vida consagrada. De allí, muchas veces, el desinterés por participar en los ámbitos de coordinación e intercambio de los diferentes Institutos de vida consagrada (asambleas anuales, juntas diocesanas, etc.). Por otra parte, en otras ocasiones puede primar el “individualismo” o el “localismo” pastoral, lo cual hace difícil llevar a cabo proyectos comunes a mayor escala.

g) “La escucha de los hombres y mujeres de nuestro tiempo”

Dice la RV 16 que **“estamos a la escucha de los hombres de nuestro tiempo”**, en una providencial coincidencia con la última (y más explícitamente misionera) de las mediaciones propuestas por Juan Pablo II para el enriquecimiento de las culturas :

“Los que abrazan la vida consagrada, hombres y mujeres, son por la naturaleza misma de su opción interlocutores privilegiados de aquella búsqueda de Dios, cuya presencia aletea siempre en el corazón humano, llevándolo a múltiples formas de ascesis y de espiritualidad. Esta búsqueda aparece hoy con insistencia en muchas regiones, precisamente como respuesta a culturas que tienden, si no a negar del todo, sí a marginar la dimensión religiosa de la existencia.

“Las personas consagradas, viviendo con coherencia y en plenitud los compromisos libremente asumidos, pueden ofrecer una respuesta a los anhelos de sus contemporáneos, rescatándolos de soluciones que son generalmente ilusorias y que niegan frecuentemente la encarnación salvífica de Cristo (cf. 1 Jn. 4, 2-3), como son, por ejemplo, las propuestas de las sectas (...). Por eso las personas consagradas tienen el deber de ofrecer con generosidad acogida y acompañamiento espiritual a todos aquellos que se dirigen a ellas, movidos por la sed de Dios y deseosos de vivir las exigencias de su fe” (VC 103)⁸⁰².

El texto coloca a los consagrados de cara a “aquella búsqueda de Dios, cuya presencia aletea siempre en el corazón humano”. Frente a soluciones ilusorias que eluden el misterio de la “encarnación salvífica de Cristo”, las personas consagradas deben asumir, purificar y elevar las búsquedas de “todos aquellos que se dirigen a ellas, movidos por la sed de Dios y deseosos de vivir las exigencias de su fe”.

⁸⁰² Esta actitud de disponibilidad toma un particular impulso a partir del voto de castidad, por el cual “los fieles encontrarán en nosotros una auténtica paternidad sobrenatural, siempre solícita y dispuesta a ayudarles en su relación con Dios” (RV 29). “La castidad, lejos de hacernos egoístas, ensancha nuestro corazón y nos hace ver hijos de Dios en todos los hombres. Nos hace más atentos a sus personas, a sus necesidades y a sus sufrimientos” (RV 30).

En un sentido más amplio, esta actitud de “acogida y acompañamiento espiritual” se vincula íntimamente a la de “**escucha**”; y se abre al “discernimiento (...) de los valores auténticos, y el modo en que pueden ser acogidos y perfeccionados, con la ayuda del propio carisma” (VC 79b3).

También supone “un esfuerzo audaz y paciente de **diálogo**” (VC 79)⁸⁰³. Etimológicamente hablando, este último supone un *logos* propio en cada interlocutor, una propia cosmovisión (“cultural y religiosa” en nuestro caso) a la que hay que acercarse respetuosamente para poderla ir entendiendo. Mediante este acercamiento paciente se va creando otro *logos*, común a los que participan de la comunicación y el intercambio, y que posibilitará su recíproco enriquecimiento. Este *logos* estará relacionado no sólo con las palabras de las partes, sino también con sus gestos, signos, símbolos, costumbres y demás expresiones culturales. Por eso, el esfuerzo sincero de la VR por implicarse en el diálogo con los “hombres y mujeres de nuestro tiempo” contribuirá a “hacer a la Iglesia más plenamente católica, es decir, enriquecida con los valores de otras tradiciones humanas y religiosas”⁸⁰⁴.

El fundamento teológico para que la Iglesia en general y la VR en particular entren en “diálogo” con las culturas y las “escuche” a través de los hombres y mujeres concretos es doble. Por un lado, se funda en la misma pedagogía de **Dios**, quien **siempre “escuchó a su pueblo (cf. Ex. 3,7) y le habló al corazón en su propio “idioma”** (cf. Os. 14, 2ss.; Hb. 1,1). Particularmente en Cristo, cuando **el Logos eterno se hizo y se manifestó en la limitación de la carne** para que entendiéramos el amor salvífico de Dios y entráramos en relación admirablemente nueva de alianza con El (cf. Jn. 1, 14ss)⁸⁰⁵.

Por otro, la misma Encarnación dejó misteriosamente escondida **una Palabra** nueva en toda la creación (cf. Ef. 1,3ss.; Col. 1,15ss.), y la misma Iglesia -animada por el Espíritu que la fecunda- debe continuamente **aprender a escucharla en la “carne” de las culturas de “los hombres y mujeres de nuestro tiempo”**, para reconocerse en ellas portadora de una riqueza que la trasciende y de la cual no obstante es garante y portadora insustituible. Así, la Iglesia está llamada a ser instrumento de ese diálogo salvífico por el cual la Palabra de Dios llega al hombre y las palabras de los hombres hablan de Dios.

Para este último medio de inculturación habrá que superar la falsa concepción pastoral que nos haría siempre y sólo “agentes” de evangelización, perdiendo de vista que también somos “destinatarios” y que el Señor nos evangeliza también a través de los otros. Por eso habrá que asumir como propuesta de mutuo enriquecimiento la perspectiva del intercambio entre todos; que somos, a la vez, agentes y destinatarios, siendo evangelizadores y evangelizados. Mientras que la primera actitud puede tener un trasfondo de paternalismo, la segunda manifiesta la dignidad de todas las personas involucradas, y la convicción de que el Señor de la Vida se manifiesta en todos. Por otro lado, este estilo pastoral exigirá mayor madurez, y una formación adecuada y permanente⁸⁰⁶.

⁸⁰³ Cf. 79b5; 80a2.a5.

⁸⁰⁴ Cf. Zago, M., *Diálogo come stile e metodo della missione*, en: RI 293 (1996), p.65. El autor desarrolla tres convicciones, en relación a la inculturación y el diálogo: 1) “El diálogo permite una presencia progresiva de la Iglesia en la cultura”; 2) “El diálogo para la inculturación es hecho no sólo con las personas, instituciones y tradiciones externas a la Iglesia, sino que es un proceso interno a todo cristiano y a toda Iglesia local”; 3) “El diálogo es también un medio para hacer a la Iglesia más plenamente católica, es decir, enriquecida con los valores de las otras tradiciones humanas y religiosas” (cf. pp.65-66),

⁸⁰⁵ Cf. lo dicho acerca del discernimiento cultural en VIII,IV,1.

⁸⁰⁶ Cf. infra, X,II,4.

2) Agentes-destinatarios del intercambio

Dice Juan Pablo II que :

“Las personas consagradas tienen (...) un papel significativo dentro de las Iglesias particulares (...), en las que ‘está verdaderamente presente y actúa la Iglesia de Cristo una, santa, católica y apostólica (CD 11)’” (VC 48) ; y que “fieles al espíritu de sus fundadores, les debe caracterizar un profundo sentido de Iglesia y el testimonio de una estrecha y fiel colaboración en la pastoral, cuya dirección compete a los Ordinarios diocesanos y, en determinados aspectos, a las Conferencias Episcopales” (CE 25).

Profundizando lo que ya hemos ido diciendo en la introducción a la Cuarta Parte y al principio del presente capítulo, detengámonos un poco más en este sentido eclesial de la VR ; la cual teniendo un polo de universalidad, encarna y realiza “relaciones fecundas” en la vida de las iglesias particulares.

a) Las iglesias particulares

El tema de la **relación Iglesia universal - iglesias particulares** ha sido desarrollado en el documento de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe “*Communio Notio*”⁸⁰⁷. Siguiendo la doctrina conciliar de LG 23 y CD 11, el documento afirma que :

“Entre ((las)) múltiples expresiones particulares de la presencia salvífica de la única Iglesia de Cristo, se encuentran desde los tiempos apostólicos expresiones que son en ellas mismas ‘Iglesias’, dado que si bien son particulares, la Iglesia universal está presente en ellas con todos sus elementos esenciales” (CN 7) ; y que es preciso considerar que estas Iglesias, en tanto que partes de la única Iglesia de Cristo, tienen con el todo, es decir con la Iglesia universal, una relación particular de “mutua interioridad”⁸⁰⁸. De este modo, en cada iglesia particular “está verdaderamente presente y operante la Iglesia de Cristo, una, santa, católica y apostólica” (CN 9).

Se resalta juntamente con la “unidad” y “unicidad” de la Iglesia la existencia de “Iglesias”, en las que se hacen presentes todos los elementos esenciales de aquélla. Se dice que entre Iglesia universal e iglesias particulares hay una relación de “**mutua interioridad**”, lo cual supone una compenetración mutua. “En” y “por” las iglesias particulares “existe la una y única Iglesia católica” (cf. LG 23) ; y a su vez, en cada una de ellas “está verdaderamente presente y operante la Iglesia de Cristo” (cf. CD 11)⁸⁰⁹. Por eso :

“En la perspectiva de la Iglesia entendida como comunión, la universal comunión de los fieles y la comunión de las Iglesias no son consecuencia una de otra, sino que constituyen la misma realidad vista desde perspectivas diferentes” (CN 10).

⁸⁰⁷ AAS 85 (1993), pp.847ss.

⁸⁰⁸ Cf. Juan Pablo II, *Discurso a la Curia Romana*, 20/12/90, n°9, AAS 83 (1991), pp.745ss.

⁸⁰⁹ El CIC 368 retoma LG 23 al afirmar que son iglesias particulares aquellas “*in quibus et ex quibus una et única Ecclesia catholica existit*”. Iglesias particulares son en primer lugar las diócesis, “a las cuales se asemeja la prelatura territorial, abadía territorial, vicariato apostólico, prefectura apostólica, como así también la administración apostólica establemente constituida”.

Desde una perspectiva pastoral, las **iglesias particulares** dan -especialmente en el proceso de inculturación- **sentido de encarnación y arraigo a la Iglesia universal**; ya que asumen, purifican y elevan en sí las riquezas de los pueblos dadas a Cristo en herencia (cf. LG 13a; EN 62). Por otro lado, **la Iglesia universal fomenta y promueve el sentido de catolicidad en las iglesias particulares** (cf. EN 64), animando el intercambio de dones entre ellas y tendiendo “eficaz y constantemente a recapitular la Humanidad entera con todos sus bienes, bajo Cristo como Cabeza, en la unidad de su Espíritu” (LG 13b).

De este modo, **VC 47** puede afirmar que **“por la connotación supradiocesana, que tiene su raíz en la especial vinculación con el ministerio petrino, ((los Institutos de vida consagrada y Sociedades de vida apostólica)) están también al servicio de la colaboración entre las diversas Iglesias particulares, en las cuales pueden promover eficazmente el ‘intercambio de dones’ contribuyendo así a una inculturación del Evangelio que asume, purifica y valora la riqueza de las culturas de todos los pueblos”**⁸¹⁰.

Así, queda plenamente reflejada la eclesialidad de la vida religiosa en el proceso de inculturación; como también su vinculación con las culturas de los pueblos y con otras iglesias particulares. Por un lado, **los Institutos de vida consagrada viven la universalidad desde su encarnación en las IP**; universalidad que queda sacramentalmente expresada por su “especial vinculación al ministerio petrino”:

“En los fundadores y fundadoras aparece siempre vivo el sentido de la Iglesia, que se manifiesta en su plena participación en la vida eclesial en todas sus dimensiones, y en la diligente obediencia a los Pastores, especialmente al Romano Pontífice” (VC 46).

Por otro, **contribuyen al “intercambio de dones”** y a la “inculturación del Evangelio” en las iglesias particulares:

“La vocación de los miembros de los Institutos de vida consagrada para la Iglesia universal se realiza dentro de las estructuras de las iglesias particulares, contribuyendo así a la edificación espiritual de ellas y a la unidad de la Iglesia universal” (IL 73)⁸¹¹.

b) La vida religiosa betharramita

De un modo más específico, la actual presencia de la **VRB en trece países del mundo**⁸¹² ya es y puede serlo aún más plenamente, un servicio al intercambio de dones culturales y eclesiales. Por su participación en la vida de las IP, la VRB asume, purifica y eleva las riquezas de las culturas en las cuales se inserta, convirtiendo estas **riquezas culturales en materia para vivir y manifestar la fe teologal**; integrándolas a la vida del Pueblo de Dios. Por otra parte, participando de la vida del Pueblo de Dios que se hace presente en las IP, puede colaborar en la obra misionera de **ofrecer a cada cultura particular**, desde su identidad carismática de ser “auxiliar”, **la riqueza de dones de la que ella -por su carácter eclesial- es portadora y servidora**.

⁸¹⁰ Y el Pontífice cita a pie de página LG 13.

⁸¹¹ Cf. Juan Pablo II, *A los Superiores Generales*, en: L'Oss.Rom. (Esp.), 16/11/78, p.569, n°2.

⁸¹² Francia (a partir de 1838); Argentina (1856); Uruguay (1861); Tierra Santa (1878); España e Inglaterra (1903); Italia, Paraguay (1904); Brasil (1935); Tailandia (1953); Costa de Marfil (1959); República Centroafricana (1986); India (1995). Habría que agregar la presencia pasada del Instituto en algunos países donde en los que hoy ya no se encuentra: Bélgica (1903-1920); China (1922-1947); Marruecos (1940-1986).

Esta riqueza de dones supone también bienes culturales que la VRB acrisola y madura desde sus orígenes; como así también aquéllos pertenecientes al genio de los pueblos en los que actualmente se hace presente. De este modo, la vida de las diferentes comunidades betharramitas en el mundo han ido y van recogiendo y sedimentando un cierto patrimonio de dones culturales comunes a todo el Instituto, los cuales son asumidos en su tradición “sin confundirlos ni mezclarlos” con su CF, pero tampoco “sin dividirlos ni separarlos”.

Estos dones que la VRB va atesorando a través de su presencia en cuatro continentes, los comparte y dona -a su vez- por medio de sus religiosos. Estos, en efecto, los entregan a las nuevas culturas de pueblos **a través de las IP** en las cuales les va tocando vivir y trabajar. Así, la nota de universalidad del Instituto, contribuye a través de sus miembros y comunidades a una fecunda relación e intercambio de dones entre las culturas pasadas y presentes.

Todo esto que venimos analizando supondrá el establecimiento de relaciones recíprocas⁸¹³ con personas concretas de cada IP, en un contexto teologal. En efecto :

“Las diversas formas de vida en las que, según el designio del Señor Jesús se articula la vida eclesial, presentan **relaciones recíprocas** (...). Todos los fieles, en virtud de su regeneración en Cristo, participan de una dignidad común; todos son llamados a la santidad; todos cooperan a la edificación del único Cuerpo de Cristo, cada uno según su propia vocación y el don recibido del Espíritu (...). Las vocaciones a la vida laical, al ministerio ordenado y a la vida consagrada pueden considerarse paradigmáticas (...). Están al servicio unas de otras para el crecimiento del Cuerpo de Cristo en la historia y para su misión en el mundo” (VC 31).

En este contexto, de los Institutos en general y de la VRB en particular puede decirse que en la medida que sean fieles a su misión en la Iglesia :

“Podrán enriquecer a los demás fieles con los bienes carismáticos recibidos, dejándose interpelar a su vez por las voces proféticas provenientes de los otros miembros eclesiales. En este intercambio de dones garantizado por la plena sintonía con el magisterio y la disciplina de la Iglesia, brillará la acción del Espíritu Santo” (VC 85).

En este contexto de “enriquecimiento recíproco” (VC 33), la Iglesia encomienda a los religiosos/as como una especificidad propia **“la particular tarea de fomentar la espiritualidad de la comunión”** (VC 51); y por eso les pide **“que sean verdaderamente expertos en comunión”** (VC 46)⁸¹⁴.

Por último, estas “relaciones recíprocas” tendrán no sólo un efecto positivo innegable respecto a la comunión de la Iglesia, sino también una fecunda incidencia pastoral en su misión. De hecho :

“La toma de conciencia de que sus diversos miembros pueden y deben aunar esfuerzos en actitud de colaboración e intercambio de dones” es “uno de los frutos de la doctrina de la Iglesia como comunión, y ‘contribuye’ a presentar una imagen más articulada y completa de la Iglesia, a la vez que resulta más fácil dar respuestas a los grandes retos de nuestro tiempo” (VC 54).

⁸¹³ Cf. Sagrada Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica - Congregación para los Obispos, *Notas directrices “Mutuae relationes”*, 1978.

⁸¹⁴ “El sentido de la comunión eclesial, al desarrollarse como espiritualidad de la comunión, promueve un modo de pensar, decir y obrar, que hace crecer la Iglesia en hondura y extensión (...). La ‘comunión genera comunión y se configura esencialmente como comunión misionera’ (CL 31-32)” (VC 46; cf. n°47). Cf. Malvaux, B., *La Vie consacrée, signe de communion dans l’Eglise. L’apport de Vita Consecrata* (VC 41-58), en: *VieCon* 3 (1997), pp.161ss.

Por todo lo dicho, deberemos analizar ahora en el seno de las IP -que en terminología betharramita es la expresión base de la “posición” (cf. V,II,4) de una comunidad religiosa- la variada gama de interrelaciones que la VRB puede establecer en clave de “relación fecunda”, “intercambio de dones”, “relaciones recíprocas” o “enriquecimiento recíproco” con “**obispos, sacerdotes diocesanos, religiosos, religiosas, laicos (CIC 678,1)**” (RV 15,2). En estas interrelaciones, todos los miembros de la IP son agentes y a la vez destinatarios del intercambio ; contribuyendo indirectamente a través de él, a la mutua fecundación de diferentes culturas.

c) El obispo

“El Obispo es padre y pastor de toda la Iglesia particular. A él compete **reconocer** y **respetar** cada uno de los carismas, **promoverlos** y **coordinarlos**. En su caridad pastoral debe **acoger**, por tanto, el carisma de la vida consagrada como una gracia que no concierne sólo a un Instituto, sino que incumbe y beneficia a toda la Iglesia⁸¹⁵. Procurará, pues, **sustentar** y **prestar ayuda** a las personas consagradas, a fin de que, en comunión con la Iglesia y fieles a la inspiración fundacional, se abran a perspectivas espirituales y pastorales en armonía con las exigencias de nuestro tiempo” (VC 49a).

El texto seleccionado destaca las actitudes que deben animar al obispo en relación al carisma de la VR. “Reconocerlo y acogerlo”, lo cual supone conocerlo, valorarlo y darle cabida en la comunidad diocesana⁸¹⁶, etc. ; “respetarlo”, lo cual implica no exigirle algo diferente de lo que es (por ejemplo, por urgencias pastorales) ; “promoverlo”, es decir, estimular su desarrollo en el seno de la IP ; “coordinarlo”, enmarcándolo en una pastoral de conjunto. Por último, estas actitudes se traducen en un modo de relación con religiosos/as concretos/as, a quienes debe “sustentar y prestar ayuda” para que puedan desarrollar su CF y ofrecerlo a la vida y misión de la IP.

En contrapartida :

“Las personas consagradas (...) no dejarán de ofrecer su **generosa colaboración** a la iglesia particular según las propias fuerzas y respetando el propio carisma, actuando en **plena comunión** con el Obispo en el ámbito de la evangelización, de la catequesis y de la vida de las parroquias” (VC 49a). En efecto, “el profundo sentido eclesial de la vida consagrada (...) tiene que manifestarse en **una sincera comunión y colaboración con los Pastores de la Iglesia**” (CE 22a).

Los textos son insistentes en dos aspectos : “comunión” y “colaboración”, de acuerdo a la propia índole carismática. La “comunión” es expresión de un “profundo sentido eclesial”, y se manifiesta tanto en la vida como en la misión de la iglesia diocesana. La “colaboración” debe ser “generosa”, pero proporcional a “las propias fuerzas” y respetuosa del “propio carisma”. Tanto la comunión como la colaboración deben ser “sinceras”. Con esto se cultiva una adhesión cordial por parte de los/as religiosos/as a la vida de la diócesis, y se evitan iniciativas paralelas y “capillismos”. En esta “mutua relación” tendrá gran importancia el diálogo (cf. VC 50)⁸¹⁷.

Juan Pablo II se expresa en términos semejantes también en América Latina. Por un lado, hace notar que “no han faltado en determinadas situaciones, algunas incomprendiones y fuertes contrastes que no responden a una verdadera eclesiología de comunión” (CE 22). Por otro,

⁸¹⁵ Cf. CIC 375; 678.

⁸¹⁶ Si bien ya hemos aclarado que hay diversos modelos de iglesias particulares (cf. CIC 368), utilizaremos la expresión “diócesis”, “comunidad diocesana”, “iglesia diocesana”, u otras expresiones en sentido genérico.

⁸¹⁷ Cf. IL 75-77; CNUA 60.

exhorta a los **Obispos** a que “**sepan valorar y promover, como es debido, el don inmenso de la vida consagrada**, con toda su variedad de carismas”; y a los **religiosos y religiosas**, “llamados a vivir en comunidad al servicio de la Iglesia”, les pide “**que se esfuercen por mantener viva la comunión y colaboración con los Obispos**, así como el necesario respeto de su autoridad pastoral” (CE 23).

La RV 15,1 dice que “a disposición de la Iglesia por vocación apostólica, procuramos responder en los límites de nuestras posibilidades, a los llamados de los hombres tal como el Papa y los Obispos tienen la misión de hacérselo saber en cada etapa de la historia de nuestra congregación”. De este modo, la VRB expresa su doble disponibilidad a la Iglesia universal y a las iglesias particulares a través de sus pastores ; los cuales son mediación para hacerle conocer “los llamados de los hombres”. Esta disponibilidad se ve testimoniada por el mismo SMG⁸¹⁸.

Hasta el final de su vida encontró oposición en el obispo de Bayona, Monseñor Lacroix, respecto al naciente Instituto. Mientras que SMG veía con claridad que éste estaba llamado a ser universal (de derecho pontificio), su ordinario -por el contrario- quería orientarlo en sentido solamente diocesano. En el contexto eclesial de la segunda mitad del s.XIX, en Francia, SMG supo dar un heroico testimonio de amor a la Iglesia, conjugando sabiamente la doble fidelidad al Espíritu y al carisma pastoral de su obispo. La obediencia a los obispos ha sido decisiva en la venida a Buenos Aires por parte de los primeros misioneros, como así también en las posteriores fundaciones en Uruguay y Brasil⁸¹⁹.

Hoy, en el contexto de una eclesiología de comunión, pensamos que la tradicional fidelidad al obispo se debería enriquecer con la fidelidad al proyecto pastoral diocesano, discernido por la IP a través de oportunos medios de participación de todo el pueblo de Dios presente en ella. El obispo deberá ser quien en primer lugar anime la realización de esa pastoral de conjunto, coordinando iniciativas y señalando prioridades en una actitud de diálogo. En relación al desafío de la inculcación “los obispos de las iglesias locales tienen una responsabilidad específica”⁸²⁰.

d) Los presbíteros

Los religiosos reciben de los presbíteros, en el contexto de la vida de las iglesias particulares, el ejercicio de su **ministerio ordenado**, “a través del cual continúan en el tiempo el ministerio apostólico” (VC 31). Al brindarles “los medios de salvación” (VC 34) les ayudan a vivir su sacerdocio real, común al de todos los bautizados.

Por otro lado, los religiosos les recuerdan a los presbíteros que “**se debe pasar de la santidad comunicada por los sacramentos a la santidad de la vida diaria**” (VC 33) ; imprimiendo en su actividad pastoral “un signo de la tensión escatológica de la Iglesia peregrina en la fe y en la esperanza” (IL 79), a la cual ellos guían “como imágenes vivas de Cristo cabeza y pastor” en el tiempo del “ya pero todavía no” (cf. VC 16).

A respecto, decía MR 39 :

“Foméntese la fraternidad y los vínculos de cooperación entre clero diocesano y comunidades religiosas (...). Por eso, es de gran importancia todo aquello que favorezca, aunque sea en un plano sencillo y no formal, la confianza recíproca, la solidaridad apostólica y la ‘concordia fraterna’ (...).

⁸¹⁸ Cf. vinculación de SMG con su obispo en V, II, 8; VI, I, 1.

⁸¹⁹ Cf. Sosio, T., *La dimensión misionera de San Miguel...*, p.61.

⁸²⁰ *Mensaje en Nueva Delhi*, en : AAS 78 (1986), p.748, 5.

Esto no solamente robustecerá el sentido auténtico de la iglesia particular, sino que también estimulará a cada uno a prestar de buen grado los servicios que pueda, a incrementar el deseo de cooperación y a amar la comunidad humana y eclesial en que se halla inserto, como patria de la propia vocación”⁸²¹.

El documento encontraba varios motivos de conveniencia para fomentar “la fraternidad y los vínculos de cooperación”; lo cual implica “confianza recíproca” en el plano personal, “solidaridad apostólica” en el plano pastoral, y “concordia fraterna” en el plano comunitario. Esta preocupación, además de robustecer el sentido de pertenencia a la “iglesia particular”, tiene una repercusión “afectiva” importante en relación a ella, lo cual se traduce en “generosidad y colaboración”.

“En cuanto a los sacerdotes que profesan los consejos evangélicos, la experiencia misma muestra que el sacramento del Orden encuentra una fecundidad particular en esta consagración, puesto que presenta y favorece la exigencia de una pertenencia más estrecha al Señor”. En este, **“la vocación al sacerdocio y a la vida consagrada convergen en profunda y dinámica unidad” (VC 30)**⁸²².

En concreto, la VRB se estructura a partir de la **participación en el sacerdocio de Cristo** en su acto fundante: **Hb 10,5** (Sal 40, 7-9 (LXX)), leído en el contexto de la Epístola a los Hebreos (PDV 5. 13. 20. 47). Por otra parte, el **“aquí estoy”** del versículo citado **remite a las vocaciones proféticas** (por ejemplo, de Samuel (1 Sam. 3,1ss) o de Isaías (Is. 6,8; cf. Lc. 4,18: PDV 19. 24. 27. 33), cuya tradición es asumida en la Iglesia de modo particular por la vida consagrada (VC 80a)⁸²³. También los hermanos del Instituto participan del sacerdocio real de Cristo por el bautismo ; y por su profesión religiosa lo hacen a nuevo título, ya que “forman con los sacerdotes una sola y misma comunidad, viven la misma consagración religiosa y participan con la gracia de su propia vocación en la misma misión apostólica” (RV 118; cf. VC 60-61).

En el ejercicio del ministerio ordenado, la VRB está llamada a ser “auxiliar” en la vida de las IP. Deberá discernir las prioridades dentro de un contexto de necesidades a las que efectivamente podría responder, y presentar estas propuestas al obispo. En principio no debería asumir responsabilidades que impliquen excesiva estabilidad (como serían, por ejemplo, las parroquias) cuando esto lo puede hacer el clero diocesano ; como así también debería evitar protagonismos que pudiesen opacar el trabajo de los presbíteros de la región (por ejemplo, presidiendo un decanato). Esto le permitiría mantener una actitud de “campamento volante” (“*camp volant*”), “oculta y abnegada” (“*efface et devoue*”). A la vez que se promovería un interesante intercambio de dones se favorecería una más pronta inculturación de los religiosos betharramitas ; ya que “mirando como ‘hace’ el clero local” conoceríamos mejor el talante pastoral de la diócesis.

e) Otros Institutos de Vida Consagrada

En el contacto con otros Institutos la VRB establece un particular modo de intercambio. Compartiendo por un lado una vocación común, que es la de reflejar el mismo modo de vivir de Cristo y ser una realización más completa del fin de la Iglesia que es la santificación de la humanidad (cf. VC 32), y manteniendo por otro las respectivas identidades carismáticas, esta

⁸²¹ El texto será citado en *Lineam* 40.

⁸²² “El sacerdote que profesa los consejos evangélicos encuentra una ayuda particular para vivir en sí mismo la plenitud del misterio de Cristo, gracias también a la espiritualidad peculiar de su Instituto y a la dimensión apostólica del correspondiente carisma” (ib.).

⁸²³ Cf., también, CIC 680.

comunicación de dones puede constituir un estímulo mutuo para un más radical seguimiento de Cristo.

En efecto :

“Hoy más que nunca es necesario un renovado compromiso por parte de las personas consagradas para favorecer y sostener en cada fiel un verdadero anhelo de santidad, un fuerte deseo de conversión y de renovación personal en un clima de oración siempre más intenso y de solidaria acogida del prójimo, especialmente del más necesitado” (TMA 42).

Este desafío de promover la santidad, estimular la conversión y motivar la solidaridad, cobra una modalidad particular entre consagrados/as ; los cuales **pueden ayudarse mutuamente, desde su especificidad carismática, a “fijar la mirada en la paz futura” y en la “felicidad definitiva que está en Dios”** (VC 33).

“A la vida consagrada se confía la misión de señalar al Hijo de Dios hecho hombre como la meta escatológica a la que todo tiende, el resplandor ante el cual cualquier otra luz languidece, la infinita belleza que, sola, puede satisfacer totalmente el corazón humano” (VC 16). “Fijos los ojos en el Señor, la persona consagrada recuerda que “no tenemos aquí ciudad permanente” (Hb. 13, 14), porque “somos ciudadanos del cielo” (Fp. 3, 20). Lo único necesario es buscar el Reino de Dios y la justicia (cf. Mt. 6, 33), invocando incesantemente la venida del Señor” (VC 26).

Por otra parte, **“la comunión operativa entre los diferentes carismas asegurará además de un enriquecimiento recíproco, una eficacia más incisiva en la misión”** (VC 74), ya que se producirá una significativa complementación de dones. Esto se aprecia de un modo particular en el proceso de inculturación, ya que no raramente se encuentra a los religiosos en la vanguardia de la misión, experimentando nuevos métodos pastorales.

El intercambio con consagrados/as de diferentes Institutos enriquece la calidad de la experiencia de seguimiento de Cristo en los betharramitas, a la vez que potencializa su vocación de universalidad. De un modo particular, la relación con mujeres consagradas, -llamadas a ser “un signo de la ternura de Dios hacia el género humano” (VC 57)-, puede aportar a la VRB una nueva sensibilidad en la percepción de los desafíos de nuestro tiempo, ser un estímulo para una entrega más plena al Señor en el celibato, y brindar el gozo sereno de amistades mutuamente enriquecedoras⁸²⁴.

f) Los laicos

Afirma CL 15, haciéndose eco de LG 31, que la “común dignidad bautismal reviste en el laico una modalidad que lo distingue, sin separarlo, del sacerdote, del religioso y de la religiosa”, que es “el carácter secular”. De este modo, es propio de ellos “buscar el Reino de Dios ocupándose de las realidades temporales y ordenándolas según Dios” (cf. VC 31). Así, en el contexto de una eclesiología de comunión, los textos magisteriales destacan como especificidad de la vocación laical su “secularidad”, a partir de la cual están llamados a “buscar el Reino de Dios” y reflejar así “el misterio del Verbo encarnado en cuanto Alfa y Omega del mundo, fundamento y medida

⁸²⁴ Desde sus orígenes, nuestro Instituto quedó particularmente ligado a las Hijas de la Cruz (cuya fundadora, santa Juana Elizabeth Bichiers des Ages fue canonizada el mismo día que SMG (6/7/47), con quien mantuvo una profunda amistad durante años), y a las Siervas de María de Anglet (cuyo fundador, el P.Cestac, fue también caro al de nuestro Instituto).

del valor de todas las cosas creadas” (VC 16)⁸²⁵. De aquí la importancia que reviste esta forma de intercambio con la VR en relación al proceso de inculturación.

Por un lado,

“Movidos por el ejemplo de santidad de las personas consagradas, **los laicos serán introducidos en la experiencia directa del espíritu de los consejos evangélicos y animados a vivir y testimoniar el espíritu de las bienaventuranzas para transformar el mundo según el corazón de Dios.** (...) Las personas consagradas recordarán por tanto su deber de ser ante todo guías expertas de vida espiritual, y cultivarán en esta perspectiva el talento más precioso: el espíritu” (VC 55).

Desde una profunda experiencia personal, lo que las personas consagradas están llamadas a transmitir a los laicos es el “espíritu de las bienaventuranzas”, el cual debe animar su actividad en el mundo para transformarlo “según el corazón de Dios”.

Por otro lado,

“**Los laicos ofrecerán a las familias religiosas la rica aportación de su secularidad y de su servicio específico**”; de modo que “no es raro que la participación de los laicos lleve a descubrir **inesperadas y fecundas implicaciones de algunos aspectos del carisma**, suscitando una interpretación más espiritual, e impulsando a encontrar válidas indicaciones para nuevos dinamismos apostólicos” (ib)

Los laicos “enriquecen” a las familias religiosas desde la experiencia de su “secularidad” y “servicio específico”, lo cual supone el modo concreto de encarnación en el mundo que aquéllos viven. Este aporte ayuda a releer los CF de los Institutos, en los cuales pueden encontrarse “inesperadas y fecundas implicaciones” que impulsen “nuevos dinamismos apostólicos”⁸²⁶. De hecho, sin los laicos, la VR “no puede realizar una seria y válida evangelización de los nuevos ámbitos en los que se elabora y transmite la cultura” (VC 98); dado que es en ellos en quienes más acabadamente se refleja y más eficazmente se configura el *ethos* de los pueblos.

En particular, los laicos le dan a la VRB **sentido de encarnación**, favoreciendo la “revalorización de la realidad secular como lugar teológico” (IL 80) en los diferentes entornos culturales. Esto le permite a la VRB hacerse “carne” (Mf. a) y “entrar en el mundo” (ib. b) más profundamente. Por otro lado, particularmente los laicos asociados a la espiritualidad que brota del CF betharramita⁸²⁷, reciben de los religiosos la riqueza de esa espiritualidad. Esta les ayuda a vivir su vocación secular con un mayor sentido teológico, dado que “este mundo puede ser transformado sólo con el espíritu de las bienaventuranzas” (LG 31; IL 80).

Debido a las fecundas implicancias de este intercambio, el *Capítulo General de 1993* y el *Consejo de Congregación de 1995* han señalado como prioridad la de “seguir compartiendo el

⁸²⁵ Podríamos considerar aquí en este sentido a los miembros de Institutos Seculares, quienes “viviendo su consagración en el mundo y a partir del mundo ‘se esfuerzan por impregnar todas las cosas con el espíritu evangélico, para fortaleza y crecimiento del Cuerpo de Cristo’ (CIC 713,1)” (VC 32).

⁸²⁶ El dinamismo del intercambio queda también expresado, con algunos matices, en CL 61, donde se afirma que “los sacerdotes y religiosos deben ayudar a los fieles laicos en su formación (...). A su vez, los mismos fieles laicos pueden y deben ayudar a los sacerdotes y religiosos en su camino espiritual y pastoral”. Cf. CNUA 70.

⁸²⁷ Entendemos por “espiritualidad” el CF en cuanto asumido y hecho estilo de vida. Mientras que éste acentúa el “don” recibido, aquella subraya la “tarea” asumida.

carisma con los laicos en cada Provincia y en cada comunidad”; pues “este compartir es un enriquecimiento de la vida de Betharram y de los hombres de hoy”⁸²⁸.

“Hoy existe un florecimiento de grupos laicos que están vinculados con títulos diversos a la espiritualidad y al trabajo apostólico y misionero de los distintos institutos (...). De esta manera se expresa la comunión entre laicos y religiosos en la Iglesia: en unos, con la espiritualidad propia de una familia religiosa, en otros, con la extensión de la vitalidad del carisma en la sociedad” (*Lineam* 41).

De acuerdo a esto y teniendo presente una sana eclesiología de comunión, habría que estar atentos a no promover la “clericalización-religiosización” de los laicos, ni la “secularización” de los religiosos-sacerdotes. Tanto en los colegios, como en las parroquias y misiones de nuestro Instituto en América Latina esto puede llegar a ser una tentación; la cual se manifiesta en el hecho de que muchas veces los religiosos-sacerdotes terminan cumpliendo funciones administrativas y los laicos acaban siendo los principales responsables y animadores de la pastoral. Comparativamente hablando y en referencia al proceso de inculturación, los laicos deben acentuar el “entrar en el mundo” (cf. *Mf. b*), y los religiosos-sacerdotes el vivir “animados por el Espíritu del Padre” (cf. *ib.*).

g) Conclusión

Concluamos diciendo que, en orden a promover y encauzar esta variada gama de intercambios que hemos ido describiendo en 2, parece insustituible un “plan pastoral (diocesano)” (cf. *supra*, c); como así también son importantes las variadas formas de encuentros que hoy día a todo nivel tienden a realizarse (incluso, por ejemplo, en torno a la espiritualidad del mismo Instituto). Esto promueve el conocimiento y valoración mutua de los diferentes miembros del Pueblo de Dios, afianza lazos de fraternidad y amistad, e incentiva una acción pastoral más coordinada y participativa.

No obstante, nada reemplaza el interés y el esfuerzo personal y comunitario de cada betharramita y de cada comunidad betharramita por buscar el encuentro, la participación y el intercambio en la vida de su IP.

3) Frutos del intercambio para el Instituto

Hemos reflexionado sobre el aporte de la VR a los pueblos, como así también en las mediaciones que propone VC 80b1. Pero hemos dicho que también la VR se ve enriquecida por las culturas en el proceso de inculturación. En efecto, de la “fecundas relaciones e intercambios” ligada a éste “surgen estilos de vida y métodos pastorales que pueden ser una riqueza para todo el Instituto” (“*effluent et pastorales rationes quae fieri poterunt germana opulentia toto pro Instituto*”) (80b4). De este modo, es todo el Instituto que se enriquece en el contacto de una comunidad religiosa con una cultura concreta.

⁸²⁸ Cf. CG 1993, III, I, 4 y CC 1995, IV. El XVI° Capítulo provincial “San José del Río de la Plata” se afirmaba en relación a los laicos que comparten el CF y la misión que como religiosos debemos “aceptar, clarificar y cultivar nuestras vocaciones diversas. En la misión compartida acompañarlos, animarlos, darles tiempo, formarlos, escucharlos, respetarlos en su vocación específica (familia), en su idoneidad profesional, en sus funciones específicas, en lo que se piensa y planifica con ellos; distinguiendo sus diversos niveles de adhesión a nuestra espiritualidad y misión” (Desafíos fundamentales, n°3, p.12).

Más explícitamente, VC 79a7 afirma en relación a las culturas que :

“Los valores descubiertos en las diversas civilizaciones pueden animarlas a incrementar su compromiso de contemplación y de oración (“*contemplationis pervestigationem*”), a practicar más intensamente el compartir comunitario (“*communitariam participationem*”), la hospitalidad y la preocupación por las personas (“*hospitalitatem atque personarum observationem*”), como así también el cuidado de la naturaleza (“*naturae ipsius curationem*”).

Veamos cada uno de estos aspectos con detenimiento.

a) “Anima la contemplación”

Por un lado, VC 38 dice que “la llamada a la santidad es acogida y puede ser cultivada sólo en el silencio de la adoración ante la infinita trascendencia de Dios”. Por otro, que “los consagrados, llamados a contemplar y testimoniar el rostro ‘transfigurado’ de Cristo, son llamados también a una existencia transfigurada” (VC 35). De este modo, la contemplación cristiana no es una abstracción desencarnada, sino que es el redescubrimiento continuo de la “infinita trascendencia de Dios” en el devenir de los acontecimientos históricos. En función de este redescubrimiento continuo y gozoso del misterio cristiano es necesario, particularmente para los religiosos, dedicar tiempos a una “silenciosa adoración”.

“Con Cristo, en Cristo, por Cristo, queremos permanecer en el Padre, es decir: buscar su Presencia, escuchar su Palabra, acoger su Amor” (RV 65). Así, cada nuevo desafío cultural invita a la VRB a recrear su modo de “permanecer en el Padre ; ya que la misma experiencia de fe de sus miembros se ve llamada a vivir y expresar en nuevas categorías y formas culturales.

Dado que la finitud de las realizaciones humanas no agotan la capacidad de expresión del misterio cristiano, la purificación que produce el dejar una determinada cultura para asumir otra permite que una nueva síntesis existencial se realice en el evangelizador (en el religioso, en la comunidad religiosa). De este modo **se experimenta una nueva, más profunda y significativa presentación de la fe**. Lo que no se percibía antes, ahora se percibe. Esta nueva experiencia redundando -en primer lugar- en beneficio del propio Instituto, el cual descubre un nuevo modo de encarnar-inculturar su CF. Pero también -y a través de él-, la nueva síntesis obrada por el Espíritu en el corazón de las culturas enriquece a las IP y a la Iglesia universal. Como vimos en el capítulo VI, en el CF de SMG nuestro Instituto fue descubriendo nuevas riquezas que inicialmente estaban ocultas, y que sólo el transcurso de la “*historia inculturationis*” fue, va e irá revelando.

De aquí que estemos en contra de la “ilusión” del “activismo”, entendido éste como la necesidad constante de hacer cosas, organizar eventos y llenar agendas para dar sentido a la propia consagración. Más que la “cantidad” importa la “calidad”, y el orden teologal con que se desarrolla la misión. Se trata de ser “contemplativos en la acción”; es decir, ser capaces de vivir una espiritualidad inculturada que mantenga la unidad interior en el fluir de los eventos. Muy ilustrativo de esto es la exhortación de SMG a los primeros religiosos del Instituto : “Que cada uno de nuestros actos sea una oración vital que atraiga y aumente en nosotros la vida del Espíritu Santo; seamos no tanto hombres de oración cuanto la oración misma”⁸²⁹.

b) “Estimula la participación comunitaria”

⁸²⁹ *Doctrine Spirituelle...*, p.149; cf. V,II,6.

Así como el proceso de inculturación ayuda a crecer en la experiencia del misterio de Dios, también lo hace en el ámbito de la fraternidad. Un ejemplo de ello es la mayor integración comunitaria de la VR que se va perfilando en este último tiempo en las IP de AL. Un ejemplo interno de nuestro Instituto es la participación más comprometida de laicos que asumen el CF y lo viven desde su identidad específica. Ante los nuevos desafíos culturales, se recrea también la comunidad religiosa. Se vive la comunión y se construye la unidad de una manera nueva.

Hoy se habla mucho de **“obediencia activa y responsable” (RV 61)**, haciendo referencia al compromiso que cada religioso tiene de construir la comunidad (cf. RV 60). Esta modalidad más “activa” de insertarse en la comunidad se ve muchas veces enriquecida por el trabajo de los religiosos en ámbitos donde se estimula la **creatividad y participación** en emprendimientos conjuntos.

La mejor manera de que las personas de una comunidad religiosa se sientan valoradas y desplieguen su riqueza irreplicable de hijos de Dios *“ad intra”* y *“ad extra”* de la tal comunidad es que todas puedan experimentarse partícipes y responsables en la construcción de la misma, a partir de sus capacidades y talentos específicos ; como así también en el discernimiento conjunto de la misión. Esto es esencial para el equilibrio y crecimiento de los religiosos (cf. RV 37-38). El superior debe ser el primer animador de este talante comunitario y estar atento para que se eviten las implícitas (y lamentablemente muy comunes) discriminaciones y jerarquizaciones en la valoración de las personas.

c) “La hospitalidad y la preocupación por las personas”

Este tercer aspecto se refiere más propiamente a la misión.

“Siguiendo los pasos del Hijo del hombre, que ‘no ha venido a ser servido, sino a servir’ (Mt. 20,28), la vida consagrada, al menos en los mejores períodos de su larga historia, se ha caracterizado por este ‘lavar los pies’, es decir, por el servicio, especialmente a los más pobres y necesitados. Ella, por una parte, contempla el misterio sublime del Verbo en el seno del Padre (cf. Jn. 1,1), mientras que, por otra, sigue al mismo Verbo que se hace carne (cf. Jn. 1,14), se abaja, se humilla para servir a los hombres (...). La mirada fija en el rostro del Señor no atenúa en el apóstol el compromiso por el hombre; más bien lo potencia, capacitándole para incidir mejor en la historia y liberarla de todo lo que la desfigura. La **búsqueda de la belleza divina** mueve a las personas consagradas a velar por la **imagen divina deformada en los rostros de tantos hermanos y hermanas**” (VC 75).

El texto resulta sumamente interesante, pues **ilustra muy claramente la lógica de la encarnación**. Se habla por un lado de “contemplación” del “Verbo en el seno del Padre”, de “mirada fija en el rostro del Señor”, de “búsqueda de la belleza divina”. Por otro, de “servicio a los más pobres y necesitados”, del “Verbo que se hace carne” y se “abaja y humilla para servir”, de “compromiso por el hombre”, de “velar por la imagen divina deformada en los rostros de tantos hermanos y hermanas”. Todo esto es la traducción pastoral de lo que decíamos en a), respecto a la contemplación.

Además, VC 75 muestra de un modo integrado la relación existente entre anuncio evangélico y promoción humana, entre contemplación y compromiso histórico, entre el tener la mirada “fija en el Señor” y el “servirlo en los más pobres”. Así advierte contra una doble tentación. Por una parte, la de un “espiritualismo desencarnado” que absolutizaría la dimensión vertical de la fe. Por otra, la de una mera “liberación histórica”, que bajaría solamente en una dimensión horizontal. Ambas posturas antagónicas entre sí se opondrían a la mutua compenetración de las dimensiones espiritual e histórica inspirada por el misterio de la Encarnación.

Aplicando el texto a nuestra reflexión, constatamos que el encuentro con los “hombres y mujeres de nuestro tiempo” es siempre un estímulo para el salir de sí y crecer en la capacidad de configuración con Cristo. Cuanto mayor sea la indigencia y/o alteridad cultural del “otro” (destinatario pastoral), tanto mayor ennoblecimiento redundará para el religioso o para la comunidad religiosa (agentes). Misteriosamente, al perder la vida se la gana ; al ocuparse “de los ministerios que otros no quieren hacer”, la VRB se enriquece ; al servir a quienes tienen el “rostro desfigurado” se descubre la “belleza divina” ; al trabajar por el Reino, se lo goza anticipadamente.

Sucede, además, que lo mejor de los demás es muchas veces descubierto cuando se entra en una dinámica de servicio. **La inculturación entendida en su dimensión de apertura y acogida termina redimensionando la propia capacidad de amar con el Corazón de Cristo**, y abre a los dones del “otro”. El amor como virtud universal se particulariza y concreta en esta persona concreta que hoy me / nos necesita. Pero a la vez el Amor como don de Dios del que se participa, es recibido como riqueza a través de la aparente indigencia del pobre (cf. Mt. 25,31ss.)⁸³⁰.

d) “El cuidado de la naturaleza”

Particularmente las culturas tradicionales tienen un gran respeto y valoración casi “sacra” de la naturaleza⁸³¹. Sus costumbres, ritos, estilo de vida, uso de los recursos naturales, se ordenan siempre en una armónica convivencia con el entorno. **La capacidad de descubrir a Dios a través de la naturaleza** (propio de la sabiduría de las culturas agrarias) motiva a percibir en ella una epifanía casi sacramental de su Creador.

La VRB, compuesta muchas veces por religiosos provenientes de zonas urbanas, puede verse enriquecida en el contacto con culturas tradicionales que tengan en alta consideración tal respeto por el ecosistema. Sin hacer perder el específico orden teológico del voto de pobreza sino más bien estimulándolo, la **nueva sensibilidad contemporánea frente al cuidado de los recursos naturales** también puede animar a los religiosos a tener **nuevas razones para vivir con austeridad**. Por otra parte, éstos están llamados a “iluminar por la fe” estas “manifestaciones socioculturales” que son “ejemplos de inculturación del Evangelio” (DSD 23b).

El contacto con la naturaleza es fuente de sabiduría incluso teológica, de equilibrio psíquico y de salud física. Dispone a una mirada simbólica del mundo, al sentido de gratitud y generosidad, a la cordialidad en las relaciones humanas, al sentido de “misterio” frente a la vida: la “ecología del mundo” hace a la “ecología humana”. El alejamiento de la “tierra” ha tenido indudablemente una repercusión en cierto modo negativa en la VR, en cuanto el pragmatismo, el individualismo y la frialdad propios de la ciudad tienden a ganar espacio en la vida espiritual, comunitaria y apostólica. Pensamos que incluso en las grandes megápolis de AL, es indispensable en la vocación y misión de la VR procurar “creativamente” no perder un cierto contacto con la naturaleza. Especialmente en períodos de vacaciones, a la vez que se descansa, se puede “dar una mano” en alguna comunidad que pueda favorecer este tipo de experiencia “rural”.

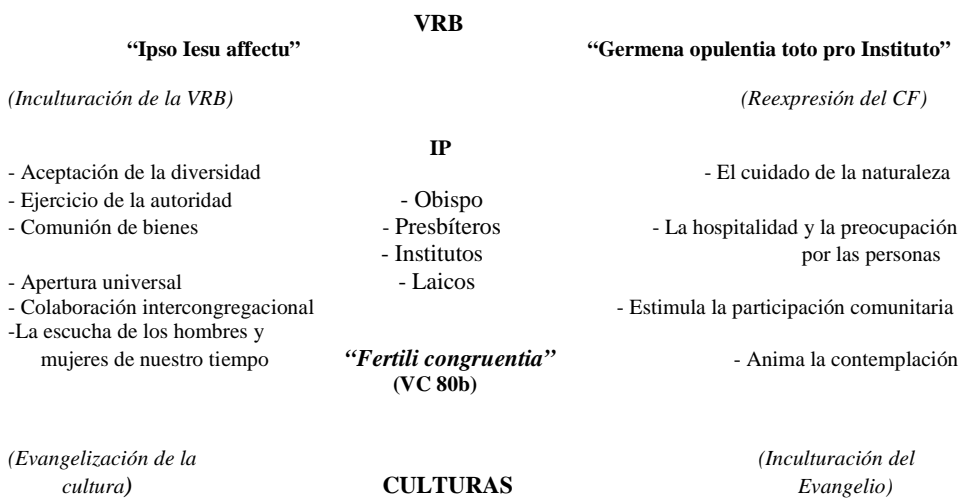
CONCLUSION

⁸³⁰ Cf. lo dicho en V,III,4.

⁸³¹ Cf., por ejemplo, VIII,II,2.

Salvo algunos comentarios pastorales concretos que preparan la reflexión sistemática de la praxis en X, a lo largo del presente capítulo hemos querido desarrollar, en un contexto eclesiológico, los aspectos de “intercambio” y “fecunda relación” entre VRB y culturas ; las cuales tienen lugar en la vida de las iglesias particulares. Esta fecundación mutua a partir de una relación de intercambio supone una cierta simultaneidad en el proceso que hemos expuesto diacrónicamente.

El siguiente esquema permite visualizar lo dicho:



El esquema presenta como interlocutores a la VRB y a las culturas, las cuales se interrelacionan de un modo fecundo en el contexto de las IP. Esta interrelación supone por parte de la VRB una espiritualidad adecuada para el proceso de inculturación, la cual queda expresada por la frase “con la misma actitud de Jesús” (VC 79a4), y que el citado documento asocia al proceso de kénosis del Señor.

El proceso comienza con la inculturación de la misma VRB, a través de los medios que hemos desarrollado en II, 1, a saber : la aceptación de la diversidad y del ejercicio de la autoridad, la comunión de bienes materiales y espirituales, la apertura universal, la colaboración intercongregacional, y la escucha de los hombres y mujeres de nuestro tiempo. De este modo, la VRB contribuye al proceso de evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio. En el esquema queda reflejado el matiz descendente y ascendente de ambas expresiones. Así, en un primer momento, el movimiento va prevalentemente de la VRB hacia las culturas ; de manera que la VRB “da” y las culturas “reciben”.

En la medida que este proceso va madurando, el proceso de inculturación conduce a la reexpresión del CF, lo cual redundará en beneficio de todo el Instituto (cf. VC 80b4). Así, en este segundo momento, de carácter ascendente, la VRB “recibe” de las culturas y se enriquece con lo que ellas le “dan”. Esto se manifiesta en los *items* que hemos desarrollado en II, 3, a saber : anima la contemplación, estimula la participación comunitaria, la hospitalidad y la preocupación por las personas, y el cuidado de la naturaleza.

Este proceso continuo se desarrolla a lo largo del tiempo a partir de relaciones e intercambios que la VRB tiene con los distintos miembros del Pueblo de Dios, los cuales son también representantes de culturas concretas : el obispo de la IP, los presbíteros, los miembros de otros Institutos y especialmente los laicos. Acerca de este proceso histórico de inculturación versará el siguiente y último capítulo.

X

La concreta “fecunda relación” entre vida religiosa betharramita y culturas en América Latina

En el contexto de esta última Cuarta Parte, pensamos que el presente capítulo concentra -junto a la Conclusión General- la **novedad más significativa** de nuestra investigación ; la cual hemos ubicado en el marco de la Teología Pastoral⁸³². Junto a los aspectos eclesiológicos desarrollados en IX, que asumen y continúan entre otras cosas lo dicho sobre inculturación en Juan Pablo II, pondremos ahora en juego elementos trabajados en los capítulos III y IV (Inculturación de la VR en AL), VI (Relecturas del CF, especialmente en clave de encarnación-discernimiento-inculturación) y VIII (Descripción y discernimiento de los núcleos culturales de AL).

Esta **variada gama de ingredientes**, tanto de tipo teológico-sistemático (Primera parte), espiritual-carismático (Segunda parte), como filosófico-cultural (Tercera parte), deben articularse de un modo ordenado y satisfactorio en torno a la estructura eclesiológica de IX y asumir decididamente un talante histórico-pastoral a partir del sujeto eclesial concreto VRB ; el cual talante histórico-pastoral se completará -como veremos- con uno de tipo místico-misionológico en la Conclusión General.

Por talante **histórico-pastoral** entendemos el estilo de lectura que hace la Iglesia de la historia secular, con la ayuda de las ciencias humanas y desde una perspectiva creyente, tratando de reconocer en ella los signos de la presencia de Dios ; en orden a acompañar e impulsar un proceso pastoral que vaya transfigurando dicha historia secular en historia santa. Esta lectura histórico-pastoral supondrá también un discernimiento de los valores y desvalores propios de cada época ; como así también del modo como el mismo Pueblo de Dios -o un sujeto pastoral concreto del mismo- fue siendo o no “fermento” del Reino en la vida de los pueblos.

De acuerdo a esto, tendremos ahora que ver en lo concreto de las culturas de AL y en lo concreto de la VRB presente en nuestro continente cómo se ha ido dando o se va dando hoy el proceso de fecunda relación o intercambio, y cómo puede irse dando de un modo aún más pleno.

Decía Juan Pablo II que :

"En la valoración de las actividades (...) de entonces no podemos aplicar criterios y comportamientos pastorales actuales (...). Por otra parte, no pueden soslayarse determinadas limitaciones para así mejor tomar conciencia de la necesidad de continuar la tarea iniciada" (*Caminos del Evangelio*, 4).

Estas palabras del Pontífice dichas a la VR de AL en referencia a la primera y a la nueva evangelización (miradas retrospectiva y prospectiva sobre un aspecto de la realidad pastoral de nuestro continente) son también aplicables al objetivo que ahora nos proponemos, y que desarrollaremos en **dos momentos**.

1. Primero en una **perspectiva retrospectiva**, para percibir cómo se ha ido inculturando o no la VRB en AL (*factum* pastoral), o dicho de otro modo, qué grado de fecundidad ha tenido su relación con las culturas de nuestro continente. Será el necesario soporte histórico para proyectarse al futuro. Este primer momento buscará particularizar lo dicho en la Segunda Parte de nuestro trabajo.

⁸³² Cf. Introducción, 2.

2. En segundo lugar, trataremos de hechar una **mirada prospectiva**, sugiriendo líneas de acción pastoral para seguir profundizando la inculturación de nuestro Instituto en el continente (*faciendum* pastoral). Por otra parte, este segundo momento dará lugar al proceso sintético de la Conclusión General de nuestra investigación.

I) LA “FECUNDA RELACION” QUE SE HA IDO Y SE VA ESTABLECIENDO⁸³³

Comencemos señalando que en estos últimos tiempos se va haciendo más conciente la noción de intercambio entre VRB y culturas en nuestro continente, particularmente a partir de las nuevas experiencias fuera de las que tradicionalmente quedaban ligadas a colegios. Ejemplo de ello son las nuevas parroquias y comunidades asumidas en los últimos años -con diversas modalidades- en Santiago del Estero y Catamarca (Argentina, en 1978 y 1992 respectivamente), Paraná (Brasil, en 1993) y Coronel Oviedo (Paraguay, en 1994⁸³⁴). A la vez, fue creciendo especialmente en estos nuevos ámbitos de misión la conciencia de pertenencia y participación en las IP, donde la vida de estas comunidades se desarrollaba.

A su vez, las comunidades religiosas presentes en colegios fueron descubriendo nuevos modos de presencia, más acordes a nuestra época, particularmente ante la cultura universal adveniente ; la cual se hace presente especialmente en los ámbitos urbanos donde se encuentran estos colegios. Por último, también más acordes a un modelo eclesiológico con mayor protagonismo de los laicos (especialmente los jóvenes).

En nuestra exposición, distribuiremos la materia en referencia a los tres núcleos culturales analizados en VIII. Únicamente variaremos el orden. En VIII habíamos priorizado el aspecto de génesis histórica, por lo que habíamos hablado de culturas latinoamericana tradicional, universal adveniente y latinoamericana emergente respectivamente. Ahora nuestro interés principal está referido estrictamente al sujeto pastoral concreto VRB.

Y dado que su presencia más significativa en nuestro continente ha sido siempre en un contexto urbano, desarrollaremos primero su ser y su actividad pastoral en la cultura universal adveniente. Por otra parte, esto nos servirá para un mejor sustento histórico. En segundo lugar, hablaremos de la VRB en relación a la cultura latinoamericana tradicional, la cual ha acompañado y acompaña de un modo más discreto. Por último, haremos lo propio con la cultura latinoamericana emergente, consecuencia del encuentro de los otros dos núcleos culturales, y que fue abriendo otros caminos para nuestro Instituto.

⁸³³ La lectura histórico-teológico-pastoral que haremos de nuestro Instituto se apoyará no sólo en la bibliografía y documentos a los cuales oportunamente nos remitiremos, sino también en la “tradición oral” que he ido recibiendo, viviendo, reflexionando y asimilando en poco más de diez años de vida religiosa en diferentes comunidades de AL, particularmente de Argentina. Puede ocurrir que no necesariamente estas apreciaciones sean compartidas exactamente por todos mis cohermanos.

Para contextualizar la historia particular de nuestro Instituto en la historia general de la Iglesia en el Cono Sur, cf. Auza, N., *Católicos y liberales en la década del ochenta*, Eds. Culturales Argentinas, BA, 1992 ; Bruno, C., *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Don Bosco, BA, desde 1966, vol. 10-12 ; CEHILA, *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca, desde 1977, 11 vol.; Gracia, R., *Historiografía general de la Iglesia Latinoamericana*, Don Bosco, BA, 1990.

⁸³⁴ Los datos cronológicos pueden verse en *Betharram en América Latina*, NEF 4 (1995), pp.13-20.

1) Con la cultura universal adveniente

Puesto que como hemos dicho, la presencia en este ámbito cultural ha sido y es la más significativa de la VRB en América Latina, nos detendremos de un modo más pausado en el análisis de sus aspectos histórico-pastorales. Lo estudiaremos en dos momentos : 1) desde 1856 hasta el Concilio Vaticano II ; es decir, desde su llegada a nuestro continente hasta un momento de cambios y transformaciones muy significativas ; 2) desde entonces hasta nuestros días ; período en el cual se ha ido produciendo un interesante *aggiornamento* con indudables repercusiones en el campo pastoral, y particularmente, en relación a la inculturación del Instituto en los países del Cono Sur.

a) De 1856 al Concilio Vaticano II

Cuando en el capítulo IV hacíamos un análisis fenomenológico de la cultura universal adveniente, decíamos que tenía su origen en la mentalidad de la modernidad. Y decíamos que era la ciudad el ámbito principal en la que aquella se había ido gestando y a partir de la cual se seguía expandiendo.

Históricamente, la VRB en AL optó prevalentemente por una presencia en la ciudad. Esta presencia en ciudad se dio especialmente en las capitales de los países donde hoy se halla presente nuestro Instituto, debido a una intención inicial de acompañar a la población vasca que había emigrado para la cuenca del Plata. Así llegaron los primeros betharramitas a Buenos Aires en 1856, y también a Montevideo en 1861. Su modo de presencia quedó plasmada en sendos colegios, que en aquella época parecían responder a un desafío prioritario que era el de la educación cristiana⁸³⁵.

En efecto, por ejemplo en Argentina, “el laicismo educativo procuró erróneamente desvincular la cultura impartida oficialmente de su raíz religiosa y de la tradición defendida y mantenida por muchos libertadores y próceres (San Martín, Belgrano, etc.). Al educar excluyendo positivamente a la religión, también a la religión natural, desarraiga a la cultura de toda opción religiosa, fundamento determinante de otras opciones. Y, lo que es peor aún, crea una división entre la cultura popular, que es religiosa, y la cultura pretendidamente neutra de la escuela oficial. Los rasgos característicos de la ideología liberal fueron encarnados por muchos hombres de fines de siglo” (ICN 22).

Sin perdernos en las anécdotas de la historia, tratemos de captar en relación a la VRB las características más significativas que su vida comunitaria y su actividad apostólica han ido teniendo desde aquel momento hasta mediados de los años sesenta en nuestro siglo. Estas notas responden inicialmente a su presencia en Argentina y Uruguay, y no son muy diferentes a las de otras congregaciones modernas, especialmente las venidas de Europa en el s.XIX.

i) Con referencia a la vida comunitaria

En relación a la VRB *ad intra*, después de un lógico pero breve tiempo de adaptación a la realidad socio-político-cultural argentina y uruguaya, se entró pronto en un modelo de vida comunitaria “trasplantado” de Francia ; cayéndose casi inevitablemente en lo que hemos denominado en VI, I “fidelidad lineal”.

⁸³⁵ Cf. Sarthou, B., *Historia centenaria del Colegio San José*, FVD, Buenos Aires, 1960, pp.19ss.

Se ponía el acento en las mediaciones objetivas del discernimiento, **en la línea del lema “fiat voluntas Dei”**. Se insistía en la observancia de las Constituciones y del *Coutumier*⁸³⁶, los cuales lo preveían todo ; sobre todo “en la colonia de América”, como fue denominada la comunidad de Buenos Aires en un Capítulo General⁸³⁷. No obstante, en contra de lo que nos pueda parecer hoy día, para la mentalidad moderna e ilustrada de la sociedad porteña de aquel tiempo, copiar lo que se hacía en Europa era más bien motivo de orgullo y fineza. De igual modo, en un contexto cultural mucho más acostumbrado a modelos jerárquicos de autoridad, y donde la ley era referente absoluto de organización en la sociedad civil, la acentuación del orden institucional en una congregación religiosa era signo de su valía.

En relación a los votos, se resaltaba el de **obediencia** como “principal y más esencial de los tres”⁸³⁸. El Superior -representante de Dios para la comunidad- asumía unilateralmente la conducción de la misma (posteriormente incluso de la Provincia) y los súbditos debían ejecutar dócilmente sin posibilidad -en general- de participación alguna en las decisiones⁸³⁹. Obviamente, ésta era una realidad compartida en prácticamente todos los Institutos religiosos, ya que este estilo de vida se desprendía del CIC de 1917 ; pero en este caso podía acentuarse por un énfasis exagerado en la obediencia al Superior y la Regla como únicos criterios de discernimiento -en la práctica- de la voluntad de Dios⁸⁴⁰.

Otro punto que merecía particular atención tanto en la comunidad religiosa como en los colegios era el cuidado de la **castidad**⁸⁴¹ ; especialmente en estos últimos, donde los alumnos internos eran adolescentes. En general prevalecía una actitud de carácter defensivo, y tal vez hasta represivo al respecto⁸⁴². Regía la ley del “*socius*” para todas las salidas. No obstante, todo esto era visto con bastante naturalidad ; en tiempos en los que esta virtud era socialmente apreciada y reconocida.

En relación a la **pobreza**⁸⁴³, materialmente hablando se la vivía a nivel personal, incluso de un modo que puede parecer hoy exagerado. En contrapartida, y también desde una óptica actual, no

⁸³⁶ Cf. CG 1919, 8, en : *Chapitres*, edic.int.

⁸³⁷ Cf. CG 1896, 1.

⁸³⁸ Const (1947), 89. "Les yeux fixes sur le divin Modèle de l'Obeissance, tous les membres de la Congregation éviteront l'opiniâtreté, l'attachement au sens propre, et ils aimeront s'inspirer de ces paroles: "Pere, me voici!", et de ces autres: "Jesus-Christ s'est fait obéissant jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la Croix"". Cf. también, nn°92. 112-129 ; CG 1903, 10; 1911, 8; 1919, 13; 1935, III, C.

⁸³⁹ Cf. CG 1911, 13; 1935, III. Al respecto, se dieron incluso situaciones abusivas donde difícilmente podría descubrirse motivaciones evangélicas. Esto provocó en no pocos casos desequilibrios en algunos religiosos e incluso posteriores deserciones.

⁸⁴⁰ “No obstante, el individualismo y el autoritarismo son siempre una tentación fuerte, destructiva de la vida de comunión fraterna. La dependencia excesiva de un tiempo ha sido tal vez sustituida con una no equilibrada participación, sino más bien por una verdadera y propia independencia” (IL 24).

⁸⁴¹ Cf., por ejemplo, CG 1929, II, 6; 1935, III, B; Const (1947), 86-88. 103-111.

⁸⁴² "Tous les membres de la Congregation seront attentifs a éviter tout ce qui, de près ou de loin, pourrait blesser cette angélique vertu, et pour cela, qu'ils veillent sur leurs relations, sur leur coeur et sur tous leurs sens" (Const (1947), 103).

⁸⁴³ Cf. Const (1947), 71-85. 93-102.

tanto a nivel institucional⁸⁴⁴. No obstante, por aquel tiempo, primero en un contexto de gobiernos liberales (a veces masónicos) que construían suntuosos edificios siguiendo las modas de París y Londres ; y luego en un Estado de bienestar que más popularmente lo hacía en favor del pueblo destinándolos a diferentes servicios públicos ; los grandes colegios con sus excelentes equipamientos (biblioteca, gabinetes, laboratorios, museos, etc.) eran más bien vistos como signo de abnegada laboriosidad y constancia, y no tanto como bienes privados de la comunidad religiosa. La dificultad estriba más bien en nuestros días, en los que la cultura ambiente se ha ido modificando y son más urgentes otros desafíos⁸⁴⁵.

En referencia a otros aspectos de la vida religiosa *ad intra*, señalemos que había una gran dedicación a la **oración** (personal y litúrgica) y al **estudio**⁸⁴⁶. Existían momentos de oración comunitarios previstos por las Constituciones, como así también otros de carácter personal, pero que debían hacerse todos juntos (por ejemplo, la meditación de la mañana). El estudio se veía estimulado sobre todo por el trabajo en los colegios ; siendo por otra parte lo intelectual un valor muy caro a la mentalidad moderna. Oración y estudio daban a la vida comunitaria un profundo sentido de orden y regularidad. A respecto, dice en nuestro tiempo el IL 25 que :

“Muchas estructuras formales de la observancia tradicional que servían de apoyo han desaparecido, pero no han sido sustituidas por otros valores. Esto ha hecho emerger en muchos la falta de una adecuada disciplina personal, necesaria para afrontar las nuevas situaciones” (IL 25).

En particular, Juan Pablo II recordaba en la carta del Bicentenario que :

“Por la oración, encuentro íntimo con el Sagrado Corazón, por la práctica sacramental, ((los religiosos betharramitas)) encontrarán la fuerza para vivir su sacerdocio en el seno de sus comunidades religiosas” (CB 2).

Por último, en relación al **trabajo** existía un sentido de fidelidad al deber y de responsabilidad en lo encomendado que no siempre estará presente en las posteriores generaciones de religiosos.

ii) Con referencia a la actividad pastoral.

Como ya lo hemos señalado, el interés inicial de la actividad pastoral estaba especialmente dirigido a los **vascos inmigrantes**⁸⁴⁷ ; y dada la procedencia de los religiosos, su impostación era **prevalentemente francesa**⁸⁴⁸. Esta última característica marcará profundamente la vida pastoral

⁸⁴⁴ "A fin de mieux pratiquer le voeu de pauvreté, que les membres de cette Congregation n'aient rien de superflu ni de recherché dans leurs habits, dans leur ameublement et généralement dans tout ce qui est à leur usage, mais que tout soit conforme au saint état de pauvreté qu'ils font gloire de professer" (Const (1947), 93). "L'argent et tout ce qui pouvait leur être donné sera remis sans retard au Supérieur ou à l'Econome" (ib., 100).

⁸⁴⁵ “Para algunos, el hecho de que los institutos tienen una seguridad económica y poseen una riqueza colectiva, en contraste con los ambientes pobres donde viven, resulta también una falta de verdadero testimonio de pobreza” (IL 25).

⁸⁴⁶ Cf. Const (1947), 139-163.

⁸⁴⁷ Cf. Sarthou, B., o.c., pp.29ss. ; Sosio, T., *La dimensión misionaria...*, pp.62-63.

⁸⁴⁸ Cf. CG 1896, 1; 1897, 5; 1919, 8. Con motivo del Centenario de la Congregación dirá el Cónsul General de Francia en Argentina, Sr. Le Lorain, que “ésta hace una muy bella y útil propaganda para Francia en el mundo y principalmente en Argentina” (NEF 20 (1935), p.296). Este influjo cultural se dio incluso hasta tiempos muy recientes.

del Instituto en América Latina en la mayor parte del período que estamos estudiando ; particularmente en los lugares en donde ésta estuvo más asociada al trabajo en colegios⁸⁴⁹.

Con un estilo marcadamente clerical, consolidado éste por la teología del Vaticano I a fines del siglo pasado en la confrontación con el **laicismo**⁸⁵⁰, se apuntaba a la formación de buenos cristianos y buenos ciudadanos. Se pensaba que formando a los **líderes de la sociedad** (élites) se contribuía al progreso y evangelización de toda ella. Este talante pastoral estaba generalmente ligado a una estrecha vinculación con las autoridades gubernamentales y castrenses⁸⁵¹.

El estilo de formación en los colegios (en muchos casos internados) ponía el acento en los hábitos externos, en orden a estimular y cultivar en los estudiantes “la **instrucción y la piedad**”⁸⁵². Era en algunos aspectos proyección de la vida de la misma comunidad religiosa, y en otros de la sociedad moderna, construida a partir de grandes ideales y premisas universales. Así, son **rasgos de la modernidad** asumidos por la VRB como valores en los colegios el cultivo de las ciencias, la responsabilidad, el trabajo y el orden (disciplina)⁸⁵³ y el sentimiento nacional⁸⁵⁴. Todos estos valores eran inculcados en los colegios, y estaban llamados a **extenderse luego a la vida social a través de los laicos comprometidos en puestos de responsabilidad**.

Dirá en 1918 el **Arzobispo de Buenos Aires** M.Espinosa a los padres Magendie y Tounédou (segundo y tercer rectores del Colegio San José respectivamente) que “muy alto los coloca este *Colegio San José*, honra del catolicismo argentino”, dado que “no existe en la tierra un galardón mayor para los religiosos dedicados al arte sublime de la enseñanza (...) que el de contemplar a sus discípulos culminando en todos los ámbitos de la patria”⁸⁵⁵.

El mismo **Cónsul francés en Argentina** afirmará que “los alumnos, tanto de la Capital Federal como de Rosario y La Plata, pertenecen a la élite de la sociedad”; y que “sus antiguos alumnos ocupan en Argentina los más altos cargos, lo que constituye el mejor elogio que se puede hacer de la instrucción y de la educación dadas por sus colegios”⁸⁵⁶.

La dimensión religiosa era vivida y transmitida muchas veces en **perspectiva apologética**, contra los grandes enemigos de la Iglesia, especialmente el laicismo (masónico) y el comunismo⁸⁵⁷. De hecho, el secularismo y el ateísmo han sido los escollos culturales principales

⁸⁴⁹ El *Colegio San José* fue fundado en 1858. Le siguieron en AL los de Montevideo (1867) ; La Plata y Rosario (1903) ; Asunción (1904) y Barracas (1912).

⁸⁵⁰ Cf. ICN 27.

⁸⁵¹ Por ejemplo, con motivo del Centenario del *Colegio San José* (1958) se hacía referencia a la “audiencia obtenida del Presidente de la República para invitarlo a presidir la fiesta”, junto a otras altas autoridades nacionales y militares.

⁸⁵² Sobre los programas de estudio, cf. Sarthou, B., o.c., pp.169ss. ; sobre la formación cristiana, ib., pp.195ss.

⁸⁵³ Acerca del reglamento del *Colegio San José*, a partir del cual se inspirarán los de otros colegios del Instituto en la primera mitad de nuestro siglo, cf. Sarthou, B., o.c., p.164 ; 175ss.

⁸⁵⁴ Este era cultivado para preservar y fomentar la identidad nacional ante el permanente flujo inmigratorio de fines de s.XIX y principios del s.XX. Se expresaba, por ejemplo, en la celebración solemne de las fiestas patrias. Cf. Sarthou, B., pp.182ss.

⁸⁵⁵ Sarthou, B., o.c., p.160 ; donde aparecen entre los ex-alumnos nombres significativos para la historia argentina.

⁸⁵⁶ Cf. NEF 20 (1935), pp.293-5. Cf. Sarthou, B., o.c., pp.96-97.

⁸⁵⁷ Cf. Sarthou, B., o.c., pp.72ss.

que ha debido enfrentar la Iglesia en la modernidad en su misión evangelizadora. Se trataba de argumentos en favor del triunfo de la Santa Iglesia en la sociedad secular, en orden a “instaurar todo en Cristo”. En todo esto puede percibirse el ideal más o menos evidente de mantener una cristiandad o restaurarla en los campos en los cuales se la había perdido.

Desde una perspectiva eclesial, en toda esta acción pastoral había **comunidad de criterios con la Iglesia**, entendida prevalentemente bajo su dimensión jerárquica (Papa, Obispos). De hecho, esta exigencia estaba subrayada con un esmero particular en las mismas Constituciones⁸⁵⁸. La fundación, por ejemplo, del *Colegio San José* de Asunción (1904) fue por pedido expreso de León XIII⁸⁵⁹.

Así, también en nuestro caso, se constata lo dicho por Juan Pablo II acerca de los Institutos de vida consagrada y Sociedades de vida apostólica :

“Han mantenido firme a través de los siglos la comunión con los sucesores de Pedro, los cuales, a su vez, han encontrado en estos Institutos una actitud pronta y generosa para dedicarse a la misión” (VC 47).

iii) Discernimiento valorativo

En este primer momento de análisis histórico, constatamos por parte de nuestro Instituto una **notoria asimilación de la cultura dominante** de aquella época, marcada sobre todo en Buenos Aires por la modernidad ilustrada.

La VRB **valoró** las riquezas de la modernidad y las asumió ; como ser el cultivo de la intelectualidad y de la voluntad, el trabajo y la disciplina, las ciencias y el orden, el sentido de patria y el civismo ; de modo que en esto también se vio enriquecida. Procuró **purificar** las limitaciones de la modernidad, como ser la irreligiosidad y el ateísmo, la libertad sin normas y el individualismo ; aunque no siempre lo hizo del modo más adecuado, especialmente al asumir posturas marcadamente apologeticas, autoritarias y/o de confrontación frente a las ideologías. Por último, solidariamente con la Iglesia de entonces, procuró a través de la educación dar un aporte a la **elevación** teológica de la cultura moderna, lo cual ha quedado de manifiesto en los numerosos ex-alumnos que han ocupado puestos de responsabilidad tanto en la sociedad como en la Iglesia⁸⁶⁰.

⁸⁵⁸ Las antiguas Constituciones de 1947 lo manifiestan, por ej., en el n°3: "Ils ((Prêtres de Betharram)) professent la plus profonde veneration et la plus filiale obéissance pour le Souverain-Pontife, le considérant comme leur premier Supérieur. Ils suivent en tout les directives du Saint-Siège avec la plus grande docilité. Ils font également profession spéciale de respect et de dévouement envers l'autorité et la personne des Evêques, et de les seconder dans les oeuvres compatibles avec la vie religieuse et leurs constitutions" (Const (1947), 3).

⁸⁵⁹ Cf. VI, I, 2, nota sobre fundaciones betharramitas, a pie de página. Sobre el *Colegio San José* de Asunción (Paraguay), cf. De las Heras, C., *Historia del San José*, Asunción, 1997, 2 vol.

⁸⁶⁰ "¿Acaso el *Colegio San José* no ha sido precursor en la enseñanza libre? Restaurador de los estudios secundarios entre nosotros, antecediendo en cinco años la apertura de los colegios nacionales, este establecimiento ha formado e instruido a los mejores de entre los mejores ciudadanos eminentes que, en toda la Nación y en los diversos puestos sociales -sea que se trate del Presidente de la República como del Primado de la Iglesia Argentina (referencia a Mons. Copello)- han colmado del más legítimo orgullo a aquellos que fueron sus guías y sus maestros" (Discurso del P.Carrère, con motivo del centenario del colegio). Para dar una idea, en 1944, los colegios betharramitas de AL contaban con un total de aproximadamente 3.000 alumnos: San José de Buenos Aires, 800; Sagrado Corazón de Rosario, 700; San José de Asunción, 500; Inmaculada Concepción de Montevideo, 400; San José de la Plata, 300; Sao Miguel y Conceição de Passa Quatro (Brasil), 230; sin contar el Apostolicado de Barracas (Buenos Aires).

En este proceso de intercambio con la modernidad, la VRB fue dando a través de los colegios **un aporte específico**; particularmente cuando la educación pública y católica atravesaban momentos difíciles. En este sentido, la VRB respondió a una necesidad prioritaria de su tiempo, “inyectando” valores como la veracidad, la justicia, la responsabilidad, la laboriosidad, etc., en el entramado socio-cultural durante varias décadas en Argentina, Uruguay y luego Paraguay. También participó desde esa “posición” en otros problemas de la sociedad rioplatense (por ejemplo, cuando la fiebre amarilla, en 1871)⁸⁶¹; aunque es cierto, lo hizo prevalentemente en una actitud conservadora frente a un creciente pluralismo socio-cultural. De este modo, también en este caso se pueden constatar las palabras del Papa :

“En el largo y no fácil camino de la Iglesia en latinoamérica, marcado por significativos acontecimientos históricos, -no sólo en los tiempos de la colonia, sino también en el proceso de independencia y en los ya más recientes acontecimientos políticos de este siglo- los Institutos religiosos han jugado un papel muy importante” (CE 9).

b) Del Concilio Vaticano II a nuestros días

i) Un tiempo de transición

Este modelo de comunidad y trabajo pastoral propio de la modernidad, con influencia marcadamente europea, entró en **crisis** en torno al Concilio Vaticano II. Dice Juan Pablo II a respecto que :

“En estos años de renovación la vida consagrada ha atravesado, como también otras formas de vida en la Iglesia, un período delicado y duro. Ha sido un tiempo rico de esperanzas, proyectos y propuestas innovadoras encaminadas a reforzar la profesión de los consejos evangélicos. Pero ha sido también un período no exento de tensiones y pruebas, en el que experiencias que, incluso siendo generosas, no siempre se han visto colmadas por resultados positivos” (VC 13)⁸⁶².

Las “esperanzas” y “propuestas innovadoras”, como así también las “tensiones y pruebas” de que habla el Papa, están ligadas a un **tiempo de transición cultural** que tuvo una repercusión particular en América Latina. A grandes rasgos, se pasó bastante rápidamente de la mentalidad moderna a una incipiente postmodernidad; a través de la mediación de una tardía segunda modernidad que en nuestro continente quedó reflejada en la confrontación ideológica entre corrientes de izquierda y de ultraderecha, particularmente en los años 70⁸⁶³.

Este proceso, que fue vivenciado fuertemente por la sociedad argentina y uruguaya y que políticamente se fue traduciendo en la instauración de gobiernos democráticos⁸⁶⁴, tuvo una indudable repercusión eclesial. En algunos casos se dio una cierta simpatía por las corrientes

⁸⁶¹ Cf. Sarthou, B., o.c., p.65

⁸⁶² “La apertura a los signos de los tiempos y la misma opción por los pobres ha generado en algunos una opción ideológica o política hasta la pérdida de la propia identidad” (IL 25; cf. lo dicho en IV, 1, b).

⁸⁶³ “La violencia guerrillera enlutó a la Patria. Son demasiadas las heridas infligidas por ella y sus consecuencias aún perduran en el cuerpo de la Nación. Y, así como es dificultoso dar un diagnóstico de sus causas, no es menos difícil acertar con una verdadera terapia que cure sus efectos (...). La represión ilegítima también enlutó a la Patria. Si bien en caso de emergencia pueden verse restringidos los derechos humanos, éstos jamás caducan y es misión de la autoridad, reconociendo el fundamento de todo derecho, no escatimar esfuerzos para devolverles la plena vigencia” (ICN 33).

⁸⁶⁴ Cf. ICN 29. El documento hace un discernimiento político-social más pormenorizado sobre el *proceso histórico de nuestro pueblo (argentino)*, en los nnº 111-137.

políticas de izquierda; en otros, la reacción fue inversa. En los años del postconcilio se **produjeron deserciones entre los religiosos y se replanteó radicalmente el modo de “hacer pastoral”**. En todo esto, la VRB vivió un proceso semejante al de otros Institutos :

“El período postconciliar ha puesto de manifiesto la necesidad de renovar profundamente la misión apostólica de los Institutos, a la luz del carisma y de las necesidades de los tiempos y de las situaciones, revisando las obras, el estilo, la misma oportunidad de existencia, los lugares de fundación” (IL 23).

ii) Una nueva primavera

En parte a causa de la escasez de vocaciones, se comenzó a pensar en un **nuevo modo de presencia en los colegios** ; se promovió un carácter más pastoral en los mismos, integrando los nuevos aportes de la pedagogía y de la psicología juvenil. Se desestructuró un tanto la educación, se hizo más informal la transmisión de la fe, especialmente la catequesis.

Paralelamente, el porcentaje de **religiosos latinoamericanos** creció, y un estilo de VR más acorde a la adveniente postmodernidad comenzó a surgir. Se fue descubriendo progresivamente el valor de una pastoral de conjunto donde la **participación de los laicos** y el diálogo fueran claves en la animación ; y se comenzó a hablar de **comunidad educativa**. Tal vez este proceso de “purificación”⁸⁶⁵ lo vivieron de modo particular los colegios de Argentina (*San José y Sagrado Corazón* de Buenos Aires; *Sagrado Corazón* de Rosario) y Paraguay (*San José* de Asunción). En este *aggiornamento* fue significativo el aporte de los religiosos españoles.

iii) Discernimiento valorativo

Haciendo un balance de todo este último proceso, pensamos que **la VRB se vio enriquecida** en cuanto **fue dejando de lado un cierto espíritu triunfalista** que contradecía la experiencia fundante de SMG. El, de hecho, no quería “obras propias” ni ministerios específicos, sino un “*camp volant*” de religiosos dispuestos a ir donde más se los necesitara⁸⁶⁶. Por otro lado, creció en su capacidad de **interiorización del CF** ; más allá de las prácticas externas, muchas veces hasta “legales”. Porque en efecto :

“Entre los mejores frutos del Concilio se encuentra el retorno a las fuentes, el redescubrimiento del carisma, el renovado amor por los fundadores y fundadoras, el estudio de sus escritos y de la tradición espiritual de la propia familia, la inspiración renovada, a la luz del carisma, de los textos legislativos” (IL 23).

La VRB fue asumiendo con más fuerza **otros valores que la cultura adveniente le recordó como profundamente humanos**: libertad y respeto por las personas, espíritu fraterno, diálogo y apertura al mundo⁸⁶⁷. Purificó en sí las actitudes apologéticas y autoritarias ; como así también su ministerio pastoral un tanto elitista. Matizando su labor como formadora de ciudadanos de renombre, comenzó a sentirse más partícipe en la animación eclesial de una nueva evangelización.

La creciente participación laical, y especialmente de jóvenes que comparten hoy la misión a través de la educación tanto formal como informal, contribuye notablemente a la inculturación

⁸⁶⁵ Cf. IL 21. 26.

⁸⁶⁶ Cf. Bourdene, B., *La vie du venerable...*, p.65; C.193; RV 15.

⁸⁶⁷ Cf. VIII, II, 2, d.

en algunos aspectos específicos de la nueva cultura : dinamismo y creatividad, comunicación, trabajo en equipo, colaboración, alegría, espontaneidad, disponibilidad, etc⁸⁶⁸. En los jóvenes se nota un particular interés por participar en algunos eventos (arqui)diocesanos ; tal vez por su inquietud natural por relacionarse y abrirse a nuevas experiencias comunitarias. Todas estas actitudes e ingredientes estaban en el Corazón de Cristo, y participadamente en el espíritu de SMG, esperando una cultura propicia para expresarse.

En contrapartida, respecto a la cultura universal adveniente **la VRB** también *dona* su valioso aporte a esta “fecunda relación”. Frente al aislamiento y la soledad propios de los ambientes urbanos, la VRB busca promover “hoy” **comunidades que ayuden a descubrir y vivir el sentido comunitario ; anima la formación de jóvenes** en un proyecto de vida cristiano ; y ayuda a **madurar en la fe a numerosos laicos** que participan del trabajo pastoral. Este intercambio se da especialmente en los colegios⁸⁶⁹, pero también en algunas parroquias: *Sagrado Corazón* en Buenos Aires, *San José* en Asunción.

Por último, la VRB **busca participar más activamente de las instancias eclesiales de las iglesias locales** ; desde la propia opción pastoral plasmada principalmente -al menos hasta hoy- en la educación. A consolidar este modo de presencia han contribuido especialmente los religiosos argentinos.

2) Con la cultura latinoamericana tradicional

La presencia betharramita en medio de las variadas expresiones de esta cultura ha sido y es, en general, escasa. Dado que la tradicional cultura latinoamericana ha sido siempre y va siendo cada vez más influenciada por la modernidad-postmodernidad, hemos reservado esta categorización para **sectores culturales significativamente alejados de las influencias contemporáneas**, o donde ésta es escasa, o donde intencionalmente hay una búsqueda de volver a las raíces culturales propias, incluso con el peligro de aislamiento.

Mirando desde una perspectiva histórica, constatamos que muchos religiosos presentes en colegios han tenido siempre una preocupación particular por llevar a cabo **misiones populares**. En los tiempos de vacaciones o, en general, cuando sus actividades se lo permitían, procuraban tener alguna forma de presencia en ambientes a los cuales la Iglesia no podía llegar tan fácilmente. Tenemos incluso, por ejemplo, el caso de betharramitas de la primera hora con verdaderas inquietudes por acercarse a los indígenas, pero que muchas veces no pudieron concretarlas de modo sistemático⁸⁷⁰. Es cierto, de todos modos, que todo esto dependía más del carisma e iniciativa personal que de un plan serenamente discernido y asumido por el Instituto.

⁸⁶⁸ “Debido a las nuevas situaciones, no pocos Institutos han llegado a la convicción de que su carisma puede ser compartido con los laicos. Estos son invitados por tanto a participar de manera más intensa en la espiritualidad y en la misión del Instituto mismo (...). Se puede decir que se ha comenzado un nuevo capítulo, rico de esperanzas, en la historia de las relaciones entre las personas consagradas y el laicado” (VC 54). De este modo, “no es raro que la participación de los laicos lleve a descubrir inesperadas y fecundas implicaciones en algunos aspectos del carisma” (VC 55).

⁸⁶⁹ Muchos de ellos con cargos de responsabilidad que anteriormente ejercían los mismos religiosos. No obstante, Juan Pablo II afirma que en “aquellas iniciativas en las que los laicos están implicados con capacidad de decisión, deben perseguir los fines propios del Instituto y ser realizadas bajo su responsabilidad. Por tanto, si los laicos se hacen cargo de la dirección, estos responderán de la misma a los Superiores y Superiores competentes” (VC 56).

⁸⁷⁰ Cf. Cartas 163 y 490 del epistolario de SMG, en las cuales él explícitamente se opone -al menos por el momento- a este tipo de actividad.

En el trabajo de acompañar a **inmigrantes vascos** puede descubrirse alguna forma de contribución a la cultura latinoamericana tradicional ; ya que DP 411 señala una “básica” integración por parte de los europeos venidos en los s.XIX-XX a la cultura de nuestro pueblo. Lo mismo en la relación que la mayoría de los betharramitas tenían informalmente con los vecinos. La misma actividad en los colegios prestó una cierta contribución a la cultura latinoamericana en sentido estricto (especialmente las escuelas para alumnos pobres que funcionaban en dependencia de los grandes colegios⁸⁷¹); aunque en ellos el influjo más significativo fue en la línea de acompañar el proceso de modernización urbano.

Donde esta forma de presencia de la VRB se da hoy de una manera más estable y clara, y también más recientemente, es en Paraguay, en la parroquia *San Joaquín* (Caaguazú, Coronel Oviedo), donde desde 1990 se trabaja con **grupos indígenas** de origen tupí-guaraní (tribu Ache). También en Argentina, de modo temporal en diferentes zonas pastorales de Catamarca y en la parroquia *San Ignacio de Loyola* (diócesis de Orán, Salta). Estas iniciativas se han ido concretando en esta última década ; y en parte se han ido dando como una respuesta concreta a un anhelo de mayor compromiso en la línea de la encarnación-discernimiento-inculturación⁸⁷².

Estas experiencias presentan varios aspectos positivos a resaltar : 1) implican una apertura a la cultura latinoamericana tradicional ; 2) son consecuencia, pero a la vez también causa, de una nueva sensibilidad hacia aquéllos culturalmente más olvidados del Cono Sur. Esto vale tanto dentro del propio Instituto como también en la sociedad humana, dado que estas experiencias tienen valor de “signo” ; 3) estimulan un “fecundo intercambio” entre representantes de las culturas adveniente y tradicional, contribuyendo así al proceso de evangelización inculturada en las nuevas formas de emergencia cultural ; 4) se perfilan como modos más o menos estables de presencia en las regiones a las que hemos hecho referencia, lo cual permite augurar una seria continuidad del trabajo ya comenzado.

Para terminar, digamos que si bien estas realidades son diversas, ya que en algunos casos se trata de grupos netamente indígenas, mientras que en otros casos de poblaciones mestizas ; todas ellas tienen en común un marcado tradicionalismo. Estas culturas tradicionales han enriquecido y enriquecen la VRB en cuanto dan testimonio de una **actitud contemplativa frente a la vida**, de **amor por la tierra**, de **hospitalidad**, de **sensibilidad frente a lo religioso**, de **espíritu comunitario y simplicidad de vida**, de **espíritu festivo en la mayoría de los casos** (cf. DP 413).

Por otro lado, la VRB ha animado en estas comunidades tradicionales la profundización de la **experiencia del Dios de la vida**, cuya cercanía se ha manifestado plenamente en Jesucristo, el Hijo de Dios vivo ; como así también ha contribuido a la **promoción humana** de estas comunidades, llamadas a vivir con la dignidad de los hijos e hijas de Dios.

Estos campos de misión han supuesto en todos los casos un tiempo previo de **discernimiento con los obispos diocesanos**, como así también una **actitud ecuménica** con otras Iglesias y grupos religiosos independientes presentes en la zona. Por último, el intercambio se ha enriquecido por **la participación de laicos/os (especialmente jóvenes)** de diversas procedencias culturales, que durante períodos más o menos extensos han compartido la animación de estas comunidades que, en algunos casos, llegan a ser de específica misión *ad gentes*.

⁸⁷¹ Cabe notar que éste era un modelo organizativo-pastoral bastante generalizado entre los Institutos dedicados a la educación (por ej., vemos esto mismo en los lasallanos, los maristas, las Esclavas del Sagrado Corazón, etc.).

⁸⁷² Cf. VI, II, 3.

3) Con la cultura latinoamericana emergente

“La atención al sufrimiento de la gente y la cercanía al pueblo en los procesos de transformación de los últimos decenios ha visto religiosos y religiosas a la vanguardia en la causa de la justicia en favor de los pobres, de la población indígena y de los marginados” (IL 29).

Siendo éste un “núcleo cultural” en formación -de acuerdo a lo estudiado en el capítulo VIII-, pensamos que la presencia de la Iglesia en general y de la VRB en particular ha sido todavía escasa. Hasta el momento nuestro Instituto no ha establecido una verdadera “relación” con la modalidad específicamente suburbana de la cultura latinoamericana emergente ; salvo alguna excepción como es, por ejemplo, la Guardería Infantil en Adrogué (provincia de Buenos Aires).

No obstante, si se toma a la **cultura latinoamericana emergente en un sentido más amplio**, puede constatare la presencia de la VRB en lugares donde una nueva organización eclesial en pequeñas comunidades va surgiendo ; lugares de larga tradición mestiza donde progresivamente se va perfilando un modelo emergente en lo cultural y en lo eclesial. Estos modelos emergentes están estrechamente vinculados, en lo eclesial, al surgimiento de comunidades de base, círculos bíblicos y grupos de oración ; y en lo socio-cultural, a microemprendimientos, cooperativas y movimientos populares.

En efecto, encontramos **varias parroquias representativas de este modelo cultural**, donde se hace presente la VRB. En Argentina, *San Roque* (Santiago del Estero); en Paraguay, *Sagrado Corazón de Jesús* (en la periferias de Ciudad del Este); en Brasil, *Sao Sebastião* (en Brumadinho), *Sao Joao Batista* (en Santa Luzia), *Sagrado Corazón de Jesús* (en Belo Horizonte), todas éstas en el Estado de Minas Gerais; como así también algunos colegios: Passa Quatro (Brasil) y Puente Remanso (Paraguay).

En todos estos casos, en los que la presencia betharramita es más reciente, **se ha ido acompañando la evolución de la cultura tradicional latinoamericana (mestiza, de convergencia europeo-indígena-afroamericana) a través de nuevos métodos de evangelización**, muy apropiados para esta cultura profundamente religiosa, festiva, humana, comunicativa y acogedora.

En comunión con las IP, se ha ido **animando y apoyando el surgimiento de comunidades** que se aglutinan en torno a la Palabra de Dios (círculos bíblicos), tiempos de oración (por ejemplo, grupos ligados a la Renovación Carismática), o a necesidades de la misma comunidad en el área de la promoción humana (dando origen a comunidades eclesiales de base). Por tratarse sobre todo de parroquias, es tal vez más notorio el arraigo eclesial y cultural de este modo de presencia, al que contribuyeron particularmente los religiosos italianos, brasileños y paraguayos.

Esto ha enriquecido a la VRB, especialmente porque estas opciones han comenzado generalmente en el postconcilio y con un talante comunitario nuevo: **mayor flexibilidad en la organización de la vida comunitaria, menor número de religiosos en las comunidades**⁸⁷³, **mayor apertura a la gente, estilo de vida más sencillo, mayor cercanía a la realidad**

⁸⁷³ “La profundización del valor de la persona se expresa en la búsqueda de relaciones mas simples entre los miembros de la comunidad, favoreciendo una mayor estima y respeto recíproco, subrayando menos las diferencias de tipo cultural y funcional. Donde esto se ha realizado, se ha tenido una más fácil comprensión entre las personas y un diálogo más sincero con los superiores” (IL 24). “En ciertas regiones, se da preferencia a las comunidades pequeñas” (CNUA 5a), entendiéndose la comunidad “como una vida fraterna que se construye a partir de la calidad de las relaciones interpersonales más que sobre los aspectos formales de la observancia de la regla” (ib., d).

cotidiana de la persona e integración en la vida del pueblo o del barrio. A respecto, dice el *Instrumentum laboris* del Sínodo para la vida consagrada que :

“Se subraya como fruto de la renovación la **opción evangélica por los pobres**, como una forma concreta de compartir la pobreza y de manifestar la caridad hacia los más pequeños (...). Esto ha comportado a menudo una **mayor inserción en los barrios populares**, con influjo en un estilo de vida más simple y en el discernimiento y redimensionamiento de la actividad apostólica. Esta **cercanía al pueblo**, a menudo marginado y abandonado, ha hecho crecer la solidaridad humana y evangélica, el compromiso por la justicia y la promoción humana, que hoy se perciben como aspectos integrantes de la nueva evangelización. A menudo los pobres, con su profundo sentido de Dios, **han evangelizado a los mismos religiosos y religiosas**. La vida consagrada ha recibido de los pobres una invitación a vivir una **espiritualidad más encarnada, atenta a la historia y a los signos de los tiempos**” (IL 23)⁸⁷⁴.

Podría decirse, en líneas generales, que estas experiencias ayudaron a la VRB a “humanizarse” más, a personalizar mejor ; a entender más acabadamente que el anuncio del Evangelio debe ser profundamente inserto en la realidad global de las personas y los pueblos ; a descubrir que **el Dios de la vida se manifiesta en la historia**. La VRB fue saliendo así de formas espiritualistas y de moralismos desencarnados para nuestra época. Fue tomando una “nueva carne” en esta forma emergente de cultura ; **un nuevo “rostro” en tantos rostros**.

“Rostros de tantos hermanos y hermanas, rostros desfigurados por el hambre, rostros desilusionados por promesas políticas ; rostros humillados de quien ve despreciada su propia cultura ; rostros atemorizados por la violencia diaria e indiscriminada ; rostros angustiados de menores ; rostros de mujeres ofendidas y humilladas ; rostros cansados de emigrantes que no encuentran digna acogida ; rostros de ancianos sin las más mínimas condiciones para una vida digna” (VC 75 ; cf. DP 31-40 ; SD 178).

Por otro lado, la VRB fue para las comunidades que acompañó (y acompaña) un signo visible de la presencia de Dios en medio de los pueblos, **un rostro concreto del Dios-con-nosotros**, particularmente en tiempos de cambios y evolución cultural⁸⁷⁵. Tal vez más que en otros contextos, la VRB encontró un profundo arraigo en este núcleo cultural ; y por eso mismo fue y va contribuyendo a la asunción, purificación y elevación teológica y eclesial de las riquezas de estos pueblos, a través de un proceso de inculturación liberadora.

Cierto que no todo “sumó a favor”. Por ejemplo, en este modelo de comunidades es donde tal vez se han producido mayor número de deserciones, dado que en general los religiosos acostumbrados a un estilo de vida más estructurado, no siempre estaban preparados humana y espiritualmente para “insertarse” más radicalmente entre la gente⁸⁷⁶. Por otra parte, el deseo loable de acercarse a los hombres y mujeres de nuestro tiempo :

“Ha podido llevar en algunos casos a la adopción de un **estilo de vida secularizado** o a una promoción de los valores humanos en **sentido puramente horizontal**”; como así también “el compartir las aspiraciones legítimas de la propia nación o cultura” pudo haber llevado “a abrazar

⁸⁷⁴ Cf. CNUA 63.

⁸⁷⁵ En todo este proceso ha sido verdaderamente significativa la influencia de Medellín (cf. IV, 1, a) y Puebla (idem, b) ; especialmente en relación a la opción preferencial por los pobres, la encarnación “en el mundo real” y la inserción en medios populares.

⁸⁷⁶ No obstante, sin cargar demasiado las tintas sobre los factores socio-culturales, habría que tener presente las conclusiones que acerca de la consistencia-inconsistencia vocacional en torno a ese período han estudiado a nivel eclesial -y desde una óptica psicológica- Rulla, L.-Imoda, F.-Ridick, J., en: *Struttura psicologica e vocazione*, Marietti, Roma, 1977.

formas de nacionalismo o a asumir prácticas que tienen (...) necesidad de ser purificadas y elevadas a la luz del Evangelio" (VC 38).

Estos son ejemplos de una "excesiva" inculturación sin suficiente discernimiento o espíritu crítico ; en los que falla el momento de "purificación" de los valores culturales. De todos modos, pensamos que puede hacerse **una valoración globalmente positiva** del camino pastoral realizado en referencia a la cultura emergente de nuestro continente.

4) Conclusión

Haciendo un balance general de lo dicho, la VRB en AL ha ido respondiendo en comunión con las IP del continente a las exigencias de la evangelización. Junto con la Iglesia en AL ha ido tomando más clara conciencia de la importancia de valorar y asumir, en la línea de la encarnación-discernimiento-inculturación, las culturas de los pueblos ; para animar la adhesión, la vida y la celebración de la fe desde tales culturas.

Procurando hacer una lectura histórica de lo dicho, podemos constatar esa evolución en tres etapas.

- a) En un primer momento, la VRB trató de responder desde la educación a una exigencia prioritaria de entonces ; pero condicionada por el eurocentrismo de la Iglesia de la época y centrándose principalmente en la ciudad. Su opción pastoral estuvo orientada especialmente hacia las élites de los países en los que se hizo presente.
- b) Después del Concilio Vaticano II, la VRB pasó a un nuevo y más adecuado planteo pastoral en los colegios y parroquias de las grandes ciudades, las cuales pasaron a ser "los primeros areópagos de misión de los tiempos modernos" (cf. RM 37). Comenzó a promover en ellos, con bastante buen resultado, la creación de comunidades eclesiales más participativas. Por otro lado, extendió su presencia a lugares más periféricos y populares ; a través de pequeñas comunidades ya sea en las periferías de las grandes ciudades, como también en ciudades-periferias menores o en áreas rurales.
- c) Más recientemente, en esta última década, la VRB ha asumido nuevos campos de misión junto a los más excluidos de la misma vida nacional en sus respectivos países.

Cada cultura ha dado a la VRB nuevas posibilidades de expresión, tendiéndose en general a formas menos institucionalizadas y estructuradas en clave "monástica". Se han dejado de absolutizar unilateralmente los valores de la obediencia al superior, el recogimiento y la observancia de la Regla ; se han descubierto o recreado los del **discernimiento comunitario, la fraternidad y la misión**. Hoy se procura leer el "**hágase la voluntad de Dios**" ("*fiat voluntas Dei*") más personalmente desde el "**aquí estoy**" ("*ecce venio*"). Si en referencia a la modernidad preponderó "la ley y el orden", en la última década del milenio va prevaleciendo "el Espíritu y la caridad".

En contrapartida, y aunque sea de manera discreta, **la VRB ha contribuido a impregnar de valores y actitudes evangélicas numerosos sectores culturales** en los países donde se ha hecho presente en diversas circunstancias históricas ; especialmente a través de los/as laicos/as más allegados/as que han compartido y comparten desde su vocación específica la espiritualidad derivada del CF. A la par, fue dando testimonio **de colaboración e integración en la pastoral de las IP**: al principio -diríamos hoy- de una modo más "formal", en torno a la obediencia y

respeto de la persona del Obispo; luego en la forma de una comunión más integral en la vida y misión de la Iglesia universal a través de las IP.

Sintetizamos lo dicho con el siguiente gráfico :

	CUA	CLT	CLE
VRB "ha recibido- recibe"	<ul style="list-style-type: none"> - <u>Intelectualidad</u> - Laboriosidad - <u>Dignidad de la persona</u> - Libertad - <u>Participación</u> - <u>Universalidad</u> 	<ul style="list-style-type: none"> - <u>Sentido trascendente</u> - Contemplación - Amor a la naturaleza - <u>Sentido comunitario</u> - Sabiduría - <u>Hospitalidad</u> 	<ul style="list-style-type: none"> - <u>Lectura de la historia</u> - Organización comunitaria - Flexibilidad organizativa - Sentido de lo cotidiano - <u>Pertenencia al pueblo</u> - <u>Solidaridad con el pobre</u>
Fecunda relación o intercambio en las Iglesias particulares			
VRB "ha donado- dona"	<ul style="list-style-type: none"> - <u>Anuncio evangélico</u> - <u>Formación de jóvenes</u> - <u>Sentido comunitario</u> - Participación - <u>Evangelización de la cultura</u> - <u>Acompañamiento laical</u> 	<ul style="list-style-type: none"> - <u>Anuncio evangélico</u> - <u>Promoción humana</u> - Actitud ecuménica - <u>Sentido de dignidad</u> - <u>Universalidad</u> - Formación de líderes 	<ul style="list-style-type: none"> - Acompañamiento humano - <u>Animación comunitaria</u> - <u>Métodos pastorales</u> - <u>Promoción humana</u> - Acompañamiento laical - <u>Formación de líderes</u>

El esquema sintetiza las principales formas de "fecunda relación o intercambio" que la VRB ha ido y va entretejiendo con los diferentes núcleos culturales de América Latina. Se expresan la respectiva *recepción* y *donación* a través de los seis *items* que hemos considerado más significativos. Los subrayados indican aquello que pensamos que es más importante mantener y/o potenciar.

De este modo, **constatamos como *factum* pastoral que el camino de una "fecunda relación o intercambio" ya está iniciado** ; pero percibimos en base a las exigencias de la inculturación (Primera parte), la riqueza del CF (Segunda parte) y el actual movimiento cultural (Tercera parte) **un *faciendum* pastoral que nos obliga a continuar y profundizar más y con carácter prioritario este proceso.**

II) LA "FECUNDA RELACION" QUE AUN PUEDE IRSE ESTABLECIENDO

Afirma Juan Pablo II que :

"Los retos que emergen hoy de las diversas culturas son innumerables. Retos provenientes de los campos en los que tradicionalmente ha estado presente la vida consagrada o de los nuevos ámbitos. Con todos ellos es urgente mantener fecundas relaciones, con una actitud de vigilante sentido crítico, pero también de atención confiada" (VC 98).

Por otro lado, dice que :

"La vida consagrada es de por sí portadora de valores evangélicos y, consiguientemente, allí donde es vivida con autenticidad, puede ofrecer una aportación original a los retos de la inculturación" (VC 80a1).

De aquí que en este segundo momento debamos -en paralelismo con el primero y mirando hacia el futuro, hacia el tercer milenio que adviene- proyectar pastoralmente una presencia más encarnada-inculturada de la VRB en AL; dado que "la urgente llamada a la nueva evangelización del Continente tiene como objeto **que la fe se profundice y se encarne cada vez más en las conciencias y en la vida social**" (CE 15).

Como lo hicimos anteriormente, procederemos de modo analítico respecto a AL mirada como culturalmente plural. La síntesis integrativa quedará para la conclusión de nuestro trabajo. En el análisis pastoral de cada uno de los tres contextos culturales iremos dando dos pasos.

Primero, teniendo presente lo dicho en el capítulo IX respecto a la inculturación como "fecunda relación" (o intercambio), y considerando la presencia de la VRB hasta el momento en AL (cf. supra, I), como así también los desafíos culturales que hemos discernido a través de la presentación fenomenológica de los actuales núcleos culturales (capítulo VIII), procuraremos establecer **objetivos pastorales prioritarios** para su futuro caminar en nuestro continente.

Segundo, trataremos de descubrir los **medios** más propicios para favorecer este caminar. Así como los "fundadores y fundadoras" -en nuestro caso SMG- "al percatarse de ciertas exigencias de su tiempo, han sabido dar una respuesta que, aún con las limitaciones que ellos mismos han reconocido, se han convertido en una propuesta cultural innovadora" (VC 80a6), también nosotros trataremos de dar respuestas concretas a los desafíos de la Nueva Evangelización de AL en vísperas del tercer milenio, desde la especificidad carismática del Instituto. Estas serán únicamente referidas al aspecto concreto que en nuestro trabajo hemos examinado, que es el de la inculturación.

1) Con la cultura universal adveniente⁸⁷⁷

Cuando hablamos en el capítulo VIII de la cultura universal adveniente la veíamos caracterizada -especialmente en la ciudad- por el secularismo, el relativismo-individualista, el funcionalismo en las relaciones humanas, el consumismo-hedonista y la ausencia de la mediación de la naturaleza (cf. ib., I,3,a). Con este telón de fondo, pensamos que el primer objetivo para una más plena inculturación en este contexto cultural tenga que relacionarse con un renovado modo de anunciar a la persona de Jesucristo.

⁸⁷⁷ Además de la bibliografía ofrecida en VIII, II, 3 al hablar de la ciudad, de las referencias que haremos al magisterio de Juan Pablo II y a fuentes específicas de nuestro Instituto, tendremos presente las siguientes obras sobre **VR y ciudad**: Antoniazzi, A., *A cultura científica: desafio para a Igreja e a Vida Religiosa*, en: Conv 237 (1990). Arnaiz, J., *Cultura moderna: ¿amenaza o desafio para la Vida Religiosa?*, en: Test 123-124 (1991), pp.18ss. Codina, V., *Modernidad y consejos evangélicos*, en: Test 157 (1996), pp.43ss. Comblin, J., *Alguns desafios da cidade aos religiosos*, en: Conv 275 (1994), pp.414ss. Conrado, J.-Carvalho, R., *Arquidiocese de Sao Paulo. A metropole desafia a Igreja*, en: *Presença da Igreja na cidade*, Vozes, Petropolis, 1994, pp.13ss. Ilarduia, J., *Respuesta de los religiosos al reto de la increencia*, Verdad y Vida 48 (1990), pp.205ss. Libanio, J., *Dimensión profética de la Vida Religiosa en la sociedad moderna*, en: Test 157 (1996), pp.35ss. Provincia "San José del Río de la Plata", *Ideario para colegios betharramitas*, BA, 1989. SCJ, *Directorio de pastoral juvenil y vocacional*, Roma, 1996. Sala, G., *San Miguel y los jóvenes*, en: SCJ, *Identidad-mision de una familia*, pp.45ss. Silva, S., *¿Puede enriquecerse la Vida Religiosa con la cultura moderna?*, en: Test 157 (1996), pp.29ss.

a) “Jesucristo ayer, hoy y siempre”

Una verdadera inculturación de la VRB en un medio prevalentemente urbano debería **testimoniar y promover nuevos modos de experimentar la presencia de Dios; concretamente el anuncio y adhesión a la persona de Jesucristo, “el mismo ayer, hoy y siempre”** (Hb. 13, 8); ya que "el anuncio de Cristo es la prioridad permanente en la misión de la Iglesia" (RM 44; VC 79a1)⁸⁷⁸.

Ese anuncio de Cristo, va estrechamente ligado a lo que Juan Pablo II ha denominado **“nueva evangelización”**; a la cual hemos hecho referencia a lo largo de nuestro trabajo⁸⁷⁹. La novedad de esta evangelización debe manifestarse en el ardor, en los métodos y en la expresión⁸⁸⁰. Su fuente es el encuentro personal con Cristo, vivo y palpitante, de hombres y mujeres concretos. Los destinatarios, los pueblos que han recibido una primera evangelización; pero cuya fe está, o bien adormecida, o bien “des-inculturada” ante el cambio de época. Su “centro, objetivo y medio”, el proceso de inculturación⁸⁸¹.

Los **religiosos betharramitas** podrán proponer el anuncio de Jesucristo, “el mismo ayer, hoy y siempre”, en la medida en que vivan una comunión personal con el Señor; lo cual implica santidad de vida. De hecho, “la nueva evangelización, como la de siempre, será eficaz si sabe proclamar desde los tejados lo que ha vivido en la intimidad con el Señor” (VC 81a).

Por otra parte, deberán conocer en profundidad la **mentalidad urbana**, inculturarse en ella, especialmente en la de las grandes megápolis de AL, que son como crisoles de culturas. Intentarán “discernir” cuales son las búsquedas concretas de los hombres y mujeres de hoy. Y esto, porque “la nueva evangelización exige de los consagrados y consagradas una plena conciencia del sentido teológico de los retos de nuestro tiempo”; retos que “han de ser examinados con cuidadoso y común discernimiento, para lograr una renovación de la misión” (VC 81a).

De este modo, la VRB procurará **ayudar a reconocer** en la historia personal de los destinatarios la **presencia salvífica de Dios** que como “fermento incesante” y “desde una profundidad infinita”⁸⁸² llama al hombre y a la mujer postmodernos a entrar en el dinamismo del “Dios derretido en caridad”; mediante la participación en el “aquí estoy” del Verbo encarnado, y a ejemplo de María, “la servidora del Señor”⁸⁸³. Reconocida y acogida existencialmente la presencia del “Misterio escondido”, la VRB hará lo posible por acompañar al destinatario pastoral en la interiorización de las **implicancias eclesiales y sociales** que en su vida llegará a tener este irrevocable “sí”. Esto lo realizarán los betharramitas a través de un “diálogo y una escucha paciente”, realizado “con la misma actitud de Jesús cuando vino a nosotros con humildad y amor”⁸⁸⁴.

⁸⁷⁸ Cf. LPNE 18 ; 36 ; *Capítulo General (=CG) 1993*, III, IV, B.

⁸⁷⁹ Cf., por ejemplo, VII, I, 1.

⁸⁸⁰ Cf. *Discurso al CELAM*, Puerto Príncipe, en : L'Oss.Rom. (Esp.), 9/3/1983, pp.179ss.

⁸⁸¹ Cf. *Discurso al Consejo Mundial de Catequesis*, en : L'Oss.Rom. (Esp.), 26/9/92, p.632, n°2 ; *Rumo ao novo Milênio*, 86.

⁸⁸² Cf. SMG, Carta 309.

⁸⁸³ Cf. V, II, 10.

⁸⁸⁴ Cf. VC 79a.

“Los que abrazan la vida consagrada (...) son por la naturaleza misma de su opción interlocutores privilegiados de aquella búsqueda de Dios, cuya presencia aletea siempre en el corazón humano. Viviendo con coherencia y en plenitud los compromisos libremente asumidos, pueden ofrecer una respuesta a los anhelos de sus contemporáneos, rescatándolos de soluciones que son generalmente ilusorias, y que niegan frecuentemente la encarnación salvífica de Cristo” (VC 103)⁸⁸⁵.

b) Comunidades vivas

Un verdadero proceso de inculturación tendría que **favorecer la formación de comunidades vivas que promuevan relaciones fraternas y personalizantes a todos los niveles**, ya que "la acogida recíproca en la diversidad" (VC 80b1) es un medio privilegiado para promover la inculturación del Evangelio. Como ejemplo decimos que tanto en el plan pastoral arquidiocesano de Sao Paulo como en el de Buenos Aires, o en el plan de animación de colegios católicos de Montevideo, esta propuesta de comunidades es prioridad.

Estas comunidades vivas habrá que animarlas, a partir del **propio testimonio de la comunidad religiosa**, en los lugares en los que ya se hace presente la VRB ; ya sean éstos colegios o parroquias. Frente al peligro del anonimato, las comunidades presentes en estos ámbitos urbanos deberían vivir más profundamente valores como la cordialidad, la acogida, el respeto, la valoración mutua y la gratuidad⁸⁸⁶. Todas estas actitudes, que están presentes en el **Corazón de Cristo**⁸⁸⁷ y responden al proyecto de Dios, deberían continuar desplegándose **en una misión compartida con los laicos**⁸⁸⁸. Por último, y en un contexto pluralista, el **diálogo** debería ser también una prioridad⁸⁸⁹. Las actitudes autoritarias o unilaterales destruyen -hoy más que nunca- la posibilidad de verdadera comunión, y restringen un verdadero discernimiento.

Por último, habrá que procurar que estas comunidades vivas sean, a la vez, comunidades **abiertas a la vida de sus respectivas iglesias particulares**⁸⁹⁰; a través de las cuales las posibilidades de encuentro e intercambio se ensanchen y enriquezcan, y la misma Iglesia universal se reexpresen inculturadamente. De hecho, “las iglesias particulares son el sujeto principal de evangelización inculturada”⁸⁹¹.

“La Iglesia particular, conforme a su ser y a su misión, por congregarse al Pueblo de Dios de un lugar o región, conoce de cerca la vida, la cultura, los problemas de sus integrantes y está llamada a generar allí con todas sus fuerzas, bajo la acción del espíritu, la Nueva Evangelización, la promoción humana, la inculturación de la fe (cf. RM 54)” (SD 55).

c) Revisión creativa de la misión

⁸⁸⁵ Cf. IX, II, 1, f.

⁸⁸⁶ Cf. RV 3.

⁸⁸⁷ Cf. V, III, 4.

⁸⁸⁸ Cf. VC 54-55; CE 21; SD 97; 103; 293 ; *Rumo ao novo Milênio*, 88 ; LPNE 38 ; CG (1993) III, I, 4.

⁸⁸⁹ Cf. SD 22; VC 79a5.

⁸⁹⁰ Cf. SD 57b ; CG (1993) III, IV, B.

⁸⁹¹ *Rumo ao novo Milênio*, 87 ; cf. IX, II, 2, a.

“En la ciudad moderna, el cristiano no será más producto de una fe recibida y conservada, sino fruto de un encuentro personal con Cristo. De allí la urgente necesidad de una pastoral urbana inculturada, programada de acuerdo con los ritmos de la vida de la ciudad. Todo eso indica que la acción evangelizadora debe diversificarse si quiere alcanzar realmente las diferentes situaciones en que viven las personas y, principalmente, su mentalidad, su concepción de la vida, sus valores”⁸⁹².

Para una evangelización inculturada en la ciudad, que suscite la fe en Jesucristo y promueva comunidades vivas, es preciso que todos **los religiosos sean creativos**⁸⁹³; y especialmente los más jóvenes. De este modo, y atentos a los “signos de los tiempos”⁸⁹⁴, contribuirán con “nuevos métodos” a la animación pastoral; desde sus propias aptitudes e inquietudes, y en referencia a un proyecto comunitario que respete la alteridad de las personas, que anime el espíritu fraterno y que promueva la colaboración con otras iniciativas (arqui)diocesanas. **También en lo pastoral la ciudad exige competencia, visión e inventiva**, lo cual no puede esperarse que provenga sólo “desde arriba”.

La creatividad pastoral está relacionada con el discernimiento de la misión y la “fidelidad creativa” (VC 37) al CF. Por estar vinculada al *faciendum* pastoral, toda acción pastoral debe partir del *factum*. La presencia de la VRB en ciudad, de hecho, está ligada principalmente a **colegios**, que constituyen -como lo hemos visto- una herencia de antigua data. Es principalmente desde allí, entonces, que deberemos seguir ahondando ahora nuestra reflexión en vista de un ideal pastoral posible. Dice el Papa que :

“Las personas consagradas, con este carisma, pueden dar vida a ambientes educativos, impregnándolos del espíritu evangélico de libertad y de caridad, en los que se ayude a los jóvenes a crecer en humanidad bajo la guía del Espíritu. De este modo la comunidad educativa se convierte en experiencia de comunión y lugar de gracia, en la que el proyecto pedagógico contribuye a unir en una síntesis armónica lo divino y lo humano, Evangelio y cultura, fe y vida” (VC 96).

De acuerdo a este texto, habrá que **optimizar las actuales posibilidades de cada comunidad educativa** en los colegios betharramitas de América Latina. Ellos pueden ser aún más ámbitos de “comunión” y “gracia”, en los que se contribuya a generar “síntesis armónicas” e inculturadas de fe y vida. Los religiosos presentes en ellos son los primeros responsables de “impregnarlos” de espíritu evangélico; de modo que confirmando y elevando los valores humanos, “se convierten en **testigos** e instrumentos del poder de la Encarnación y de la fuerza del Espíritu” (VC 97).

Así los betharramitas serán no sólo agentes de evangelización de la cultura en sentido humanístico-clásico (cf. GS 53ab), sino también promotores de una inculturación del Evangelio con profundas consecuencias antropológico-culturales en la línea de una evangelización integral (cf. GS 53bc). Si comparativamente hablando, aquél fue el ideal que animó al típico religioso-profesor de la modernidad que desempeñaba la casi totalidad de su ministerio dictando clases en un aula; hoy tendrá que irlo siendo cada vez más, -de cara a la adveniente cultura universal-, el del religioso-testigo que se incultura en los variados ámbitos culturales de nuestro tiempo.

El desafío de la inculturación a partir de los colegios está ciertamente presente en el *Ideario*, cuando afirma que “la Iglesia en diálogo con las diversas culturas, las enriquece con el don del Evangelio (evangelización), y ella misma se enriquece con los valores de cada cultura

⁸⁹² *Rumo ao novo Milénio*, 81-82.

⁸⁹³ “El desafío de la Nueva Evangelización exige (...) creatividad apostólica” (CG III, IV).

⁸⁹⁴ Cf. RV 16-17.

(inculturación), pues en todas ellas hay semillas del Verbo, porque el Espíritu Santo mantiene como una fermentación incesante en el fondo de los corazones (RV 14; *Doct.Sprit*, p.144)” (n°32). También cuando haciéndose eco de la RV 15 afirma en el n°33 que “fieles a nuestra Regla de Vida, consideramos atentamente los valores culturales, sociales y religiosos de los diferentes ambientes humanos, tratando de reconocer en ellos los signos del Reino de Jesucristo. Por eso estamos a la escucha de los hombres de nuestro tiempo con una presencia humilde y auténtica hacia sus vidas”⁸⁹⁵.

Por último, **en el caso de algunos colegios esto plantea problemas más de fondo**, los cuales podrían formularse con las siguientes preguntas: ¿Hasta qué punto, los religiosos concretos, estamos preparados para este nuevo talante pastoral (piénsese, por ejemplo, en el promedio de edad avanzada de muchos de ellos)? ¿Hasta qué punto las exigencias administrativas y pedagógicas permiten hoy encarnar este ideal de vida comunitaria y de comunidad educativa?⁸⁹⁶. Por último, ¿hasta qué punto esta forma de presencia urbana es prioritaria “hoy” para la VRB? Son preguntas a las que deberemos respondernos con la prudencia de la reflexión y la audacia de la decisión⁸⁹⁷.

d) Un nuevo sentido de solidaridad

La capacidad de apertura de nuestras comunidades y la creatividad pastoral se deberá manifestar también en su capacidad de ser **solidarias**⁸⁹⁸ **con los más pobres**, que son “los oprimidos, los marginados, los ancianos, los enfermos, los pequeños y cuantos son considerados y tratados como los ‘últimos’ en la sociedad” (VC 82 ; cf. n°75).

En función de ello es preciso cultivar, tanto en las parroquias como en los colegios urbanos, el valor de la **austeridad** ; como así también animar una verdadera **pedagogía del amor** en Cristo, quien experimentó la kénosis para dar vida⁸⁹⁹. Además es preciso promover un cierto conocimiento del **magisterio social de la Iglesia** ; el cual debe inspirar relaciones de justicia inculturadas en los variados ámbitos del campo social, y alentar iniciativas liberadoras en favor de los excluidos por el sistema también entre los llamados constructores de la sociedad.

2) Con la cultura latinoamericana tradicional⁹⁰⁰

⁸⁹⁵ SD habla de la Educación como medio de inculturación en el n°271, y de la parroquia en el n°58.

⁸⁹⁶ “No está asegurada muchas veces la subsistencia de las obras apostólicas (...); las comunidades son más pequeñas, deben resolver problemas económicos impuestos por la sociedad, asegurar una creciente dedicación a sus propios miembros ancianos y enfermos. La formación permanente se torna el desafío de una real conversión para personas que no tienen la misma juventud espiritual de los inicios”. Cf. CNUA 64. 67.

⁸⁹⁷ Cf. CG 1993, III, IV, B, 4, Discernimiento de nuestras obras.

⁸⁹⁸ Cf. SRS 58 ; VIII, I, 3.

⁸⁹⁹ Cf. lo dicho sobre espiritualidad de la “encarnación kenótica” en IV, 2, b.

⁹⁰⁰ Idem lo dicho para el punto 1, con el trasfondo bibliográfico de VIII, I y el de carácter más específico que ofrecemos a continuación : Almeida Vaz, F., *De como a vida religiosa terra muito o que aprender com os povos indígenas*, en: Conv 284 (1995), pp.410ss. Da Silva, A., *Comunidade Negra: interpelações a Vida Religiosa*, CRB, Rio de Janeiro, 1988; *Vida religiosa e negritude*, en: Conv 284 (1995). Diócesis de El Alto - Zona Altiplano Norte, *Cultura Andina. Inculturación de la Iglesia*, Gois, A., *Negritude: desafío a vida religiosa*, en: Conv 284 (1995), pp.402ss. Gonzalez Dorado, A., *Inculturación y endoculturación de la Iglesia en América Latina*, en: MII 60 (1989), pp.478ss. Occident, K., *Inculturación de la Vida Religiosa en la cultura negra*, en: Test 144 (1994), pp.12ss.

Hemos visto que en la última década se han ido dando pasos concretos en relación a este núcleo cultural. En este sentido, al menos discretamente, los betharramitas se han ido contando entre “las personas consagradas que han promovido la cultura, investigando y defendiendo frecuentemente las culturas autóctonas” (VC 98). También es cierto que el número de religiosos existentes hoy en las provincias / viceprovincias de AL no permite ampliar demasiado este campo⁹⁰¹. **No obstante ha podido concretarse una nueva forma de presencia misionera (temporal) en Bolivia, en medio de indígenas de origen quechua-aymara.**

Este emprendimiento tiene **características interesantes de fecunda relación o intercambio**: 1) Es un trabajo interprovincial; 2) Participan tanto religiosos como laicos (especialmente jóvenes); 3) Se realiza en un sector pastoral prioritario por propuesta del obispo diocesano; 4) Fue fruto de un prolongado discernimiento, en consonancia "con el carisma fundacional y con la acción unificadora del Espíritu Santo" (VC 80b4); 5) Refleja una opción preferencial por los pobres, de la que pueden surgir en un futuro próximo "estilos de vida y métodos pastorales que pueden ser una riqueza para todo el Instituto" (VC 80b4); 6) Se trata de un caso concreto en donde "una verdadera inculturación comporta necesariamente un serio y abierto diálogo interreligioso, que 'no está en contraposición con la misión *ad gentes* y que no dispensa de la evangelización' (RM 55)" (VC 79b).

Tiene como limitación: 1) Su carácter temporal (presencia en diferentes períodos del año, no continua); 2) La rotatividad excesiva de los misioneros, lo cual puede ser enriquecedor para los "agentes pastorales", pero no sabemos si tanto para los "destinatarios". No obstante, profundizar esta línea de presencia parece una veta pastoral interesante.

Por otra parte, cuando hablamos de una más plena inculturación en las culturas tradicionales, no pensamos tanto en acrecentar cuantitativamente las actividades apostólicas, sino sobre todo en **optimizar cualitativamente el modo de relacionamiento con los grupos mestizos tradicionales, indígenas y afroamericanos** (estos últimos particularmente en Brasil). Se trata de aprovechar mejor las oportunidades pastorales allí donde nuestro Instituto está ya presente y donde ya de hecho se generan fecundos intercambios; sea de modo permanente (por ejemplo, la parroquia *San Joaquín*, en Paraguay) como temporal (por ejemplo, parroquia *San Ignacio de Loyola*, en la provincia de Salta). Estas últimas opciones pastorales, asumidas compartidamente con los laicos, van en la línea de lo que señalan CL 34 y CE 24 :

En algunas “regiones o naciones todavía se conservan muy vivas las tradiciones de piedad y religiosidad popular cristiana; pero este patrimonio moral y espiritual corre hoy el riesgo de ser desperdigado bajo el impacto de múltiples procesos, entre los que destacan la secularización y también la difusión de las sectas. Sólo una nueva evangelización puede asegurar el crecimiento de una fe límpida y profunda, capaz de hacer de estas tradiciones una fuerza de auténtica libertad”.

En contrapartida, **la VRB debe estar dispuesta a reconocer y a dejarse enriquecer por aquellos valores que les son propios a estas culturas**, los cuales señaló Juan Pablo II y nosotros desarrollamos⁹⁰² : el respeto por la tierra y la naturaleza, el sentido contemplativo de la vida, el cultivo de la amistad, el gusto por la fiesta, la apertura a la trascendencia, el sentido de gratitud y de gratuidad, la valoración de la familia y los lazos de parentesco; valores que históricamente no siempre hemos considerado relevantes. Una condición para que se produzca una relación fecunda a este nivel es la **capacidad de asombro** por parte de quienes procedemos

⁹⁰¹ Cf. nota estadística en la introducción a la Segunda Sección de la Primera Parte.

⁹⁰² Cf. VIII, II.

de ámbitos culturales generalmente dominantes -estadísticamente el mayor número de los religiosos betharramitas en AL- respecto a culturas que históricamente han sido dominadas.

3) Con la cultura latinoamericana emergente⁹⁰³

Tal vez una veta más rica y menos explorada sea la de la cultura latinoamericana emergente, especialmente en las periferias de las grandes ciudades latinoamericanas. Hemos visto como **esta cultura era la más inestable y en transformación**⁹⁰⁴; lo que la coloca en condiciones sumamente propicias para su evangelización :

“La Iglesia se siente llamada a estar presente con el Evangelio, particularmente en los períodos en que decaen y mueren viejas formas según las cuales el hombre ha organizado sus valores y su convivencia, para dar lugar a nuevas síntesis (cf. GS 5c). Es mejor evangelizar las nuevas formas culturales **en su mismo nacimiento y no cuando ya están crecidas y estabilizadas**” (DP 393).

a) Continuar el acercamiento

Por esto pensamos que sin dejar del todo opciones pasadas más centradas en élites dirigentes o en la clase media (especialmente en Argentina, Uruguay y Paraguay) podría potencializarse e incluso ampliarse la presencia en ámbitos populares desde donde tendría más fuerza el testimonio respecto al primer grupo. Y esto no por una moda de la vida religiosa o pastoral. Creemos que hoy por hoy ésta sería una opción más coherente con nuestra identidad carismática, que nos anima a **seguir al Verbo Encarnado “anonadado y obediente” en actitud de kénosis**. Iría también en una línea de **comunión con las IP de AL y de la VR en general que buscan optar profética y preferencialmente por los pobres**⁹⁰⁵.

“La opción por los pobres es inherente a la dinámica misma del amor vivido según Cristo. A ella están pues obligados todos los discípulos de Cristo ; no obstante, aquéllos que quieren seguir al Señor más de cerca, imitando sus actitudes, deben sentirse implicados en ella de una manera del todo singular. La sinceridad de su respuesta al amor de Cristo les conduce a vivir como pobres y abrazar la causa de los pobres. Esto comporta para cada Instituto, según su carisma específico, *la adopción de un estilo de vida humilde y austero*, tanto personal como comunitariamente. Las personas consagradas, cimentadas en este testimonio de vida, estarán en condiciones de denunciar, de la manera más adecuada a su propia opción y permaneciendo libres de ideologías políticas, las injusticias cometidas contra tantos hijos e hijas de Dios, y de comprometerse en la promoción de la justicia en el ambiente social en el que actúan” (VC 82b).

Esta opción que surge del “vivir como pobres y abrazar la causa de los pobres” permitiría contribuir a incluir visiblemente en la catolicidad del Pueblo de Dios a los sectores populares que más riesgo corren de quedar excluidos de los bienes de la sociedad globalizada y de la misma experiencia eclesial ; animando también en ellos la inculturación del Evangelio.

⁹⁰³ Idem lo dicho para los puntos 1 y 2, con el trasfondo bibliográfico de VIII, III y la siguiente bibliografía específica : Grupo de inserción Lomas de Polanco, *Proyecto de inculturación de la Vida Religiosa en la cultura suburbana*, en: Test 144 (1994), pp.24ss. Mesters, C., *A vida religiosa inserida no meio dos pobres, a luz da palavra de Deus*, en: Conv 284 (1996), pp.383ss. Palacio, C., *Vida religiosa inserida nos meios populares*, CRB, Rio de Janeiro, 1980. Trigo, P., *Inculturación de la vida consagrada en los barrios*, en: Test 144 (1994), pp.59ss.

⁹⁰⁴ Cf. VIII, III, I ; VIII, IV, 4.

⁹⁰⁵ Cf. IV, 4 ; *Rumo ao novo Milênio*, 79.

El amor preferencial por los pobres fue lo que motivó a SMG a comenzar entre otras cosas con algunas **escuelas en el siglo pasado**. “Las personas más en ‘riesgo’ eran los jóvenes (...). Pensar en promover un proceso de formación humana y cristiana quería decir necesariamente partir de ellos”. En la situación escolar de Francia, muy difícil e ineficiente, ésta era una óptima manera de intervenir “en frontera”, dado que “difícilmente los pobres podían permitirse acceder a cualquier escuela”⁹⁰⁶. El mismo SMG decía que “el espíritu de nuestro Instituto es la dedicación abnegada *a las obras que otros no quieren*; por ejemplo, la obra ((escuela)) de Orthez, con los niños pobres, con bancos agusanados con aquella suciedad, y otras semejantes: he ahí nuestros ministerios *de predilección*”⁹⁰⁷.

Hoy nuestro Instituto tiene en AL **algunas escuelas en favor de este núcleo cultural**. Además de la Guardería de Adrogué a la que ya hicimos referencia⁹⁰⁸, la escuela *San Miguel Garicoïts* (Asunción) y, sobre todo, la escuela nocturna de Barracas, donde la mayor parte del alumnado proviene de una villa de emergencia de la Capital Federal. Estos modos de presencia habría que seguirlos animando y potenciando desde una fidelidad creativa al CF. Por ejemplo, no siempre está suficientemente considerada esta última escuela al momento de organizarse actividades pastorales dentro de la vida de la Provincia. Podría ser una buena **oportunidad para promover intercambios** entre personas provenientes de la cultura latinoamericana emergente y otras más marcadas por la cultura universal adveniente.

b) Vivir más radicalmente la “encarnación kenótica”

También habría que **continuar acompañando las comunidades presentes en ciudades menores o en zonas rurales**, cada vez más influenciadas por la nueva cultura, pero que conservan los valores positivos que hemos destacado como propios de los núcleos más tradicionales. Son ámbitos muy propicios para promover la “continua inculturación” (cf. DSD 24). Habría que seguir acompañando las comunidades eclesiales de base; las cuales en estos contextos culturales alternan sabiamente un sentido festivo de la vida junto a un empeño decidido de liberación integral.

Por último, podríamos también preguntarnos si acaso **una comunidad betharramita que viviese en un barrio carenciado-periférico** y que experimentase la vida cotidiana de su gente, no se enriquecería y enriquecería aún más a su entorno, a través de un fecundo intercambio que se iría dando en la misma vida cotidiana. **“Viviendo el radicalismo evangélico según el carisma del propio Instituto y la idiosincrasia del pueblo”** (cf. VC 80b3) podría ser una presencia muy testimonial. Incluso trabajando luego en un colegio de clase media o en otro **ámbito de verdadera incidencia socio-cultural**⁹⁰⁹ promovería “una auténtica cultura de referencia” (VC 80b2) animando en otros una formación cristiana con mayor sentido de solidaridad.

⁹⁰⁶ Sala, G., *San Michele e i giovani...*, pp.43-45.

⁹⁰⁷ *Recueil de pensees...*, p.239. El subrayado es del texto del P.Etchecopar.

⁹⁰⁸ Cf. supra, II, 3.

⁹⁰⁹ Aquí, como también en los otros núcleos culturales, se abre el extenso campo de los MCS. Cf. supra, VIII, I, 3, b. “Al ser la comunicación entre las personas un importante elemento generador de cultura, los modernos medios de comunicación social revisten en este terreno una importancia de primer orden” (DSD 23a).

En esta forma de presencia requerirá particular atención el acompañamiento e intercambio con las diferentes tipologías de familias (antiguas y nuevas); con los jóvenes -que en este modelo cultural experimentan de un modo más duro la triste realidad de la exclusión-; y con las personas particularmente en riesgo (drogadictos, alcohólicos, niños abandonados, mujeres golpeadas, prostitutas, desempleados, etc.). Estos son los concretos “rostros desfigurados” en los cuales la VRB tendría que percibir preferencialmente “la belleza divina”.

4) Conclusión

Buscando una mirada de conjunto, percibimos en un nivel prospectivo (*faciendum*) una tendencia por parte de la VRB a seguir comprometiéndose en la línea de la encarnación-inculturación; ya que “es esencial para nuestra misión de Betharram hoy” (CG II,3,a). Esta proyección no nace de un ciego voluntarismo, sino que se ve impulsada por la riqueza del CF del Instituto, a la vez que tiene un serio sustento histórico en lo que ya se ha ido viviendo o se vive hoy (*factum*).

La VRB ha tenido siempre en AL una preocupación especial por el tema de la cultura. Esta sensibilidad que en una época se canalizó por medio de los colegios para promover preferencialmente la *cultura* en sentido humanista clásico, fue transformándose en inquietud por las *culturas* en el moderno sentido que éstas tienen en la antropología cultural y que asume el *Documento de Puebla*. De este modo se fueron abriendo otras brechas pastorales ya no tan ligadas a los colegios; “especialmente para hacer frente a las nuevas formas de pobreza”⁹¹⁰.

Este acercamiento a las *culturas* fue progresivamente diversificando las posibilidades y talentos de la misión y de la misma vida comunitaria betharramita. En “fidelidad creativa” (cf. VC 37) se fue pasando a formas de presencia más cercanas “a los hombres y mujeres de nuestro tiempo” (RV 16), más “encarnadas en el mundo real”⁹¹¹. Esto fue dando lugar a fecundos intercambios que cada vez más animaron y animarán la “evangelización de las culturas y la inculturación del evangelio”. De este modo se fueron originando, y se seguirán originando cada vez más, modos inculturados de VRB. A través de ellos, el CF se seguirá reexpresando en el futuro.

La VRB fue realizando este proceso en profunda comunión con la Iglesia latinoamericana, como alentaba *Santo Domingo*. Vivió con ella la transición postconciliar que la purificó de un cierto triunfalismo, y la fue invitando a estar más atenta a los signos de los tiempos y “al Espíritu de Dios que actúa en el corazón de todo hombre” (RV 13). Así ha comenzado a tener, y seguirá teniendo probablemente cada vez más, una presencia sencilla tanto “entre los hombres y pueblos marcados por toda clase de injusticias y pobreza” (RV 130) como en los ámbitos “donde se forja la cultura del mañana” (RV 129).

a) Hacia una espiritualidad más inculturada

De acuerdo a lo dicho, podemos decir que el Espíritu Santo va conduciendo a la VRB a ir haciendo cada vez más el camino de kénosis de Jesús, “anonadado y obediente” ante los signos de Dios, como el Siervo de Yahveh; no por el lado del poder y el prestigio (generalmente ligados a estilos de vida religiosa más tradicionales) sino por el lado de la humildad y mansedumbre del

⁹¹⁰ Juan Pablo II, *Carta con motivo del Bicentenario*, 6.

⁹¹¹ Cf. Medellín 12, 3.

Corazón de Cristo, “oculto y abnegado” (“*efface et devoue*”) en los ámbitos culturales y eclesiales (“posiciones”) en donde es más factible generar vida y establecer fecundas relaciones con nuevas formas de presencia comunitaria.

Con la actitud de quien se siente “auxiliar” en las IP de AL y en actitud de preferencial opción por los más pobres⁹¹², la VRB irá testimoniando su “aquí estoy” respetando las acentuaciones multiculturales de nuestro cristianismo latinoamericano y enriqueciéndose con ellas, atenta a discernir el modo de manifestar pero también descubrir (en un fecundo intercambio) el Amor liberador y Redentor del Dios de la Vida en la cultura y sabiduría de cada pueblo donde con el conjunto del Pueblo de Dios la VRB se encarna e incultura.

b) Formación inicial y permanente

Este nuevo talante pastoral que hemos ido describiendo plantea en la actual “encrucijada cultural” (DSD 21) nuevos desafíos y exigencias a la formación inicial y permanente.

“Por el don incesante de Cristo y del Espíritu, Dios Padre es el formador por excelencia de aquéllos que se consagran a El (...). La formación es así la participación de la acción del Padre que, por el Espíritu, desarrolla en el corazón de los jóvenes y las jóvenes, los sentimientos del Hijo” (VC 66a)⁹¹³. “Deberá tener y mostrar un carácter de totalidad (...). Deberá ser una formación de todo el ser, en los diferentes componentes de la personalidad, en los comportamientos como en las intenciones. Dado que tiende precisamente a la transformación de toda la persona queda claro que la tarea de la formación no está jamás acabada” (VC 65)⁹¹⁴.

Así, ésta formación deberá tener en consideración las dimensiones humana, espiritual, intelectual, comunitaria y apostólica de los religiosos ; lo cual considera VC 79 en referencia a la inculturación cuando habla de la necesidad de “una seria preparación personal, dotes de maduro discernimiento, adhesión fiel a los indispensables criterios de ortodoxia doctrinal, de autenticidad y de comunión eclesial”.

El *Consejo de Congregación de 1997 (=CC)*⁹¹⁵ ha asumido como “prioridad” la formación permanente, la cual consiste “en convertirse y configurarse a Cristo (...) en un compromiso continuo”⁹¹⁶. De este modo, la formación entendida como “compromiso continuo” quedará vinculada íntimamente a la “continua inculturación” del Evangelio en el corazón de cada betharramita. Por su “carácter de totalidad”, esta encarnación permanente de los “sentimientos del Corazón de Cristo” transfigurará todos los ámbitos de su existencia personal, comunitaria y apostólica⁹¹⁷, a partir de las variadas situaciones histórico-culturales que le toquen ir viviendo⁹¹⁸.

⁹¹² Cf. CG III, IV, B.

⁹¹³ Cf. CC, p.8.

⁹¹⁴ Cf. CC, p.5-6.

⁹¹⁵ *XI^o Conseil de Congregation*, Betharram, 1997.

⁹¹⁶ Cf. p.3; VC 68a; RV 15:

⁹¹⁷ Cf. VI, II, 2.

⁹¹⁸ Cf. P.9, donde se cita VC 51c y 79ss.

De este modo, la formación permanente consistirá en "fidelidad creativa" (VC 37) la vocación y misión betharramita en el "aquí y ahora" de cada momento histórico-cultural del Instituto, en orden a una VRB más plenamente inculturada. Particular desafío en orden a la calidad de una evangelización inculturada es el de la formación humana. Esta debe conducir al religioso a vivir "relaciones humanas de serena amistad y de profunda fraternidad, en una madurez afectiva que se verifica en la coherencia de esa vida de relaciones" (PDV 44)⁹¹⁹.

"La formación buscará verificar cómo cada uno logra inculturar su propia fe en su cultura de origen, y ayudarle a eso"⁹²⁰. Se velará también por poner a cada uno en este camino, para valorar al otro a partir de su propia realidad personal en el respeto de la diferencia. Así será posible conocer y estimar la cultura de los hombres en medio de los cuales vive la comunidad a cargo de su evangelización.

"En los hombres y en los pueblos marcados por toda clase de injusticias y de pobreza, sabremos contemplar el rostro sufriente de Cristo que se puso en lugar de todas las víctimas" (RV 130). La formación debe favorecer la sensibilidad por los pobres y la pobreza en el mundo, y conducir a cada uno a avanzar en el espíritu de la pobreza evangélica que ayudará a una mayor proximidad de cara a los más empobrecidos y los más necesitados" (*Rat.Stud.* 1,6)⁹²¹.

c) Pastoral vocacional

Por último, dos palabras en referencia a la pastoral vocacional. Pensamos que en la medida que los religiosos betharramitas vivan con fidelidad su vocación, en plena armonía con las iglesias del lugar, y secundando las inspiraciones del Espíritu, podrán proponer su estilo de vida a jóvenes con los que se relacionan en su actividad pastoral. Esto hace posible augurar, -con el favor del Dueño de la mies-, una esperanzadora realidad vocacional en AL hacia el comienzo del próximo milenio⁹²².

⁹¹⁹ Cf. *Rat.Stud.* 1,1.

⁹²⁰ Cf. Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica, *Directivas sobre la formación en los Institutos religiosos*, n°91. Cf. También, CNUA 43.

⁹²¹ Cf. CG 1993, III, III, A, d-e.

⁹²² "La promoción de vocaciones ((especialmente "en los países económicamente más pobres")) ha de hacerse en plena armonía con las Iglesias del lugar, a partir de una activa y prolongada inserción en su actividad pastoral (...). El modo más auténtico para secundar la acción del Espíritu será el invertir las mejores energías en la actividad vocacional, especialmente con una adecuada dedicación a la pastoral juvenil" (VC 64). El texto recapitula las prioridades señaladas en a) y b), a la vez que manifiesta la iniciativa del Espíritu en referencia a la fecundidad vocacional de los diferentes Institutos, el cual "rejuvenece a la Esposa de Cristo haciendo florecer la vida consagrada en muchas naciones" (ib.). Pone la pastoral vocacional en conexión con la pastoral juvenil, y con la presentación del "atractivo de la persona del Señor Jesús y la belleza de la entrega total de sí mismo a la causa del Evangelio" (ib.). "La fidelidad con la que los consagrados ((betharramitas)) responden a su vocación" (ib.) en el contexto de lo dicho en la segunda parte de este capítulo, como así también "la constante plegaria al Dueño de la mies para que envíe obreros a su Iglesia para hacer frente a las exigencias de la nueva evangelización (cf. Mt. 9, 37-38)" (VC 64) permitirán augurar (con "confianza en el Señor Jesús" (ib.)) una realidad vocacional esperanzadora en AL al inicio del próximo milenio de la fe.

Conclusión

De acuerdo a lo que nos habíamos propuesto en la sección introductoria de esta tesis, hemos estudiado el proceso de inculturación en América Latina del sujeto eclesial concreto “vida religiosa betharramita”, a partir de su presencia en diferentes iglesias particulares de nuestro continente. Mientras indicamos a continuación el itinerario realizado, sugerimos tener presente los “esquemas del plan de trabajo” que hemos ofrecido en el punto 7 de la **Introducción**⁹²³.

1. Habíamos comenzado estudiando en la **Primera parte** el tema “inculturación” en Juan Pablo II y en la teología latinoamericana. Veíamos que una fuerte acentuación del Pontífice al respecto era la idea de intercambio (descendente-ascendente) entre Evangelio / Pueblo de Dios y culturas / pueblos, en clave de mutuo y fecundo enriquecimiento inspirado en los misterios de la Encarnación, Pascua y Pentecostés.

Esto suponía la triple lógica de la asunción, purificación y elevación de las culturas por parte de la Iglesia, que en fidelidad al Evangelio y a su catolicidad debía realizar -en actitud de discernimiento- en y desde las iglesias particulares. La VR inhería en este proceso eclesial, aportando su testimonio de la absolutez de Dios y de su Reino, y contribuyendo a la transfiguración de las culturas ; mientras que, -por su parte-, se enriquecía con los valores de cada una de ellas. Esto daba lugar a una “fecunda relación” (VC 80b).

Hemos visto también que había habido una contribución específica al tema desde AL. Estudiando los aportes de los autores más representativos de Argentina y Brasil, como así también los principales documentos del magisterio latinoamericano, descubríamos que el proceso de inculturación se había vivido y se seguía viviendo como proceso continuo ; desde una conciencia lúcida de la importancia de la cultura para una evangelización integral, como así también con un empeño liberador que estaba profundamente vinculado a la promoción humana de los más pobres.

En contrapartida y de acuerdo a la lógica encarnatoria del intercambio, el Pueblo de Dios se reexpresaba desde las culturas de nuestro continente, especialmente desde los más pobres. En este contexto la VR, “encarnándose en el mundo real”, con creatividad fiel a su identidad carismática y profética, y en comunión con las iglesias particulares, contribuía a la manifestación de un cristianismo multicultural en AL.

2. En la **Segunda parte** nos habíamos adentrado en el conocimiento del sujeto concreto VRB, a partir de su CF y en el contexto de su propia tradición. Veíamos cómo existían elementos de conveniencia intrínseca en los mismos escritos de SMG que, añadidos como un *plus* al ser eclesial del mismo Instituto, nos permitían hablar de “inculturabilidad” del mismo. Esto quedaba particularmente de manifiesto al pasar de una “fidelidad lineal” a una “fidelidad creativa” en la interpretación y vivencia del CF. Leyéndolo desde el “aquí estoy” -ligado a la

⁹²³Al reseñar el itinerario realizado, utilizaremos tiempos verbales en pasado. Así también lo hemos venido haciendo de forma parcial en todos los momentos conclusivos de nuestro trabajo ; o cuando se trataba de describir los aspectos históricos que hacían inteligible un determinado *factum* pastoral.

Encarnación del Hijo de Dios-, se podían discernir modos más acordes a nuestro tiempo que permitieran a la VRB “entrar en el mundo” en clave de inculturación.

3. En la **Tercera parte** nos habíamos detenido en el análisis de la realidad cultural de AL. Habíamos revisado el concepto de cultura principalmente en Juan Pablo II y en DP, descubriendo la dimensión totalizante que en el magisterio y en algunos teólogos latinoamericanos esta noción tenía. Analizando los rasgos de unidad y multiplicidad del continente, constatábamos que los primeros estaban ligados a la fe de nuestro pueblo, y los segundos a los nuevos desafíos. Y descubríamos fundamentalmente tres núcleos culturales que interactuaban a partir de una intrínseca “relacionabilidad” de los mismos en la actual “encrucijada cultural”: la cultura latinoamericana tradicional, la cultura universal adveniente y la cultura latinoamericana emergente.

Discerníamos en cada núcleo cultural riquezas y limitaciones. Decíamos que desde un punto de vista pastoral, las primeras había que potenciarlas y elevarlas, y las segundas purificarlas. Contábamos la religiosidad popular, el sentido de la propia dignidad y libertad, y el protagonismo histórico del pueblo creyente como las respectivas riquezas de cada núcleo cultural mencionado. Descubríamos la pasividad resignada, el secularismo individualista y la marginación excluyente como las limitaciones de cada uno de ellos.

4. En la **Cuarta parte** veíamos desde una eclesiología de comunión la “fecunda relación” entre la concreta VRB y las concretas culturas de AL. Siguiendo VC 79-80, desarrollábamos los medios por los cuales la VRB se inculturaba y enriquecía a las culturas; como así también los frutos con que aquella era enriquecida por éstas y se reexpresaba, en una relación de intercambio que tenía lugar en las iglesias particulares, a través de múltiples intercambios con sus miembros concretos.

En un segundo momento analizamos el camino recorrido por la VRB en relación a cada uno de los tres núcleos culturales. Vimos que la presencia más significativa había sido en la ciudad, en la cual los principales medios de encarnación habían sido los colegios. Percibíamos también un nuevo enriquecimiento para el Instituto en las nuevas formas de presencia pastoral asumidos en el postconcilio en ámbitos marcados por la cultura latinoamericana tradicional y emergente.

Por último, hacíamos una mirada prospectiva en orden a una más plena inculturación de la VRB en cada uno de los tres núcleos culturales. En relación a las cultura universal adveniente, signada por el secularismo y el aislamiento, proponíamos como medios el anuncio de Jesucristo en el contexto de una nueva evangelización y la animación de comunidades vivas; respecto a la cultura latinoamericana tradicional, marcada por la marginación y el olvido, vislumbrábamos como prioridad la promoción humana a partir del sentido de dignidad que le viene a todo hombre por su condición de hijo/a de Dios. Por último, frente al actual movimiento cultural que se plasma de modo particular en formas emergentes de cultura, animábamos un mayor acercamiento al modo particular en que este proceso se desarrolla en nuestro continente, y especialmente entre los más pobres.

De acuerdo a este itinerario hecho, y en conformidad con lo que venimos anunciando, buscaremos ahora hacer una síntesis teológica con los principales contenidos de nuestro trabajo. Daremos a esta síntesis una impostación **místico-misionológica**. Con esto queremos subrayar el deseo de llegar a una espiritualidad betharramita inculturada en AL, que asuma los rasgos culturales unificadores de nuestro continente; y que sin negar las acentuaciones multiculturales propias de cada núcleo cultural, pueda animar la vida de nuestras comunidades en la perspectiva de la Nueva Evangelización.

Lo haremos en dos momentos. En el primero, trataremos de hacer surgir la presentación del CF a partir de la misma praxis de la inculturación, manifestando así sus elementos constitutivos fundamentales (momento diacrónico). En el segundo, buscaremos reseñar brevemente los puntos esenciales que hacen al “talante” latinoamericano de la VRB (momento sincrónico).

I) RELECTURA DEL CARISMA A PARTIR DEL PROCESO DE INCULTURACION

Haremos esta relectura del CF a partir de la misma **lógica del proceso de inculturación**. Iluminaremos este proceso desde el *Manifiesto*, en el cual esta lógica está implícita. Pondremos de relieve los aspectos de **relación fecunda** (intercambio) que brotan del encuentro cultural. Por último, tendremos presente el **triple momento** de ascunción, purificación y elevación⁹²⁴.

1) “El Hijo de Dios se hizo carne”⁹²⁵

La **Encarnación del Hijo de Dios**, tal como se expresa en Jn 1,14, inspira toda presencia del Pueblo de Dios en relación a las culturas, como así también el modo en que cada sector, componente, vocación específica de ese Pueblo de Dios, se sitúa frente a las culturas de los pueblos. De un modo particular, la **VRB** presente en AL quiere asumir -con la similitud pero también con la mayor semejanza de la analogía- la **“carne” de la cultura latinoamericana**, tanto en sus rasgos de unidad como también en las peculiaridades de la diversidad (VII,II,3), para así reexpresarse en la catolicidad del Pueblo de Dios de un modo nuevo, de un modo latinoamericano.

Así como el Hijo de Dios se encarnó en un pueblo, cultura y humanidad concretas para liberar y salvar a todos los pueblos, culturas y humanidades concretas de la historia, la VRB quiere asumir -desde su peculiaridad vocacional y carismática- “el conjunto de sentidos y significaciones, de valores y padrones, incorporados y subyacentes a los fenómenos perceptibles de la vida de los grupos sociales concretos” de AL⁹²⁶; el modo como los pueblos latinoamericanos viven “tanto la actividad económica, como la social y política, como la religiosa”, su relación hombre-naturaleza, hombre-hombre (familia y política), hombre-Dios⁹²⁷.

Desde la universalidad que le es propia por participar de la vida y santidad del misterio de la Iglesia y por su “peculiar referencia al ministerio petrino” (VC 47), la VRB se particulariza para manifestar en la “carne” cultural latinoamericana el amor liberador y salvífico del Dios-con-nosotros. Por este motivo **se inserta en la vida de los pueblos del continente**, manifestando su

⁹²⁴ En este momento diacrónico, iremos pasando de la utilización de tiempos verbales en presente a tiempos verbales en futuro. Este recurso literario lo empleamos a lo largo de nuestro trabajo cada vez que hemos querido manifestar la continuidad-ruptura existente entre el *factum* y el *faciendum* pastoral; es decir, esa “fidelidad creativa” que exige la misión. Aquí queremos expresar que estamos describiendo un proceso que ya se da, pero que deberá irse dando más plenamente.

⁹²⁵ Cf. Mf., a.

⁹²⁶ Azevedo, M., *Comunidades eclesiais...*, p.336.

⁹²⁷ Cf. Gera, L., *Aspectos eclesiológicos...*, p.389.

encarnación en la comunión de vida y misión con las iglesias locales, comunión que se refleja especialmente en la fidelidad a los pastores, pero que supone también una responsable asunción del proyecto pastoral diocesano y una activa participación cotidiana de la Eucaristía.

Desde esta “posición” (V,II,4), la VRB se siente invitada a optar de un modo preferencial por el otro pobre y distinto, desplegando así el amor del Corazón de Cristo (cf. VC 75) en actitudes de acogida, fraternidad, diálogo, escucha, apertura, colaboración y servicio al Cristo que también vive en el otro y busca manifestarse “desde lo profundo”.

Es desde ese desafío inicial que la comunidad religiosa betharramita **se “convierte”**; en la **escucha atenta al Espíritu Santo** que habla a través de la “afirmación” cultural del destinatario pastoral. Tanto los valores sembrados con anterioridad por otros evangelizadores y acrisolados y fecundados por la sabiduría del pueblo (“frutos”), como así también aquellos otros que constituyen una preparación evangélica (“semillas del Verbo”), son un incentivo para cada comunidad betharramita a elevarse a lo mejor de sí misma, viviendo una “kénosis” silenciosa que le permita discernir la voz del Señor que habla a través de quien en principio parecía no contar.

2) "Permaneciendo anonadado y obediente, no haciendo nada por sí mismo"⁹²⁸

Como Jesús, el Hijo de Dios y Siervo de Yahveh, que "en su muerte aparece ante los ojos humanos desfigurado y sin belleza hasta el punto de mover a los presentes a cubrirse el rostro (cf. Is. 53, 2-3)", pero que "precisamente en la cruz manifiesta en plenitud la belleza y el poder del amor de Dios" (VC 24), la VRB tratará de “negarse” a sí misma. **Dejando de lado sus logros y sus expresiones culturales pasadas** permitirá que los pueblos en los cuales busca inculturarse manifiesten su riqueza. Esta es la dimensión de pasividad que el verdadero amor, que quiere abrirse al otro diferente y valioso, acepta vivir. Es la dimensión de oscuridad y muerte que le permite al grano de trigo fructificar en espiga.

Para ello, la VRB procurará **compartir desde los límites de su posición cultural y eclesial los “gozos y esperanzas, tristezas y angustias” (GS 1; RV 16) de un pueblo concreto con una cultura concreta**. Tratará de descubrir día a día los diferentes rostros, miradas, situaciones y desafíos de su gente. Compartirá la alegría de sus fiestas y el dolor de sus problemas y límites. Así se irá configurando cada vez más con **Jesús**. Como él, “no hará nada por sí misma”, sino que aprenderá a ir siendo “obediente” :

"El es el obediente por excelencia, bajado del cielo no para hacer su voluntad, sino la de Aquel que lo ha enviado (cf. Jn. 6, 38; Hb. 10, 5. 7). El pone su ser y su actuar en las manos del Padre (cf. Lc. 2, 49). En obediencia filial, adopta la forma de Siervo: 'Se despojó de sí mismo tomando condición de siervo (...), obedeciendo hasta la muerte y muerte en cruz' (Fp. 2, 7-8)" (VC 22).

De este modo, la VRB hará carne en sí las actitudes de Cristo (“*ipso Iesu affectu*”), y se presentará como El “cuando se encarnó y vino a nosotros con espíritu humilde y lleno de amor” (“*habitus sensibus Domini similes, cum incarnatus est et inter nos venit amanti demissoque*”

⁹²⁸ Cf. Mf., c.

animo”) (VC 79). Se inculcará en lo cotidiano de la vida, en el aparente silencio de la historia, para que Dios la manifieste como “*historia liberationis*” e “*historia salutis*”, en la escucha de los “sin voz ni oportunidad” (“*sem voz ni vez*”). Y esto porque :

“La primera forma de testimonio es la vida misma del misionero, de la familia cristiana y de la comunidad eclesial (...). El testimonio evangélico al cual el mundo es más sensible es el de la atención a las personas y el de la caridad hacia los pobres, los pequeños y aquéllos que sufren” (RM 42)⁹²⁹.

Desde allí, la VRB podrá contemplar de cerca el sentido de dignidad y libertad del **hombre urbano**, su afán de participación y capacidad de emprendimiento, su anhelo de crecimiento en todo sentido, su apertura y universalidad. Pero también su soledad, sus inquietudes y búsquedas, su dificultad para establecer relaciones más allá de la funcionalidad de su trabajo, su anhelo íntimo de sentirse en comunión con tantos otros que viven situaciones semejantes, su deseo profundo de experimentarse valorado por lo que es más que por lo que hace, su tedio por la paradójica “monotonía” de un mundo de “cambios vertiginosos”, su afán misteriosamente escondido de querer salir de la superficialidad del ruido y de la actividad banal para realizar lo mejor de sí, para elevarse a un nivel creativo de comunión y servicio con y para los demás.

También se acercará para escuchar al anciano excluido de toda participación social o del enfermo impotente y “no capacitado” por la postmodernidad para vivir el dolor⁹³⁰. No pueden faltar en este elenco las búsquedas de tantos jóvenes sin ideales definidos o sin posibilidades concretas para realizarlos al menos en parte; el anhelo en ellos de un amor auténtico y fecundo; de un trabajo -cuando lo tienen- que “produzca” algo más que dinero (para sí y para los demás)⁹³¹ (cf. VIII,II,2).

La VRB podrá también contemplar en las **culturas tradicionales** el sentido de familia, el amor a la tierra, el respeto por lo sagrado, el valor de la contemplación, el trabajo esforzado y el pan agradecido, la gratitud por el don de la vida, el respeto por los ancianos, la comunión y veneración de los difuntos. Pero también las injusticias recibidas, las heridas de siglos, su exclusión sistemática, la falta de tierra (cf. VIII,I).

Por último, desde los **ámbitos suburbanos**, la VRB vivenciará la realidad cotidiana del desempleado, del sin techo, del “chico de la calle” (“*menino da rua*”), del drogadicto o de la prostituta, de la mujer discriminada o golpeada, del alcohólico o de quien salió de la cárcel. Pero también en esos mismos “rostros” (cf. DP 31-40) podrá descubrir el afecto sincero, la solidaridad, la religiosidad ingenua pero profunda, la compasión, la sencillez de vida, el deseo de progresar, el valor del perdón (cf. VIII,III).

La VRB puede y debe descubrir los valores presentes en cada núcleo cultural y crecer ; ella puede y debe escuchar al Espíritu Santo que, -obrando en todo hombre y en toda mujer como “fermentación incesante”-, habla “desde lo profundo” (cf. C.309). En todos estos casos, buscará asumir los rasgos nobles que encuentre en las culturas de “los hombres y mujeres de nuestro

⁹²⁹ Cf. lo dicho en IX,II,1,d y f.

⁹³⁰ Esta solidaridad con los enfermos y los ancianos la comparten y asumen “sacerdotalmente” los betharramitas que se encuentran en una situación análoga. “Si para todos, ser apóstol, es llevar ‘en todas partes y siempre en su cuerpo los sufrimientos de la muerte de Jesús, a fin de que la vida de Jesús sea manifestada’ (2 Co. 4,10), nuestros enfermos completan particularmente en su carne ‘lo que falta a las pruebas de Cristo en favor de su cuerpo que es la Iglesia’ (Col. 1,24). Con Nuestra Señora al pie de la Cruz, participan así de muy cerca en la redención de los hombres” (RV 18; cf. n°93). Cf. VC 44; y en general , Exhortación Apostólica “*Salvificis doloris*”.

⁹³¹ Cf. SCJ, *Projet de Pastoral des Jeunes*, p.7.

tiempo” (cf. RV 16), e incluso los estimulará. Con “el testimonio de la propia entrega plena a la voluntad salvífica del Señor” (VC 44), con su vida en común, como así también con “gestos y palabras oportunas”⁹³², contribuirá a la purificación de lo que no es auténticamente humano. De este modo, ella misma crecerá a partir de estos modos incipientes de intercambio.

3) "Así nos amó Dios"⁹³³

Dado que “el anuncio tiene una prioridad absoluta en la misión” y puesto que “la Iglesia no puede sustraerse al mandato explícito de Cristo; no puede privar a los hombres de la Buena Noticia de que son amados por Dios y salvados por El” (RM 44 ; VC 79a1), la VRB deberá sentirse fuertemente impulsada a participar de este desafío pastoral. Anunciar el Evangelio “no es jamás una acción personal, porque se hace en comunión con toda la comunidad eclesial” (RM 45). Y siendo “actividad primaria de la Iglesia, esencial y nunca concluida” (RM 31) -puesto que se dirige a la multitud creciente de aquéllos que no conocen a Cristo (cf. VC 78)- tendrá que quedar siempre abierta *ad gentes*.

En el contexto de la Nueva Evangelización (cf. VC 81), este anuncio deberá ser hecho con “nuevo ardor, métodos y expresión” (cf. DSD I); desde la propia “posición” -entendida ésta como ámbito de encarnación cultural y eclesial- ; desde la idiosincrasia del pueblo y el proyecto pastoral diocesano ; o sea, “fidelidad al Espíritu de Dios, a la Iglesia y a los hombres de nuestro tiempo” (cf. RV 13). Así, la VRB está llamada a reexpresar en la historia de liberación y salvación la inefable novedad del misterio de Jesucristo muerto y resucitado, que trasciende toda elaboración cultural, todo tiempo y espacio.

Este anuncio, acogido por los hombres y mujeres concretos de cada núcleo cultural, tendrá una indudable repercusión en los más variados ámbitos de la cultura del pueblo (“*culturalis innovationis*” (VC 80a)). “Impregnará” la vida familiar y las estructuras de la sociedad ; el campo de la economía y de la política ; “penetrando” su *ethos* cultural. Así, participando de la misión evangelizadora de la Iglesia, la VRB será portadora de un anuncio que redimensionará las posibilidades y riquezas protológicas de ese pueblo (“*novas semitas*”), abriéndolas a una esperanza escatológica que se tendrá que expresar en nuevos y más cristianos modelos culturales (“*novum culturae exemplar*”)⁹³⁴.

Por eso, desde la cultura del mismo pueblo se abrirá el desafío de una **relectura histórico-salvífica** de lo acontecido en el transcurso del tiempo en ese pueblo. El mismo pueblo - protagonista insustituible en este discernimiento- hará esta relectura de “gracias y pecados”. Potenciará las primeras, pues le ayudarán a su propia “transfiguración” ; se convertirá de los segundos, puesto que en verdad los descubrirá como contraculturales.

La VRB, por ser “signo de la primacía de Dios y de su Reino” (“*signum principatus Dei Regnique*” (VC 80a2)), contribuirá a la “transfiguración” de su cultura ; a “purificarla y elevarla”, “abrasándola y perfeccionándola” (“*eam purificandi et evolvendi*” (a3), “*complectendi et perficiendi*” (79b3)). Así ayudará a esos “hombres y mujeres de nuestro tiempo” (RV 16) a

⁹³² Cf. Misal Romano, *Ordinario de la misa*, Plegaria Eucarística Vb.

⁹³³ Cf. Mf. d.

⁹³⁴ Cf. VIII,IV,1. Dice la RV 63 que “queremos anunciar desde ahora aquel día en el que ‘todas las cosas le serán sometidas ((a Cristo)), en el que el Hijo mismo se someta a Aquél que lo ha sometido todo, a fin de que Dios sea todo en todos’ (1 Co. 15,28)”.

hacer la experiencia de la gratuidad y misericordia del “buen Dios”, que “cuando éramos sus enemigos” nos amó (cf. Mf. a).

Esto conducirá al **descubrimiento gozoso de la historia salvífica del propio pueblo** (cf. RM 50-51) ; el cual se insertará en la historia salvífica universal, para proclamar con todo el Pueblo de Dios: **“¡Cuánto nos has amado, Dios nuestro !, ¡cuánto has hecho para que te amemos!”**⁹³⁵. Será a la vez una expresión popular y eclesial, donde “sin mezcla ni confusión, sin división ni separación” se unirán el “*te Deum*” de un pueblo recreado en su cultura por su incorporación al Pueblo de Dios y la acción de gracias del Pueblo de Dios recreado en su expresión por la cultura de un pueblo⁹³⁶. El descubrimiento de las gracias culturales específicas conducirá al último momento.

4) "Dedicarse por entero a procurar a los otros la misma felicidad"⁹³⁷

Decíamos que una cultura evangelizada, donde se inculturó el Evangelio, es capaz de vivirlo **en todos los órdenes de la vida** :

“Con el mensaje evangélico, la Iglesia aporta una fuerza que libera y que opera en favor del desarrollo (cf. SRS 41)), precisamente porque conduce a la conversión del corazón y del espíritu, porque hace reconocer la dignidad de cada uno, porque dispone a la solidaridad, al compromiso, al servicio de los demás, insertando al hombre en el proyecto de Dios que es el de construir un Reino de paz y de justicia desde esta vida” (RM 59).

Cuando los hombres y mujeres de un determinado núcleo cultural han interiorizado satisfactoriamente las actitudes del Corazón de Cristo, van habituándose a discernir en sus proyectos históricos aquél otro proyecto más profundo y definitivo que es el de salvación y consecuente liberación integral que Dios tiene dispuesto y anima en favor de todos los pueblos. De esta manera, se ve robustecido el anhelo y el compromiso por **construir una sociedad más justa sin pobres ni excluidos**. Esto queda expresado tanto por los pastores argentinos como brasileños :

Según los **obispos argentinos**, “sólo en la medida en que la fe, vivida y celebrada, alcance a impregnar toda la cultura, la presente *historia secular* se irá transformando también en *historia santa* y, por consiguiente, será *más plenamente humana*” (LPNE 20). Así, “sin disminuir en nada la predicación específica de la fe y a partir de sus exigencias, se recoge la inquietud contemporánea por una mayor dignidad humana (derechos humanos) y, particularmente, el clamor por una urgente justicia, demasiado largamente esperada” (ib., 21).

Según los **obispos brasileños** “la preocupación por una evangelización inculturada no debe debilitar la opción por los pobres”, ya que la pobreza “no es sólo un hecho socio-económico, sino también cultural”. Por eso “no hay evangelización inculturada sin liberación integral” como así tampoco “verdadera liberación sin transformación cultural en la línea de la solidaridad”⁹³⁸.

⁹³⁵ Cf. Provincia “San José del Río de la Plata”, *Oracional betharramita*, p.5.

⁹³⁶ Cf. Galli, C., *La encarnación del Pueblo de Dios...*, cap.XIII.

⁹³⁷ Cf. Mf. e.

⁹³⁸ CNBB, *Rumo ao novo Milênio*, 85.

Pero por otra parte, una cultura evangelizada vive también la **celebración festiva del amor de Dios**, el *magnificat* mariano, y la misión activa para que también otros “tengan la misma felicidad” (cf. Mf. e). De este modo, la cultura evangelizada se convierte -por la inclusión de sus miembros en la vida y misión del Pueblo de Dios- en cultura evangelizadora y transmisora de la fe. Sin “mezclar ni confundir” pero “sin dividir ni separar” los sujetos de una cultura evangelizada viven armónicamente y agradecen gozosamente su doble pertenencia cultural y eclesial.

II) UN NUEVO TALANTE DE LA VIDA RELIGIOSA BETHARRAMITA

Como en los acordes finales de la coda de una sinfonía, con la impostación estético-litúrgica que Juan Pablo II pretendió dar a muchos pasajes de su exhortación post-sinodal "en vista del ya inminente nuevo milenio" (VC 2), y a manera de "doxología" conclusiva casi coincidente con la celebración del gran Jubileo del 2000, trataremos de expresar sintéticamente los rasgos más significativos que la VRB deberá asumir -pensamos- en AL al comenzar esta “nueva era de la fe”⁹³⁹.

El Papa deseaba :

"Que continúe la reflexión para profundizar en el gran don de la vida consagrada en su triple dimensión de la consagración, la comunión y la misión, y que los consagrados y consagradas, en plena sintonía con la Iglesia y su Magisterio, encuentren así ulteriores estímulos para afrontar espiritual y apostólicamente los nuevos desafíos" (VC 13).

Por eso, haremos esta última presentación sincrónica en torno a los títulos de las tres partes de VC, transcribiendo los pasajes "más resplandecientes" del documento, e indicando a pie de página el lugar de nuestro trabajo en donde hemos desarrollado cada tema.

1) "Confessio Trinitatis"

La VRB en AL deberá ser **profundamente teologal** (cf. VC 14-28 y 35-37), para que animada por el Espíritu Santo pueda vivir en comunión con el Hijo de Dios una permanente y generosa fidelidad al proyecto de Dios sobre ella.

“Podemos decir que la vida espiritual, entendida como vida en Cristo, vida según el Espíritu, es como un itinerario de progresiva fidelidad, en el que la persona consagrada es guiada por el Espíritu y conformada por El a Cristo” (VC 93; cf. VC 14). A esta “conformación con el Señor Jesús y con su total oblación (...) se debe orientar ante todo la formación”, ya que ésta “se trata de un itinerario de progresiva asimilación de los sentimientos de Cristo hacia el Padre” (VC 65; cf. VC 66); “en fidelidad al Espíritu y al fin pretendido por el fundador o fundadora y a las tradiciones maduradas sucesivamente”, pero también “teniendo en cuenta las condiciones cambiantes de la

⁹³⁹ En esta última síntesis de carácter sincrónico, utilizaremos verbos en futuro. A lo largo de nuestra investigación hemos recurrido a ellos para expresar el *faciendum* pastoral. En este caso, queremos poner de relieve dos cosas : por una parte, la inminencia del *Gran Jubileo* (y por eso, se tratará de un futuro-celebrativo) ; por otra, el llamado a una Nueva Evangelización que se nos presenta como *desafío*.

historia y la cultura, general o local, y del ambiente en que se actúa” (VC 71). Para esto será necesaria “una sólida formación teológica que capacite al discernimiento”, como así también “mantener una mentalidad lo más flexible y abierta posible, para que el servicio sea comprendido y desempeñado según las exigencias del propio tiempo” (ib.)⁹⁴⁰.

Para ello deberá asumir en cada uno de sus miembros una actitud decididamente mística y orante, que le permita permanecer en el Señor y actualizar su consagración.

“Por la oración, encuentro íntimo con el Sagrado Corazón, por la práctica de los sacramentos, ((los Sacerdotes del Sagrado Corazón de Jesús de Betharram)) encontrarán la fuerza para vivir su sacerdocio en el seno de su comunidad religiosa y en los diferentes servicios de la Iglesia que le son confiados” (CB 2). “Los religiosos y religiosas deben continuar en cada época tomando ejemplo de Cristo el Señor, alimentando en la oración una profunda comunión de sentimientos con El (cf. Fp. 2, 5-11), de modo que toda su vida esté impregnada de espíritu apostólico, y toda su acción apostólica este sostenida por la contemplación” (VC 9)⁹⁴¹.

De este modo, la **participación cada vez más plena en el *Ecce Venio del Corazón de Cristo*** (cf. VC 75; Hb. 10,7; Mt. 11,29), vivida como permanente y progresiva experiencia de la paternidad, cordialidad e intimidad del Dios de la Vida, deberá “informar” los votos :

“La profesión religiosa pone en el corazón de cada uno el amor del Padre, el amor mismo que está en el Corazón de Jesucristo, el Redentor del mundo. Es un amor que abraza el mundo y a todo aquel que en El viene del Padre, y que al mismo tiempo busca la derrota de todo aquello que en el mundo no proviene del Padre” (RD 9). La aspiración de la persona consagrada “es identificarse con El, asumiendo sus sentimientos y su forma de vida” (VC 18)⁹⁴².

Así, los votos constituirán una plenificante desappropriación pascual (kénosis-exhaltación, cf. Fp. 2,6-11) vivida *por amor más que por cualquier otro motivo*.

“¡Qué hermoso es estar contigo, dedicarnos a ti, concentrar de modo exclusivo nuestra existencia en ti! (...) Quien ha recibido la gracia de esta especial comunión de amor con Cristo se siente como seducido por su fulgor” (VC 15). “Este es el sentido de la vocación a la vida consagrada: una iniciativa enteramente del Padre (cf. Jn. 15, 16), que exige de aquellos que ha elegido la respuesta de una entrega total y exclusiva. La experiencia de ese amor gratuito de Dios es hasta tal punto íntima y fuerte que la persona experimenta que debe responder con la entrega incondicional de su vida, consagrando todo, presente y futuro, en sus manos” (VC 17). De allí que los votos, “antes que una renuncia, son una específica acogida del misterio de Cristo, vivida en la Iglesia” (VC 16).

La **obediencia** invitará al discernimiento de la presencia misteriosa de Dios que por el Espíritu guía a la humanidad entera a la salvación.

Frente a “aquellas concepciones de la libertad que (...) prescinden de su relación constitutiva con la verdad y con la norma moral (cf. VS 31-35) (...), la obediencia que caracteriza la vida consagrada (...) testimonia que no hay contradicción entre obediencia y libertad (...). La actitud del Hijo desvela el misterio de la libertad humana como camino de obediencia a la voluntad del Padre, y el misterio de la obediencia como camino para lograr progresivamente la verdadera libertad. Esto es lo que quiere expresar la persona consagrada de manera específica con este voto, con el cual pretende atestiguar la conciencia de una relación de filiación, que desea asumir la voluntad paterna como alimento cotidiano (cf. Jn 4,34)” (VC 91). “Practicada a imitación de Cristo, cuyo alimento

⁹⁴⁰ Cf. V,II,1-3 ; X,II,4,b.

⁹⁴¹ Cf. VC 38; V,II,6.

⁹⁴² Cf. V,I,2; V,II,1 y 10; VI,II,2,a.

era hacer la voluntad del Padre (cf. Jn 4,34), manifiesta la belleza liberadora de una dependencia filial y no servil, rica de sentido de responsabilidad y animada por la confianza recíproca, que es reflejo en la historia de la amorosa correspondencia propia de las tres Personas divinas” (VC 21; cf. n°22)⁹⁴³.

La **pobreza** testimoniará y prolongará desde los núcleos culturales más excluidos de AL al Hijo de Dios, quien a través de una cultura periférica del Imperio romano manifestó solidariamente a los sencillos la riqueza de la redención.

La pobreza evangélica, “vívida según el ejemplo de Cristo que ‘siendo rico, se hizo pobre’ (2 Co. 8,9), es expresión de la entrega total de sí que las tres Personas divinas se hacen recíprocamente. Es don que brota en la creación y se manifiesta plenamente en la Encarnación del Verbo y en su muerte redentora” (VC 21; cf. 22 y 90c). Dando “testimonio de Dios como la verdadera riqueza del corazón humano (...), contesta enérgicamente la idolatría del dinero (...). Un nuevo y decidido testimonio evangélico de abnegación y sobriedad (...) acompañará naturalmente el amor preferencial por los pobres, y se manifestará en el compartir las condiciones de vida de los más desheredados. No son pocas las comunidades que viven y trabajan entre los pobres y los marginados, compartiendo su condición y participando de sus sufrimientos, problemas y peligros” (VC 90)⁹⁴⁴.

La **castidad**⁹⁴⁵ será expresión de la íntima comunión con el Señor que, “animado por el Espíritu de su Padre”, amó preferencialmente a aquéllos cuyos rostros estaban desfigurados por el dolor, el pecado o la injusticia ; pero a quienes él reconocía llamados a reflejar luminosamente su dignidad de hijos/as de Dios.

El voto de castidad “es el reflejo del amor infinito que une a las tres Personas divinas en la profundidad misteriosa de la vida trinitaria; amor testimoniado por el Verbo encarnado hasta la entrega de su vida; amor ‘derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo’ (Rom. 5,5), que anima a una respuesta de amor total hacia Dios y hacia los hermanos” (VC 21; cf. n°22). Frente a “una cultura hedonista que deslinda la sexualidad de cualquier norma moral objetiva, reduciéndola frecuentemente a mero juego y objeto de consumo, transigiendo con la complicidad de los medios de comunicación social, con una especie de idolatría del instinto (...), la persona consagrada manifiesta que (...) en Cristo es posible amar a Dios con todo el corazón, poniéndolo por encima de cualquier otro amor, y amar así con la libertad de Dios a todas las criaturas”. Por eso “es necesario que la vida consagrada presente al mundo de hoy ejemplos de una castidad vivida por hombres y mujeres que demuestren equilibrio, dominio de sí mismos, iniciativa, madurez psicológica y afectiva” (VC 88).

En su conjunto, los votos serán una **proclamación viva y profética en medio de los pueblos de nuestro continente** de que **Dios ha entrado en la historia humana**, haciéndose carne en su Hijo Amado (cf. Jn. 1,14); que **anonadándose a sí mismo nos ha querido hacer partícipes de su vida intratrinitaria**, -en una comunión escatológica que ya comienza en la historia-, a hombres y mujeres de todas las razas, lenguas y naciones, convocados **como Pueblo de Dios desde sus respectivas culturas** progresivamente transfiguradas.

La **Palabra de Dios** y la **Eucaristía** (cf. VC 95) se vincularán íntimamente y alimentarán cotidianamente esa “actitud orante y teologal” (“litúrgica” y “transfiguradora” (VC 14)),

⁹⁴³ Cf. RV 50-63; V,II,8; IX,II,1,c; supra I,2.

⁹⁴⁴ Cf. RV 39-49; IX,II,1,e; supra, I,4.

⁹⁴⁵ Cf. RV 25-38; IX,II,3,c.

ayudando a impregnar todas las dimensiones de nuestra vida⁹⁴⁶. De hecho “lo que puede conmover a las personas de nuestro tiempo, también sedientas de valores absolutos, es precisamente la cualidad espiritual de la vida consagrada, que se transforma así en un fascinante testimonio” (VC 93). Así :

“Los consagrados, llamados a contemplar y testimoniar el rostro ‘transfigurado’ de Cristo, son llamados también a una existencia transfigurada (...). Los santos y santas han sido siempre fuente y origen de renovación en las circunstancias más difíciles a lo largo de toda la historia de la Iglesia. Hoy necesitamos fuertemente pedir con asiduidad a Dios santos” (VC 35)⁹⁴⁷.

2) "Signum fraternitatis"

La VRB deberá ser **profundamente eclesial**, para discernir y realizar este proyecto en comunión con la Iglesia universal a través de la participación en la vida de las IP :

“Se ha de hacer todo en comunión y en diálogo con las otras instancias eclesiales. Los retos de la misión son de tal envergadura que no pueden ser acometidos eficazmente sin la colaboración, tanto en el discernimiento como en la acción de todos los miembros de la Iglesia (...). La comunión operativa entre los diversos carismas asegurará, además de un enriquecimiento recíproco, una eficacia más incisiva en la misión” (VC 74).

Desde esta “posición” y en fidelidad a los pastores, la VRB será, en medio del Pueblo de Dios, **promotora de fecundas relaciones e intercambios**⁹⁴⁸. Aportará su riqueza carismática específica y universal, y recibirá como propio de las otras vocaciones eclesiales -especialmente la laical- un sentido de arraigo; contribuirá a la incorporación, purificación y transfiguración de las culturas de los pueblos de América Latina en la catolicidad del Pueblo de Dios, el cual en las iglesias particulares de nuestro continente seguirá reexpresando su universalidad.

Para ello deberá vivir más profundamente esa “*koinonía*” eclesial “*ad intra*”, **entre los hermanos**, a partir de la riqueza de procedencias, culturas y caracteres, de modo que sea esta experiencia del “qué bueno y qué gozoso es habitar juntos y estar unidos” (“*quam bonum et jucundum habitare fratres in unum*”) la que **se manifieste y expanda simultáneamente a “una sociedad en la que se esconde, a veces sin darse cuenta, un profundo anhelo de fraternidad sin fronteras”** (VC 85).

“La vida fraterna es el lugar privilegiado para discernir y acoger la voluntad de Dios y caminar juntos en unión de espíritu y de corazón ((cf. VC 41)). (...) En la fraternidad animada por el Espíritu, cada uno entabla con el otro un diálogo precioso para descubrir la voluntad del Padre, y todos reconocen en quien preside la expresión de la paternidad de Dios y el ejercicio de la

⁹⁴⁶ “El cuerpo de Cristo y la palabra de Dios: he aquí las dos mesas donde es servido el alimento celestial que nutre y fortalece nuestras almas” (*Doct.Spir.*, p.153)” (RV 65).

⁹⁴⁷ Cf. VC 39. Cf. IV,2,b; V,I,2; V,II,1. *Rat.Stud.* V,1.

⁹⁴⁸ Cf. IX,I; IX,II,2,b. “No se puede realizar una seria y válida evangelización de los nuevos ámbitos en los que se elabora y se transmite la cultura sin una colaboración activa con los laicos presentes en ellos” (VC 98). Cf. IX,II,2,f. En particular, Juan Pablo II destaca el desafío de “abrir espacios de participación a las mujeres en diversos sectores y a todos los niveles, incluídos aquellos procesos en que se elaboran las decisiones, especialmente en los asuntos que les conciernen más directamente” (VC 58). Cf. VIII,III,3.

autoridad recibida de El, al servicio del discernimiento y la comunión ((cf. PC 14; VC 43))” (VC 92)⁹⁴⁹.

De este modo, el lema “;que sean uno !” (“*Ut unum sint !*”) tendrá una profunda incidencia socio-cultural. Contribuirá a promover entre los núcleos culturales de AL fecundas relaciones e intercambios ; e inspirará la colaboración con otras iniciativas que en el tejido social de las diferentes regiones de nuestro continente animen iniciativas en función del bien común de los pueblos. Así, será un signo visible de aquella comunión “en el Corazón de Cristo” (“*in Corde Christi*”) de la que toda la humanidad está llamada a participar.

3) "Servitium caritatis"

Por último, dado que “la misión es esencial para cada Instituto”, y que en la llamada a la vida consagrada “está incluida por tanto la tarea de dedicarse totalmente a la misión” (VC 72), la VRB deberá ser **profundamente misionera**⁹⁵⁰, es decir, **sensible “a los hombres (y mujeres) de nuestro tiempo”** ; para **reconocer en sus culturas** las riquezas del *Logos*, que es siempre Cristo, y del Espíritu, que es siempre el Espíritu Santo que actúa como **“fermentación incesante”**. Por eso también los betharramitas :

“Han de poseer una profunda experiencia de Dios y tomar conciencia de los retos del propio tiempo, captando su sentido teológico profundo mediante el discernimiento efectuado con la ayuda del Espíritu Santo. En realidad tras los acontecimientos de la historia se esconde frecuentemente la llamada de Dios a trabajar según sus planes, con una inserción activa y fecunda en los acontecimientos de nuestro tiempo”. Por eso “es necesario estar abiertos a la voz interior del Espíritu que invita a acoger en lo más hondo los designios de la Providencia. El llama a la vida consagrada para que elabore nuevas respuestas a los nuevos problemas del mundo de hoy. Son un reclamo divino que sólo las almas habituadas a buscar en todo la voluntad de Dios saben percibir con nitidez y traducir después con valentía en opciones coherentes, tanto con el carisma original, como con las exigencias de la situación histórica concreta” (VC 73)⁹⁵¹.

Así, la entrega de la VRB a la misión deberá ser guiada por “el discernimiento sobrenatural, que sabe distinguir entre lo que viene del Espíritu y lo que le es contrario ((cf. Gal 5, 16-17.22; 1 Jn 4,6))” (VC 73)⁹⁵². Cultivando esta actitud, podrá ayudar a la purificación de las culturas en la línea de una liberación integral ; como así también favorecerá su inclusión explícita y consciente en la “*historia salutis*” (“*diakonía*”).

De aquí se desprende que la VRB deberá ser existencialmente pobre, para dejarse convertir y enriquecer ; proféticamente *kerygmática*, para anunciar con todo su ser la novedad de

⁹⁴⁹ Cf. V,II,11; VI,II,2,b; IX,II,1,b.

⁹⁵⁰ “La misión apostólica, antes que en la acción, consiste en el testimonio de la propia entrega plena a la voluntad salvífica del Señor” (VC 44). Cf. II,5-6; VI,II,2,c; IX,II,1; IX,II,1,a; X,II; supra, I,4.

⁹⁵¹ Por otra parte, objetivo de la formación betharramita es que “nos convirtamos en hombres capaces de discernir la acción de Dios en los hombres y las mujeres que nos rodean, en los diferentes acontecimientos y los signos de los tiempos de hoy: *En el fondo de los corazones donde El mantiene una fermentación incesante*” (*Doct.Spir.*, p.144), Dios busca manifestar su nombre y su rostro (RV 14)” (*Rat.Stud.* 3, A, 2). Un desafío fundamental del citado XVIº *Capítulo Provincial*, es el de “discernir las prioridades”, ya que “no se puede hacer todo” (nº4). Cf. V,II,7; V,III,2; VI,II,3.

⁹⁵² Cf. II,4; V,II,5; VIII,IV.

Jesucristo⁹⁵³; y culturalmente solidaria, para continuar reexpresando su ser a partir de las culturas universal adveniente, latinoamericana tradicional y latinoamericana emergente. Por último, en el “continente de la esperanza”, tendrá que tener presentes especialmente a los jóvenes y a las mujeres; como así también -de un modo preferencial- a los pobres, que son **“quienes se encuentran en una situación de mayor debilidad, y por tanto, de más grave necesidad”** (VC 82):

“Pobres, en las múltiples dimensiones de la pobreza, son los oprimidos, los marginados, los ancianos, los enfermos, los pequeños y cuantos son considerados y tratados como los ‘últimos’ en la sociedad. La opción por los pobres responde a la dinámica misma del amor vivido según Cristo (...). ((En)) la adopción de un estilo de vida humilde y austero, tanto personal como comunitariamente (...), las personas consagradas, cimentadas en este testimonio de vida, estarán en condiciones de denunciar, de la manera más adecuada a su propia opción y permaneciendo libres de ideologías políticas, las injusticias cometidas contra tantos hijos e hijas de Dios, y de comprometerse en la promoción de la justicia en el ambiente social en el que actúan” (VC 75)⁹⁵⁴.

De este modo, **la actitud teologal-orante se convertirá en hábito de discernimiento, y la vida comunitaria se irá transformando en amor inclusivo; viviéndose ambas cada vez más desde la realidad cultural de AL, y en perspectiva del Reino definitivo.**

En este contexto, la VRB habrá fructificado más plenamente. Y ya que “toda misión comienza con la misma actitud manifestada por María en la anunciación: **‘He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra’** (Lc. 1, 38)” (VC 18), habiendo estado **como ella** -"icono ((por excelencia)) de Cristo transfigurado”⁹⁵⁵. **“siempre dispuesta a cuanto Dios quisiera y siempre sumisa frente a lo que Dios hacía”** (Mf.e); habiendo así reexpresado su *Ecce Ancilla*⁹⁵⁶ en vísperas del Tercer Milenio, la VRB habrá ido realizando un poco más ese ideal de inculturación que será absolutamente pleno sólo en la consumación final de la historia; cuando en Cristo y por el Espíritu Santo, Dios transfigure en sí la carne de todas las culturas en la carne gloriosa de su Hijo.

*“A ti Madre (...), que has hecho la voluntad del Padre,
disponible en la obediencia,
intrépida en la pobreza
y acogedora en la virginidad fecunda,*

⁹⁵³ “Entre los posibles ámbitos de la caridad, el que sin duda manifiesta en nuestros días y por un título especial el amor al mundo ‘hasta el extremo’ es el anuncio apasionado de Jesucristo a quienes aún no lo conocen, a quienes lo han olvidado y, de manera preferencial, a los pobres” (VC 75). Cf. supra, I,3.

⁹⁵⁴ En efecto, “la búsqueda de la belleza divina mueve a las personas consagradas a velar por la imagen divina deformada en los rostros de tantos hermanos y hermanas, rostros desfigurados por el hambre, rostros desilusionados por promesas políticas; rostros humillados de quien ve despreciada su propia cultura; rostros atemorizados por la violencia diaria e indiscriminada; rostros angustiados de menores; rostros de mujeres ofendidas y humilladas; rostros cansados de emigrantes que no encuentran digna acogida; rostros de ancianos sin las más mínimas condiciones para una vida digna (SD 178)” (VC 75). Cf. IV,1,a; IX,II,1,d; X,II,2-3; supra, I,4.

⁹⁵⁵ “La vida consagrada ha sido siempre vista prevalentemente en María, la Virgen esposa” (VC 34). “María es aquella que, desde su concepción inmaculada, refleja más perfectamente la belleza divina. ‘Toda hermosa’ es el título con el que la Iglesia la invoca (...). En todos ((los Institutos de vida consagrada)) existe la convicción de que la presencia de María tiene una importancia fundamental tanto para la vida espiritual de cada alma consagrada, como para la consistencia, la unidad y el progreso de toda la comunidad” (VC 28).

⁹⁵⁶ “Entre todas las personas consagradas a Dios, ella es la primera, la más totalmente entregada a El: *siempre dispuesta a todo aquello que Dios quería, y siempre sumisa a todo aquello que Dios hacía*” (Mf.). Cada religioso está invitado a revivir su consagración religiosa bajo el modelo de la Madre de Dios” (*Rat.Stud.* 2,5; C.31). Cf., también, V,I; V,II,1 y 10; V,III,3; VI,III,3.

*alcanza de tu divino Hijo,
que cuantos han recibido el don de seguirlo en la vida consagrada,
sepan testimoniarlo con una existencia transfigurada,
caminando gozosamente,
junto con todos los otros hermanos y hermanas,
hacia la patria celestial y la luz que no tiene ocaso” (VC 112).*

Abreviaturas y siglas

1) Magisterio eclesiástico (universal y latinoamericano)

AA	Decreto conciliar “ <i>Apostolicam actuositatem</i> ”
AAS	<i>Actae Apostolicae Sedis</i>
AG	Decreto conciliar “ <i>Ad gentes</i> ”
CA	Carta encíclica “ <i>Centesimus annus</i> ”
CATIC	Catecismo de la Iglesia Católica, 1993
CB	Carta de Juan Pablo II al Superior General con motivo del Bicentenario
CD	Decreto conciliar “ <i>Christus Dominus</i> ”
CE	Carta apostólica “Los Caminos del Evangelio” (1992)
CIC	Código de derecho canónico, 1983
CL	Exhortación apostólica post-sinodal “ <i>Christifideles laici</i> ”
CN	Congregación para la Doctrina de la Fe “ <i>Communio in notio</i> ” (1992)
CNUA	Congregación para los Institutos de Vida Consagrada “ <i>Congregavit nos in unum amor</i> ” (1994)
CT	Exhortación apostólica “ <i>Catechesi tradendae</i> ”
DeV	Carta encíclica “ <i>Dominum et vivificantem</i> ”
DH	Decreto conciliar “ <i>Dignitatis humanae</i> ”
DiM	Carta encíclica “ <i>Dives in misericordia</i> ”
DiscUC	Discurso de Juan Pablo II en la Universidad de Coimbra (1982)
DiscUn	Discurso de Juan Pablo II a la UNESCO (1980)
DP	IIIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla
DSD	Discurso inaugural de Juan Pablo II en Santo Domingo
DV	Constitución Apostólica “ <i>Dei Verbum</i> ”
EIA	Exhortación apostólica post-sinodal “ <i>Ecclesia in Africa</i> ”
EN	Exhortación apostólica “ <i>Evangelii nuntiandi</i> ”
EV	Carta encíclica “ <i>Evangelium vitae</i> ”
FC	Exhortación apostólica “ <i>Familiaris consortio</i> ”
GS	Constitución apostólica “ <i>Gaudium et spes</i> ”
ICN	CEA, “ <i>Iglesia y comunidad nacional</i> ” (1981)
Insegn.	<i>Insegnamenti di Giovanni Paolo II</i>
LE	Carta encíclica “ <i>Laborem exercens</i> ”
LG	Constitución apostólica “ <i>Lumen gentium</i> ”
LPNE	CEA, “ <i>Líneas pastorales para la Nueva Evangelización</i> ” (1991)
MD	Carta encíclica “ <i>Mulieris dignitatem</i> ”
Med.	IIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín
MR	Criterios pastorales sobre las relaciones entre Obispos y Religiosos “ <i>Mutuae relationes</i> ”
OE	Decreto conciliar “ <i>Orientalis ecclesiae</i> ”
PC	Decreto conciliar “ <i>Perfectae caritatis</i> ”
PDV	Exhortación apostólica post-sinodal “ <i>Pastores dabo vobis</i> ”
RD	Exhortación apostólica “ <i>Redemptionis donum</i> ”
RH	Carta encíclica “ <i>Redemptor hominis</i> ”

RMa	Carta encíclica “ <i>Redemptoris mater</i> ”
RM	Carta encíclica “ <i>Redemptoris missio</i> ”
SA	Carta encíclica “ <i>Slavorum apostoli</i> ”
SC	Constitución apostólica “ <i>Sacrosanctum Concilium</i> ”
SD	IVª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo
SRS	Carta encíclica “ <i>Sollicitudo rei socialis</i> ”
TMA	Carta apostólica “ <i>Tertio millennio adveniente</i> ”
UR	Decreto conciliar “ <i>Unitatis redintegratio</i> ”
UUS	Carta Encíclica “ <i>Ut unum sint</i> ”
VC	Exhortación apostólica post-sinodal “ <i>Vita consecrata</i> ”
VS	Carta encíclica “ <i>Veritatis splendor</i> ”
VQA	Carta apostólica “ <i>Vicesimus quintus annus</i> ”

2) Publicaciones, editoriales y organismos

BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
Beth.Int.	<i>Betharram Internacional</i> , publicación interna del Instituto de los “Sacerdotes del Sagrado Corazón de Jesús de Betharram”
CAR	(Ex) Conferencia Argentina de Religiosos
CBI	Comisión Bíblica Internacional
CEA	Conferencia Episcopal Argentina
CEHILA	Centro de Estudios de Historia de la Iglesia Latinoamericana
CELAM	Conferencia Episcopal Latinoamericana
CIAS	Centro de Investigación y Acción Social (Argentina)
CIMI	Conselho Indigenista Missionario
CIS	Centrum Ignatianum Spiritualitatis
Civ.Cat.	La Civiltà Cattolica
CLAR	Conferencia Latinoamericana de Religiosos
CNBB	Conferença Nacional dos Bispos do Brasil
COMLA	Congreso misionero latinoamericano
CONFER	(Ex) Conferencia Argentina de Religiosas
Conv	Convergência (Brasil)
CRB	Conferencia de Religiosas/os del Brasil
Crit	Criterio (Buenos Aires)
CTI	Comisión Teológica Internacional
Doc.Cat.	La Documentation Catholique
Doct.Spir.	P.Duvignau, <i>La Doctrine Spirituelle de Saint Michel Garicoits</i>
DS	Denzinger Schönmetzer
EDB	Edizioni Dehoniane di Bologna
EE	Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola
EsVie	Esprit et Vie
FVD	(Ex) Editorial de la “Provincia San José del Río de la Plata” (SCJ)
Greg	Gregorianum (PUG)
IL	<i>Instrumentum laboris</i> de la IXª Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos
L'Oss.Rom.	L'Osservatore Romano. Ediciones en diversas lenguas, indicadas entre ()
Lineam	<i>Lineamenta</i> de la IXª Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos
Mait.Spir.	P.Duvignau, <i>Un Maitre spirituelle du XIX° Siecle</i>
MCS	Medios de comunicación social
Mf.	Manifiesto de san Miguel Garicoits

MII	Medellín (Colombia)
MRP	Muy Reverendo Padre (Superior General del Instituto)
MTZ	München Theologische Zeitschrift
NEF	<i>Nouvelles en famille</i> . Publicación interna del Instituto de los “Sacerdotes del Sagrado Corazón de Jesús de Betharram”
NRTh	Nouvelle Revue Theologique
OSAR	Organización de Seminarios Argentinos
Paul.	Ediciones Paulinas / San Pablo
PD	Pueblo de Dios
PersTeol	Perspectiva Teologica (Brasil)
PUCA	Pontificia Universidad Católica Argentina
PUG	Pontificia Universidad Gregoriana (Roma)
Rat.Stud.	<i>Ratio Studiorum</i> de los “Sacerdotes del Sagrado Corazón de Jesús de Betharram”
REB	Revista Eclesiastica Brasileira
RevRel	Review for Religious (Estados Unidos de América)
RI	Religiosi in Italia
RV	<i>Regla de Vida</i> de los “Sacerdotes del Sagrado Corazón de Jesús de Betharram” (1983)
RV(ep)	<i>Edición provisoria de la RV</i> con las modificaciones de los CG 1987 y 1993
SCDF	Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe
SCJ	Instituto de los “Sacerdotes del Sagrado Corazón de Jesús de Betharram”
Sedoi	Servicio de documentación e información
Strom	Stromata (Buenos Aires)
StudMis	Studia Missionalia
Teol	Teología (Buenos Aires)
Test	Testimonio (Chile)
VidRel	Vida Religiosa (España)
VieCon	Vie Consacrée (Francia)
VitCon	Vita Consacrata (Italia)

3) Otras siglas y abreviaturas (convencionales propias)

AL	América Latina
BA	Buenos Aires
C.	Carta (de san Miguel Garicoits)
Cap.	Capítulo
CC	Consejo de Congregación
CEB	Comunidad Eclesial de Base
CF	Carisma fundacional
CG	Capítulo General
Cir.Int.	Publicación de circulación interna
CLE	Cultura latinoamericana emergente
CLT	Cultura latinoamericana tradicional
Conf.	Conferencia (P.Etchecopar)
Const (1947)	Constituciones de 1947 de los “Sacerdotes del Sagrado Corazón de Jesús de Betharram”
Coord.	Coordinador de una obra en colaboración
CUA	Cultura universal adveniente
CVII	Concilio Vaticano II
E.	Estatuto (en la Regla de Vida)
ECI	Esquema de la Comisión Interprovincial para la elaboración de la RV (1969)

Ed(s)	Editor(es)
Edic.	Edición
Esp.	Español
Fran.	Francés
Inst.	Instituto
Ib.	<i>Ibidem</i> , allí mismo
IP	Iglesia/s particular/es
Ital.	Italiano
JpII	Juan Pablo II
MCS	Medios de comunicación social
Org.	Organizador de una obra en colaboración
p. / pp.	Página/s
PD	Pueblo de Dios
Pleg.Euc.	Plegaria Eucarística
Pont.Univ.	Pontificia Universidad
Port.	Portugués
PSJ	Provincia “San José del Río de la Plata” (SCJ)
s. / ss.	Siguiente/s
SCJ	Instituto de los “Sacerdotes del Sagrado Corazón de Jesús de Betharram”
SMG	San Miguel Garicoïts
VR	Vida religiosa
VRB	Vida religiosa betharramita
VVAA	Varios autores

Indice General

INTRODUCCION

- 1) Motivaciones
- 2) Objetivo
- 3) Novedad
- 4) Método teológico
- 5) Fuentes
- 6) Itinerario a seguir
 - a) Primera parte
 - b) Segunda parte
 - c) Tercera parte
 - d) Cuarta parte
 - e) Conclusión
- 6) Esquemas del plan de trabajo
 - a) Esquema diacrónico
 - b) Esquema sincrónico

PRIMERA PARTE : “Inculturación” a partir de Juan Pablo II y de la teología latinoamericana

PRIMERA SECCION : “Inculturación” en Juan Pablo II

Capítulo I : Presentación y comentario histórico-positivo

- 1) *Catechesi Tradendae* 53
Familiaris Consortio 10
- 2) *Slavorum Apostoli* 21-24
- 3) *Redemptoris Missio* 52-54
- 4) *Discurso Inaugural a la Conferencia de Santo Domingo*
- 5) *Ecclesia in Africa* 55-71
- 6) *Vita consecrata* 79-80
Caminos del Evangelio 9 y 29
- 7) Documentos de la Santa Sede sobre *inculturación*
 - a) *La Fe* y la Inculturación
 - b) *La Liturgia Romana* y la Inculturación
 - c) Alusiones en documentos sobre la *Formación Sacerdotal y Religiosa*.
- 8) Conclusión

Capítulo II : Reflexión sistemático-especulativa

- 1) Concepto de “inculturación”
- 2) Fundamentación teológica
- 3) Descripción del proceso
 - a) Espiritualidad

- b) Agente-destinatario
- c) Método
- d) Frutos
- e) Evangelización de la cultura
- f) Inculturación en América Latina
- 4) Discernimiento
- 5) Aporte específico de la vida religiosa
 - a) En el Pueblo de Dios
 - b) A las culturas en general
 - c) A la/s cultura/s de América Latina
- 6) Enriquecimiento de la vida religiosa
- 7) Conclusión

SEGUNDA SECCION : “Inculturación” en la teología latinoamericana

Capítulo III : Contribución específica a la reflexión teológica universal

- 1) “Inculturación” a partir de la experiencia eclesial de la pastoral popular en Argentina
 - a) J. C. Scannone
 - b) A. C. Cheuiche
 - c) C. M. Galli
- 2) “Inculturación” a partir de la experiencia de las comunidades eclesiales de base en Brasil
 - a) M. C. Azevedo (F. Taborda)
 - b) P. Suess (L. Boff)
- 3) Inteligencia sistemático-comparativa
 - a) La escuela argentina. L.Gera
 - b) Las dos corrientes brasileñas
 - c) Valoración comparativa
- 4) “Inculturación” en Santo Domingo
 - a) Presentación del texto
 - b) El aporte de los teólogos
 - i) J. C. Scannone
 - ii) F. Taborda
 - iii) A. C. Cheuiche
 - iv) S. Silva
 - v) P. Suess
 - c) Valoración sistemática
- 5) Recepción y contribución latinoamericana

Capítulo IV : Inculturación de la “vida religiosa” en América Latina

- 1) De Medellín a Santo Domingo
 - a) Medellín
 - b) Puebla
 - c) Santo Domingo
 - d) Conclusión
- 2) El aporte de los teólogos
 - a) De la uniformidad monocultural a la fidelidad creativa
 - b) Encarnación kenótica desde los pobres
- 3) Mensaje de la *XIIª Asamblea de la CLAR (XIIIª Asamblea General)*

4) Inculturación de la VR en AL: aspectos generales

SEGUNDA PARTE : La “vida religiosa betharramita”

Capítulo V : Inculturabilidad del carisma fundacional a partir de los escritos de san Miguel Garicoïts

Introducción

Contextualización histórico-biográfica

I) A partir del “*Manifiesto*”

- 1) “*Dios ha tenido a bien hacerse amar*”
- 2) “*A la vista de este espectáculo prodigioso*”

II) A partir de la *correspondencia*

- 1) Configurarse con *Jesucristo*
- 2) En la apertura a la *voluntad salvífica de Dios*
- 3) Dejándose conducir por el *Espíritu Santo*
- 4) A partir de la propia “posición”
- 5) Superando las tentaciones
- 6) Con el poder de la oración
- 7) Buscando lo agradable a Dios
- 8) En actitud de obediencia
- 9) Se vive en paz
- 10) Respuestas generosas, como la de María
- 11) Promoviendo la unidad
- 12) Traen gozo y las obras prosperan

III) Síntesis de la “inculturabilidad” del carisma fundacional

- 1) Participación del Amor de Dios, desde el Corazón de Cristo, por el Espíritu
- 2) Discernimiento permanente de la voluntad de Dios
- 3) “*Ecce Venio*” - “*Ecce Ancilla*”
- 4) Conclusión. “*Amar con el Corazón de Cristo*” (VC 75)
 - a) Aspectos trinitario-cristológicos
 - b) Aspectos antropológico-espirituales

Capítulo VI : Relectura del carisma fundacional en el contexto de la tradición del Instituto

I) En clave de prevalente *fidelidad lineal*

- 1) El MRP. Augusto Etchecopar (1830-1897)
- 2) Uniformidad monocultural y monoepocal

II) En clave de prevalente *fidelidad creativa* (cf. VC 37)

- 1) El retorno a las fuentes. P.Pierre Duvignau.
- 2) En el “espíritu” del Vaticano II, la Regla de Vida de 1983
 - a) Consagración personal
 - b) Vida comunitaria
 - c) Vida apostólica
 - d) Conclusión
- 3) Encarnación-discernimiento-inculturación.
 - a) *XXIII° Capítulo General*
 - b) *X° Consejo de Congregación*

III) Conclusiones

- 1) Dos épocas diferentes
 - a) En lo cultural
 - b) En lo eclesial
 - c) En lo espiritual
 - d) En lo teológico
- 2) Dos estilos de vida religiosa betharramita
- 3) Algunas vetas carismáticas en referencia a la inculturación
 - a) Veta trinitario-cristológica
 - b) Veta antropológico-espiritual
 - c) Veta eclesiológica
 - d) Veta histórico-cultural
 - e) Veta pneumatológico-misionera
- 4) Recapitulación e integración

TERCERA PARTE : Los actuales “núcleos culturales” de América Latina

Capítulo VII : ¿Unidad y/o pluralidad cultural en América Latina?

- I) El concepto de “cultura”
 - 1) A partir de Juan Pablo II
 - a) Aproximación filosófica
 - b) Contextualización teológico-pastoral
 - i) El Evangelio y la/s cultura/s
 - ii) El Evangelio *para* la/s cultura/s
 - iii) El Evangelio *desde* la/s cultura/s
 - 2) A partir de América Latina
 - a) Del *documento de Puebla* (L.Gera)
 - i) Aproximación filosófica
 - ii) Implicaciones pastorales
 - b) De los teólogos latinoamericanos
 - 3) Inteligencia sistemática
- II) ¿Unidad y/o pluralidad?
 - 1) Unidad cultural
 - 2) Multiplicidad cultural
 - 3) Unidad plural
- III) Hacia una categorización de los diferentes núcleos culturales
 - 1) Los “núcleos culturales”
 - a) Elemento histórico
 - b) Elemento fenomenológico
 - c) Elemento transambiental
 - 2) Tres núcleos culturales fundamentales

Capítulo VIII : Análisis, *relacionabilidad* y discernimiento de los actuales núcleos culturales

- I) Cultura latinoamericana tradicional
 - 1) Su índole fundamentalmente mestiza
 - 2) Las comunidades indígenas
 - 3) Comunidades afroamericanas
- II) Cultura universal adveniente

- 1) Modernidad y postmodernidad
- 2) Una cultura prevalentemente urbana
- 3) El neoliberalismo
- III) Cultura latinoamericana emergente
 - 1) Su carácter prevalentemente suburbano
 - 2) Recreación de la tradicional religiosidad popular
 - 3) La situación particular de la mujer
- IV) Discernimiento de riquezas y limitaciones
 - 1) El "discernimiento cultural"
 - 2) Cultura latinoamericana tradicional
 - a) Valores positivos a asumir y elevar
 - b) Limitaciones a purificar
 - c) Propuestas pastorales
 - 3) Cultura universal adveniente
 - a) Valores positivos a asumir y elevar
 - b) Limitaciones a purificar
 - c) Propuestas pastorales
 - 4) Cultura latinoamericana emergente
 - a) Riquezas-CLT + riquezas-CUA
 - b) Limitaciones-CLT + riquezas-CUA
 - c) Riquezas-CLT + limitaciones-CUA
 - d) Limitaciones-CLT + limitaciones-CUA
- V) Conclusión

CUARTA PARTE : "Fecunda relación" (VC 80b) entre la vida religiosa betharramita y los núcleos culturales de América Latina

Introducción

- 1) En el contexto de una eclesiología de comunión
- 2) Fecunda relación entre vida religiosa betharramita y culturas

Capítulo IX : Inculturación de la vida religiosa betharramita como "fecunda relación" (VC 80b)

- I) A partir de VC 79-80 en el contexto eclesiológico de VC 47
 - 1) Eclesialidad de la vida religiosa betharramita
 - 2) El discernimiento de la inculturación
 - 3) La vida religiosa betharramita como sujeto eclesial
 - 4) Las culturas como *partners* del intercambio
- II) La "fecunda relación" como "intercambio de dones"
 - 1) Medios para la inculturación
 - a) El impulso profético propio de la vida religiosa
 - b) "La aceptación de la diversidad..."
 - c) "...y del ejercicio de la autoridad"
 - d) "La comunión de bienes"
 - e) "La apertura universal"
 - f) "La colaboración intercongregacional"
 - g) "La escucha de los hombres y mujeres de nuestro tiempo"
 - 2) Agentes-destinatarios del intercambio
 - a) Las iglesias particulares
 - b) La vida religiosa betharramita

- c) El obispo
 - d) Los presbíteros
 - e) Otros Institutos de vida consagrada
 - f) Los laicos
 - g) Conclusión
- 3) Frutos del intercambio para el Instituto
- a) "Anima la contemplación"
 - b) "Estimula la participación comunitaria"
 - c) "La hospitalidad y la preocupación por las personas"
 - d) "El cuidado de la naturaleza"

Conclusión

Capítulo X : La concreta “fecunda relación” entre vida religiosa betharramita y culturas en América Latina

- I) La “fecunda relación” que se ha ido y se va estableciendo
- 1) Con la cultura universal adveniente
 - a) De 1856 al Concilio Vaticano II
 - i) Con referencia a la vida comunitaria
 - ii) Con referencia a la actividad pastoral
 - iii) Discernimiento valorativo
 - b) Del Concilio Vaticano II a nuestros días
 - i) Un tiempo de transición
 - ii) Una nueva primavera
 - iii) Discernimiento valorativo
 - 2) Con la cultura latinoamericana tradicional
 - 3) Con la cultura latinoamericana emergente
 - 4) Conclusión
- II) La “fecunda relación” que aún puede irse estableciendo
- 1) Con la cultura universal adveniente
 - a) “Jesucristo ayer, hoy y siempre”
 - b) Comunidades vivas
 - c) Revisión creativa de la misión
 - d) Un nuevo sentido de solidaridad
 - 2) Con la cultura latinoamericana tradicional
 - 3) Con la cultura latinoamericana emergente
 - a) Continuar el acercamiento
 - b) Vivir más radicalmente la “encarnación kenótica”
 - 4) Conclusión
 - a) Hacia una espiritualidad más inculturada
 - b) Formación inicial y permanente
 - c) Pastoral vocacional

CONCLUSION

- I) Relectura del carisma a partir del proceso de inculturación
- 1) “El Hijo de Dios se hizo carne”
 - 2) “Permaneciendo anonadado y obediente, no haciendo nada por sí mismo”
 - 3) “Así nos amó Dios”
 - 4) “Dedicarse por entero a procurar a los otros la misma felicidad”

II) El nuevo talante de la vida religiosa betharramita

- 1) "*Confessio Trinitatis*"
- 2) "*Signum fraternitatis*"
- 3) "*Servitium caritatis*"

Bibliografía

I. FUENTES

JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica post-Sinodal "Vita Consecrata"*, nnº 79-80, en : AAS 88 (1996), pp.455-457.

Commentaire [DF2]:

MAGISTERIO DE JUAN PABLO II. A consultar en:

* *Insegnamenti di Giovanni Paulinaso II*, Libreria Editrice Vaticana.

* *Acta Apostolicae Sedis*, Typis Polyglottis Vaticanis.

GARICOÏTS, M., *Le Manifeste du Fondateur. Préface des Constitutions de 1838*, en: *Règle de Vie des Prêtres du Sacré-Coeur de Jesús de Bétharram*, Roma, 1983.

MIEYAA, P., *Correspondance de saint Michel Garicoïts*. Saint Joseph, Tarbes, 1959, 2 vol.

* *Correspondance de saint Michel Garicoïts. Nouvelles lettres*, Bergeret, Bordeaux, 1969, 3 volúmenes.

PRETRÈS DU SACRÉ COEUR DE JESÚS DE BÉTHARRAM, *Regle de vie. Constitutions et status*, Roma, 1983. Cf. Edic. Provisoria 1998 (Franc.) con modificaciones de *los Capítulos Generales* de 1987 y 1993.

* *Actes du Chapitre General 1993*, Roma, 1993.

II. BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

1. Magisterio

a) Universal

CATECISMO DE LA IGLESIA CATOLICA, Asociación Editores del Catecismo, Madrid, 1993.

CODIGO DE DERECHO CANONICO, BAC, Madrid, 1983.

COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, *La foi et l'inculturation*, DocCat 1980 (1989), pp.281ss.

CONCILIO VATICANO II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones*, BAC, Madrid, 1966.

* Constitución dogmática sobre la Iglesia "*Lumen Gentium*", 1964.

* Constitución dogmática sobre la Divina Revelación "*Dei Verbum*", 1965.

* Constitución sobre la Sagrada Liturgia "*Sacrosanctum Concilium*", 1963.

- * Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual “*Gaudium et Spes*”, 1965.
- * Decreto sobre el deber pastoral de los Obispos de la Iglesia “*Christus Dominus*”, 1965.
- * Decreto sobre la adecuada renovación de la Vida Religiosa “*Perfectae Caritatis*”, 1965.
- * Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia “*Ad Gentes*”, 1965.
- * Decreto sobre el Ecumenismo “*Unitatis Redintegratio*”, 1964.

JUAN PABLO II. Cartas Encíclicas, Exhortaciones Apostólicas y libros

- * *Carta Encíclica “Redemptor Hominis”*, Paulinas, Buenos Aires, 1979, AAS 71 (1979), pp.257ss.
- * *Exhortación Apostólica “Catechesi tradendae”*, Paulinas, Buenos Aires, 1979, AAS 71 (1979), pp.1277ss.
- * *Carta Encíclica “Dives in misericordia”*, Paulinas, Buenos Aires, 1980 ; AAS 72 (1980), pp.1117ss.
- * *Carta Encíclica “Laborem exercens”*, Paulinas, Buenos Aires, 1981 ; AAS 73 (1981), pp.577ss.
- * *Exhortación Apostólica “Familiaris consortio”*, Paulinas, Buenos Aires, 1981 ; AAS 74 (1982), pp.81ss.
- * *Exhortación Apostólica “Salvificis Doloris”*, AAS 76 (1984), pp.201ss.
- * *Exhortación Apostólica “Reconciliatio et poenitentia”*, Paulinas, Buenos Aires, 1984 ; AAS 77 (1985), pp.185ss.
- * *Exhortación Apostólica “Redemptionis donum”* ; AAS 76 (1984). Pp.113ss. AAS 76 (1984), pp.513ss.
- * *Carta a los Jóvenes “Parati Semper”*, Paulinas, Buenos Aires, 1985 ; AAS 77 (1985), pp.579ss.
- * *Carta Encíclica “Slavorum Apostoli”*, Paulinas, Buenos Aires, 1985.
- * *Carta Encíclica “Dominum et vivificantem”*, Paulinas, Buenos Aires, 1986 ; AAS 78 (1986), pp.809ss.
- * *Carta Encíclica “Redemptoris Mater”*, Paulinas, Buenos Aires, 1987 ; AAS 79 (1987), pp.361ss.
- * *Carta Encíclica “Sollicitudo Rei Socialis”*, Paulinas, Buenos Aires, 1988 ; AAS 80 (1988), pp.531ss.
- * *Carta Apostólica “Euntes in mundum”*, Insegn IX (1988) 1, pp.225ss.
- * *Carta Apostólica “Mulieris dignitatem”*, Paulinas, Buenos Aires, 1988 ; AAS 80 (1988), pp.1653ss.
- * *Exhortación Apostólica “Christifideles laici”*, Paulinas, Buenos Aires, 1989 ; AAS 81 (1989), pp.393ss.
- * *Carta Apostólica a los religiosos y religiosas de América Latina con motivo del Vº centenario de la evangelización del nuevo mundo*, Paulinas, Buenos Aires, 1990.
- * *Carta Encíclica “Centesimus annus”*, Paulinas, Buenos Aires, 1991 ; AAS 83 (1991), pp.793ss.
- * *Carta Encíclica “Redemptoris Missio”*, Paulinas, Buenos Aires, 1991 ; AAS 88(1991), p.249ss. ; Insegn. XIII (1990) 2, pp.1398ss.
- * *Exhortación Apostólica post-sinodal “Pastores dabo vobis”* ; Paulinas, Buenos Aires, 1992 ; AAS 84 (1992), pp.658ss.
- * *Carta Encíclica “Veritatis Splendor”*, Paulinas, Buenos Aires, 1993 ; AAS 85 (1993), pp.1133.
- * *Carta Apostólica “Tertio Millenio Adveniente”*, Paulinas, Buenos Aires, 1994.
- * *Carta a las Familias “Gratissimam sane”*, San Pablo, Buenos Aires, 1994.
- * *Cruzando el Umbral de la Esperanza*, Plaza Janés, Barcelona, 1994 ; Edic. Ital. *Varcare la Soglia della speranza*, Arnoldo Mondadori, Milando, 1994.
- * *Carta a las Mujeres*, en: AICA-Doc 341 (1995), pp.246ss.
- * *Carta Encíclica “Ut unum sint”*, Paulinas, Buenos Aires, 1995 ; AAS 87 (1995).

- * *Carta Encíclica "Evangelium vitae"*, San Pablo, Buenos Aires, 1995.
- * *Exhortación apostólica post-sinodal "Vita Consecrata"*, Paulinas, Buenos Aires, 1995 ; AAS 88 (1996).
- * *Exhortación apostólica post-sinodal "Ecclesia in Africa"*, Tipografía Vaticana, 1995 ; AAS 88 (1996).

JUAN PABLO II. Discursos y homilías

- *A los Superiores Generales*, en : L'Oss.Rom. (Esp.), 16/11/78, p.569.
- *A los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica (26/4/79)*, en : AAS 71 (1979), p.607.
- *Al clero y a los religiosos (Santo Domingo)*, en : Insegn II (1979), pp.14ss.
- *Discurso Inaugural de la III^o Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla*, en: *Documento de Puebla*, Paulinas, Buenos Aires, 1979, pp.9ss.
- *A las religiosas (Brasil)*, en: Insegn III (1980) 2, pp.72ss.
- *A los religiosos (Brasil)*, en: Insegn III (1980) 2, pp.92ss.
- *Discurso a los Obispos de Zaire en Kinshasa, 3/5/80, 4-6*, en: AAS 72 (1980), 432ss. También en : Insegn III (1980) 1, pp.1082ss.
- *Discurso a los Obispos de Kenya, en Nairobi, 7/5/80, 6*, en: AAS 72 (1980), 497ss. También en : Insegn III (1980) 1, pp.1222ss. ; Doc.Cat. 1/6/80, p.543.
- *Discurso a los Obispos de Ghana en Kumasi*, en : Insegn III (1980) 1, pp.1264ss.
- *Alocución al Consejo Episcopal Latinoamericano*, en : Insegn III (1980) 2, pp.32ss.
- *Discurso a la UNESCO*, en: Insegn III, (1980) 1, pp.1636ss.
- *Audiencia general del 25 de marzo*, en : Insegn IV (1981) 1, pp.762ss.
- *Audiencia general del 24 de febrero*, en : Doc.Cat. 21/3/82, p.301.
- *Discurso en la Universidad de Coimbra*, en: Insegn V (1982) 2, pp.1694ss.
- *Carta al Cardenal Casaroli con motivo de la fundación del Consejo Pontificio para la Cultura*, en: L'Oss.Rom. (Esp.), 20/5/82, pp.391ss. También : AAS 74 (1983), pp.683ss.
- *A los consagrados (Argentina)*, en: Doc.Cat., 4/7/82, pp.636ss.
- *Discurso a los congresistas con motivo del IV^o Centenario de la llegada a China de Mateo Ricci*, en : Insegn V (1982) 3, pp.921ss.
- *Mensaje al Director General de la UNESCO*, en: Doc.Cat. 1836 (1982), pp.804ss.
- *A los Obispos de Mozambique en visita "ad limina"*, en: Doc.Cat. 1838 (1982), pp.916ss.
- *Alocución a un grupo de misioneros*, en : Doc.Cat. 5/12/82, pp.1114ss.
- *Al CELAM en Puerto Príncipe*, en: L'Oss.Rom. (Esp.), 9/3/1983.
- *Alocución a los religiosos de America Central*, en: Doc.Cat., 17/4/83, pp.418ss.
- *Discurso a la presidencia y a los miembros de la CLAR*, en : Doc.Cat. 10-24/8/86, p.738.
- *Con motivo de la apertura de la 'Novena de años' en Santo Domingo*, en: L'Oss.Rom. (Esp.), 21/10/84, pp.667ss.
- *Homilía en la misa celebrada en Lomé (Togo)*, en : Doc.Cat 6/10/85, pp.903ss.
- *Al Consejo Pontificio para la Cultura*, en: L'Oss.Rom. (Esp.), 13/1/86, pp.145ss.
- *Discurso en Cartagena*, en : AAS 79 (1987), pp.104ss.
- *Discurso a los Obispos de la India en Delhi, 1/2/86, 5*, en: AAS 78 (1986), 748ss.
- *Alocución a los Obispos del Paraguay*, en : Doc.Cat. 1886 (1984), pp.1158.
- *Discurso a la presidencia y a los miembros de la CLAR*, en: Doc.Cat., 10-24/8/86, pp.738ss.
- *Discurso a los representantes del mundo de la Cultura (Buenos Aires)*, en: Doc.Cat. 1940 (1987), pp.537ss.
- *Discurso a los Sacerdotes, religiosos y seminaristas en el seminario de Cochabamba*, en : Doc.Cat. 5/6/88, pp.557ss.
- *Discurso a los sacerdotes y religiosos (Uruguay)*, en: Doc.Cat. 3/5/87, pp.467ss.
- *Encuentro con el mundo de la cultura (Uruguay)*, en: Doc.Cat. 1963 (1988), pp.538ss.
- *Discurso a la Conferencia Episcopal Uruguaya*, en: Doc.Cat. 1963 (1988), pp.544ss.
- *Homilía en Cartagena (Colombia), 6/7/86, 7-8*, en: AAS 79 (1987), 105ss.
- *Carta a la XV^o asamblea general de religiosos de Brasil*, en: Doc.Cat., 15/10/89, pp.874ss.

- *A la Pontificia Comisión para América Latina*, en: L'Oss.Rom. 7/12/1989.
- *Al Pontificio Consejo para la Cultura*, en: L'Oss.Rom. 12/01/1990.
- *Discurso a los Superiores Generales de las Ordenes que trabajan en América Latina*, Doc.Cat., 17/2/91, pp.203ss.
- *Al Pontificio Consejo de la Cultura*, en : Insegn XV (1992) 1, pp.48ss.
- *A los Obispos de Senegal, Mauritania y Cabo Verde*, en : Doc.Cat. 5/4/92, p.321.
- *Discurso Inaugural de la IVª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo*, en: *Conclusiones de Santo Domingo*, CEA, Buenos Aires, 1992.
- *Mensaje a los indígenas*, en : *Conclusiones de Santo Domingo*, CEA, Buenos Aires, 1992, pp.197ss.
- *Mensaje a los afroamericanos*, en : *Conclusiones de Santo Domingo*, CEA, Buenos Aires, 1992, pp.203ss.
- *Discurso a los participantes en la séptima sesión del Consejo Internacional de Catequesis*, en : Insegn XV (1992) 2, pp.188ss.
- *Discurso a los estudiantes de la Facultad Ortodoxa de Teología de Tesalónica*, en : Insegn XVII (1994) 1, pp.611ss.
- *Carta al Cardenal Sánchez con motivo del IXº Congreso Internacional de Catequesis*, en : L'Oss.Rom. (Esp.), 21/9/94, p.530.
- *Audiencia general sobre la Devoción al Sagrado Corazón*, en : L'Oss.Rom. (Esp.), 8/6/94, p.323.
- *Homilía durante la solemne concelebración conclusiva de la IXª Asamblea Ordinaria de los Obispos*, en: L'Oss.Rom. 29/09/94, p.3.
- *A los Obispos del Nordeste 3 de la CNBB*, en: L'Oss.Rom. (Port.) 40 (1995), pp.6-7.
- *A los obispos argentinos. Al primer grupo del Episcopado en visita ad limina apostolorum*, en: Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Buenos Aires 350 (1995), pp.26ss. ; *Al segundo grupo*, en: Crit 2166 (1995), pp.664ss.
- *Mensaje a los Obispos de Tailandia*, en : L'Oss.Rom. (Port.), 14/9/96, p.9.
- *A los Obispos italianos reunidos en Asamblea*, en: L'Oss.Rom. (Port.), 23/11/96, p.5.
- *A los Obispos de Zaire*, en: L'Oss.Rom. (Port.), 7/12/96, p.8. Edic.Esp., 21/11/96, p.617.
- *A la Asamblea Plenaria del Consejo Pontificio de la Cultura*, en: L'Oss.Rom. (Franc.), 15/3/97.
- *Al Superior General con motivo del Bicentenario del nacimiento de san Miguel Garicoits*, en : L'Oss.Rom. (Franc.), 2481 (1997), p.3.

PABLO VI, *Carta Encíclica "Ecclesiam Suam"*, Paulinas, Buenos Aires, 1964.

* *Exhortación Apostólica "Evangelii Nuntiandi"*, Paulinas, Buenos Aires, 1975.

PIO XII, *Radiomensaje a la India*, 31/12/1952, AAS 45 (1953), pp.96ss.

PONTIFICIO CONSEJO PARA EL DIALOGO INTERRELIGIOSO Y CONGREGACION PARA LA EVANGELIZACION DE LOS PUEBLOS, *Instrucción "Diálogo y anuncio"*, 1991.

SAGRADA CONGREGACION PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *La Liturgia Romana y la Inculturación. IVª Instrucción para aplicar debidamente la Constitución Conciliar "Sacrosanctum Concilium" (nn.37-40)*, en: Phase 206 (1995), pp.143-166.

SAGRADA CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, Paulinas, Buenos Aires, 1984.

* *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*, Paulinas, Buenos Aires, 1986.

* *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión*, en: L'Oss.Rom. 19/6/92, pp.7-9.

SAGRADA CONGREGACION PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTOLICA, *La vida fraterna en comunidad* (“*Congregavit nos in unum Christi amor*”), Paulinas, Buenos Aires, 1994.

* *A los religiosos y religiosas que participan en la Asamblea General de la CLAR*, en: Test 144 (1994), pp.84ss.

SAGRADA CONGREGACION PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTOLICA - CONGREGACION PARA LOS OBISPOS, *Notas directrices “Mutuae relationes”*, 1978.

SINODO DE OBISPOS. NOVENA ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA, *Lineamenta*, L’Oss.Rom. (Edic. Port.) 41 (8/10/94).

* *Instrumentum Laboris*, Tipografia Vaticana, Editrice L’Oss.Rom.

* *Relatio post disceptationem*, Città del Vaticano, 1994.

* *Elenchus Propositionum*, 1994.

* *Mensaje del Sínodo*, en: L’Oss.Rom. 4/11/94, p.6.

SINODO DE OBISPOS. ASAMBLEA ESPECIAL PARA AMÉRICA, *Lineamenta*, Ciudad del Vaticano, 1996. También en: L’Oss.Rom. (Port.) 38 (1996).

b) Particular

CELAM, *IIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reunido en Medellín*, Paulinas, 1968.

* *IIIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, CEA, Buenos Aires, 1979.

* *Instrumento Preparatorio. Elementos para una reflexión en preparación de la IVª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, CELAM, Bogotá, 1990.

* *Documento de consulta: Nueva evangelización, promoción humana y cultura cristiana*, CELAM, Bogotá, 1991.

* *Documento de trabajo para la IVª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Santo Domingo, 1992.

* *IVª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Conclusiones. “Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana”*, CEA, Buenos Aires, 1992. (Cf. también, edic. port. CNBB).

CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Documento de San Miguel*, Claretiana, Buenos Aires, 1972.

* *Iglesia y Comunidad Nacional*, Claretiana, Buenos Aires, 1981.

* *El Evangelio ante la crisis de la civilización*, CEA - Oficina del Libro, Buenos Aires, 1986.

* *Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización*, CEA - Oficina del Libro, Buenos Aires, 1991.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB), *Inculturação da Liturgia*, Brasilia (DF), 1995.

* *Rumo ao novo Milênio. Projeto de Evangelização da Igreja no Brasil em Preparação ao grande jubileu do ano 2000*, Sao Paulo, 1996.

PONTIFICIAS OBRAS MISSIONARIAS - CNBB, *Vinde, vede e anunciai. Texto Base Comla V*, 1994.

2. Teólogos y otros autores

ADAMI, L., *Puebla, a evangelização da cultura*, en: PersTeol 26 (1980), pp.23ss.

ALBO, X., *América Latina: una y diversa. Visión antropológica*, en : Misiones Extranjeras 116 (1990), pp.99ss.

ALEMANY, J., *Fe y Cultura. Un diálogo difícil, pero imprescindible*, en: Sal Terrae 77 (1989) 9, pp.603ss.

ALESSANDRI, H., *De Medellín a Puebla: los nuevos acentos*, en : Sedoi 41 (1979).
* *El futuro de Puebla*, Paulinas, Buenos Aires 1980.

ALMEIDA CUNHA, R., *E possível haver verdadeira inserção sem inculturação?*, en: Conv 390 (1996).

ALMEIDA VAZ, F., *De como a vida religiosa terá muito o que aprender com os povos indígenas*, en: Conv 284 (1995), pp. 410 ss.

ALVAREZ GOMEZ, J., *Historia de la Vida Religiosa (III)*, Claretianas, Madrid, 1990.

ALVES DE MELO, A., *Evangelização no Brasil. Dimensões teológicas e desafios pastorais. O debate teológico e eclesial (1952-1995)*, PUG, Roma, 1996, t.1003.

ALLIENDE LUCO, J., *Religiosidad popular en Puebla: la madurez de una reflexión*, en: *Puebla: grandes temas. Iª parte*, Paulinas., Bogotá, 1979, pp.235ss.
* *Santo Domingo. Una moción del Espíritu para América Latina*, Patris, Santiago de Chile-Buenos Aires, 1992.

AMALADOSS, M., *El diálogo con las religiones del mundo*, en: Crit 2058 (1990), pp.548ss.

AMATO, A., *Inculturazione - Contestualizzazione. Teología in Contesto. Elementi di Bibliografía scelta*, en: Salesianum 45 (1983), pp.79ss.

AMBROZIO, C., *População urbana e mobilidade*, en: CELAM (ed.), *El hombre y la ciudad*, Bogotá, 1994, pp.221ss.

AMEIGEIRAS, A., *El fenómeno de la religiosidad popular desde la perspectiva de la ciencia social*, en: Cias 386 (1989), pp.403ss.

ANTON, A., *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. II. De la apologética de la Iglesia-sociedad a la teología de la Iglesia-misterio en el Vaticano II y en el posconcilio*, BAC maior 30, Madrid -Toledo, 1987.

ANTONCICH, R., *¿Qué fue adquiriendo la vida religiosa latinoamericana en su caminar con el pueblo?*, en: Test 123-124 (1991), pp.77ss.

ANTONIAZZI, A., *A cultura científica: desafío para a Igreja e a Vida Religiosa*, en: Conv 237 (1990).

* *A missao da Igreja no documento*, en: *Santo Domingo. Ensaio teológico-pastorais*, Vozes, Petropolis, 1993, pp.191ss.

* *Evangelização e culturas urbanas*, en: *O Evangelho nas culturas*, Vozes, Petropolis, 1996, pp.61ss.

ANTONIAZZI, A. y CALIMAN, C. (org.), *A presença da Igreja na cidade*, Vozes, Sao Paulo, 1994.

ANTONINI, C., *L'azione pastorale e la spiritualita in S.Michele Garicoïts*, Pontificia Universitatis Lateranensis, Facultas Sanctae Theologiae, Roma, 1982.

ARA, S., *La inserción de los religiosos en las Iglesias locales*, Estudios Franciscanos 95 (1994), pp.259ss.

ARAUJO DE OLIVERA, M., *Cultura: uma abordagem hermenêutico-prática*, en: VVAA. *Santo Domingo: ensaios teológico-pastorais*.Vozes, Petrópolis, 1993, pp.145ss.

ARBUES, B., *Visión global del Sínodo*, en: Test 148 (1995), pp.19ss.

ARNAIZ, J., *Cultura moderna: ¿amenaza o desafío para la vida religiosa?*, en: Test 123-124 (1991), pp.18ss.

* *Riflessione sulla vita cristiana e religiosa in America Latina: tutto è in gioco*, en: RI 302 (1997), pp.169ss.

ARRUPE, P., *Lettre sur l'inculturation (14/5/78)*, en: Acta Romana Societate Iesu 17 (1978), pp.282ss. También: *Carta sobre a inculturação*, en: *Ecrits pour évangéliser*, DDB - Bellarmin, Paris, 1985, pp.169ss.

AZEVEDO, M. de C., *Modernidade e Cristianismo. O desafio à inculturação*, Loyola, Sao Paulo, 1981.

* *Inculturation and the Challenges of Modernity*, en: *Coleção Working Papers on Living Faith and Cultures I*, Pont. Univ. Greg. y Pont. Inst. Bíblico, Roma, 1982.

* *Comunidades eclesiais de base no Brasil: sua realidade e tematização teorica, na perspectiva de uma evangelização inculturada*, PUG, Roma, 1985.

* *Comunidades elcesiais de base e inculturação da fe*, Loyola, Sao Paulo, 1986.

* *Os religiosos, vocação e missao*, CRB, Rio de Janeiro, 1986. También: *Los religiosos. Vocación y misión*, Atenas, Madrid, 1987.

* *Inculturación del religioso ante la realidad actual*, en: Test 103 (1987), pp.38ss.

* *Evangelização, Inculturação e Vida religiosa*", en: Conv 209 (1988), pp.33-46.

* *Dinâmicas atuais da cultura brasileira*, en: Estudos da CNBB 58, Paulus, Sao Paulo, 1990.

* *Modernidade e evangelização*, en: Conv 234 (1990).

* *Misión y vida religiosa*, Omnis Terra. 22 (1990), pp.241ss.

* *Igreja, cultura, libertação*, en: *Entroçamentos e entrechoques. Vivendo a fé en um mundo plural*, Loyola, Sao Paulo, 1991, pp.49ss.

* *Inculturação e vida religiosa*, en: *Vidas consagradas. Rumos e enruilhadas*, Loyola, Sao Paulo, 1993, pp. 65ss.

* *Lo urbano como cultura*, en: Test 144 (1994), pp.73ss.

* *Contexto geral do desafio da inculturação*, in: *Teología da inculturação e inculturação da teología*, Vozes, Petrópolis, 1995, pp.13-27.

* *Perfil complejo de un universo religioso*, en: MII 87 (1996), pp.5ss.

BABIN, P., *Langage et culture des Medias*, Paris, Editions Universitaires, 1991.

- BADIE, G., *Miguel Garicoïts: un santo que nació hace 200 años*, Buenos Aires, 1997.
- BEAUCHAMP, P., *The Role of the Old Testament in the process of Building up local churches*, en: *Inculturation: Working papers on living faith and cultures. III*, 1983, pp.1ss.
- BERNARD, Ch., *Spiritualié et Inculturation*, en: *StudMis* 44 (1995), pp.207ss.
- BEYER, J., *Religiosi e Chiesa locale da "Mutuae Relationes" al nuovo Codice*, en: *VitCon* 21 (1985), pp.840ss.
- BIGO, P., *La Iglesia latinoamericana frente a la mutación cultural de la modernidad*, en: *Persona y Sociedad* 2 (1989), pp.7ss.
- BISIGNANO, S., *L'Esortazione Apostolica "Vita Consecrata": riflessioni*, en: *RI* 294 (1996), pp.99ss.
- BOASSO, F., *¿Qué es la Pastoral Popular ?*, Patria Grande, Buenos Aires, 1974.
- BOFF, C. *Para onde irá a Igreja da América Latina? Análise da proposta central do Documento preparatório a Santo Domingo*, *REB* 198 (1990), pp.275ss.
 * *O sincretismo María-Iemanjá*, en: *VVAA, Teología da inculturação e inculturação da teología*, Vozes, Petropolis, 1995, pp.91ss.
- BOFF, L., *Eclesiogenesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander, 1979.
 * *...Y la Iglesia se hizo Pueblo. 'Eclesiogenesis': La Iglesia que nace de la fe del pueblo*, Sal Terrae, Santander, 1986.
 * *Evangelizar a partir das culturas oprimidas*, en: *REB* 196 (1989), pp.800ss.
 * *CEBs: Que significa 'novo modo de toda Igreja a ser'?*, *REB* 195 (1989), pp.546ss.
 * *De una evangelización colonizadora a una evangelización liberadora*, en: *Suess, P. (Coord.) Quema y siembra. Abya - Yala*, Quito, 1990.
 * *Nueva evangelización*, Lumen, Buenos Aires, 1990.
 * *Para onde irá a Igreja da América Latina?*, en: *REB* 50 (1990), pp.275ss.
 * *O conflito dos modelos de Evangelização para América Latina*, en: *REB* 206 (1992), pp.344ss.
 * *Quinientos años de evangelización. De la conquista espiritual a la liberación integral*, Presencia Teológica-Sal Terrae, 1992.
- BÖHM, W., *La situación espiritual del tiempo presente*, *Crit* 2045 (1990), pp.81ss.
- BONAVOTA, A.-ERBETTA, H., *Como grano de mostaza. Panorama del Gran Buenos Aires*, en: *Sedoi* 123, pp.3ss.
- BONNAT, J.B., *San Miguel Garicoïts y la Misión "ad gentes" en el Sudeste Asiático*, en: *SCJ, Identidad-Misión de una Familia*, 1997, pp.75ss.
- BOULDING, K., *The Emerging Superculture*, in: *Basier, K.-Rescher, N. (eds.), Values and the Future*, Macmillan, London, 1969, pp.336ss.
- BOURDENNE, B., *La vie et l'oeuvre du vénérable Michel Garicoïts*, Beauchesne, Paris, 1918.
 * *Vie et lettres du RP. Michel Garicoïts*, Vignacour, Pau, 1978.

- BRUNOT, A., *Michel Garicoïts (1797-1863), le Saint du 'Me voici'*, IME, Baume-les-Dames.
* *Homilies pour l'annee ABC*, Salvator, 3 vol., desde 1976.
- BURROWS, W., (Ed.). *Redemption and Dialogue: Reading "Redemptoris Missio" and Dialogue and Proclamation*, Orbis, Maryknoll, 1993.
- CABRA, P., *L'Exhortation apostolique Vita Consecrata: sa réception par la "Base"*, en: *VieCon* 6 (1997), pp.364ss.
- CADAVID DUQUE, L., *Evangelización de la cultura, opción por los pobres y Cristología*, en: *Mil* 61 (1990), pp.188ss.
* *Historia del magisterio episcopal latinoamericano*, en: *Mil* 74 (1993), pp.173ss.
- CALIMAN, C., *Evangelização na cidade hoje. Algumas reflexoes pedagógico-pastorais*, en: *Presença da Igreja na cidade*, Vozes, Petropolis, 1994.
- CALLE, E., *Evangelización de la cultura y de la religiosidad popular*, en: *Sal Terrae* 77 (1989) 9, pp.649ss.
- CANALS, J., *Realizaciones de Inculcación en la Liturgia Romana*, en: *Phase* 206 (1995).
- CANSI, B., *Inculturação, endoculturação da Igreja e Catequese*, en: *Mil* 79 (1994), pp.397ss.
- CARÍAS, R., *La emergente cultura suburbana*, *Nuevo Mundo* 145 (1990), pp.137ss.
- CARRASCO, V., *Situación de los indígenas en América Latina*, en: *Test* 144 (1994), pp.47ss.
- CARRIER, H., *Evangile et Cultures. De Leon XIII a Jean Paul II*, Libreria Editrice Vaticana - Madiaspaul, Paris, 1987.
* *Lexique de la Culture. Pour l'analyse culturelle & l'inculturation*, Desclée, Tournai, Lovaine-la-Neuve, 1992.
- CASARETTO, J., *El desafío de la exclusión*, en: *Crit* 2223 (1998), pp.450ss.
- CEBOLLADA, P., *Huellas de Dios en la Ciudad Secular*, en: *Sal Terrae* 77 (1989) 9, pp.627ss.
- CELAM, *Puebla. Grandes Temas. Primera Parte*, Documentos CELAM 47, Bogotá, 1981.
* *Iglesia y Cultura latinoamericana*. Documentos CELAM 60, Bogotá, 1983.
* *¿Otra Iglesia en la base?*, Documentos CELAM 70, Bogotá, 1985.
* *Congreso de Historia 'Medio milenio en América Latina'*, Bogotá, 1989.
* *La evangelización fundante en América Latina. Estudio histórico del s.XVI*, Bogotá, 1987.
* *Teología de la Cultura*, Documentos CELAM 85, Ediciones de la Universidad Católica, Ecuador, Quito, 1989.
* *Eclesiología. Tendencias actuales*, Documentos CELAM 114, Bogotá, 1990.
- CENCINI, A., *Vocazioni, dalla nostalgia alla profezia*, EDB, Bologna, 1989.
* *Le Relazione nel celibato consacrato. L'apporto della Psicologia*, PUG, Roma, 1994, t.933.
- CLAR, *Hacia una vida religiosa latinoamericana. Selección de textos teológicos*, Bogotá, 1984.
* *Mensaje de la XIIª Asamblea de la CLAR a las religiosas y religiosos de América Latina y el Caribe*, en: *Test* 144 (1994), pp.88ss.
* *Asamblea XIIIª de la CLAR. Objetivo y líneas inspiradoras*, Lima, 12-21/6/1997.

- CODINA, V., *Iglesias del centro - Iglesias de la periferia*, en: Cias 381 (1989), pp.71ss.
 * *La vida religiosa ante las culturas de América Latina*, en: Test 123-124 (1991), pp.13ss.
 * *Novos rostros en Santo Domingo*, en: *Santo Domingo. Ensaio teológico-pastorais*, Vozes, Petropolis, 1993.
 * *Modernidad y consejos evangélicos*, en: Test 157 (1996), pp.43ss.
 * *La Vida Religiosa: Signo de comunión en la Iglesia y en el pueblo*, en: Test 160 (1997), pp.13ss.
- COMBLIN, J., *Pastoral urbana*, en: *Urbanização e evangelização*, Caderno de ESTEFE 5 (1992).
 * *Sujeitos e horizontes novos*, en: SUESS, P (org.), *Queimada e Semeadura*, Vozes, Petropolis, 1993, pp.224ss.
 * *A nova evangelização*, en: *Santo Domingo. Ensaio teológico-pastorais*, Vozes, Petropolis, 1993, pp.206ss.
 * *Alguns desafios da cidade aos religiosos*, en: Conv 275 (1994), pp.414ss.
 * *O Espirito Santo e a refundação da vida religiosa*, en: Conv 288 (1995), pp. 478ss.
 * *Vivir na cidade. Pistas para a pastoral urbana*, Paulus, Sao Paulo, 1995.
 * *Evangelização e inculturação: implicações pastorais*, en: VVAA, *Teología da inculturação e inculturação da teología*, Vozes, Petropolis, 1995, pp.57ss.
- COMBLIN, J; GONZALEZ FAUS, J; SOBRINO, J., *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid, 1993.
- CONGAR, Y., *Implicazioni christologiche e pneumatologiche dell'elesiologia del Vaticano II. Dinamismi e prospettive*, Dehoniana, Bologna, 1981, pp.97ss.
 * *Diversités et Comunion*, Du Cerf, Paris, 1981.
 * *Romanité et Catholicité. Histoire de la conjonction changeante de deux dimensions de l'Eglise*, en: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 71 (1987), pp.161ss.
- CONRADO, S.- CARVALHO, R., *Arquidiocese de Sao Paulo. A metrópole desafia a Igreja*, en: *Presença da Igreja na cidade*, Vozes, Petropolis, 1994, pp.13ss.
- CONSEJO CATOLICO PARA LA CULTURA (PERU), *El Evangelio y la cultura en las palabras de Juan Pablo II*, Lima, 1991.
- CORM, G., *Le nouveau désordre économique mondial. Aux racines des échecs du développement*, La Decouverte, Paris, 1991.
- CORNARA, R., *La legge francese del 1° Luglio 1901 e l'espulsione dei Betharramiti*, PUG, Roma, 1995.
 * *Un momento histórico de la Congregación: la expulsión de Francia (1901-1904)*, en: SCJ. *Identidad-Misión de una Familia*. Pp. 159ss.
- CORRAL, V., *Diálogo Evangelio - Cultura indígena*, en: *O Evangelho nas culturas*, Vozes, Petropolis, 1996, pp. 61ss.
- CUSTODIO, S., *Vida religiosa e inculturación del Evangelio*, en: Test 137 (1993), pp.36ss.
- CUTIPAL, J. de D., *Replanteamiento en el estudio de la cultura andina*, BIEA 34 (1990), pp.4ss.

- CHEUICHE, A. do C., *Cultura urbana: reto a la evangelización*, en: ILADES, *Cultura y evangelización en América Latina*, Santiago, 1988, pp.241ss.
- * *La evangelización de la cultura como desafío fundamental de la Iglesia hoy en América Latina*, en: MII 58-59 (1989), pp.203ss.
- **Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio. Proceso y praxis*, en: Sociedad Argentina de Teología. *Teología y praxis pastoral*, San Pablo, Buenos Aires, 1988, pp.126ss.
- * *Evangelización de la cultura urbana*, en: CELAM (ed.), *Cultura urbana y reto a la evangelización*, Bogotá, 1989, pp.159ss.
- * *Inculturação e endoculturação da Igreja nas culturas urbanas*, en: MII 79 (1994), pp.333ss.
- CHOMALI GARIB, F., *La misericordia de Dios. Filiación divina y fraternidad humana en el magisterio de Juan Pablo II*, PUG, Roma, 1994, t.936.
- DA SILVA, A., *Comunidade Negra: interpelações à Vida Religiosa*, CRB, Rio de Janeiro, 1988.
- * *Evangelização e inculturação a partir da realidade afro-brasileira*, en: DOS ANJOS, M (org.), *Inculturação: desafios de hoje*, Vozes / Soter, Petropolis, 1994, pp.95ss.
- * *Vida religiosa e negritude*, en: Conv 284 (1995).
- DANNEELS, G., *A propos du prochain synode sur la vie consacrée*, VieCon 66 (1994), pp.140ss.
- DE LAS HERAS, C., *Historia del San José*, Asunción, 1997, 2 vol.
- DE LUBAC, H., *Meditations sur l'Eglise*, Paris, 1952.
- DE PAOLIS, V., *Ecclesialita della Vita Consacrata*, Periodica 88 (1993), pp.567ss.
- DHAVAMONY, M., *Problemática dell'inculturazione del vangelo oggi*, en: *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio*, Guadalupe, pp.107ss.
- DIANICH, S., *Iglesia extrovertida. Investigación sobre el cambio de la eclesiología contemporánea*, Sígueme, Salamanca, 1991.
- DIOCESIS DE EL ALTO, Zona Altiplano Norte, *Cultura Andina. Inculturación de la Iglesia*, 1994.
- DOCUMENTATION CATHOLIQUE (LA), Publication Bimensuel.
- DOIG KLINGE, G., *Juan Pablo II y la cultura en América Latina*, CELAM / SEPAC, Serie Fe y Cultura 9, Bogotá, 1991.
- DOS ANJOS, M., *Inculturação. Desafios de Hoje*, Vozes, Petropolis, 1994.
- DRUCKER, P., *Sociedade pós-capitalista*, Pioneira, Sao Paulo, 1993.
- DUCCELL, E., *Do descobrimento ao desencobrimento*, en: VVAA, *Queimada e Semeadura*, Petropolis, 1988, pp.109ss.
- * *Historia liberationis*, Paulus / CEHILA, Sao Paulo, 1992.
- DUPUIS, J., *Verso una teología cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Roma, 1997.
- DUVIGNAU, P., *La doctrine spirituelle de saint Michel Garicoïts*, Beauchesne, París, 1949.

- * *Un Maître spirituel du XIX^e siècle*, Beauchesne, Paris, 1962.
- * *L'homme au visage de lumière*, Marie-Médiatrice, Genval, 1965.
- * *Le Saint qui mourut à l'aube*, Marie-Médiatrice, Genval, 1966.
- * *Un maestro de vida espiritual*, Buenos Aires, 1979.
- * *Pour une spiritualité bétharramite*, en : SCJ. *Session à Bétharram pour la célébration du Cent-cinquantième anniversaire de la congrégation*, Betharram, 1985.
- * *Espiritualidad betharramita*, PSJ.
- ELLACURIA, I. - SOBRINO, J., *Mysterium Liberationis*, Trotta, Madrid - Sao Salvador, 1990, 2 vol.
- ESCOBAR, G., *Liberalismo, neo-liberalismo y economía de mercado en America Latina*, en: MII 85 (1996), pp.5ss.
- * *Sectas, cristianismo y catolicismo. Análisis eclesiológico*, en: MII 87 (1996), pp.24ss.
- ESTERMANN, J., *Filosofía andina. Elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado*, en: Strom 49 (1993), pp.203ss.
- ETCHECOPAR, A., *Recueil de pensées du RP. Michel Garicoïts*, Toulouse, 1980.
- FARRELL, G., *La mujer en la Iglesia. Aspectos pastorales*, en: Teol 54 (1989), pp.54ss.
- * *Reflexiones pastorales para después de 1992*, en: Sedoi 116 (1992), pp.19ss.
- FEATHERSTONE, M., *Consumer Culture and Postmodernism*, Sage, London, 1990.
- * *Global culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage, London, 1990.
- FELICI, A., *O Mistero Trinitario e o amor divino nas Enciclicas e catequesis de Joao Paulo II*, PUG, Roma, 1995, t.947.
- FERNANDEZ, J., *Tiempos postmodernos*, en: Sedoi 119, pp.5ss.
- FERNESOLE, P., *Le très révérend Père Auguste Etchecopar*, Beauchesne, Paris.
- FERRARA, R., *Verdad sobre Cristo y el Hombre en el Documento de Puebla*, en: Sedoi 39 (1979) 7.
- FLANNERY, A. (de), *Towards the 1994 Synod of Bishops*, Dominican Publications. Dublin, 1993.
- FOLLARI, R., *Modernidad y postmodernidad; una óptica desde América Latina*, REI / SIGUE / IDEAS, 1990.
- FRANCA MIRANDA, M., *Ecumenismo, diálogo inter-religioso e Missao*, en: *O Evangelho nas culturas*, Vozes, Petropolis, 1996, pp.86ss.
- FREITAS, M., *Nova evangelização, vida religiosa e cultura*, en: *Nova Evangelização e Vida Religiosa no Brasil*, Publicações CRB, XV Ago.1989.
- * *La vida religiosa al servicio de una evangelización de nuestra situación cultural*, en: Test 123-124 (1991), pp.59ss.
- FRISOTTI, H., *Evangelização e diálogo junto às culturas afroamericanas*, en: *O Evangelho nas culturas*, Vozes, Petropolis, 1996, pp.45ss.

GALBRAITH, J., *The Culture of Contentment*, 1992.

GALILEA, S., *¿Por qué nos evangelizan los pobres?*, en: *Pastoral Popular* (Santiago de Chile) 55 (1977), pp.40ss.

* *As raíces da espiritualidade latino-americana. Os místicos ibéricos*, Sao Paulo, 1984.

GALOT, J., *Vers le Synode sur la vie consacrée*, *EsVie* 104 (1994), pp.401ss.

GALLI, C. *Evangelización, cultura y teología. El aporte de J.C.Scannone a una teología inculturada*, en: *Strom* 47 (1991), pp.205ss.

* *La religiosidad popular urbana ante los desafíos de la modernidad*, en: *Sedoi* 117 / 118, pp.11ss.

* *El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual. Tesis para el Doctorado en Teología* (inédita), Facultad de Teología, PUCA, Buenos Aires, 1993.

* *La Encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la Eclesiología Latinoamericana*, en : *Sedoi* 125, pp.71ss.

* *Religión y razón al final del milenio*, *Crit* 2175 (1996), pp.225ss.

* *La recepción latinoamericana de la teología conciliar del Pueblo de Dios*, *Mil* 86 (1996), pp.69ss.

* *La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del Tercer Milenio*, en: *VVAA, El Futuro de la Reflexión Teológica en America Latina*, CELAM, 1997, pp.244ss.

GARCIA DELGADO, D., *Las contradicciones culturales de los proyectos de modernización en los 80*, en: *Le Monde Diplomatique*, Edic.Latinoamericana, 4 (1989), n°27.

GARCÍA, R., *Conquista y evangelización (II): Misioneros indianos adversarios de Fray Bartolomé de las Casas*, en: *Sedoi-Doc* (1987-1988).

GARCÍA PAREDES, J., *Habitantes del límite: Religiosas y religiosos ante el Sínodo 94*, *Razón y Fe* 229 (1994), pp.249ss.

GARICOÏTS, M., *Manuscritos de los Cuadernos nn° 722; 786; 1031 y 1043*.

GERA, L., *La Iglesia frente a la dependencia*, en : GERA, L.-BÜNTIG, A.-CATENA, O., *Teología, pastoral y dependencia*, Guadalupe, Buenos Aires, 1974.

* *Aspectos eclesiológicos*, en : CELAM, *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, Documentos CELAM 29, Bogotá, 1977.

* *Pueblo, religión del pueblo e Iglesia*, en: CELAM, *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, CELAM, Bogotá, 1977.

* *Evangelización de la cultura*, en : *Sedoi* 40 (1979), pp.3ss.

* *Fe y cultura en el Documento de Puebla*, en : *Crit* 1825-26 (1979), pp.749ss.

* *El Documento de Puebla. Una visión de conjunto*, en : *Sedoi* 52 (1980), pp.43ss.

* *El hombre y su Cultura en Puebla y en el pensamiento de Juan Pablo II*, en : *Sedoi* 63 (1982), pp.5ss.

* *Identidad Cultural y Nacional*, en : *Sedoi* 73 (1984), pp.5ss.

* *Religión y cultura. El diálogo del Cristianismo con la Cultura Moderna*, en: *Sedoi* 86/87 (1985). También en : *Nexo* 9 (1986), pp.51ss.

* *Evangelización y promoción humana. Una relectura del Magisterio latinoamericano preparando Santo Domingo*, *Sedoi* 114 (1992), pp.5ss.

* *Desafíos de la nueva evangelización en las vísperas del tercer milenio*, en: Boletín OSAR 4 (1996), pp.15ss.

GERA, L - GALLI, C., *Eucaristía y nueva evangelización*, Crit 2139 (1994), pp.435ss.

GHIRLANDA, G., *L'Instrumentum laboris per il Sinodo sulla vita consacrata*, Periodica 83 (1994), pp.437ss.

GITLIN, T., *La vida en el mundo postmoderno*, Facetas 90 (1990), pp.12ss.

GOIS, A., *Negritude: desafío à vida religiosa*, en: Conv 284 (1995), pp.402ss.

GOULAIT DE FIGUEREIDO, M., *A cidade: um desafio para a missao*, en: Conv 283 (1995), pp.314ss.

GONZALEZ DORADO, A., *Los religiosos en la historia de la evangelización de América Latina*, en: Mll 13 (1987), pp.18ss.

* *Inculturación y endoculturación de la Iglesia en America Latina*, en: Mll 60 (1989), pp.478ss.

* *María en la Religiosidad popular de America Latina*, en: Sedoi 99/100, pp.1ss.

* *Historia de la nueva evangelización en América Latina*, Mll 73 (1993), pp.35ss.

* *La vie religieuse et Redemptoris Missio*, en: VieCon 2-3 (1993), pp.78-97 y 140-151.

GRUPO DE INSERCIÓN LOMAS DE POLANCO, *Proyecto de inculturación de la vida religiosa en la cultura suburbana*, en: Test 144 (1994), pp.24ss.

GUARDINI, R., *Pensamiento sobre la relación entre cristianismo y cultura*, en: *Cristianismo y sociedad*, Sígueme, Salamanca, 1982, pp.129ss.

GUERRERO, J., *Configurar nuestro futuro y alentar nuestra esperanza*, en: Test 144 (1994), pp.5ss.

* *Caminos de comunión eclesial*, en: Test 160 (1997), pp.37ss.

GUTIERREZ, G., *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 1973.

* *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Sígueme. Salamanca, 1986.

* *Una teología de la liberación en el contexto del Tercer Milenio*, en: CELAM, *El Futuro de la reflexión teológica en America Latina*, Bogotá, 1996, pp.97ss.

* *Sínodo como oportunidad histórica*, en: Páginas (1997).

HAUSMAN, N., *La responsabilité pastorale des évêques et la vie consacrée: Reflexions en vue du Synode de 1994*, NRT 116 (1994), pp.340ss.

* *Vita Consecrata; une guide de lecture*, en: VieCon 3 (1997), pp.151ss.

HIALÉ, G., *L'identité bétharramite*, NEF, Jul / Ag. 1987.

IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, Madrid, 1985.

ILARDUIA, J., *Respuesta de los religiosos al reto de la increencia*, Verdad y Vida 48 (1990), pp.205ss.

INDIGENAS DE AMÉRICA LATINA, *Declaración de la Segunda Consulta ecuménica de Pastoral Indígena de América Latina*, Nuevo Mundo 40 (1990), pp.51ss.

- IRARRAZABAL, D., *Misión latinoamericana: liberación inculturada*, en: MII 69 (1992), pp.108ss.
- IZQUIETA ETULAIN, J., *Solidaridad e insolidaridad: tensiones y paradojas de nuestra cultura*, Razón y Fe 222 (1990), pp.325ss.
- JOHNSON, E., *Between the Times: Religious Life and the Postmodern Experience of God.*, RevRel 53 (1994), pp.6ss.
- KARLIC, E., *Jesucristo ayer, hoy y siempre en América Latina*, en: MII 73 (1993), pp.13ss.
- KELLER, M.A., *El proceso evangelizador de la Iglesia en América Latina. De Río a Santo Domingo*, en: MII 81 (1995), pp.5ss.
- KOVAC, M., *L'orizzonte dell'obbedienza religiosa. Ricerca teologico-canonica*, PUG, Roma, 1996, t.988.
- KUNG, H.-TRACY, D., *Paradim Change in Theology*, New York, 1989.
- LANGEAN, T. *Accomodation Cultures Without Dissolving the Unity of the Faith*, in: *Working Papers on Living Cultures (IX)*, PUG, Rome, 1986, pp.41ss.
- LEON ESCOBAR, G., *Liberalismo, neo-liberalismo y economía de mercado en América Latina*, en: MII 85 (1996), pp.5ss.
- LIBANIO, J., *A volta à grande disciplina*, Loyola, Sao Paulo, 1983.
- * *Os sinais dos tempos em Santo Domingo*, en: VVAA, *Santo Domingo. Ensaios teológico-pastorais*, Vozes, Petropolis, 1993, pp.122ss.
- * *A Igreja na cidade*, en: PersTeol 28 (1996), pp.11ss.
- * *Dimensión profética de la Vida Religiosa en la sociedad moderna*, en: Test 157 (1996), pp.35ss.
- L'OSSERVATORE ROMANO, ediciones en español, portugués e italiano.
- LOPEZ, F., *Evangelio y Cultura: un esfuerzo renovado de servicio*, en: Test 123-124 (1991), pp.5ss.
- LOPEZ GAY, J., *Pensiero attuale della Chiesa sull'inculturazione*, en: *Evangelizzazione e culture*, Pont. Univ. Urbaniana, Roma, 1976, vol.1, pp.83ss.
- LOPEZ ROSAS, E., *Un discernimiento de la Nueva Evangelización*, en: Cías 435 (1994), pp.309ss.
- * *Paganismo y cristianismo en la religiosidad popular*, en: Cias 444 (1995), pp.267ss.
- * *La evangelización de la cultura: algunos interrogantes*, en: Strom 51 (1995), pp.3ss.
- LOVIBOND, S., *Feminismo e pós-modernismo*, Novos Estudos 27 (1990), pp.101ss.
- MAC DOWELL, J., *Evangelio y futuro del hombre en América Latina*, en: VidRel 72 (1992), pp.441ss.
- MACCARONE, J.C., *Sectas fundamentalistas y nuevos movimientos religiosos*, en: MII 87 (1996), pp.87ss.

- MALVAUX, B., *La Vie Consacrée, signe de communion dans l'Eglise. L'apport de Vita Consecrata (VC 41-58)*, en: VieCon 3 (1997), pp.161ss.
- MANENTTI, A., *Vivere gli ideali. Fra paura e desiderio*, Bologna, 1988.
- MARCHESI, G., *Il sinodo dei vescovi sulla vita consacrata*, CivCat 4 (1994), pp.590ss.
- MARDONES, J., *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander, 1988.
* *Las nuevas formas de religión*, Verbo Divino, Navarra, 1994.
- MARTIN, D., *San Miguel: un Maestro para los Laicos en Nueva Evangelización*, en: SCJ., *Identidad-Misión de una Familia*, 1997, pp.113ss.
- MARTINI, C., *La vita religiosa nel presbiterio e nella chiesa diocesana*, Centro Ambrosiano, Milano, 1989.
- MARTINEZ DIEZ, F., *Refundar la Vida Religiosa*, San Pablo, Madrid, 1994.
- MARTINEZ, M., *Perfil del religioso evangelizador inculturizado*, en: Test 123-124 (1991), pp.52ss.
- McDONOUGH, E., *The Conciliar Decree Perfectae Caritatis*, RevRel 53 (1994).
- MESTERS, C., *A missao do povo que sofre: os canticos do Servo de Deus no livro do Profeta Isaias*, Vozes, Petropolis, 1981.
* *A vida religiosa inserida no meio dos pobres, à luz da palavra de Deus*, en: Conv 294 (1996), pp.383ss.
- METZ, J., *Hacia una Iglesia universal culturalmente policéntricas. La Iglesia católica en la actualidad*, en: Selecciones de Teología 117 (1991), pp.65ss.
- MIDALI, M., *Inculturare l'identita carismatica e spirituale de un istituto di vita consacrata*, en: VitCon 32 (1996), pp.50-69.
- MIEYAA, P., *La vie de Saint Michel Garicoïts*, Betharram, 1977, 4 vol.
- MILLER, J., *The Encyclicals of John Paul II*, Our Sunday Visitor Publishing Division, Huntington (Indiana), 1996.
- MIRANDE, J., *San Miguel Garicoïts y la vida en Iglesia*, en: *Identidad-Misión de una Familia*, 1997.
- MONTECINO, S., *Universalidad y particularidad: la noción de cultura y la relación sexo / género*, Persona y Sociedad IV (1990) 1, pp.45ss.
- MORIN, J.L., *Le Coeur de Jésus chez Saint Michel Garicoïts. Approche historique et doctrinale*, Pont.Univ.Greg., Roma, 1994.
* *San Miguel, Maestro de vida espiritual*, en: SCJ., *Identidad-Misión de una Familia*, 1997.

- MORLOT, F., *Qu'est-ce que la vie consacrée? Une description à partir de Vita Consecrata*, en: VieCon 1 (1997), pp.23ss.
- MOSER, A., *Moral e cultura: entre o diálogo e o etnocentrismo*, en: VVAA, *Teología moral e Cultura*, Santuario, Aparecida, 1992.
- MOYANO, J., *Evangelización inculturada en el mundo urbano*, en: Test 144 (1994), pp.21ss.
- MULLER, K., *Accommodation and Inculturation in the Papal Documents*, Verbum SVD 24/4 (1983), pp.348ss.
- MUNERA DUQUE, A., *A Teología Moral no futuro da América Latina*, en: DOS ANJOS, M. (coord.) *Teología moral e Cultura*, Santuario, Aparecida, 1992.
- NEUTZLING, Y., *Elementos para análise de conjuntura*, en: Conv 293 (1996), pp.322ss.
- NINO, F., *La Iglesia en la ciudad. El fenómeno de las grandes ciudades en America Latina, como problema teológico y como desafío pastoral*, PUG, Roma, 1996, t.994.
- NKÉRAMHIGO, T., *A propos de l'inculturation du christianisme*, en: Telema 4 (1977), pp.329ss.
 * *Inculturation and the specificity of Christian Faith*, in: *Inculturation. Living Papers on Living faith and cultures (V)*, PUG, Rome, 1984, pp.19ss.
- NOTHOMB, D., *Une existence transfigurée. Une première approche de Vita Consecrata*, en: VieCon 6 (1996), pp.343ss.
- OCCIDENT, K., *Inculturación de la vida religiosa en la cultura negra*, en: Test 144 (1994), pp.12ss.
- OLIVEROS, R., *Visao da pessoa humana e da Sociedade. Antropologia teologica no documento de Santo Domingo*, en: *Ensaio teologico-pastorais*, Vozes, Petropolis, 1993.
- OYHENART, B., *Betharram en Africa misionera*, en: SCJ, *Identidad-Misión de una Familia*, 1997.
- PALACIO, C., *Vida Religiosa inserida nos meios populares*, CRB, Rio de Janeiro, 1980.
- PALEARI, J., *Identidade e alteridade*, en: CNBB / CIMI. *Inculturação e Libertação*, Paulinas, Sao Paulo, 1986.
- PANAZZOLO, J., *Exigências de uma missionología solidaria*, en: CIMI / CNBB, *Inculturação e libertação*, Paulus, Sao Paulo, 1986, pp.144ss.
- PANIKKAR, R., *Sobre el diálogo intercultural*, Estudios Filosóficos 39 (1990), pp.271ss.
- PASTOR, F., *Inculturação e libertação*, en: PersTeol 25 (1979), pp.181ss.
- PEREZ DEL VISO, Y.; PADILLA, N; GALLI, C., *Desafíos ante el tercer milenio*, Paulinas-Criterio, Buenos Aires, 1996.
- PINON, F.- PULFER, D., *América Latina en el contexto mundial*, en: Sedoi 121, pp.3ss.

- PIRES, J., *Presencia de la cultura negra en América Latina*, en: Test 144 (1994), pp.73ss.
- POLITI, S., *Teología del Pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana*, en: Nuevo Mundo 43 / 44 (1992), pp.11ss.
- POPESCU, P., *Cultura y Libertad*, Euthymia, Buenos Aires, 1990.
- PORCILE, T., *Mujer, ¿esperanza de humanización?*, en: Caminos de CAR-CONFER 2 (1996), pp.19ss.
- POUPARD, P., *Non-croyance et cultures d'aujourd'hui*, in: NRTh 105/1 (1983), pp.3ss.
- PROVINCIA "SAN JOSE DEL RIO DE LA PLATA", *Aquí estoy, por amor más que por otros motivos*, Buenos Aires, 1984.
 * *Ideario*, Buenos Aires, 1989.
 * *Oracional betharramita*, Buenos Aires, 1994.
 * *XIVº Capítulo Provincial*, 1996.
- PROVINCIALES JESUITAS DE AMERICA LATINA, *Neoliberalismo en América Latina*, en: La República, Serie Documentos, Montevideo, 17/9/1996, pp.6-7.
- POZO CASTELLANO, M., *Iglesia particular de la misión*, en: *O Evangelho nas culturas*, Vozes, Petropolis, 1996, pp.79.
- QUACK, A., *Inculturação e sincretismo*, en: Conv 283 (1995), pp.328ss.
- QUIRÓZ MAGAÑA, A., *Eclesiología en la Teología de la Liberación*, Sígueme, Salamanca, 1983.
- RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de Cristianismo*, Herder, Barcelona, 1984 ; *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Alba, 1977.
- RAISER, W., *Inculturation and Doctrinal Development*, in: Heythrop Journal 22 (1981), pp.135ss.
- RAMOS, G., *El aporte de los Ejercicios Espirituales al acompañamiento espiritual de jóvenes en proceso de discernimiento vocacional* (inédita), PUCA, Buenos Aires, 1994.
 * *El Padre Augusto Etchecopar: un modelo para hoy*, en: SCJ, *Identidad-Misión de una Familia*, 1997, pp.153ss.
- RATZINGER, J., *La eclesiología del Vaticano II*, en: L'Oss.Rom. (Esp.) 10/8/86, pp.1-11.
 * *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, Paulinas, Madrid, 1992.
 * *Informe Ratzinger*, en: Crit 2195 (1997), pp.196-203.
- RIBEIRO, E., *Algumas reflexoes sobre a vida consagrada. Confronto entre o ideal que nos propomos e a realidade vital*, en: Conv 300 (1997), pp.107ss.
- RIBEIRO, E.- PEÑA, M., *La mujer y la comunión eclesial*, en: Test 160 (1997), pp.65ss.
- RICOEUR, P., *Civilización universal y culturas nacionales*, en: *Etica y Cultura*, Docencia, Buenos Aires, 1986, pp.43ss

RICHARD, P., *El futuro de la Iglesia de los pobres; identidad y resistencia en el sistema de globalización neo-liberal*, en: *Nuevo Mundo* 52 (1996), pp.59ss.

RIQUELME, J., *¿Cómo puede evaluar la vida religiosa la situación cultural de América Latina?*, en: *Test* 123-124 (1991), pp.30ss.

RITO DE LEAO, H., *Os 500 anos de evangelização de America Latina e seus desafios Hoje*, en: *REB* 206 (1992), pp.317ss.

RODE, F., *Las sectas en América Latina*, en: *Sedoi* 120, pp.19ss.

ROEST CROLLIUS, A., *Inculturation and the Meaning of Culture*, en: *Greg* 61 (1980), pp.253ss.

* *What is so new about Inculturation? A concept and its Implications*, *Greg* 59 (1978). También: *What is so new about Inculturation? Working Papers on Living Cultures*, Gregorian University Press, 1982.

* *Inculturation: From Babel to Pentecost*, in: *Working Papers on Living Cultures*, PUG, Rome, 1986, pp.1ss.

RULLA, L.- IMODA, F.- RIDICK, J., *Struttura psicologica e vocazione*, Marietti, Roma, 1977.

* *Antropologia della vocazione cristiana I. Base interdisciplinari*, Casale Monferrato, 1985.

RWOMUKUBWE, S., *Inculturation in Africa. With Special Reference to the Kiga of Uganda*, PUG, Roma, 1995, t.965.

RYDER, A., *Inculturation and Mission*, in: *Studia Dehoniana* 41 (1997), pp.3ss.

SACERDOTES DEL SAGRADO CORAZON DE JESUS DE BETHARRAM, *Summarium ou Recueil des dépositionhs des témoins au procès de Béatification*, Bayonne, 1914.

* *Chapitres (1878-1987)*, Cir. Int.

* *Constitutions de la Congregation des Prêtres du Sacré-Coeur de Jésus de Betharram*, Pechade, Bordeaux, 1947.

* *Coutumier des Pretres du Sacré-Coeur de Jesus de Betharram*.

* *Squemas de la Comission Interprovincial*, en: *NEF* 187-188 (1968), pp.97ss.

* *Actas del Xº Consejo de Congregación*, Belén, 1995.

* *Ratio studiorum*, Roma, 1996.

* *Directorio de Pastoral Juvenil y Vocacional*, Roma, 1996.

* *Identidad-Misión de una Familia*, 1997.

* *Actes du XIº Conseil de Congregation*. Betharram, 1997.

* *Nouvelles en famille (NEF)*, Rev. Circ. Int., años 1921-1997.

* *Betharram Internacional*, Rev. Circ. Int. Nnº 1-10 (1989-1993).

SALA, G., *San Miguel y los jóvenes*, en: *SCJ. Identidad-Misión de una Familia*, pp.45ss.

SANTOS, D., *Uma contribuição ao debate em torno do rito católico afro-brasileiro*, en: *Conv* 284 (1995).

SANTOS, F. de A., *Emergência da modernidade*, Petropolis, Vozes, 1990, pp.174ss.

SARAIVA MARTINS, J., *Vita religiosa e inculturazione secondo il Sinodo sulla vita consacrata*, en: *StudMis* 44 (1995), pp.183ss.

SARTHOU, B., *Historia Centenaria del Colegio San José*, FVD, Buenos Aires, 1958.

* *Nueva vida popular de san Miguel Garicoits*, FVD, Asunción, 1997.

SARRIAS, C., *La "Nueva Era" (New Age): ¿nueva religión para una nueva humanidad? Reflexiones críticas*, en: *Sal Terrae* 949 (1992), pp.659ss.

SAYER, J., *Die programmatische Eröffnungsrede Johannes Paulus II und ihre Dedeutung für Santo Domingo*, MTZ 45 (1994), pp.189ss.

SCAMPINI, J., *Iglesia Comunión y Vida Religiosa*, en: *Caminos de CAR-CONFER* 5 (1995), pp.5ss.

SCANNONE, J., *Teología, cultura popular y discernimiento*, en: *Teología y mundo contemporáneo*, Madrid, 1975, pp.351ss.

* *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, 1976.

* *Sabiduría popular y teología inculturada*, en: *Strom* 35 (1979), pp.3ss.

* *La mediación histórica de los valores*, en: *Strom* 39 (1983), pp.117ss.

* *El papel del catolicismo popular en la sociedad latinoamericana*, en: *Strom* 44 (1988), pp.475ss.

* *Evangelización, Cultura y Teología*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990.

* *La teología de la liberación en la nueva evangelización*, en: *Cías* 387 (1990), pp.119ss.

* *La nueva evangelización en América Latina*, en: *Cuadernos Monásticos* 96 / 97 (1991), pp.145ss.

* *Incidencia de la modernidad en la cultura latinoamericana*, SEDOI 112 (1991), pp.5ss.

* *Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y teológico-pastorales*, en: *Strom* 47 (1991), pp.145ss.

* *Los desafíos actuales de la evangelización en América Latina*, en: *Cías* 417 (1992), pp.457ss.

* *El estatuto epistemológico de la doctrina social de la Iglesia y el desarrollo teológico en América Latina*, en: *Strom* 48 (1992), pp.73ss.

* *Nueva Evangelización, promoción humana y cultura cristiana*, en: *Umbrales* 16 (1992), pp.13ss.

* *Reflexiones epistemológicas sobre las tres dimensiones (histórica, teórica y práctica) de la doctrina social de la Iglesia*, en: HÜNERMANN, P.- SCANNONE, J., *Reflexiones epistemológicas sobre la doctrina social de la Iglesia. I. América Latina y la Doctrina social de la Iglesia*, Paulinas, Buenos Aires, 1992, pp.55ss.

* *La inculturación en Santo Domingo*, *Strom* 49 (1993), pp.29ss.

* *La religión en la América Latina del tercer milenio. Hacia una utopía realizable*, en: *Strom* 51 (1995), pp.80ss.

* *Economía de mercado y doctrina social de la Iglesia. Aporte teológico desde y para América Latina*, en: *Mil* 85 (1996), pp.57ss.

* *Cultura mundial y mundos culturales. Contextualidad y universalidad en las culturas*, en: *Strom* 52 (1996), pp.19ss.

* *Perspectivas eclesiológicas de la "Teología del Pueblo" en la Argentina*, en: *Ecclesia Tertii Millenii Advenientis. Omaggio al P. Angel Anton*, Piemme, Asti, 1997, pp.686ss.

* *El comunitarismo como alternativa viable*, en: *Strom* 53 (1997), pp.13ss.

SCARDIGLI, V., *La consommation, culture du quotidien*, PUF, Paris, 1983.

SEGUNDO, J., *Teología da libertação: as duas tendências atuais*, en: *Igreja e missao*, 1982.

* *El hombre de hoy frente a Jesús de Nazareth*, Cristiandad, Madrid, 1982, 3 vol.

- SCHALUCK, H., *Herança perene, novos desafios*, en: Conv (1996), pp.170ss.
- SCHRAUF, R., *La Iglesia local en el proceso de descentralización y diversificación cultural*, en: Theologica Xaveriana 78 (1986), pp.7ss.
- SHORTER, A., *Toward a theology of Inculturation*, Chapman, London, 1988.
* *Evangelization and Culture*, New York, 1994.
- SILVA, S., *El servicio de la Vida Religiosa a la evangelización de las culturas*, en: Test 123-124 (1991), pp.41ss.
* *Cultura e inculturación en el documento de Santo Domingo*, en: Mll 75 (1993), pp. 335ss.
* *¿Puede enriquecerse la vida religiosa con la cultura moderna?*, en: Test 157 (1996), pp.29ss.
- SOBRINO, J., *La vida religiosa a partir de la Congregación General XXXIIª de la Compañía de Jesús (Diakonía - Suplemento 1)*, CICA, Panamá, 1978.
* *Descer da cruz os povos crucificados*, Vozes, Petropolis, 1994.
- SOSIO, T., *La dimensión misionera de San Miguel Garicoits desde la perspectiva de América Latina*, en: SCJ, *Identidad-Misión de una Familia*, Roma, pp.63.
- SOTO CURA, E., *El hombre ante la encrucijada de la masificación*, Gladius 6 (1990), pp.81ss.
- STANDAERT, *L'histoire d'un néologisme. Le terme 'inculturation' dans les documents romains*, NRTh 110 (1988), pp.555ss.
- STARKLOFF, C., *Inculturation and Cultural Systems*, in: Theological Studies 55 (1994).
- STOLL, D., *Is Latin America Turning Protestant*, Berkeley, 1990.
- STRANSKY, T., *From Vatican II to Redemptoris Missio. A development in the Theology of Mission*, en: *The Good News of the Kingdom. Mission Theology for the Third Millenium*, Orbis, Maryknoll, 1993, pp.137ss.
- SUDAR, P.- GERA, L.- y otros, *Evangelización, Liberación y Reconciliación*, Paulinas, Buenos Aires, 1988.
- SUESS, P., *Culturas indígenas e evangelização*, en: REB 41 (1981), pp.211ss.
* *Queimada e Semeadura*, Org., Petropolis, 1988. (Tamb.: *Quema y siembra*, Abya-Yala, Quito, 1990).
* *Inculturação. Desafios, caminhos, metas*, in: REB 193 (1989).
* *Cultura e Religiao*, in: REB 196 (1989), pp.778ss.
* *Culturas e Evangelização*, Loyola, Sao Paulo, 1991.
* *Missao e Historia. Desafios a partir dos 500 anos de cristianismo na America Latina*, en: Conv 254 (1992).
* *Evangelizar os pobres e os Outros a partir de suas culturas*, en: REB 206 (1992).
* *O esplendor de Deus em vasos de Buenos Airesrro. Cultura crista e inculturação em Santo Domingo*, en: VVAA, *Santo Domingo: Ensaio teológico-pastorais*, Vozes, Petropolis, 1993, pp.166ss.
* *Evangelización inculturada. Glosario conceptual*, en: Test 144 (1994), pp.27ss.
* *Evangelización inculturada. Raíces, herencias, desafios, perspectivas*, en: Test 144 (1994), pp.38ss.
* *No Verbo que se fez Carne, o Evangelho se faz Cultura*, in: REB 213 (1994), pp.39ss.

* *Missao, caminho de libertação*, en: VVAA, *O Evangelho nas culturas*, Vozes, Petropolis, 1995, pp.98ss.

* *A disputa pela inculturação*, en: *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*, Paulinas, Sao Paulo, 1995. También en: Conv, 283 (1995) ; pp.296ss; o en: VVAA, *Teología da inculturação e inculturação da teología*, Vozes, Petropolis, 1995, pp.113ss.

* *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*, Paulus, Sao Paulo, 1995.

* *Apontamentos para a Evangelização inculturada. Exposição na Escola Dominicana de Teología*, Sao Paulo, 7/10/1996.

SUNG, M., *Deus numa economia sem coração*, Paulus, Sao Paulo.

SURLIS, P., *The Relation Between Social Justice and Inculturation in the Papal Magisterium*, in: *Working Papers on Living Cultures (IX)*, PUG, Rome, 1986, pp.9ss.

SUSIN, L., *Urbanização e evangelização: critérios antropológicos*, Caderno da ESTEFE 5 (1992).

* *O Verbo se fez Cultura*, en: *Conjuntura Social e Documentação Eclesial*, Encarte do Boletín da CNBB, 24/12/1992.

* *Inculturação: implicações teológicas*, en: VVAA, *Teología da inculturação e inculturação da teología*, Vozes, Petropolis, 1995, pp.29ss.

TABORDA, F., *Da inserção à inculturação*, CRB, Rio de Janeiro, 1981. También edición 1988.

* *A nova evangelização, o Terceiro Milenio e os 500 anos*, en: *Nova Evangelização e Vida Religiosa no Brasil*, CRB, Rio de Janeiro, 1989.

* *Nova Evangelização e Vida Religiosa: Reflexoes teológicas*, en: *Nova Evangelização e Vida Religiosa no Brasil*, CRB, 1989, pp.161ss.

* *Santo Domingo: um primeiro Balanço*, en: Conv 264 (1993), pp.349ss.

* *Nueva evangelización y sus implicancias en la vida religiosa*, en: *Creer III* (1994), pp.9ss.

* *Vida religiosa e inculturação. Reflexiones teológicas*, en: Conv 29 (1994), pp.15ss.

* *Inculturação. Reflexoes a propósito da exhortação apostólica pós-sinodal Vita Consecrata*, en: Conv 293 (1996), pp.280ss.

TAYLOR, Ch., *La malaise de la modernité*, Du Cerf. Paris, 1994.

TEOLOGOS DE LA CLAR, *Religiosos para un pueblo en marcha*, Instituto Teológico para la Vida Religiosa, Madrid, 1978.

TILLARD, J., *Diante de Deus e para os homens. Vida Religiosa, un projeto de vida*, Loyola, Sao Paulo, 1975.

TORNOS, A., *El catolicismo latinoamericano (La Conferencia de Santo Domingo - 1992)*, Fe y Secularidad, Madrid, 1993.

TORRE HERNAIZ, J., *El problema de la cultura cristiana en los escritos de Juan Pablo II*, Extracto de tesis doctoral, Facultad de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona, 1990.

TRIGO, P., *Evangelización del cristianismo en los barrios de América Lastina*, en: *Revista latinoamericana de Teología* 6 (1989), pp. 89ss.

* *Inculturación de la vida consagrada en los barrios*, en: *Test* 144 (1994), pp.59ss.

TRUCCO, E., *Santo Domingo, religiosidad popular y santuarios*, en: *Mil* 74 (1993), pp.255ss.

- UGALDE, L., *La inculturación, camino a la catolicidad*, SIC 49 (1986), pp.317ss.
- VALADIER, P., *Catolicismo e sociedade moderna*, Loyola, Sao Paulo, 1991.
- VALLE, E., *Rumo a un novo modelo de vida consagrada*, en: Conv, 275 (1994), pp.393ss.
 * *Novas tendencias da Vida Religiosa nos anos 80. Visao desde a CRB*, en: Conv 288 (1995), pp.630ss.
 * *A missao alem-fronteiras*, en: VVAA, *O Evangelho nas culturas*, Vozes, Petropolis, 1995, pp.98ss.
- VALLEJO TOBON, G., *Santo Domingo: Itinerario de sus "conclusiones" hacia la inculturación del evangelio en América Latina*, Teresianum 45 (1994), pp.33ss.
- VATTIMO, G., *La fine della modernité*, Fayard, Paris, 1992.
- VATTIMO, G. y otros, *En torno a la postmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1990, pp.169ss.
- VIDIMUS DOMINUM, *Iº Congreso Internacional de religiosas y religiosas jóvenes*, Roma, 29/9 al 4/10/97.
- VIGANO, A., *La Vita Consacrata e la Chiesa locale*, in: VVAA, *Il Sinodo dei Vescovi sulla Vita Consacrata*, Rogati, Roma, 1994, pp.179ss.
- VIGIL, J., *Descubrir la originalidad cristiana de la Iglesia latinoamericana*, en: Sal Terrae 98 (1991), pp.629ss.
- VILLA, P., *L'Ecce Venio: San Michele Garicoits alla Sequela di Cristo*, Pont. Ist. Spiritualitatis (Teresianum), Roma, 1986.
- VILLEGAS, B., *¿Cómo vivir el reino de Dios y presentarlo en la actual realidad cultural?*, en: Test 123-124 (1991), pp.37ss.
- VVAA, *Inculturation. Working Papers on Living faith and Cultures. Collection*, PUG, Rome, 1983ss.
- VVAA, *La evangelizacion de la cultura en y desde la Iglesia particular*, en: MII 66 (1991), pp.181ss.
- VVAA, *América Latina y la doctrina social de la Iglesia. Diálogo latinoamericano-alemán*, Paulinas, Buenos Aires, 1992, 2 vol.
- VVAA, *Inculturación como desafío. Testimonios*, en: Umbrales 23 (1992), pp.11-12.
- VVAA, *Catolicismo Popular*, Vozes, Sao Paulo, 1993.
- VVAA, *Santo Domingo: ensaios teológico-pastorais*, Vozes, Petropolis, 1993.
- VVAA, *La vida religiosa inserta en las culturas de América Latina*, en: Test 144 (1994).
- VVAA, *Evangelho e Culturas*, en: Estudios Bíblicos 41, Vozes-Sao Leopoldo, Petropolis, 1994.
- VVAA, *Inculturação e Vida Religiosa*, en: Conv 269 (1994).

VVAA, *Betharram en América Latina*, en: NEF 4 (1995), pp.13-20.

VVAA, *Teología da inculturação e inculturação da Teología*, Vozes, Petrópolis, 1995.

VVAA, *O Evangelho nas culturas. Vº Congresso Missionário Latinoamericano. Comla V*, Vozes, Petrópolis, 1996.

YAÑEZ, J., *La inculturación en la liturgia. Comentario desde América*, en: Phase 206 (1995), pp.135-141.

ZAGO, M., *La inculturación en el Sínodo sobre la Vida Consagrada*, en: VidRel 79 (1995) 4, pp.100ss.

* *Superar fronteras: la misión de la Vida Religiosa según el Sínodo*, en: Test 148 (1995), pp.51ss.

* *Diálogo como estilo y método de la misión*, en: RI 293 (1996), pp.54ss.

ZWETSCH, R., (org.) *500 anos de envasao. 500 anos de resistêcia*, Paulinas, Sao Paulo, 1992.

III. BIBLIOGRAFIA DE AMPLIACION Y CONSULTA

ABDALAH - PRETCEILLE, M., *Vers une pedagogie interculturelle*, Sorbone, Paris, 1986.

ALBERICH, E., *L'inculturazione nella catechesi*, en: StudMis 44 (1995).

ALDAZÁBAL, J., *Lecciones de la Historia sobre la Inculturación*, en: Phase 206 (1995).

ALFARO, J., *Il problema teologico della trascendenza e inmanenza della grazia*, en: *Cristologia e antropologia. Temi teologici attuale*, Assisi, 1973, pp.256ss.

ALIGA ROJAS, F., *La Evangelización en América*, en: La Revista Católica 87 (1987), pp.10ss.

ALONSO DIAZ, J. *Conquista de América - Conquista de Canaan*, en: Cultura Bíblica 39 (1982-1983), pp.35ss.

ANTON, A., *Fundamentación teológica de las Conferencias Episcopales*, Greg 170 (1989), pp.205ss.

* *Conferencias Episcopales. ¿Instancias intermedias? El estado teológico de la cuestión*, Sígueme, Salamanca, 1989.

ARIAS, M., *El concepto de pueblo como base para la elaboración de una teología de la liberación*, en: Teología y Vida 26 (1985), pp.75ss.

AUZA, N., *Católicos y liberales en la década del ochenta*, Eds.Culturales Argentinas, Buenos Aires, 1992.

AZEVEDO, M. de C., *Oração, Deus e o homem se encontram*, en: Conv 154 (1982), pp.325ss.

* *En teu nome...*, en: Conv 156 (1982), pp.460ss.

- BACIERO, C., *La ética en la conquista de América y los primeros jesuitas del Perú*, en: *Miscelánea Camillas* 46 (1988), pp.129ss.
- BALTHASAR, H. U., *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Koln, 1951, pp.278ss.
**Reflexiones histórico-salvíficas sobre la teología de la liberación*, en: *Teología de la liberación*, BAC, Madrid, 1978, pp.163ss.
- BARRA, G., *Atleta di Dio*, Torino, 1962.
- BARRADO, J., *Los dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del IIº Congreso Internacional sobre los dominicos y su presencia en América celebrado en Salamanca en Abril 1989*, Salamanca, 1990.
- BARRIÈRE, C., *Le Synode sur la vie consacrée. Attentes et questions*, *Christus* 41 (1994), pp.5ss.
- BARROS, M., *Celebrar o Deus da vida. Tradição litúrgica e inculturação*, Loyola, Sao Paulo, 1992.
- BAUDOT, G., *Fray Andrés de Olmos y su tratado de los pecados mortales en lengua nahuatl*, en: *Estudios de Cultura nahuatl* 12 (1976), pp.33ss.
- BERNOVILLE, G., *Un Saint Basque, le bienheureux Michel Garicoïts*, J. de Gogord, París, 1936.
- BLAZQUEZ, F., *La Iglesia del Vaticano II*, Sígueme, Salamanca, 1988.
- BOFF, L., *Gott kommt früher als der Missionar. Neue Evangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit*, Patmos, Düsseldorf, 1992.
- BOUDON, R.-BOURRICAUD, F., *Dictionnaire critique de la sociologie*, PUF, Paris, 1982.
- BOSSUET, *Oeuvres complètes de Bossuet, eveque de Meaux*, Gauthier freres et Cie, Paris, 1828, vol.V y IX.
- BRAVO GALLARDO, C. *Jesús, hombre en conflicto. El relato de Marcos en América Latina*, Sal Terrae, Santander, 1986.
- BRISLIN, R. (ed.), *Applied Cross-Cultural Psychology*, Sage Publications, London-New Delhi, 1990.
- BRUNO, C., *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Eds. Don Bosco, Buenos Aires, desde 1966, 12 vol.
- BUZY, D. *Le Saint de Betharram*, Saint Paulinas, 1947.
- CAJIAO, S., *Jesucristo y el Reino de Dios*, Bogotá, 1985.
- CAPIZZI, N., *L'uso di Fp. 2,6-11 nella Cristologia contemporanea (1965-1996)*, PUG, Roma, 1997.

CARRIER, H. *Inculturation and Incarnation. On speaking of the Christian Faith and the Cultures of Humanity*, Secretariat pro non Christianis 13 (1978), pp.134ss.

* *Il contributo del Concilio alla cultura*. En: LATOURELLE (org.) *Vaticano II. Bilancio. Prospettive. Veinticinque anni dopo 1962-87*, II, Citadella, Roma, 1987, pp.1435ss.

CASALDALIGA, P., *Eucaristía: Vida para a Igreja Missionaria*, en: *Missoes* Sept.1996, pp.15-22.

CASALDALIGA, P. - VIGIL, J. *Espiritualidade da Libertação*, Vozes, Sao Paulo, 1993.

CASAS, J. *Nuevos Políticos y Nuevas Políticas en América Latina*, Atlántida, Buenos Aires, 1991.

CAUSSAT, P., *De l'identite culturelle. Mythe ou realite*, Descles de Brower, Paris, 1989.

CEHILA, *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca, desde 1977, 11 vol.

CELAM, *IIIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documento de Trabajo*, Universidad del Salvador, Buenos Aires, 1979.

CENCINI, A.-MANENTTI, A., *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, EDB, Bologna, 1989.

COLLANTES, J., *La Fe de la Iglesia Católica*, BAC, Madrid, 1984.

COMBLIN, J., *Medellín: Vinte anos depois. Balanço temático*, en: *REB* 192 (1988), pp.806ss.

CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE, *Nueva Evangelización para Chile. Orientaciones Pastorales 1991 / 1994*, Area de Comunicaciones, Santiago, 1990.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB), *Directrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil (1991-1994)*, Paulus, Sao Paulo, 1991.

* Et aliis (org.), *A hora missionária da America Latina. Comla 4*, Loyola, Sao Paulo, 1991.

CONGAR, Y., *L'Ecclesiologie au XIX siecle*, Paris, 1960.

* *Autonomie et pouvoir central dans l'Eglise vus para la théologie catholique*, en: *Irenikon* 53 (1980), pp.291ss.

CROHARÉ, U., *Um âme forte*, Lesbordes, Tarbes, 1921.

CROYDIS, P., *Saint Michel Garicoïts*, La Colombe, Paris, 1954.

CHARRIA ANGULO, B., *Primera comunidad dominicana en América defensora del indígena*, Bogotá, 1987.

CHASE-SARDI, M., *Cultura guaraní y cultura campesina: nexos apenas estudiados*, *Suplemento Antropológico* 25 (1990), pp.51ss.

CHASE-SARDI, M. y otros, *Situación sociocultural, económica, jurídico-política actual de las comunidades indígenas en el Paraguay*, CIDSEP - Universidad Católica. Asunción, 1990.

DE LUBAC, H., *Meditations sur l'Eglise*, Paris, 1952.

DICTIONNAIRE DE THEOLOGIE FONDAMENTALE, Bellarmin, Paris, 1992. También versión ital.: DIZIONARIO DI TEOLOGIA FONDAMENTALE, Citadella Editrice, Assisi, 1992.

DIOCESIS DE EL ALTO, Zona Altiplano Norte, *Cultura Andina. Inculturación de la Iglesia*, 1994.

DORR, D., *Redemptoris Missio: Reflections on the Encyclical*, The Furrow 42 (1991), pp.339.

DUCCELL, E., *A History of the Church in Latin America*, Grand Rapids, Michigan, 1979.
* *Caminhos da libertação latino-americana*, Paulinas, Sao Paulo, 1985.

DURAN, J., *Monumenta Cathetica Hispanoamericana, s.XVI-XVIII*, Buenos Aires, 1984. 2 vol.

DUVIGNAU, P., *La volonté de Dieu*, Beauchesne, Paris, 1962.

ELLACURIA, I., *Conversion de la Iglesia al Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander, 1984.
* *El pueblo crucificado. Ensayo de Soteriología histórica*, en: Revista Latinoamericana de Teología 18 (1989), pp.305ss.

FEINER, J.- LÖHRER, M., *Mysterium salutis. Manual de Teología como historia de la Salvación*, Cristiandad, Madrid, 1969-71, 9 vol.

FLORISTAN, C.-TAMAYO, J., *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Cristiandad. Madrid, 1984.

GARCÍA, J., *En el mundo desde Dios. Vida religiosa y resistencia cultural*, Sal Terrae, 1990.
* *Historiografía general de la Iglesia Latinoamericana*, Eds. Don Bosco, Buenos Aires, 1990.

GARCÍA HAMILTON, J., *Los orígenes de nuestra cultura autoritaria*, Centro Nueva Tierra, Buenos Aires, 1990.

GEFFRE, C. (ed.), *Theologie et Choc des Cultures*, Cerf, Paris, 1984.

GRANT, S., *The Synod of Consecrated Life and the Ashram Tradition: Reflections in the Light of an Alternative Experience*, Vidyajyoti 58 (1994), pp.435ss.

GRECH, P., *Saint Michel nous parle. Extraits de sa correspondance*, Roma, 1980.

GUARDINI, R., *Christianisme et culture*, Casterman, Paris, 1967.

GUTIERREZ, G., *The Truth Shall Make You Free*, New York, 1990.

HÄRING, B., *Está todo en juego. Giro en la teología moral y restauración*, PPC, Madrid, 1995.

- HARVEY, D., *The Condition of Postmodernity*, Basil Blackwell. Oxford and Cambridge, 1989.
- HENRIQUES, A., *Contracultura e pop art nos EUA e no Brasil*, Veritas 139 (1990), pp.400ss.
- HOONART, E., *Historia do cristianismo na America Latina e no Caribe*, Paulus.
- IDIGORAS, J.L., *¿Progreso en la vida religiosa?*, Revista Teológica Limense 24 (1990), pp.331ss.
- JUAN PABLO II, *Carta Apostólica "Dominicae cene"*, Paulinas, Buenos Aires, 1980.
 * *Exhortación Apostólica "Redemptoris Custos"*, AAS 82 (1990), pp.5ss.
 * *Carta Apostólica "Orientale lumen"*, San Pablo, Buenos Aires, 1995.
- KASPER, W., *Jesús el Cristo, Sígueme*, Salamanca, 1978.
- KILGALLEN, J., *The Christian Bible and Culture*, en: StudMis 44 (1995), pp.45.
- KUNG, H., *The religious situation of our time*, SCM Press, London, 1985.
- LEON DUFOUR, X., *Diccionario de teología bíblica*, Herder, Barcelona, 1984.
- LOPEZ, M., *Memoria histórica del descubrimiento y conquista de las Américas: la misión de la Iglesia y su proyección en la vida consagrada*, en: VidRel 1992 (72), pp.404ss.
- LORTZ, J., *Storia della Chiesa nello sviluppo delle sue idee*, Alba, 1969, vol.II.
- LUKESCH, A., *Der Missionar und die Kulturen: Gedanken zum Dokument von Santo Domingo*, Communio 23 (1994), pp.556ss.
- MAC LEAN STEARMAN, A., *Recolectores Yuqui en la Amazonia boliviana. Estrategias para la subsistencia, para el prestigio, para la jefatura en una sociedad en proceso de aculturación*, en : Hombre y Ambiente 15 (1990), pp. 19ss.
- MACKENZIE, J. (ed.), *Imperialism and Popular Culture*, Manchester University Press, Manchester, 1990.
- MELKOTE, R., *Communication for Development in the Third World*, Sage, London, 1991.
- MISAL ROMANO - LECCIONARIO - LITURGIA DE LAS HORAS.
 * *Liturgia de Navidad*.
 * *Solemnidad del Sagrado Corazón de Jesús (2º Viernes después de Pentecostés)*.
 * *Solemnidad de la Anunciación del Señor (25 de marzo)*.
 * *Solemnidad de San José, esposo de santa María Virgen (19 de marzo)*.
 * *Solemnidad de San Miguel Garicoïts (14 de mayo) (Anexo)*.
- MOURIÉ, G.- MIEYAA, P., *El Padre Augusto Etchecopar*, FVD, Buenos Aires, 1946.
- NAUD, A., *La recherche des valeurs chretiennes*, Fides, Montreal, 1985.
- OLIVIERI, A., *Il Cristo del New Age*, PUG (t.1008), Roma, 1996.

- OLTRA PERALES, E., *Toribio Motolinía: Fundador de Puebla de los Angeles y profeta de la justicia*, en: *Nuevo Mundo* 9 (1979 / 80), pp.297ss.
- PABLO VI, *Aos Bispos de oceania*, en: AAS 63 (1971), pp.53ss.
 * *Aos Bispos da Asia reunidos en Taipé*, en: AAS 66 (1974), pp.280ss.
- PIO XII, “*Evangelii Precones*”, AAS 43 (1951), pp.497ss.
 * “*Fidei Donum*”, AAS 49 (1957), pp.225ss.
- PONTIFICIE OPERE MISSIONARIE. DIREZIONE NATIONALE ITALIANA, *Enchiridion della Chiesa Missionaria*, EDB, Bologna, 1997, vol.1.
- PRAT-I-PONS, R., *Tratado de Teología Pastoral*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1995.
- PRESERN, V., *La comunicatividad del Rock argentino*, PUG, Roma, 1996, t.991.
- RAHNER, K., *Rapporto fra natura e grazia*, en: *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma, 1961, pp.43ss.
 * *Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II*, in: *Theological Studies* 40 (1979), pp.716ss.
- RAHNER, K.-ALFARO, J., *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, Herder, Barcelona, desde 1974.
- RAMOS, J., *Teología Pastoral*, BASC, Madrid, 1995.
- RATZINGER, J., *La ecclesiología del Vaticano II*, en: *L'Oss.Rom* 10/8/86, pp.1-11.
 * *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, Paulinas, Madrid, 1992.
 * *Informe Ratzinger*, en: *Crit* 2195 (1997), pp.196-203.
- RED ANDREWS, G., *Los afroargentinos de Buenos Aires*, De la Flor, Buenos Aires, 1990.
- RIBEIRO, E.- PEÑA, M., *La mujer y la comunión eclesial*, en: *Test* 160 (1997), pp.65ss.
- RODRIGUEZ, A.- CANALS CASAS, J., *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada*, Claretianas, Madrid, 1992.
- RULLA, L.- IMODA, F.- RIDICK, J., *Antropologia della vocazione cristiana II. Conferma esistenziali*, Casale Monferrato, 1986.
- SALACRIST, S., *La preghiera in San Michele Garicoits*, Pont.Univ.Lateranensis, Roma, 1983.
- SANTOS, A., *Teología sistemática de la Mision*, Verbo Divino, Navarra, 1991.
- SCOTT, L., *Sociology of Postmodernism*, Routledge, London-New York, 1991.
- SCHOTTE, J., *The Consecrated Life in Church and World: Toward the Synod*, *RevRel* 53 (1994), pp.29ss.
- SCHRAUF, R., *La Iglesia local en el proceso de descentralización y diversificación cultural*, en: *Theologica Xaveriana* 78 (1986), pp.7ss.

SHERMAN, A., *Preferential Option. A Christian and Neoliberal Strategy for Latin America's Poor*, Institute on Religion and Democracy, Washington, 1992.

SINODO DE OBISPOS. NOVENA ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA, *Intervenciones*, Zorrilla, D. L'Oss.Rom 44 (Edic. Port.), 29/10/94, p.17 ; Okoth, Z., L'Oss.Rom 45 (Edic. Port.), 5/11/94, p.9.

SMUTKO, G., *Capuchinos: contra la esclavitud negra de los s.XVII y XVIII*, en: *Nuevo Mundo* 143 (1989), pp.375ss.

TAMBA, E., *Inculturating the Gospel in Africa. From adaptation to Incarnation*, PUG, Roma, 1996, t.986.

TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologica*, BAC.

TOURRAINE, A., *Critique de la modernité*, Fayard. Paris, 1992.

TRIGO, P., *Optar por la madre*, SIC 53 (1990).

TUJIBIHILE, M., *La resistencia cultural del negro en América Latina*, Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José, 1990.

VEUILLOT, F., *Les Prêtres du Sacré Coeur de Betharram*, Alsatia, Paris, 1942.

VVAA, *Nueva Historia de la Iglesia*, Cristiandad. Madrid, 1977, vol.IV y V.

VVAA, *La Encarnación*, en: *Xilotl (Managua)* 2 (1988), pp.3ss.

VVAA, *La teología del crucificado*, en: *Senderos* 31 (1988), pp.3ss.

WERNICK, A., *Promotional Culture. Advertising, Ideology and Symbolic Expression*, Sage, London, 1991.

WILSON, B., *The Social Dimensions of Sectarism. Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*, Clarendon, Oxford, 1990.

WINTERS, B., *Priest as Leader. The Process of the Inculturation of a Spiritual-Theological Theme of Priesthood in a United States Context*, PUG (t.1008), Roma, 1997.

ESQUEMA INTEGRADOR DE LIBROS PUBLICADOS

Hacia una teología del cambio de época: ensayo transdisciplinar, con impostación pastoral, desde Argentina
(Gerardo Daniel Ramos SCJ)

