

EVANGELIZACION Y CULTURA

La cuestión del "bautismo de las culturas"

Aproximación psico-socio-teológica

Por E. C. Rubiolo (Córdoba)

El tema de la relación entre evangelización y cultura y de su mutua implicancia, ha asumido entre nosotros la forma de la discusión en torno a la "religiosidad popular" o "catolicismo popular". Hemos asistido y asistimos a una revalorización de todas las formas de religiosidad que tengan origen popular; al mismo tiempo, ha habido un esfuerzo de purificación y reconversión evangélica de los sentimientos, creencias, valores, anhelos, etc., expresados por intermedio de estas formas populares de religiosidad. En otras ocasiones se ha procedido sin más al "bautismo" de esas mismas formas, actitud que se funda en el supuesto de que toda genuina expresión popular lo es de un auténtico sentimiento, creencia, anhelo o valor humano y por consiguiente, implícitamente cristiano. Dicha actitud suele implicar a su vez, cierto recelo frente a formas y ambientes críticos de aquella religiosidad popular los que son caracterizados como "elitistas".

De hecho se plantea aquí un problema importante y que implícitamente define toda la línea pastoral de una Iglesia. Es a su vez una forma particular del problema universal de la relación entre Evangelización y cultura.

Nuestro enfoque será también teológico, pero pretenderá fundamentalmente esclarecer desde las ciencias sociales, la noción de cultura, la cuestión de su legitimidad, etc. Este enfoque antropológico-cultural se completará en un segundo momento, con una crítica psico-social del hecho cultural, hecho que como toda manifestación humana, se nos aparece como esencialmente ambiguo. Por fin plantearemos el problema del "bautismo de las culturas" y dilucidaremos el sentido, que a nuestro parecer, puede vehicular dicha expresión. Nuestra conclusión será que toda cultura, "construcción" válida pero nunca definitiva de un pueblo, debe, en su provi-

soriedad, ser el vehículo del encuentro del hombre con Dios, aunque en una permanente actitud de conversión evangélica.

I. EN TORNO A LA "CUESTION" DE LA CULTURA

"Cultura es la parte del ambiente hecha por el hombre", dice M. J. Herkskovits¹. El mismo señala que dicha noción de cultura hace referencia a los dos escenarios en los que transcurre la vida del hombre: el natural o habitat y el social. Supone además que la cultura trasciende lo meramente biológico pues se refiere a todo lo que el hombre ha aprendido consciente o inconscientemente y que incluye las técnicas, instrumentos, modos establecidos de conducta, creencias, valores, etc., orientados a la satisfacción de las diversas y variadas necesidades del ser humano. Dicha trascendencia de lo biológico señala además el carácter específicamente humano de la cultura, pues el aprendizaje animal que es posible, sólo se da dentro de los límites de sus determinismos ya genéticamente pre-establecidos. Por la cultura, esa parte del ambiente hecha por el hombre, éste se libera de los determinismos naturales de cualquier naturaleza que sean. Por consiguiente la cultura aparece como una "construcción" humana y el hombre, a su vez, como el único viviente "hacedor de cultura". Esta propiedad fundamental del hecho cultural, determina los valores y límites del mismo.

Esta "construcción" define por otra parte, el "modo de vida de un pueblo", como señala asimismo Herskovits, con lo que desde ya avizoramos cuál es el fundamento de la legitimidad de toda cultura y por lo mismo el límite y la sinrazón de cualquier forma de etnocentrismo. En efecto, todas estas "construcciones", más allá de sus valores y límites, son legítimos por el solo hecho de haberse dado en la historia. La trascendencia de las diversas culturas es y ha sido a todas luces diversa, este hecho depende de un sinnúmero de factores;² no obstante su legitimidad no se funda en su trascendencia; son simplemente el "modo de vida de un pueblo" y a partir de allí se legitiman.

¹ Cfr. M. J. Herkskovits, *El hombre y sus obras*, traducción de M. Hernández Barroso, F.C.E., México, 1974, 5ª edición, pp. 29 y ss.

² Este es un problema que se plantea la Filosofía de la historia que busca establecer los criterios que permitan señalar la mayor o menor trascendencia de una cultura y las pautas de su evolución.

Es claro que hablar de legitimidad no supone por ahora, ningún juicio de valor sobre la bondad o humanidad de esas "formas de vida", puede que haya mucho de inhumanidad en ellas, sin embargo están allí como modo de realización de un pueblo.

Esa legitimidad "per se" de toda cultura se vuelve expresa cuando el grupo descubre la necesidad de explicar y justificar ante los "recién llegados" y extraños, las "razones" de ese particular modo de vida. Este hecho se vuelve necesario porque el "sentido" de la cultura no es de por sí evidente a aquéllos. Por otra parte el sentido de los usos, costumbres, pautas de conducta, instituciones, etc., que conforman una cultura, no siempre se manifiesta expresamente, debe muchas veces inferirse a partir de aquéllas; de este modo es posible detectar las "razones" de fondo que expresan y fundamentalmente explican determinado comportamiento. Con este procedimiento, usado por los antropólogos culturales y los psicólogos sociales, se descubre lo que ellos mismos denominan "cultura implícita" en oposición a la "cultura explícita" que son las regularidades directamente observables. Esta esfera de la cultura implícita tiene que ver directamente con la dación de sentido al modo de vida de un pueblo y comprende los valores, creencias, tradiciones, símbolos, mitos, etc.

Son estas totalidades simbólicas que legitiman la cultura de modo trascendente, coherente y ordenador. Es claro que se refieren a realidades que no son las de la vida cotidiana, pero por lo mismo pueden convertirse en la fuente y origen de sentido para todas las formas propias de la cultura explícita, o sea, la esfera de la pragmática³. Son la matriz de todos los significados objetivados social e individualmente.

Los universos simbólicos dan entonces coherencia y sentido a la enorme diversidad de manifestaciones y productos culturales; de tal modo que detrás de ese aparente desorden y anarquía, se descubre y se realiza por medio de estos universos simbólicos, una coherencia al menos presentida.

Sin embargo y a pesar de lo anteriormente señalado, toda cul-

³ Cfr. P. Berger y Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, traducción Silvia Zuleta, Amorrortu Ed., Bs. As., 1972, 2ª edición, pp. 120 y ss.

tura manifiesta una tensión que de alguna manera cuestiona aquella coherencia y homogeneidad. Esta tendencia es la que existe entre la tendencia a la universalidad por una parte y la individuación o diversidad por otra. En efecto, toda cultura pretende para sí la universalidad; cada cultura se considera como una realización legítima de la humanidad y como la mejor realización posible. A partir de este fenómeno toda cultura tiende a asimilar a otros pueblos y grupos a su "modo de vida". Pero esta tendencia ingenua y etnocéntrica, choca inmediatamente con la experiencia de su provisoriedad histórico-espacial así como con los "otros modos de vida" existentes que debe reconocer como válidos con lo que su propio proyecto y realización cobra aún más el matiz de la relatividad.

Esta relatividad es consecuencia de la concreción histórico-espacial que supone toda cultura⁴. Pero por ser "realizaciones de la humanidad", toda cultura descubre en sí y en las demás un movimiento universalizante que la hace trascender su carácter concreto y limitado. No obstante importa notar que lo universal y trascendente adquiere consistencia sólo a través de lo relativo y concreto. Por eso no se trata de optar entre universalidad e individualidad o diversidad, sino de comprender dicha tensión e impedir que la tendencia a la universalidad⁵ concluya en un modo de vida anodino y masificado que imposibilite la necesaria autoidentificación de un pueblo o una cultura; y por otra parte que en la tendencia a la diferenciación e individuación no se pierda de vista la necesaria referencia a los otros "modos de vida" como modos posibles y legítimos; eso evitará los etnocentrismos culturales, religiosos, políticos, económicos, etc.

El término y la realidad de la cultura permanecen por su parte una "realidad" abstracta. En efecto, es una abstracción identificar o señalar los rasgos típicos y específicos de una cultura. Con-

⁴ M. Eliade dice al respecto que "toda cultura es una caída en la historia y por lo mismo es limitada". Cfr. M. Eliade, *Images et Symboles*, Paris, 1952.

⁵ Incluso vale la pregunta acerca de qué universalidad es la que se pretende. Puede postularse por ejemplo y por razones de eficiencia tecnológica, una universalidad que no sea otra cosa que uniformidad, esto es, masificación.

esto queremos señalar que la "cultura" se realiza a través de múltiples y diversas formas concretas que se denominan "subculturas"; éstas son como "traducciones" o "versiones" de la cultura general y se fundan en las diferencias geográficas, históricas, generacionales, étnicas, religiosas, políticas, etc., que existen en todo pueblo o nación. En una misma cultura coexisten entonces diversas realizaciones de la misma las que convergen a nivel de los "universos simbólicos". Esto viene al caso porque es evidentemente una abstracción o generalización⁶ hablar de cultura latinoamericana; pues cada país o incluso regiones de los diferentes países, representan distintas subculturas, realizaciones peculiares del ser cultural latinoamericano. Descubrimos entonces una convergencia fundamental o una unidad realizada en la diversidad de las subculturas. Estas son entonces concreciones y realizaciones de la humanidad y en ellas encontramos la tensión antes mencionada entre la tendencia a la universalidad y la necesaria e inevitable mediación de la diferencia o diversidad. Por eso toda acentuación de la diversidad⁷, legítima y a veces necesaria, sobre todo cuando se trata de hacer frente a influencias etnocéntricas, debe ser consciente de sus propios límites, o sea, de su relatividad y provisoriedad. Pues si bien "sólo lo joven tiene futuro", como dice Spencer, lo tendrá sólo y en tanto encarne genuinas experiencias, valores y anhelos humanos y por eso mismo universales. Se trata de la diferencia y diversidad como mediadores de la universalidad. No hay otra forma de realización humana más que por medio de lo particular, concreto y provisorio.

Por otra parte si la cultura es el "modo de vida de un pueblo", el término comprende todas las relaciones más o menos institucionalizadas que mantienen los miembros de la misma; se refiere por tanto a las relaciones sociales en general, políticas, económicas y a su peculiar cosmovisión⁸ donde aquellas relaciones en la esfera de la pragmática adquieren sentido y valor. La cultura comprende

⁶ Esta afirmación no pretende en absoluto negar a la cultura su real carácter de objetividad.

⁷ Acentuación que se encuentra en general en los países de Africa, Asia y América Latina.

⁸ Los universos simbólicos antes mencionados.

la totalidad del universo creado por el hombre, cualquiera sea la esfera, dimensión o nivel de que se trate.

Por la cultura el hombre se expresa y aún más se realiza. La pauta de la conducta y de las relaciones, así como la determinada percepción del mundo en su totalidad y en sus elementos que implica una cultura, son la mediación necesaria para la realización humana.

Nuestra conclusión es considerar a la cultura como la mediación necesaria para la posibilidad humana de ser, expresarse y pensar. Mediación provisoria, limitada y en permanente transformación, pero necesaria. Desde esta perspectiva, la cultura no es inhibición o encubrimiento de la realidad, es la concreta expresión con sus límites y contradicciones, de la experiencia que un pueblo en un tiempo y en lugar concretos, tienen del ser humano. Negar esta necesaria mediación, considerarla como una falsificación de la realidad y por lo mismo como alineación de la originalidad individual y social es de hecho negarse a entrar en humanidad y condeñarse a un solipsismo esterilizante.

II. HACIA UNA HERMENEUTICA DE LAS CULTURAS

Si bien entonces la cultura es mediación necesaria de la expresividad y realización humanas, no es menos cierto que toda cultura permanece de hecho como una realidad ambigua.

Anteriormente notamos la tensión que atraviesa a toda cultura, tensión entre la universalidad y diversidad; señalamos también su provisoriedad temporal y su relatividad geográfica. Pero hay aún otra razón más fundamental para esta relativización del hecho cultural. En efecto, el hecho cultural presenta la propiedad de la ambigüedad que es propia de todo lo humano. La ambigüedad señala que todo lo humano, más allá de la dimensión moral, aunque sobre su supuesto, es equívoco o al menos multívoco. Es poco a poco que el hombre va dilucidando para sí mismo y los demás, el "verdadero" sentido de sus actos, intenciones, valores, etc. Esta afirmación se ubica en la línea del precepto socrático-agustiniano del "conócete a ti mismo". No es de por sí evidente el sentido de la actividad humana o el de la creación del hombre; de hecho esconde

otras significaciones, sentidos; etc., que van más allá de lo manifiesto o expreso.

El hecho cultural es entonces ambiguo, trasunta la ambigüedad de lo humano; detrás de un pretendido universalismo puede estar latente, por ej., el deseo del dominio de otros pueblos o culturas; y de la misma manera, la acentuación de la diferenciación o peculiaridad esconde a veces la conciencia de la propia inferioridad.

Es evidente que la psicología brinda elementos válidos para una crítica de la actividad humana y fundamentalmente de esta mediación cultural para el encuentro del hombre con Dios que es lo que en definitiva nos interesa⁹. Y dicho análisis puede aplicarse analógicamente al hecho cultural y en concreto al hecho cultural como mediador del encuentro del hombre con Dios. La razón de la ambigüedad radica en la no-inmediatez del sentido para la conciencia individual o social del hombre; es decir, más allá del error epistemológico y de la maldad moral, existe, señala Ricoeur, la posibilidad de una conciencia encubridora de la realidad. Es posible que el hombre aún sin quererlo, se engañe acerca de sí mismo y de sus relaciones con los demás; que conciba falsamente el sentido de su relación con Dios y que más aún, intente consciente o inconscientemente, manipular a Dios. Dicha no-inmediatez del sentido, hace entonces necesaria una hermenéutica de la cultura humana. Dicha crítica o interpretación del hecho cultural, posibilitará descubrir sus valores así como sus límites¹⁰.

Y en este sentido el límite fundamental de toda cultura es su absolutización, lo que antropológicamente conocemos con el nombre de etnocentrismo. Es considerarse como el único modo válido y absoluto de realización humana con lo que de hecho las otras culturas pasan a ser formas intrínsecamente no-valiosas y previas al establecimiento de esa cultura como cultura universal. Y como contrapartida el valor fundamental de una cultura es que posibilite a

⁹ P. Ricoeur habla refiriéndose al psicoanálisis que su campo de aplicación no tiene límites, aunque sí los tiene su modelo de análisis; cualquier fenómeno humano puede ser "analizado" analógicamente. Cfr. P. Ricoeur, *De l'interprétation*, Ed. du Seuil, Paris, 1965, pp. 157 y ss.

¹⁰ Toda hermenéutica de la cultura se realiza fundamentalmente desde la Filosofía de la historia. Cabe sin embargo, una crítica interna en orden a las concretas y reales posibilidades de realización que brinde al hombre una cultura determinada.

sus miembros reales posibilidades de autorealización en una relación abierta y enriquecedora con los otros pueblos y las otras culturas; en que el hombre encuentre en ella el sentido postcrítico de su vida, acciones y creaciones, de manera integradora y coherente. Esta será una cultura viva, dinámica y abierta.

Pensamos que éstos serán los dos fundamentales criterios inmanentes que permitan descubrir los sutiles intentos de absolutización por una parte y los síntomas de su decadencia por otra.

III. CULTURA Y EVANGELIZACION

La cultura, toda cultura, resulta la mediación necesaria para el encuentro del hombre con Dios. La fe salvífica debe penetrar ese modo de vida propio de todo pueblo, y operar de esa forma la conversión de toda obra humana al sentido pleno que le viene de Dios. El sentido de la fe trasciende evidentemente, cualquier realización cultural, pero a la vez se encarna en toda cultura impregnándola. Es claro que la Palabra de Dios no se circunscribe a un modo de ser, pensar o sentir; la riqueza, la pluralidad humana, son una participación en la infinita y absoluta perfección de Dios. En este sentido, la diversidad de las culturas no es un defecto de unidad sino posibilidad de unidad.

No obstante no se trata simplemente de asumir la diversidad como un dato a tener en cuenta en la tarea evangelizadora¹¹, como una "disposición" que entorpece o favorece la transmisión del mensaje, se trata más bien de penetrar todo el mundo cultural con el Evangelio, de evangelizar la cultura; por eso el Evangelio es también "Evangelio para la cultura".

Ahora bien ¿cuáles son los criterios hermenéuticos que permiten discernir que el Evangelio de hecho está operando dicha transformación de la cultura? Al respecto hay que recordar lo que ya señalamos del carácter dinámico y provisorio del hecho cultural. Esto nos advierte que en definitiva nunca se podrá decir que una cultura está ya evangelizada; y esto porque una cultura nunca está acabada y toda nueva creación o transformación, presenta el carácter ambiguo anteriormente asignado a toda obra humana¹².

¹¹ Como si se transmitiera algo que no afecta directamente a la cultura.

¹² A partir de la novedad que es y significa el Evangelio, cabría aquí

Además a pesar de la presencia del Evangelio en su seno, toda cultura permanece siempre un hecho ambiguo, en conclusión, a nivel humano nada nos parece definitivamente cristiano. Por consiguiente el esfuerzo de conversión y reconversión evangélica, no debe abandonarse jamás; el cuestionamiento a la cultura debe ser permanente.

No obstante será posible decir y también constatar que el Evangelio está operando dicha conversión. Y antes que nada porque en "esos modos de vida" está ya operando el Espíritu del Señor y esto a pesar de sus limitaciones y errores y es por eso que en más de una ocasión, son muchos los aspectos de la cultura que funcionan como "preparación del Evangelio" o como "praeambula fidei". Esta es la razón que explica que entre toda cultura y el Evangelio, exista "cierta afinidad".

Y el fundamental criterio que permite dilucidar que el Evangelio está operando esa conversión es que el hombre miembro de la misma, confiesa su condición creatural, no como esclavitud, sino posibilidad de libertad pues Dios es Amor y nosotros sus hijos en Jesucristo y a partir de esta confesión, vive sus relaciones con los hombres fraternalmente. La filiación divina, condición y posibilidad de la fraternidad humana, realiza en definitiva, la "crisis" o el cuestionamiento permanente de toda cultura. La vigencia a nivel noético-axiológico y existencial de las categorías de la libertad, de la solidaridad fraterna y de la no-absolutización de ningún poder o realidad humana, revela la eficacia operante del Evangelio salvador en medio de ella.

Sólo en esta perspectiva es entonces posible hablar de "bautismo cultural". Con esto queremos descartar un primer sentido ingenuo y acrítico que supondría asumir el hecho cultural sin más.

plantear la cuestión de si es posible una involución o decadencia en una cultura que haya sido evangelizada. Al respecto diríamos, primero que no creemos que sea posible hablar de cultura definitivamente evangelizada y luego que el Evangelio tiene ciertamente que ver con el surgimiento de los "gérmenes" de la nueva cultura. Sólo quien comprende la "novedad Evangélica" puede comprender la permanente incitación a la renovación y transformación que significa el Evangelio, lo que hace que la presencia de la Fe y la Iglesia en toda "nueva cultura", sea exigencia evangélica y no mero esfuerzo por la supervivencia.

Anteriormente mencionamos la cuestión de la legitimidad de los distintos “modos de vida de los pueblos” que son las culturas y observamos que reclamar su legitimidad no implica en absoluto valorarlas positivamente. Son legítimas, dijimos, porque son el modo de vida de un pueblo; pero ya advertimos también que toda cultura realiza ambigua y parcialmente lo humano; en su seno se descubre realizaciones profundamente humanizadoras, pero también reales negaciones de la libertad, de la solidaridad humana fundada en la filiación divina, etc. Más aún, a partir de la crítica al hecho cultural y humano, hemos descubierto que esas negaciones pueden no ser percibidas en su verdadero sentido por los miembros de esa cultura: Dijimos ya que el verdadero sentido no se da inmediatamente, sino que debe ser develado por una hermenéutica que sepa asumir los encubrimientos que la conciencia realiza por diversos mecanismos.

Es entonces necesario definir el sentido de la expresión “bautismo cultural” y éste no puede ser otro que expresar la “crisis” que realiza en toda cultura la presencia siempre eficaz de la Palabra de Dios en su seno. No existe realización cultural alguna que sea sólo expresión de humanidad; nada es cristiano, aunque clama por la salvación, si la Palabra de Dios no penetra su realidad más profunda y la transforma radicalmente, y aún así, “la cizaña no ha sido todavía separada del trigo”.

Con esto salimos al paso a ingenuas y acriticas asimilaciones vigentes entre nosotros y que suponen ver la realización de la caridad evangélica, cuando no del Reino de Dios, en cualquier manifestación popular, sea ésta religiosa o política. “El reino de Dios está en medio vuestro”, pero no siempre su realización coincide con nuestras asimilaciones o identificaciones religiosas, históricas o políticas¹³.

¹³ Cabría aquí salir al paso a una crítica que surge espontáneamente y que consiste en decir que con tal actitud se favorece, pareciera, el fatalismo ya presente en nuestros pueblos y el no-compromiso, pues nada aparece como definitivo. Es esta una actitud posible a partir de lo que aquí señalamos pero no necesaria. Más bien nuestro enfoque evita que se pierda el sentido crítico, aún en medio de un serio compromiso histórico y de la lúcida asunción de un determinado proyecto histórico-cultural. Esta actitud crítica, más bien autocrítica, evitará la creencia ingenua en cualquier forma de “milenarismo” que ante el fracaso o su no-concreción, postra a sus seguidores en la desesperanza y el escepticismo.

El “bautismo cultural” es entonces un proceso nunca definitivamente realizado, pues la expresión es sólo analógica en relación con el bautismo de las personas. En efecto, entendemos que no cabe argüir a partir de la transformación que el bautismo realiza a nivel óntico en cada bautizado para concluir que la misma tiene lugar en la cultura cuando la Revelación y la Salvación son hechas presentes en medio de ella. Y la razón estriba en que el hecho cultural posee la cualidad que Durkheim definía como la “coseidad”, o sea, un carácter de objetividad que hace que trascienda al ser humano, aunque sea obra suya y alcance un cierto grado de independencia respecto al mismo ser humano al regirse sus propias leyes. Esta “autonomía” de la cultura puede degenerar a cada momento en su reificación y así la obra humana que es la cultura termina alienando al mismo ser humano.

Este carácter objetivo del hecho cultural es el que, como dijimos, hace ilógica la inferencia de que la presencia del Evangelio en medio de la cultura, produzca una transformación similar a la que produce el bautismo de las personas.

Por consiguiente, el Evangelio es también “para la cultura”, como señalábamos con anterioridad. La presencia del Evangelio en medio de una cultura produce poco a poco su transformación; por eso es un proceso nunca acabado. Cabe entonces una “evangelización de la cultura” y a eso creemos que equivale la expresión “bautismo cultural”. Se trata de hacer que la realidad de la Salvación penetre día a día esas creaciones autónomas del hombre con la finalidad por un lado, de evitar su reificación o absolutización y por el otro, para lograr que sirvan al mayor crecimiento del hombre, a su libertad y solidaridad.

La mencionada “objetividad” de la cultura es la que hace entonces necesaria su evangelización. Los cristianos deben asumir un expreso compromiso para hacer que toda la creación cultural de un pueblo sea cuestionada y transformada por el Evangelio, conscientes de que ese esfuerzo significará poner a dicha cultura en la vía de una creciente humanización.

Es posible concluir a esta altura que dicha transformación no se produce “ex opere operato” ni a partir de la presencia del Evangelio en ella ni a partir del bautismo de alguno o todos sus miem-

bro y esto porque su carácter objetivo le otorga autonomía; su evangelización, su “bautismo” debe asumirse formalmente para lograr así que el Mensaje de Salvación penetre, cuestione y transforme, la actividad del pensamiento, del arte, de la ciencia, de la economía, la política, etc.

IV. LA CUESTION DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

¿Y qué pensar entonces de la cuestión de la religiosidad popular? Dijimos ya que ésta es la forma que ha asumido entre nosotros el problema de la relación entre Evangelización y cultura. Y esto porque la religiosidad popular es evidentemente un hecho cultural sobre el que se ha puesto el acento sobre todo en Latinoamérica; es por lo mismo una actitud ante la vida y una comprensión de la misma formada a partir de la experiencia religiosa posible a todo hombre y afectada por un ethos que procede de la Evangelización española, de las tradiciones, creencias y mitos indígenas así como en fecha más reciente, por la inmigración popular de origen europeo.

En coherencia con lo ya señalado, digamos que esta forma de religiosidad es per se legítima; muchos hombres en nuestro continente buscan a Dios a partir de estas expresiones religiosas populares¹⁴.

Es un hecho legítimo pero ambiguo. En efecto, el reconocimiento por parte del hombre, del propio límite y por consiguiente el reconocimiento de Dios en la fe, necesita de una hermenéutica antropológico-teológica que descubre, en la medida que las haya, las “ilusiones” que se expresan por su intermedio. Porque el reconocimiento de la propia limitación no necesariamente se da en el contexto de una antropología y teología del amor y el encuentro, única posibilidad, a nuestro entender, de que el reconocimiento de la condición creatural sea condición y posibilidad de libertad y no de alienación, pues de hecho hay formas de comprender y vivir la dependencia creatural que resultan al menos objetivamente alienantes.

Este modo de pensar que privilegia la religiosidad popular se

¹⁴ El Documento del Celam sobre religiosidad popular, en su última parte, señala algunas de estas formas vigentes en nuestros pueblos.

inscribe en el contexto de lo que J. Allende L. denomina “mentalidad orgánica”¹⁵. Entiende por tal una mentalidad que privilegia la categoría de la vida; de la vida que crece desde dentro. Compartimos esa mentalidad siempre que no se crea que la “Vida” crece necesariamente en medio del pueblo y de sus expresiones. Es evidente que el pueblo tiene y desarrolla una especial afinidad para con lo que es vida y fraternidad; pero no olvidemos que son muchas y muy sutiles las formas de las desviaciones mediante las cuales el hombre pretende posesionarse del Absolutamente Otro para objetivarlo y disponer de El a su arbitrio. Se plantea aquí la necesidad de lo que P. Ricoeur¹⁶ denomina hermenéutica reductora. En efecto, la experiencia del límite a la que ya aludimos, puede dar origen a la pregunta por Dios y asumir la respuesta ya aprendida en su socialización de que Dios es el Padre Providente. Pero existe siempre el peligro de que esta fe, especial región de la simbólica, fracase en su función de horizonte, o sea de hacer surgir la cuestión del Absolutamente Otro, y quede atrapada en objetivaciones o reificaciones de Dios que signifiquen el nacimiento de los ídolos.

La religiosidad, y la religiosidad popular en concreto, pueden ser el signo del Absolutamente Otro, pero puede convertirse también en el ocultamiento de Dios. En este sentido la religiosidad está atravesada por un equívoco inevitable; pues Dios se aproxima a través de los signos religiosos, pero estos símbolos pueden fácilmente degenerar en ídolos. Por eso hay que velar permanentemente para que esas formas sean símbolos o sea, expresión de la búsqueda del hombre y del acercamiento de Dios y no ídolos; y nada garantiza a priori que la religiosidad popular no pierda nunca su carácter simbólico y no se degrade en reificaciones idolátricas.

Y creemos que éste puede ser el aporte de lo que en el Documento del Celam sobre la Religiosidad popular se denomina “Elite” desde el momento incluso que se urge a su reconciliación con el pueblo. Entendemos que nunca nadie con espíritu genuinamente eclesial, podrá creer y considerar que su vivencia y comprensión del cristianismo, es superior a la de otros grupos; tal actitud es en rea-

¹⁵ Cfr. J. Allende L., *Reflexiones sobre la religiosidad popular en América Latina*, Criterio, 50 (1977), pp. 228-233.

¹⁶ Cfr. P. Ricoeur, o. c., pp. 504 y ss.

lidad farisaica y ésta puede ser ciertamente la tentación de los grupos de elites. No obstante creemos que los grupos más lúcidos dentro de la Iglesia latinoamericana, han tomado clara conciencia de que la vida, los sufrimientos y las esperanzas del pueblo, constituyen un lugar privilegiado para el encuentro del hombre con Dios. No obstante esta conciencia no es ingenua sino crítica y por eso la urgencia para que estas formas, cuestionadas permanentemente desde el Evangelio y las ciencias del hombre que puedan aportar alguna luz sobre ellas, se purifiquen constantemente y sean realmente el vehículo y la mediación para el encuentro del hombre con Dios.

Estas consideraciones sobre la religiosidad popular, anticiparon ya nuestra conclusión final. Pensamos que toda cultura es legítimamente mediación en el encuentro del hombre con Dios. El etnocentrismo religioso es en este sentido, sumamente pernicioso pues inhibe o retarda la aproximación y el encuentro de un pueblo tal como es, siente y piensa con la Revelación; no obstante toda cultura es provisoria, relativa y ambigua, por eso la permanente puesta en "crisis" desde el Evangelio, es la condición para que realice eficazmente su mediación. Y esto vale también para la religiosidad popular.

LA FORMULA DEL INSTITUTO de la Compañía de Jesús (introducción y versión castellana)

Por M. A. FIORITO, S.J. y A. SWINNEN, S.J. (San Miguel)

I. INTRODUCCION

La Fórmula del Instituto —o Regla Fundamental— de la Compañía de Jesús ha tenido, en la vida de San Ignacio, dos redacciones, incluidas en sendas Bulas de aprobación y confirmación de la Compañía, debidas a dos Pontífices, respectivamente Paulo III y Julio III. A estas dos Bulas se puede añadir una aprobación anterior, primera en el tiempo, del Papa Paulo III, hecha "vivae vocis oraculo".

Esta aprobación "vivae vocis oraculo" tuvo lugar el 3 de setiembre de 1539, al serle presentado al Papa, por el Cardenal Contarini, un documento que se llamó *Prima Societatis Iesu Institutum Summa*¹. Contiene, como documento-base, el resultado de la *Deliberación de los Primeros Padres*, realizada en el año 1539, durante tres meses aproximadamente²; resultado que luego se llamó *Quinque Capitula* porque consta de cinco capítulos o puntos: primero, vida apostólica con voto religioso, y posibilidad de hacer Constituciones "que ayuden para la construcción de este fin —apostólico— que se nos propone"; segundo, voto de obediencia al Pontífice para "... cualquier cosa que mandare..."; tercero, voto de obediencia al Preósito de la Compañía —que será "... uno de ellos", como lo decidieron expresamente en la *Deliberación de los Primeros Pa-*

¹ Este texto —en su original latino— puede verse en MHSI, MIGN. Const. I, pp. 14-21. Se puede hacer la comparación del mismo con los textos latinos de las dos Fórmulas —la del año 1540 y la del año 1550— en A. Coemans, C. Martini y M. Gioia, *Introducción al estudio de la Fórmula del Instituto S.I.* (CIS, Roma, 1974), pp. 77-99: los tres textos están separados en frases, y frase por frase se puede apreciar el progreso del primero —*Prima Societatis Summa*— al último —*Fórmula de 1550*—.

² Cfr. MHSI, MIGN. Const. I, pp. 1-7; véase la traducción castellana en A. Coemans, C. Martini y M. Gioia, *Introducción al estudio...* (op. cit. en nota 1), pp. 11-17.