



**Documento de introducción:**  
"Cultura y fe cristiana". Alexander Zatyryka sj

## Cultura y fe cristiana

Dr. Alexander P. Zatyryka P. SJ\*

### 1. Fe cristiana y culturas. Reflexiones con un trasfondo histórico

La práctica de llevar la Buena Noticia a entornos culturales diferentes, ha estado presente a lo largo de toda la historia de la Iglesia. Basta pensar en el trabajo misionero de Pablo hacia las comunidades grecorromanas de su tiempo para comprender que esta “traducción” del evangelio a contextos culturales diferentes ha sido una parte integral de la fe cristiana desde sus primeras décadas. Inclusive ya en el Antiguo Testamento podemos encontrar las raíces de esta práctica permanente de contextualización. Israel centró su fe en la creencia en la unicidad de Yahveh como único Dios verdadero. En sus libros sagrados, el pueblo de Israel presenta de muchas formas como se fue concretando su relación con este único Dios a lo largo de su historia. Algunas de estas formas podrían inclusive parecernos contradictorias. Esto se debe a que sólo pueden entenderse la unidad y coherencia del Dios de la Biblia desde la diversidad humana que contempla y describe a este único Señor. Dios siempre es uno, pero se le describe en una pluralidad de formas. Pretender circunscribir a Yahveh a una sola visión, a una perspectiva, sería considerado como idolatría.

Los seguidores de Cristo han demostrado su capacidad de dialogar con diversas culturas desde el principio de su fe, incluso en medio de resistencias y conflictos<sup>1</sup>. Esta capacidad adaptativa del evangelio y su expresión como Reino de Dios, fue posible debido a la misma naturaleza de la Iglesia. El legado de Cristo no era un libro (nunca escribió uno), sino una comunidad a la que confió la tarea de adaptar la Buena Noticia a circunstancias diferentes. Esta situación facilitó un diálogo constructivo entre el presente y el pasado, entre todos aquellos que se sintieron llamados a creer en el evangelio. Por eso no tenemos uno sino cuatro evangelios canónicos y versiones diferentes de las palabras de Jesús. Ya las mismas escrituras del Nuevo Testamento proveen el fundamento teológico de la inculturación, muchas veces sorprendiéndonos con su intrepidez. Además, bien pronto la nueva religión cristiana no fue la herencia exclusiva de un pueblo particular o de una cultura. En ella se integraron las historias de todos los pueblos en una historia común de salvación, la historia de Dios y la humanidad, la irrupción de su Reino (la soberanía explícita de Dios en la vida de las mujeres y los hombres, de cualquier raza y cultura). En la Carta a Diogeneto, datada hacia el Siglo II de la Era cristiana<sup>2</sup>, aprendemos que los cristianos no se distinguían de las otras personas con quienes convivían *“por su origen nacional, idioma o costumbres,..., no viven en ciudades separadas, no tienen un idioma diferente, ni llevan vidas que puedan llamar la atención de sus vecinos.”* Esto indica que la fe cristiana se encontraba plenamente inculturada en cada contexto.

---

\* Jesuita mexicano, Director del Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México.

<sup>1</sup> Ver por ejemplo Hechos 10:1-48 (Pedro y Cornelio) o Gálatas 2:1-14 (controversia entre Pedro y Pablo)

<sup>2</sup> Early Christian Writings, Penguin Classics, London 1987, 144-145.

La Iglesia comprendió bastante pronto que las formas de expresión de la fe, que siempre están ligadas a una cultura en particular, podrían dejar de ser pertinentes cuando dejaban su contexto original. Los idiomas, costumbres, ritos y símbolos cambian, exigiendo “plantar” nuevamente el evangelio, cada vez que se cruza una frontera cultural. Esto es así no sólo desde una perspectiva sincrónica (culturas diferentes que existen en un momento dado), sino también diacrónicamente (el caso de una cultura que se transforma a través de tiempo). Las formas de expresión de la fe pueden perder su significado ante las nuevas generaciones, haciéndose obsoletas. Esa obsolescencia indicaría que los marcos culturales de referencia han cambiado.

En muchos casos, la habilidad de las Iglesias locales al inculturarse dentro de su entorno social significó la diferencia entre el crecimiento y expansión o el declive y la extinción. La historia ha demostrado que la Iglesia retuvo su vitalidad en los lugares donde el evangelio se arraigó en la cultura. Esto se logró al hacer que las Sagradas Escrituras fueran accesibles a las personas, al desarrollar un liderazgo local y un estilo propio de culto (rito), y al permitir que el mensaje cristiano se encarnara totalmente en el nuevo contexto cultural para desarrollar una teología pertinente. Donde esto se logró, la Iglesia pudo florecer, incluso bajo las situaciones difíciles y persecución, como por ejemplo bajo la amenaza y persecución del Islam en Armenia, Egipto y Etiopía. En circunstancias de persecución similares, la Iglesia desapareció de las áreas donde no había echado las raíces en la cultura local, como en el Mahgreb (África del Norte) y Nubia (actual Sudán). En los lugares donde desapareció, la Iglesia seguía siendo “una entidad extranjera” a las culturas locales (p. ej. permanecía romana en un Mahgreb de cultura Bereber).

Ejemplos como estos nos permiten concluir que el evangelio como proclamación del Reino de Dios debe relacionarse dinámicamente con el medio cultural al que llega y esto sólo puede hacerse cuando la teología que intenta transmitirlo está arraigada en los referentes de sentido propios de las culturas destinatarias. La Iglesia sobrevivió en los lugares donde las personas vivieron la fe cristiana como parte de su propia identidad personal y colectiva, como fundamento de su cultura. Trimmingham, citado por Shenk, lo expresó en estos términos: “*el aislamiento [con respecto a la cultura de origen del evangelizador] permitió la exitosa traducción de la fe cristiana a las formas de las culturas indígenas. Cuando la fe se ‘naturalizó’, se hizo victoriosa.*”<sup>3</sup>

Estas Iglesias exitosas comprendieron que la evangelización implicaba bastante más que la mera transmisión de “verdades.” Compartir la fe cristiana es predominantemente una experiencia de Dios que necesita ser arraigada en la experiencia local de trascendencia. Dios se revela a sí mismo dando a cada cultura las pistas que necesita para interpretar la Revelación. Los cristianos primitivos encontraron estas pistas presentes en sus propias tradiciones culturales, fortaleciendo su identidad a través de su nueva fe, sintiendo que su herencia cultural se convertía en un sitio para la Revelación de Dios.

En Europa, a lo largo de la Edad media, el cristianismo se desarrolló encarnándose en nuevas culturas, resultado de las migraciones germánicas, eslavas y centro-asiáticas. En este período se puede hablar propiamente de la

---

<sup>3</sup> Cf. Shenk, Calvin E., “The Demise of the Church in North Africa and Nubia and its Survival in Egypt and Ethiopia: A Question of Contextualization?”, *Missiology: An International Review*, Vol. XXI, No. 2, April 1993, 141-147.

"europeización" de la Iglesia. En este rubro las Iglesias orientales fueron mucho más exitosas que su hermana romana en sus esfuerzos de inculturación, respetando el idioma local y tradiciones de los pueblos misionados, desarrollando jerarquías nacionales, etc. Pero también en la Iglesia latina podemos ver el florecimiento de Iglesias nacionales con sus propias tradiciones teológicas y litúrgicas. Todas éstas "encarnaciones" de la Buena Noticia enriquecieron la catolicidad de la Iglesia. Los creyentes se sentían con la certeza de ser conducidos por el Espíritu de Cristo que les dio la libertad para trascender las divisiones culturales, al mismo tiempo que favorecía el reforzamiento de las propias identidades culturales distintas.

Sin embargo, desde el tiempo de Carlomagno, encontramos una tendencia hacia la uniformidad dentro de Cristiandad occidental, que fue consolidada en las reformas papales de la baja Edad Media y llegó a su apogeo con la reforma tridentina del Siglo XVI. Esta última, en buena parte como reacción al carácter "nacional" de las Iglesias Reformadas, optó por una uniformidad para Iglesia católica romana en idioma, teología y liturgia. Desde entonces, todas las comunidades católicas tuvieron que conformarse a este modelo "universalista", que en realidad era solamente europeo occidental<sup>4</sup>. Estas políticas tuvieron graves consecuencias, sobre todo en América y Asia, donde si bien al principio se intentó inculturar el evangelio, tan pronto estos esfuerzos significaron conflictos de intereses coloniales, las disputas llegaron a las autoridades centrales de la Iglesia, los procesos se detuvieron abruptamente y cualquier desarrollo ulterior fue prohibido. Por ejemplo, a causa de esta apuesta por la uniformidad, durante siglos la población local de las tierras de misión fue sistemáticamente excluida de los ministerios ordenados y del estudio de la teología. De esta forma, la fe Cristiana "oficial" siguió siendo un elemento extranjero para las culturas locales y no llegó a ser percibida como parte de su identidad.

Con todo, hubo algunas honrosas excepciones a esta tendencia homogeneizante. Especialmente importantes fueron las experiencias de contextualización realizadas por los famosos misioneros jesuitas del Oriente: Valignano en Japón, Ricci en China y de Nobili en India. Estas experiencias han sido paradigmáticas de un esfuerzo genuino hacia la inculturación. El acercamiento de estos misioneros a la evangelización fue el resultado de la espiritualidad ignaciana que compartieron, centrada en la búsqueda para encontrar a Dios en toda la creación<sup>5</sup>. La variedad de formas que este esfuerzo misionero tomó en los diversos rincones del mundo, está basada en su insistencia para relacionar el evangelio con las culturas locales, donde Dios ya había estado presente y actuante. Desde un principio, estos misioneros solicitaron permiso para que los cristianos locales pudieran vivir su fe en función de sus referentes culturales propios. Los misioneros se sintieron llamados a adoptar la vestimenta propia de la cultura donde vivían. Apostaron por el desarrollo de ministerios nativos. Incluso el proceso de la formación sacerdotal fue inculturado. Los misioneros también entendieron la importancia de aprovechar las virtudes que encontraron en las ricas tradiciones culturales que encontraron. Desafortunadamente, los centros de poder de Europa no entendieron muchos de estos esfuerzos. La famosa

---

<sup>4</sup> Cf. Estrada, Juan Antonio, "El cristianismo en una sociedad multirreligiosa y plural", (Sections 2.2, 2.3 and 3.3), [on line] <<http://www.exodo.org/textos/23.htm>>

<sup>5</sup> Ross, Andrew C., "Alessandro Valignano, S.J.", *Missiology: An International Review*, Vol. XXVII, No. 4, October 1999, 504.

“Controversia de los Ritos” y la resolución final del Papa en 1715 en contra de la adopción de prácticas locales (léase no europeas) dentro de la fe cristiana acabó con este modelo de evangelización. Las consecuencias desastrosas de esta decisión para la evangelización del oriente son bien conocidas.

Este movimiento hacia la uniformidad estuvo presente en todo el occidente cristiano. El estilo misionero de las Iglesias protestantes no fue muy diferente. De hecho, muchos de sus misioneros en Asia consideraron la condenación por parte de las autoridades católicas de los ritos chino y malabar como justificada y necesaria. También los protestantes consideraban estas prácticas culturales locales como capaces de “contaminar” el evangelio cristiano. La historia nos ha mostrado que detrás de esta percepción había más una defensa etnocéntrica de la propia identidad cultural que un peligro para el evangelio. Fue hasta el siglo XX que las congregaciones protestantes enfocaron su modelo de “plantar la Iglesia” en las llamadas estrategias de los “tres autos (self)”: auto-apoyo, auto-gobierno y auto-propagación. Su principal esfuerzo se convirtió en consolidar jerarquías locales a cargo de las nuevas Iglesias, con suficientes recursos locales para sobrevivir y el desarrollo de una capacidad misionera. Sin embargo, la experiencia mostró que eso no bastó para que las Iglesias locales pudieran ser consideradas indígenas, ya que la mayoría de las jerarquías nativas siguieron operando según modelos europeos. Estas Iglesias locales protestantes terminaron padeciendo los mismos problemas de falta de identidad encontrados en las misiones católicas<sup>6</sup>.

Dentro de la Iglesia católica el parteaguas fue el Concilio Vaticano Segundo. Este cambio se vio favorecido por el espíritu de apertura y diálogo con el mundo que fue prevaleciente en el Concilio. La Iglesia reconoció que podía aprender las tradiciones de los distintos pueblos y que una de sus responsabilidades principales era evaluar, desde su perspectiva de fe, lo que el mundo tenía que ofrecer. Estos dos puntos, diálogo con el mundo y discernimiento de los signos de los tiempos, se encontrarán desde entonces presentes en todos los documentos eclesiales sobre la misión, la evangelización y la relación con las culturas. La Constitución Pastoral de la Iglesia “*Gaudium et Spes*”, dio el armazón teológico para los esfuerzos futuros por la inculturación de la Buena Noticia, proponiendo la metodología que parte de la observación y estudio de la realidad presente, seguida por el discernimiento bajo la luz de Sagrada Escritura y la Tradición, para así concebir acciones pastorales pertinentes. La eclesiología desarrollada por GS tuvo su concreción misionera en el Decreto “*Ad Gentes*”. En él encontramos el énfasis en la consolidación de Iglesias autóctonas locales como la meta de todo esfuerzo de evangelización. De estas Iglesias locales, a su vez, se espera que terminen el proceso de encarnación del evangelio a su entorno cultural y en el futuro se vuelvan evangelizadoras de otras culturas.

En resumen, podemos decir que la importancia de las culturas como medio de concreción del evangelio del Reino y la necesidad de encarnarlo en los diversos marcos culturales (a través de la inculturación/contextualización), ha sido una parte integral de la misión cristiana: llevar el mensaje de Cristo a todas las naciones. Esta Buena Noticia fue percibida, desde el principio de la historia de la Iglesia, como trans-cultural. Cada una de las nuevas comunidades cristianas, sin dejar su entorno cultural, ha experimentado a

---

<sup>6</sup> Cf. Hiebert, Paul G., “Gospel and Culture: The WCC Project”, *Missiology: An International Review*, Vol. XXV, No. 2, April 1997, 200.

Dios como accesible a su universo simbólico, deseando establecer en Cristo una relación con ellos. Esto se concretó en el nacimiento y consolidación de Iglesias locales que tenían sus raíces en la cultura de sus miembros. Con todo, la relación de cristianos con las nuevas culturas no siempre fue positiva, como ya consideramos a lo largo de este apartado. Cada vez que los creyentes igualaron la fe cristiana a una forma cultural particular de expresarla, excluyendo otras posibilidades, el proceso de evangelización fue dificultado o impedido totalmente.

Recientemente, la Iglesia ha descubierto que los miembros de culturas sumamente diferentes a la cultura europea predominante tienen experiencias de Dios profundas, diferentes y muchas veces complementarias a la suya. Esta constatación ha permitido reconocer que Dios siempre es experimentado, vivido y expresado en una cultura concreta, y que el diálogo entre estas distintas maneras de acercarse al misterio puede ser mutuamente enriquecedor. La conclusión es que el mensaje cristiano de salvación es pertinente a todas las culturas y que puede entenderse, vivirse y expresarse con diferentes referentes culturales. Por otro lado, esto significa que las culturas son los vehículos concretos para la revelación de Dios. La fe cristiana no viene a destruir las identidades culturales, sino a transformarlas desde dentro, manteniendo su identidad propia.

Por todo lo dicho anteriormente, podemos concluir que para compartir el horizonte de sentido de la Buena Noticia, el Reino de Dios y lo que esto significa, es imprescindible contar con una idea clara, ya sea explícita o implícita, de lo que es cultura. Vale preguntarnos ¿qué es lo que entendemos por cultura?

## 2. Un marco teórico para entender la cultura

La palabra "cultura" evoca muchos significados. Originalmente fue usada para describir el cultivo de la tierra. Viene del campo semántico latino, *cultor cultrix, cultus*, significando la transformación de naturaleza a través del esfuerzo humano para mejorarla<sup>7</sup>. Este significado se aplica a la mejora física y mental de la persona (*cultus corpori, cultus animi*). También describía las prácticas religiosas, con el sentido del culto divino (*cultus religionis, cultus deorum*). También fue utilizado para expresar el estilo de vida, particularidades étnicas de un pueblo, civilización, de la manera que usamos la término en el español moderno (p. ej., *cultus Gallorum*, la cultura/civilización de los habitantes de Galia). Hoy en día, cultura/culto también se emplea para describir a personas aventajadas en los diversos campos de conocimiento, p. ej., al decir "tiene una amplísima cultura. Quien se encuentra en el polo opuesto es considerado "inculto".

El término cultura, para nuestro particular análisis, estará aplicado a la descripción de una sociedad particular y su manera de ser. Así, la cultura es lo que los humanos crean o transforman, el resultado de la actividad humana. Esto como distinto de la "naturaleza", lo "silvestre", lo que está dado. A veces se define la cultura de forma simple y sucinta: "Cultura es la expresión compleja del espíritu de un pueblo"<sup>8</sup>; "Es la manera en que un grupo de

<sup>7</sup> *Diccionario Ilustrado Latino-Español, Español Latino*, Ed. Biblograf, Barcelona 1991, 119.

<sup>8</sup> Rayan, Samuel, "Local Cultures. Instruments of Incarnated Christian Spirituality", [on line] <[www.sedos.org/english/rayan1.html](http://www.sedos.org/english/rayan1.html)>

*personas vive, piensa, siente, organiza, celebra y comparte la vida*<sup>9</sup>; “cultura se usa para indicar la forma particular en la que las personas cultivan su relación con la naturaleza, entre ellos y con Dios<sup>10</sup>”; y así sucesivamente. Otras definiciones llegan a ser mucho más detalladas.

La noción de cultura es básica para la antropología. A lo largo de la historia de esta ciencia social, se han presentado diversos acercamientos al fenómeno de la diversidad cultural. En un principio predominaron los enfoques **evolucionistas**, que consideraban la cultura como el fruto de la adaptación del ser humano a diversos contextos ecológicos en la búsqueda de la supervivencia. A mayor capacidad de adaptación manteniendo la versatilidad, mayor capacidad de supervivencia. Esto llevó a algunos de los defensores de esta postura (una especie de darwinismo social, o supervivencia del más apto) a considerar que había culturas superiores a otras, con las consecuencias desastrosas de racismo, etnocentrismo y falta de aprecio por la diversidad.

Con el tiempo surgieron otros acercamientos, como el **Funcionalismo** para el cuál la tarea principal del estudio de la cultura consistía en describir las *funciones* recurrentes de las costumbres y las instituciones como la organización familiar y social, métodos de producción, rituales que marcan los momentos claves de la vida, etc. Su principal representante fue Bronislaw Malinowski. Otro representante es Radcliffe-Brown un funcionalista quien afirmó que la función de mantener el sistema organizativo de la cultura es en realidad la función principal y la que debe estudiarse con mayor detenimiento.

Casi contemporáneo fue se desarrollo otro enfoque que trató de incorporar al estudio de la cultura los elementos recién desarrollados por la investigación de la mente humana. Se le conoce como **Enfoque Cultura y Personalidad** y su principal representante fue Margaret Mead. Esta antropóloga trato de relacionar las creencias y prácticas culturales con la conformación de la personalidad. Fue pionera en el estudio de la importancia de las experiencias de la infancia para la impronta de patrones de conducta decisivos en la vida del adulto, dándole un carácter reconocible para su entorno cultural.

Otro acercamiento de gran influencia fue el llamado **Materialismo cultural** que sostiene que la principal razón de una cultura es la supervivencia del ser humano ante un medio ambiente hostil. Entre sus teóricos principales encontramos a Marvin Harris. Por esto se aboca a explicar la forma como los colectivos culturales se enfrentan a las limitaciones materiales: buscar qué comer, cómo vestirse y guarecerse, procurarse herramientas y medios mecánicos que faciliten la transformación del medio ambiente, etc. Estas restricciones “concretas” a la supervivencia humana se denominan materiales y se consideran fundamentales. Derivadas de ellas, los colectivos pueden construir un imaginario constituido por su religión, moral y organización social. Pero éstos imaginarios siempre tendrán una importancia secundaria y subordinada a los aspectos materiales de la supervivencia.

---

<sup>9</sup> Compañía de Jesús, Documentos de la XXXIV Congregación General, Decreto Cuarto: Nuestra Misión y la Cultura, N. 1

<sup>10</sup> Poupard, Paul, Card., *Evangelio y cultura en los umbrales del III Milenio*, alocución en la Universidad “La Sapienza”, 26 de mayo 1998, n. 1.2.

Una escuela que ha tomado una gran importancia en las últimas décadas es la llamada **Estructuralismo** y su principal exponente es Lévi-Strauss. Ha tenido una influencia definitiva en la evolución de la antropología francesa. Su intuición principal es que la cultura es la manifestación concreta, perceptible, fenoménica, de uniformidades psicológicas presentes en toda la humanidad. Estas uniformidades surgen de la estructura de la mente humana y los procesos de pensamiento determinados por dichas estructuras. Para esta escuela, la característica estructural fundamental de la mente humana sería ver la realidad como dicotomías, pensar en función de opuestos, que permiten la diferenciación, buscando al mismo tiempo describir la relación entre esos dos opuestos. Por eso se encuentra en muchos relatos religiosos de la creación la presencia de opuestos como caos-orden y salvaje-cultivado. Las culturas, por lo tanto son meras variaciones a las oposiciones propias de la mente humana y la manera de resolverlas.

Finalmente nos encontramos con la corriente conocida como **Antropología simbólica o interpretativa**. Esta escuela de origen norteamericano tiene como fundador a Clifford Geertz con su famosa frase de batalla: “¡que hablen los creyentes!”. Este autor parte de su experiencia de campo para constatar que la mera descripción de fenómenos culturales, por más que se pretendiera explicarlos, dejaba inaccesibles al investigador elementos fundamentales de la cultura, como la experiencia religiosa. Esta corriente considera que la labor fundamental de la antropología consiste en interpretar las notas culturales para hacerlas “inteligibles”. Para los interpretativos, la cultura es una especie de meta-lenguaje, a través del cuál los miembros de ese colectivo se comunican entre sí transmitiendo un horizonte de sentido compartido. Según Clifford Geertz, el antropólogo trata de “conversar” con las culturas, en un proceso cognitivo dialogal que es bastante más difícil de lo que se reconoce: *“por eso todo el quid del enfoque semiótico de la cultura es ayudarnos a lograr acceso al mundo conceptual en el cual viven nuestros sujetos de suerte que podamos, en el sentido amplio del término, conversar con ellos.”*

Esta idea de conversación, de comunicación bidireccional, es sumamente importante. Por lo pronto, significa que todos tienen algo que decir. Según Geertz: *“La idea de que la esencia de lo que significa ser humano se revela más claramente en aquellos rasgos de la cultura humana que son universales y no en aquellos que son distintivos de este o aquel pueblo, es un prejuicio que no estamos obligados a compartir. Bien pudiera ser que en las particularidades culturales de un pueblo –en sus rarezas– pueden encontrarse algunas de las más instructivas revelaciones de lo que sea genéricamente humano<sup>11</sup>.”* Por esta actitud positiva ante la diversidad cultural, la antropología interpretativa se considera especialmente útil para facilitar el diálogo intercultural y el enriquecimiento que de él resulta.

Es por esto que el marco teórico que les propongo para nuestra reflexión sobre cultura, identidad, interculturalidad y universalidad sea el de esta antropología interpretativa. Ya decíamos que esta escuela considera la cultura como algo inteligible, como vehículo de sentido, es decir, interpretativa. Propone una metodología que nos facilite “comunicarnos” con universos culturales diferentes.

---

<sup>11</sup> Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona 2001 (11ª Reimpresión).

Para el enfoque interpretativo la cultura es un modelo históricamente transmitido de significados expresados en símbolos, es decir, un sistema de concepciones heredadas expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los seres humanos comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento sobre la realidad y sus actitudes frente a la vida. Una vez que un grupo humano ha desarrollado un sistema simbólico común, las personas que pertenecen a él pueden utilizarlo para compartir sus experiencias, interpretar la realidad, describir sus relaciones y transmitir sus saberes a las generaciones futuras. Cultura es, por lo tanto una jerarquía estratificada de estructuras significativas. Como propone el mismo Geertz: *“hombre es un animal sumergido en las redes de significancia que él mismo ha tejido,..., la cultura es el mismo tejido que ha hecho, de manera que el análisis de la cultura no podrá ser una ciencia experimental en búsqueda de leyes, sino más bien una ciencia interpretativa en búsqueda de significados,..., Yo busco una explicación, interpretando expresiones sociales que parecen enigmáticas en la superficie<sup>12</sup>.”*

Desde esta perspectiva semiótica, fundamental para una cultura sería su **cosmovisión**. Este término se refiere a *“los aspectos cognitivos y existenciales: la visión del mundo. El cuadro que un pueblo se forja de cómo son las cosas en realidad en su pura efectividad, sus ideas más generales (abarcativas) acerca del orden. Es su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad”*. La cosmovisión puede considerarse como un **“modelo de”**, es decir, un referente que permite entender cómo son las cosas y la manera como se encuentran relacionadas entre sí en estructuras congruentes e inteligibles. Este “modelo de” dota a la cultura de sus ideas más comprensivas del orden y estructura de la realidad. En resumen “cómo es el mundo”. Todas las experiencias individuales y colectivas serán cernidas a través de la cosmovisión, permitiendo interpretar los fenómenos percibidos, juzgarlos y pensar en posibles alternativas de acción.

Aunque la cosmovisión permita a cada cultura entender la realidad y sentir que ella es un “cosmos”, es decir un “orden”, y que detrás de lo superficial se encuentra un orden discernible y que le confiere sentido, esto no basta. Teniendo un **“modelo de”** hace falta desarrollar un **“modelo para”**. A la vez que entiendo cómo es la realidad, necesito un modelo que me permita decidir cómo debo de actuar dentro de esa realidad. El **“modelo para”** dentro de la antropología interpretativa se llama **Ethos**. Geertz lo definió: *“los aspectos morales (y estéticos) de una determinada cultura, sus elementos de evaluación. El tono, carácter, calidad de su vida, su estilo moral y estético. Disposición de su ánimo. Propone un estilo de vida idealmente adaptado al estado de las cosas descrito en la cosmovisión. Es la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja.”*

El ethos de la cultura le da al integrante de ésta las pautas aceptables de conducta, la jerarquía de valores (axiología), lo que se recomienda y lo que se prohíbe, las notas de etiqueta y buenas costumbres, así como lo considerado tabú o mala educación. El ethos propio de una cultura se preocupa no sólo por las virtudes y la excelencia que reconoce y premia, sino también por los vicios y la bajeza que reprueba. En fin, todo lo que permite evaluar el comportamiento como aceptable o no aceptable. Estos criterios de juicio están

---

<sup>12</sup> Para todas las definiciones descritas en este apartado recomiendo consultar: Geertz, *La interpretación de las culturas*, especialmente los capítulos IV y V.

desde luego vinculados a la “cosmovisión”. Si tuviéramos que ponerlo en una frase podríamos decir:

**Porque las cosas son así (cosmovisión), hay que actuar así (ethos)**

Pero no solamente la cosmovisión determinas al ethos. También hay una influencia en el otro sentido. El actuar de una forma prescrita, siguiendo sus reglas, y constatar que las cosas salen bien, permite retroalimentar positivamente la visión de realidad que presenta la cosmovisión.

Tal vez la genialidad mayor de este sistema de interpretación de la cultura es proponer que el vínculo entre una cosmovisión y un ethos propios de una cultura dada se realiza gracias a lo que conocemos como **religión**. Para la antropología interpretativa, la religión es el núcleo de toda cultura. Con el término religión no se describe únicamente sistemas confesionales, como el cristianismo, el budismo o el islamismo. Toda la parafernalia propia de las sociedades secularizadas, por ejemplo las marchas de protesta, los partidos de fútbol, los conciertos de artistas de moda, serían considerados actos religiosos porque sirven de puente entre una cosmovisión y un ethos. Efectivamente, para el enfoque interpretativo de la cultura, un sistema religioso es un conjunto de símbolos con referencia al trascendente (Dios) o a trascendentales (la justicia, el derecho, la ética, etc.), que vinculan la conducta de un grupo social (ethos) con la concepción que este grupo tiene de la realidad (cosmovisión).

Para quienes practican un sistema religioso, éste parece procurar un conocimiento genuino y veraz de las condiciones esenciales en que la vida debe o necesita ser vivida. Lo que todos los símbolos religiosos afirman es que el bien para el hombre consiste en vivir de manera realista; en lo que difieren es en la visión de la realidad que esos símbolos construyen. Por ejemplo, en toda cultura humana la muerte es una fuente de temor y sinsentido, pone al ser humano en contacto con el absurdo del fin de la existencia y el dolor de perder a seres queridos o la propia vida. Actos religiosos diferentes, por ejemplo una ceremonia fúnebre en el templo budista de la comunidad, permite a las personas de esa cultura ubicar un hecho absurdo pero real, dentro de una estructura de sentido que lo hace llevadero. El mismo sentido lo obtenía un marxista leninista ateo en la presentación de ofrendas en la Plaza Roja de la Moscú soviética durante la celebración del día de los soldados caídos por la defensa de la Patria. Aunque estamos ante un estado no confesional, inclusive de convicción atea militante, el ritual de la ceremonia secular de honrar a los soldados muertos cubre el mismo objetivo, convertir un hecho que transmite dolor y sinsentido en algo racional y lleno de sentido. En el fondo, ambos actos son religiosos: unen una cosmovisión con un ethos.

Geertz definió la religión como: “1) *Un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones entre los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.*”

La religión, al vincular el “ethos” y la “cosmovisión”, confiere a una serie de valores sociales lo que quizás estos más necesitan para ser obligatorios: una convicción de objetividad, de realismo incuestionable. En los actos religiosos de una cultura (como puede ser la peregrinación a la Meca o asistir al

concierto de Marilyn Mason) los valores que les son propios (sumisión al absoluto de Dios, o la fascinación por la nada del nihilismo postmoderno) se viven, no como opciones personales subjetivas, sino como las condiciones impuestas implícitamente por un mundo con una estructura particular y determinante: “porque el mundo es así, tenemos que actuar de esta manera”. Hace que los miembros de una cultura sientan que sus actos religiosos sintetizan efectivamente y del modo más contundente lo que se sabe sobre la vida. Es una especie de “demostración” empírica (es decir experimentable por los participantes) de la relación significativa entre los valores en los que cree y el orden general de existencia.

En resumen y citando nuevamente a Geertz<sup>13</sup>:

**“Lo que un pueblo valora y lo que teme y odia están pintados en su cosmovisión, simbolizados en su religión y expresados en todo el estilo de vida de ese pueblo.”**

Con todo, el mismo autor ha dicho que *“no es posible una cosmovisión completamente adecuada que abarque todo lo humano. Detrás de todas las pretensiones de conocimiento absoluto y último está el sentido de la irracionalidad de la vida humana, el sentido de que ésta no puede ser limitada por categorías. La presencia de un símbolo que recuerda la falsedad de las pretensiones humanas de infalibilidad religiosa o moral, es tal vez la señal más segura de madurez espiritual.”*

Otra intuición fundamental desarrollada por el análisis interpretativo es que “lo religioso” ofrece un acercamiento privilegiado al universo de sentido de una cultura. Si quiero acercarme a ella lo fundamental será realizar en primer término una **“etnografía religiosa”**, un registro detallado de las prácticas en las cuales la cultura encuentra reforzada su manera de entender el mundo (cosmovisión) y sus pautas de conducta (ethos). En los rituales realizados en los actos religiosos, con sus símbolos propios, me encuentro con un destilado de lo más importante y fundamental para la cultura que los produjo. A partir de los actos religiosos, puedo llegar a acercarme con cierta capacidad, a la forma como la cultura concibe la realidad (cosmovisión) y las pautas de juicio y conducta basadas en sus valores y apreciación estética (ethos).

Dentro de toda esta perspectiva interpretativa (semiótica) de la cultura, el concepto de lenguaje como medio de comunicación de contenidos ocupa un papel fundamental. Sabemos que el término lenguaje tiene varias acepciones. Tal vez la más común estaría vinculada al idioma. La lengua hablada y escrita posibilita la comunicación entre las personas, permitiéndoles la construcción de estructuras de significado comunes. El idioma, a través de su estructura gramatical, puede también volverse un símbolo que transmite los valores presentes en el núcleo de una cultura. Por todo esto, el estudio del idioma y sus estructuras gramaticales debe ser considerado central para el análisis de cultura. Además de estos estudios lingüísticos, la crítica literaria de narrativas

---

<sup>13</sup> Paul Ricoeur, el filósofo francés y crítico de la cultura, llegó a una conclusión similar: *“Las imágenes y símbolos constituyen precisamente lo que podría llamarse el espacio cotidiano de un grupo histórico. En este sentido hablo del núcleo “ético-mítico” como la base cultural de un pueblo.”* De manera similar que los antropólogos interpretativos, Ricoeur consideró que estas imágenes y símbolos no son inmediatamente accesibles. Constituyen la base cultural de un pueblo en particular y determinan su reacción espontánea ante situaciones determinadas.

populares también proporciona un medio excelente para tener acceso a la cosmovisión de una cultura.

Por último, todos los autores están de acuerdo en que las culturas siempre son entidades dinámicas; es decir, permanecen en transformación permanente. El ritmo de estos cambios varía grandemente de una cultura a otra, pero todas ellas evolucionan. También pueden morir, en la mayoría de los casos van siendo absorbidas por culturas hegemónicas más poderosas. Aunque esta asimilación también puede ser considerada una forma de evolución, de transformación. Y por más hegemónica que sea la cultura absorbente, no dejará de ser transformada de alguna manera por la cultura absorbida.

Lo expresado anteriormente es un acercamiento general a la relación de la cultura con la transmisión de la fe cristiana, así como un primer encuentro con los elementos de análisis cultural que utilizaremos en la reflexión del Capítulo General.

#### **PARA LA REFLEXIÓN PERSONAL Y COMUNITARIA**

*Leer personalmente el Documento. Compartir y dialogar en comunidad, de cara a ayudarnos en la *asimilación* del mismo.*