



FACULTAD DE TEOLOGÍA
Máster Ignatiana 2014 - 2015

INCULTURACIÓN DESDE UNA CLAVE IGNACIANA

Formación del *subiecto* apostólico inculturado

ALUMNO: Juan Carlos GUTIÉRREZ MERINO

DIRECTOR: Prof. Dr. Luis María GARCÍA DOMÍNGUEZ

Madrid

Junio de 2015



FACULTAD DE TEOLOGÍA
Máster Ignatiana 2014 - 2015

INCULTURACIÓN DESDE UNA CLAVE IGNACIANA

Formación del *subiecto* apostólico inculturado

Trabajo presentado para la obtención del título en Máster “Ignatiana”

realizado por el alumno Juan Carlos Gutiérrez Merino

bajo la dirección del Profesor Dr. Luis María García Domínguez.

Visto Bueno del Director:

Prof. Dr. Luis María GARCÍA DOMÍNGUEZ

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
1. Planteamiento	4
2. Metodología	4
CAPÍTULO 1: APROXIMACIÓN AL ESTUDIO DE LA CULTURA Y LA INCULTURACIÓN	6
1. Aproximación a la comprensión de cultura	6
1.1. Explorando una definición clásica de cultura	8
1.2. Aporte antropológico en la nueva comprensión contemporánea de cultura	11
1.3. Cultura como realidad compleja	12
1.4. Presencia de diversas “culturas” en la sociedad	15
2. Inculturación	16
2.1. Estudio comprensivo del término “inculturación”	17
2.2. Uso de la palabra “Inculturación”	18
2.3. “Gaudium et spes” e Inculturación	19
2.4. Elementos y dinámica de la inculturación	20
2.5. Abordando una definición de inculturación	22
3. Inculturación como proceso	25
3.1. Primera fase: aculturación	25
3.2. Segunda fase: la escucha	26
3.3. Tercera fase: transformar desde dentro	26
CAPÍTULO 2: IGNACIO DE LOYOLA, CLAVES PARA LA FORMACIÓN DEL <i>SUBIECTO</i> APOSTÓLICO INCULTURADO	29
1. De la experiencia de discernimiento en Loyola	30
1.1. Discernir dos modos de asumir la realidad: <i>la cultura de caballero y la de peregrino</i>	31
1.2. Tomar consciencia de estos dos modos en su vida: <i>ser caballero o ser peregrino</i>	34
1.3. Tomar decisiones guiado por el Señor: <i>hacerse peregrino, un cambio interior</i>	35
2. De su experiencia de escucha interior de la voluntad de Dios	36
2.1. La cueva de Manresa, una escucha interior que lo configura como peregrino	37
2.2. Conversaciones Espirituales, un modo de guiar la escucha de la voluntad de Dios	39
3. Transformar desde dentro: Roma, mirar el mundo y disponerse la voluntad de Dios	41
3.1. Asumirse como seguidores de Señor, reconociendo su voluntad en el entorno	42
3.2. Poner los medios más eficaces para servir a su único Señor	44
CAPÍTULO 3: <i>EJERCICIOS Y CONSTITUCIONES</i>, APORTE PARA LA FORMACIÓN DEL <i>SUBIECTO</i> APOSTÓLICO INCULTURADO	49
1. Ejercicios espirituales, una escuela para la formación del sujeto inculturado	49
1.1. Aculturación: llamado a conquistar un mundo diverso para Cristo	50
1.2. Escucha: encarnarse en la realidad cultural	56
1.3. Transformación: Dios laborando en el interior de la cultura	61
2. Constituciones, para discurrir según tiempos, lugares y personas	63
2.1. Discurrir por donde juzgare ser más expediente la gloria de Dios	65
2.2. En todo trabajando según las circunstancias de personas, tiempos y lugares	68
CAPÍTULO 4: EXAMEN DEL <i>SUBIECTO</i> APOSTÓLICO INCULTURADO AL INTERIOR DE LA CULTURA JUVENIL	72
1. Aproximación a la cultura juvenil en Perú	73
2. Tres modos de orar, un examen de la memoria, entendimiento y voluntad	79
3. Examen del sujeto inculturado entre los jóvenes	81
3.1. Examinar la memoria: el encuentro con otras culturas	82
3.2. Examinar la escucha: orar el entendimiento en la escucha a los jóvenes	84
3.3. Examinar la voluntad: ser instrumento de la transformación operada por el Señor	86
CONCLUSIONES	91
BIBLIOGRAFÍA	95
SIGLAS Y AVREBIATURAS	98

INTRODUCCIÓN

La espiritualidad contenida en las fuentes ignacianas ha venido inspirando la vida de la Compañía de Jesús y de las personas que ven en ella un modo de responder al mundo. Ella se inspira en la experiencia espiritual de Ignacio, de tal forma que la experiencia de Ignacio es el espejo en el cual cada jesuita y todo sujeto ignaciano mira su propia experiencia¹. La experiencia de Ignacio se ha registrando en textos como *Autobiografía, Ejercicios, Diario, Constituciones y Epistolario*, pues juntos muestran cómo el Señor ha conducido a Ignacio desde su conversión; y a los primeros compañeros desde la formación de la Compañía de Jesús. Estas experiencias espirituales han sido pedidas y escritas bajo el deseo que sean un instrumento que ayude a otras personas que deseen realizar su misión en fidelidad creativa al carisma inicial. La misión liderada desde la Compañía tendrá como fundamento tal espiritualidad. En ese contexto, se presenta a la tarea de la inculturación como una misión que puede ser inspirada por la espiritualidad ignaciana, para aproximarse a la diversidad de culturas en que debe ser anunciado el Evangelio.

El término inculturación, comúnmente, lleva a pensar el anuncio del Evangelio en culturas diferentes, ancestrales y lejanas, pero, como veremos –con ayuda de las ciencias sociales- el término “cultura” se extiende a grupos que piensan, sienten, organizan, celebran y comparten su vida bajo valores, significados y visiones de mundo comunes que los diferencian de otros grupos. De tal forma que, las mismas ciudades y urbes se perciben como un tejido de diversas culturas. La Compañía acoge esta perspectiva en la formulación de misión, potenciando el trabajo con las comunidades indígenas y sintiéndose motivada a examinar su presencia evangélica en los diferentes espacios culturales en que trabaja. Tal es el caso de la “cultura juvenil urbana”, que estando en la ciudad, desarrolla sus propios códigos culturales y que aún perteneciendo a sociedades ya evangelizadas, hoy plantean la tarea de inculturar el Evangelio. La Compañía ve la necesidad de transmitir su amor a Dios y pasión por el mundo, especialmente a los jóvenes, aprendiendo a caminar con la juventud, aprendiendo de su generosidad y compasión; ayudándoles a crecer desde la fragilidad y fragmentación hacia una integración gozosa de sus vida en Dios y con los demás².

¹ Cf. R. ZAS, “Espiritualidad ignaciana” en *Diccionario de espiritualidad ignaciana (DEI)*, 812.

² Cf. CG35, d3, n23.

1. Planteamiento.

Desde sus *Constituciones*, la Compañía de Jesús asume su deseo de discurrir por donde se juzgue mayor gloria de Dios, y por ello acude al Sumo Pontífice para más acertar más en la voluntad de Dios. Esta actitud favorable para ser enviados a trabajar con las más diversas personas, en diferentes regiones y sabiéndose adaptar a los tiempos, no corresponde solo al hecho de profesar un cuarto voto, sino que éste es la consecuencia de todo un proceso espiritual registrado en las fuentes ignacianas. Entonces, resulta interesante volver a ellas para desentrañar el espíritu que dispuso a los primeros compañeros a entregar sus vidas en los lugares más distantes, despojándose incluso de sus raíces e ingresando en una nueva cultura. En ese sentido, se pretende responder a una pregunta importante *¿Cómo formar el sujeto para la inculturación desde la Espiritualidad ignaciana?*

Esta pregunta no es fácil de responder, pues términos como cultura e inculturación no forman parte del vocabulario ignaciano fundacional. Pero, el contenido antropológico y teológico de ambos términos está presente en la manera de formular la misión de la Compañía, sea en los textos ignacianos como en las primeras experiencias misionales. Así, el agente de la inculturación, que desee acercarse al mundo bajo la inspiración de este carisma, podrá revisar, acoger y poner en práctica aquello que las fuentes ignacianas le ofrezcan para guiar y potenciar el proceso de inculturación. No se trata de analizar grandes conceptos ya estudiados por otros, sino de sumergirse en la experiencia de las fuentes de la espiritualidad ignaciana y sacar provecho de ellas, dejándose formar e inspirar en el modo de responder a la cultura y la necesidad de inculturación: disponerse a la formación del *sujeto* para la inculturación, desde la espiritualidad ignaciana.

2. Metodología.

Este trabajo pretende estudiar el aporte de la Espiritualidad ignaciana en la formación del *sujeto* inculturado. *Metodológicamente*, se opta por utilizar el método histórico para tratar el estudio de los términos cultura e inculturación y el método de interpretación textual para revisar el aporte de las fuentes ignacianas a la formación del *sujeto* inculturado. Se toma como referencia importante el proceso de inculturación diseñado por Andrés Tornos³. No se trata de afirmar que las fuentes ignacianas poseen la intencionalidad de orientar sobre modos de inculturar el Evangelio y tratar la cultura, tal como hoy se comprenden, sino de reconocer que desde el inicio de la Compañía encontramos experiencias que hoy inspiran

³ A. TORNOS, *Inculturación, teología y método*. U.P. Comillas, Madrid 2001.

actitudes favorables para asumir una misión respetuosa de la cultura y creativa para inculturar el Evangelio.

La *estructura* consta de cuatro capítulos. El primero denominado “Aproximación al estudio de la cultura y la inculturación” pretende ofrecer un estudio sobre el desarrollo de los términos cultura e inculturación y cómo están presentes en la comprensión de la misión de la Compañía de Jesús. El segundo, “Ignacio de Loyola, claves para la formación del *subiecto* inculturado” busca señalar, desde la revisión de la *Autobiografía* algunos episodios clave de la vida de Ignacio para interpretar algunas actitudes que sirvan de referente en la formación del agente de la inculturación. El tercero, “*Ejercicios y Constituciones*, aporte a la formación del *subiecto* inculturado”, del mismo modo se toma algunos ejercicios y formulaciones de ambas fuentes para extraer actitudes favorables para la acción inculturadora. Finalmente, el cuarto, “Examen del *subiecto* inculturado al interior de la cultura juvenil” tiene la intención de aproximarse a un modo de examinar el *subiecto* inculturado de cara al perfil de la cultura juvenil urbana en Perú.

Este trabajo no se libra del riesgo de caer en una interpretación que escapa a la intencionalidad original de las fuentes ignacianas. En ese sentido, se tiene especial cuidado en primero presentar el texto ignaciano y luego señalar cómo éste puede inspirar actitudes que favorecen la formación del *subiecto* inculturado. Bajo el convencimiento que ellas capacitan al agente de la inculturación para realizar y examinar su misión desde la centralidad del Evangelio y las circunstancias propias de la cultura.

CAPÍTULO 1: APROXIMACIÓN AL ESTUDIO DE LA CULTURA Y LA INCULTURACIÓN

El primer capítulo se dedica al estudio de la cultura y la inculturación tratando de mirar cómo se han ido reflexionando y formulando estos temas en las ciencias sociales, y cómo esto se ve reflejado en la formulación de la misión de la Compañía de Jesús. Las Congregaciones Generales (CG) de la Compañía de Jesús y los Padres Generales se han pronunciado respecto de cómo los jesuitas deben asumir su misión, considerando el estudio actual de cultura y la necesidad de realizar su trabajo apostólico de un modo inculturado.

1. Aproximación a la comprensión de cultura.

La comprensión de cultura ha ido evolucionando a través del tiempo, no es lo mismo hablar de cultura en el siglo XVI, en que nace la Compañía de Jesús, que en la actualidad. La Compañía de Jesús, una institución de larga tradición ha podido ser testigo de estos cambios, en la medida que ha ido reflexionando su misión según la comprensión contemporánea del mundo. Así, la misión de la Compañía de Jesús se puede leer en paralelo a la evolución del término. Ella nace en un contexto en que este término está siendo aplicado al cultivo del conocimiento, que para efectos de su misión supondrá descubrir y potenciar la fundación de colegios, que hoy podemos leer como un aporte al mundo cultural de su tiempo.

Con las escuelas los jesuitas adquirieron un compromiso con la cultura, la urbanidad, la civiltà, la conversazione, y el honneste homme del mundo que era nuevo para una orden religiosa. De hecho, fue este compromiso con los studia humanitatis lo que difrenció culturalmente a los jesuitas de las órdenes mendicantes... fundadas antes del renacimiento y su programas ya estaban definidos antes de que la propaganda del humanismo de forma organizada y autoconsciente en el mundo occidental.⁴

Desde entonces los jesuitas han ocupado un sitio en el aporte a la cultura, que conservó su comprensión ligada a la producción del conocimiento que tiene relación amistosa con el mundo, donde vive la experiencia de encontrar a Dios en todas las cosas. La idea de cultura como conocimiento está presente en la CG31, d21 en que se señala el “progreso de cultura superior” como uno de las notas características del mundo moderno⁵. Pero, no esta

⁴ Cf. J. O'MALLEY, “Five Missions of the Jesuit Charism Content and Method” en *Studies in the Spirituality of Jesuits* 38/4, 2006, 837.

⁵ Los congregados indican que es urgente que la Compañía esté presente en los ambientes de la “cultura superior”, especialmente en ciencias positivas en la que se promueve la investigación científica y las artes técnicas. Aquí, cultura se entiende, no como modo de vida de grupos humanos, sino como conocimiento.

concepción de cultura no fue limitada, pues, las escuelas fueron un lugar privilegiado para la presencia de los jesuitas en el mundo de la cultura, y desde ellas fueron ofreciendo una impronta y actitud positiva hacia las religiones y culturas en las que trabajaban. Los primeros jesuitas, en las escuelas, juntaban catequesis cristiana con la enseñanza de las humanidades, el arte y el teatro, de tal forma que sus alumnos se hicieran versados tanto en la fe como en la cultura europea. Igual actitud mantuvieron fuera de Europa, profesando un profundo respeto por las culturas indígenas, componiendo diccionarios y gramáticas de lenguas autóctonas siendo pioneros en el estudio de los pueblos con los que trabajaban y trataban de comprender⁶.

En la expansión misionera del siglo XVI, Alessandro Valignano⁷ representa un testimonio importante para las misiones de Asia Oriental. En general siguió las orientaciones de San Francisco Javier, adaptándose a las guías dadas por los líderes locales en cuestiones políticas e intelectuales, pero, su aporte radica en que abogó por una comprensión profunda de la cultura y costumbres japonesas y, siguiendo los métodos de Matteo Ricci, a quien había enviado a China, escribió un ceremonial para el Japón⁸. Como visitador de las misiones en Asia Oriental comprende que no era posible acercarse a China con los métodos tradicionales de evangelización utilizados con otros pueblos descubiertos, pues el Imperio Chino era un pueblo de antiquísima civilización; una refinada cultura literaria y filosófica; una avanzada forma administrativa; y con una estima que no admitía recibir alguna enseñanza por los demás “pueblos bárbaros”. Entonces, Valignano idea un nuevo camino, encomendando a Michele Ruggeri⁹ y Matteo Ricci¹⁰ la misión de estudiar la lengua oficial, conocer los clásicos de la cultura, adaptarse a las costumbres y la mentalidad del pueblo, para transmitir

⁶ Cf. CG34, d4, n.10.

⁷ Jesuita Italiano en el siglo XVI (1529-1580), El Padre General Everardo Mercuriano lo nombró Visitador de la India y el Lejano oriente (1573). Fue el principal organizador de las misiones jesuitas en Asia Oriental. Cf. H. CIESLIK, “Valignano, Alesandro” en *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús* (DHCJ), Institutum Historicum – Comillas, Roma – Madrid 2001, 3877.

⁸ Cf. H. CIESLIK, “Valignano, Alesandro” en *Ibid.*, 3878.

⁹ Jesuita italiano en el siglo XVI (1543-1607), misionero en China. En 1584, publicó su catecismo chino, el primer libro impreso por un europeo en China. Compuso poesía china y llevo varios mapas de China a Roma, a dónde viajó infructuosamente para gestionar ante el Papa el envío de un Embajador al Emperador Wanli (1588). No podrá volver a China, y se ocupó como espiritual y confesor en Salerno desde 1593 hasta su muerte. Cf. J. SHIH, “Ruggeri Michele” en *Ibid.*, 3433.

¹⁰ Jesuita italiano en el siglo XVI (1552-1610), misionero en China. Sus conocimientos en Matemática y Astronomía le permitieron ayudar en la corrección del calendario chino (1598). Durante sus años en China compuso veinte libros, científicos y no científicos. Con todo derecho le han nombrado los Chinos, como “el hombre sabio de occidente”, e historiadores de renombre mundial, como el profesor Wolfgang Franke, le han considerado “el intermediario cultural más sobresaliente de todos los tiempos entre China y Occidente”. Cf. J. SEBES, “Ricci, Matteo” en *Ibid.*, 3352.

desde dentro, haciéndose en todo chinos, la verdad del cristianismo¹¹. Es decir, el modo de acercarse a China asume el rostro del “diálogo cultural”. Esto permitió reconocer sus valores profundos para comunicarse con el pueblo, los sabios y autoridades chinas, en un proyecto que apuntó llegar a la cabeza para luego evangelizar las bases de la civilización China. Filippo Mignini afirma que el “Tratado sobre la Amistad” de Mateo Ricci parece perseguir y conseguir tres objetivos: acreditarse como literato y filósofo, maestro proveniente del lejano Occidente, con capacidad de enseñar con autoridad también en China; acreditar la cultura y civilización de Occidente, tanto la matemática como la sabiduría humanística y moral; y mostrar que la cultura Occidental y China son compatibles, tanto en su concordancia en temas fundamentales como es el de la amistad.

Actualmente, en este término posee una nueva comprensión de tipo más antropológica y sociológica, pues ella no se refiere solo al conocimiento que puede hacer al sujeto culto, sino que se refiere a las formas en que las personas organizan la vida. En torno a esta nueva comprensión, la misión de la Compañía ha ido tomando nuevas formas de asumir su misión. En ese sentido el Decreto 4 de la CG34 se constituye un instrumento valioso para comprender el modo cómo los jesuitas asumen su misión, la cual no podrá obviar la compleja realidad cultural de nuestro tiempo.

1.1. Explorando una definición clásica de cultura.

La cultura existe desde que el hombre existe y es la que humaniza al hombre y a su entorno, sin embargo, el interés e investigación sobre ella, hoy vista como un concepto fundamental para entender las realidades sociales, es reciente. El Diccionario Medieval Español¹² señala que el uso del adjetivo “culto” se registra en el siglo XIII para referirse a alguien cultivado, en tanto que Corominas¹³ ubica el término “cultura” a partir de 1515, y “culto” en 1530. Ciertamente, en ambos casos, el significado no responde al uso actual, sino que está asociado a “cultivo” de la tierra. Esto, leído desde el plano del conocimiento, también es entendido como un conocimiento cultivado y poseído por un sujeto culto. En esta perspectiva, se debe comprender que hablar de “cultura” en las fuentes de la espiritualidad ignaciana, supone reconocer la acepción contemporánea del término, entendido como el

¹¹ Cf. F. MIGNINI. en la Introducción a *De la Amistad* de Mateo Ricci. Los libros de Homero S.A, México 2007, XXIII.

¹² Cf. M. ALONSO, “Culto”, “Cultura” en *Diccionario medieval español*, Tomo I, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1986, 837.

¹³ Cf. J. COROMINAS, “culto” en *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, 3e., Gredos Madrid 1994, 185.

cultivo del espíritu a través del conocimiento adquirido por una persona. Se pueden señalar dos hechos importantes para la espiritualidad ignaciana: La necesidad de estudios en la vida de Ignacio y la necesidad de un ministerio instruido, con sus consecuencias en la misión de la Compañía.

En la *Autobiografía* Ignacio muestra que su *deseo de estudiar* tiene relación estrecha con su deseo de ayudar a las ánimas, así, al no poder quedarse en Jerusalén se decidió a estudiar (*Au* 50). Su tiempo de estudios es largo, pasa por Salamanca, Alcalá y Barcelona que representan una etapa de preparación valiosa en lenguas y letras de humanidades, un verdadero estatuto para sus posteriores estudios de filosofía y Teología¹⁴. Luego, bajo las prohibiciones de los inquisidores verá con mayor claridad estudiar en París, dónde se juntará a otros para poder ayudar a las ánimas (*Au* 70-71). Estudiar en París ya lo coloca en el centro de la cultura de su mundo contemporáneo, de donde tomará el método que dará lugar a la *Ratio Studiorum*. Los estudios, en Ignacio, son entendidos como acceso al conocimiento “cultura” necesario para ayudar a las almas, de tal modo que -al igual que todas las cosas- es un medio concreto que cualifica el servicio. Este mismo deseo, de estudiar, explica el segundo hecho, pues desde su propia experiencia personal concibe que el servicio que debe ofrecer la Compañía de Jesús debe ser un ministerio instruido.

Las Constituciones hacen referencia a la importancia de poseer *un ministerio instruido*. Así, quien no viniere instruido con la doctrina necesaria, debe recibirla dentro, pues el servicio a los demás ofrecido por la Compañía debe ser un ministerio instruido en doctrina y en los otros medios de ayudar a las ánimas (*Co* 307). La formación del jesuita debe reflejar una formación integral del hombre entero, pues para Ignacio el ministerio instruido tiene su base en la virtud. No le interesa solo hombres letrados que ya quieren reposar de sus trabajos pasados, sino con mucha abnegación de sí mismos (*Co* 308). Ignacio imagina al futuro jesuita como personas de buena vida y letras suficientes, formado intelectualmente y en virtud, es decir –desde una perspectiva humanista- hombres con una formación completa, que coloquen se den por entero en la misión, pues de ellos requiere los frutos de una buena integración entre *pietas* y *eruditio*, dónde siempre la *eruditio* encuentra sentido pleno en la *pietas*, pues los estudios están orientados a dar mayor gloria a Dios en el servicio de los demás: la *pietas* dará a la *eruditio* una dimensión de gratitud, de apertura y de responsabilidad pastoral¹⁵. En las Constituciones se señala una relación estrecha entre la

¹⁴ Cf. D. BERTRAND, *La política de San Ignacio de Loyola*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 242.

¹⁵ Cf. P. KOLVENBAH, “Pietas et Eruditio”, *Revista de espiritualidad ignaciana* 38/2 (2007), 25.

instrucción en letras y virtud con la profesión, al punto que si no se posee ambas se debe esperar a tenerlas (*Co* 518).

Sin duda, Ignacio no habla de un deseo de “ser culto” o de formar un “grupo culto”, sino que habla del deseo de lograr una instrucción del hombre completo, que se enmarca en la comprensión de la palabra “cultura” para el contexto humanista del siglo XVI. La importancia de la formación para el jesuita está ligada a la comprensión e importancia de acceso al conocimiento para servir a los demás: la cultura y sus disposiciones para adquirirla son un criterio importante¹⁶ tanto para el admitir como para la profesión. Tal comprensión se extiende a la formación de externos, de tal forma que se puede decir que su modo de comprenderla coloca el ministerio de los colegios -no pensado en la Fórmula del Instituto- como un ministerio cultural. Los colegios serán rápidamente un instrumento de incidencia directa en la vida cultural de las sociedades en que trabajan los Jesuitas. La Compañía ofreció un matiz diferente a la comprensión contemporánea de cultura, pues si comúnmente la ella se asumía como una propiedad personal del hombre “culto”, marcando diferencia con quién no la poseían “incultos”; para la Compañía el intervenir en la sociedad como difusor de cultura, no debía generar marginación, pues este apostolado contempla un carácter inclusivo y solidario. Se buscó que el sujeto instruido use sus conocimientos (cultura) para ayudar a más conocer y servir a Dios en la ayuda de la ánimas (*Co* 307), *scopo* de la Compañía de Jesús. En 1553, en una carta dirigida a un grupo de jesuitas que comenzaron a dar clases de gramática, humanidades y doctrina cristiana, Ignacio, muestra una comprensión de la cultura como un bien puesto al servicio de Dios, pero con una dimensión social: si tiene celo del bien común y ayuda de las ánimas, y de aumento y dilatación de la religión cristiana, ésta es una obra que para este fin propiamente es ordenada¹⁷.

Hervé Carrier¹⁸ confirma que hasta el siglo XVIII el término cultura era empleado para designar el trabajo de la tierra y el trabajo para hacerla productiva, pero metafóricamente se aplicaba al desarrollo del espíritu humano¹⁹ individualmente y no para expresar el desarrollo de los pueblos. En el siglo XIX, la palabra cultura, desde un sentido humanista, es difundida y empleada para designar el refinamiento de la propia humanidad²⁰. Estas diferentes formas de describir la cultura, sea como cultivo del espíritu humano o refinamiento, constituyen la **definición clásica** que se refiere a la “persona de cultura” y

¹⁶ Cf. D. BERTRAND, *op.cit.*, , 236.

¹⁷ Cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras completas*, BAC, Madrid 2013, 885.

¹⁸ Cf. H. CARRIER, “Cultura” en *Diccionario de la cultura*, Verbo Divino, Estella 1994, 153.

¹⁹ Cicerón describe la cultura como la filosofía del alma “*cultura animi philosophia est*”. *Ibid*, 153.

posee un carácter normativo en el sentido que ella señala un ideal al que todo sujeto debe alcanzar para ser considerado culto. El autor, también indica que progresivamente este término adquiere una connotación sociohistórica²¹, pues el término cultura denota los cambios característicos de la nueva época. Siguiendo la perspectiva sociohistórica, llega a ser empleado para analizar las costumbres, hábitos y normas sociales de los grupos étnicos, de tal modo que ella es asociada a los pueblos primitivos, del mismo modo que “civilización” era asociada a los pueblos llamados evolucionados. La comprensión de “cultura” aplicada a los pueblos primitivos, ofrece la posibilidad de verla como un modo de vida de un grupo humano, con sus constantes en el tiempo, pero con un fuerte carácter de tiempo remoto.

1.2. Aporte antropológico en la nueva comprensión contemporánea de cultura.

Desde la Teoría evolucionista de Darwin, el estudio de la cultura se presenta como una *antropología física*, pues se dedicó al estudio de lo que anatómicamente diferencia a los hombres de los animales. Sin embargo, rápidamente asume como tarea propia el estudio de las formas de vida que hacen a los humanos distintos de los demás animales. Aquello que marca la diferencia entre hombres y animales será llamado “cultura” y se constituye en objeto específico de la antropología. En este proceso la antropología ayuda a que no sea una propiedad exclusiva, sino aquello que caracteriza a todas las personas frente al mundo animal²².

Un hito importante para el estudio de la cultura es 1871, año en que el antropólogo Edward Tylor publicó su obra *Primitive Society*, en donde ofrece una de las primeras definiciones de cultura desde la perspectiva antropológica. La cultura se inscribe como objeto específico del estudio de la antropología y adquiere una perspectiva colectiva, pues explica los estilos de vida típicos de un grupo humano. Es reconocida como un rasgo inherente a todo hombre:

*Cultura es todo un complejo que incluye los conocimientos, las creencias, el arte, la moral, las leyes, las costumbres y todas las demás disposiciones y hábitos adquiridos por el hombre, en tanto que miembro de una sociedad*²³.

La **definición antropológica** va más allá del ámbito del saber particular, pues no sólo incluye el conocimiento, como propiedad de pocos, sino que ésta le pertenece a todos. Así, la cultura es un atributo de todo hombre, en ese sentido abarca la vida del hombre, siempre dinámica en la historia y en los espacios que habita, pues la cultura va junto a la acción

²⁰ Matthew Arnold describe la cultura como la esperanza de realizar al “Sócrates posible” en cada uno de nosotros (*Culture and Anarchy. Londres 1896*). *Ibid*, 153.

²¹ G. Klemm escribe *Allgemeine kulturgeschichte der Menschheit* (1843-1852). *Ibid*, 153.

²²Cf. A. TORNOS, *op.cit.*, 20.

humana. Todo lo humano tiene valor cultural y en ello se incluyen las formas de producción material, transformación de la naturaleza, organizarse socio-políticas, y comprender el mundo donde quiere dar respuesta e interpretar su contexto vital.

1.3. Cultura como realidad compleja.

Andrés Tornos²⁴ señala dos propiedades comunes a los elementos o hechos culturales citados en la definición de Taylor: carácter adquirido y sociabilidad. El carácter de *adquirido* muestra que las formas de vida que configuran las culturas no son innatas, pues no son comunes a todos los individuos humanos, sino que en su entorno van recibiendo y aprendiendo socialmente su modo de organizar la vida; el carácter de *socialidad* pone en evidencia destrezas y costumbres compartidas que lo equipan para tener un lugar propio, pero dentro de un grupo social. Aquí se rescata la dimensión de aprendizaje y transmisión de un modo de vida en un grupo humano:

Cultura se puede llamar a todo el ambiente humanizado por las actividades de un grupo humano, de tal modo que adquieren y socializan un modo de comprender el mundo; un modo de percibir al hombre y su destino; una manera de trabajar y divertirse; un modo de expresarse por medio de las artes y una manera de transformar la naturaleza por medio de la técnica y los inventos²⁵.

Adquirir y socialidad permiten reconocer la cultura en todo hombre -dentro de su grupo- como transmisor de cultural, de forma que ello lo identifica como parte de un grupo, no de toda la especie. En ese sentido, si por un lado, la cultura distingue al hombre de los animales; por otro, ayuda a identificar diversas formas de organizar la vida en común. La cultura imprime pertenencia a un grupo, dentro de una sociedad. Así, cada individuo comparte elementos culturales con un grupo, y a su vez se diferencia de los miembros de otros grupos, pues cada uno adquiere y socializa los elementos culturales de su grupo cultural. Conrad Phillip Kottak²⁶, al definir cultura, afirma que todo ser humano posee cultura y rescata, además, del carácter de aprendizaje (adquirido) compartido (socialidad), otros elementos interesantes: carácter simbólico²⁷, sometimiento de la naturaleza²⁸, pautada²⁹ y uso

²³ CH. TAYLOR, *Primitive culture* 1871. Citado por A. TORNOS, *Ibid.*, 21.

²⁴ Cf. A. TORNOS, *Ibid.*, 21.

²⁵ H. CARRIER, "Cultura", *op.cit.*, 151.

²⁶ Cf. C. KOTTAK, *Antropología*, 6e, Mc Graw Hill, Madrid 1995, 34.

²⁷ El hombre produce cultura en tanto es capaz de dotar y captar el significado de las cosas o hechos. Para Leslie White la cultura tuvo su origen cuando el hombre adquirió la capacidad de simbolizar las cosas y hechos que le ayudan a organizar y defender en su entorno, de tal modo que herramientas, ritos y lenguajes (etc.).

²⁸ La cultura enseña un modo particular de expresar las necesidades biológicas, creando modos de comportamiento que luego se constituyen en actos naturales para un grupo concreto. Así, la satisfacción de las necesidades biológicas no se expresa o vive de la misma forma en todas las culturas.

creativo³⁰. Por su lado, Melville³¹, en su estudio sobre la cultura reconoce tres paradojas interesantes, afirmando que la cultura es una realidad universal y particular³²; una realidad estable y dinámica³³; y una realidad consciente e inconsciente³⁴.

Los diferentes modos de abordar la cultura son una muestra que se está frente a una realidad compleja, que en sí misma encierra tensiones. Actualmente, su comprensión incluye la acepción clásica y la antropológica. Por un lado, la *acepción clásica* promueve una dinámica creciente de trasmisión de cultura, a través de sistemas de producción y comunicación de cultura como pueden ser la escuela con sus alumnos, la prensa con sus lectores, la televisión con sus audiencias y hasta las iglesia con sus fieles. Al mismo tiempo, por otro lado, la *acepción antropológica* muestra un movimiento por el cual todo lo vivido por el hombre se convierte en cultura, así, hoy son sujeto/objeto de cultura tanto el arte como la salud, el trabajo como la violencia; y también hay cultura política, del narcotráfico, organizacional, urbana, juvenil, de género, profesional, audiovisual, científica, tecnológica, etc.³⁵

Comprender la cultura como un *fenómeno inherente al ser humano* en su experiencia social supone que no existe hombre ni pueblo que no la posea y que en tanto actividad humana, no puede aplicarse solo a las actividades superiores del hombre (creación artística o reflexión científica), sino que se extiende a *todas las actividades del hombre que vive en una determinada comunidad*, destinadas a crear las condiciones más favorables para su existencia individual y colectiva³⁶. Tal comprensión posee un carácter universal que no niega su concreción, pues la cultura inherente a la humanidad se particulariza en las diversas

²⁹ La cultura no es un resultado fortuito de costumbres, creencias y valores, sino que es un sistema pautado e interrelacionado. Las culturas van preparando a los miembros para compartir ciertos rasgos de la personalidad, y de ese modo puedan vivir conforme a los cambios experimentados en el grupo, preparándolo para que sepa qué y cómo proceder.

³⁰ Las reglas culturales dicen qué hacer y cómo hacerlo, pero no siempre se siguen sus dictados. Este carácter coloca al hombre, no solo en la capacidad de aprender reglas para asumir un modo de vida, sino que le atribuye la capacidad de interpretar y manipular la misma regla y así responder creativamente.

³¹ Cf. J. H. MELVILLE, *El hombre y sus obras*, 2e, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 1964, , 30-41.

³² Indica que como **universal** la cultura es inherente a todos los seres humanos, pero a la vez, se reconoce que cada manifestación local o regional de la cultura es **única**, pues se encarna en lo local, siendo resultado de las experiencias particulares de la población, pasada y presente.

³³ Señala que lo **estable** de la cultura no significa estático, sino que la estabilidad de la cultura se valora en su relación recíproca con el **cambio**, pues reconocer los cambios, también supone reconocer lo permanente.

³⁴ Percibe que la cultura llena la vida del ser humano a través de procesos de aprendizaje **conscientes**, pero a su vez existen dinámicas **inconsciente** en la transmisión de la cultura, pues ella representa mucho más de lo que cualquier individuo o grupo puede manejar y captar.

³⁵ Cf. M. BARBERO, "Medios y culturas en el espacio latinoamericano": *Pensar Iberoamérica* 5, (2004). <http://www.campus-oei.org/pensariberoamerica/ric05a01.htm#a>.

³⁶ Cf. R. SIGMOND. "Cultura y culturas a la luz de la *Gaudium et Spes*" en *Selecciones de Teología* 25, 1968, vol. 7, Enero-Marzo, 17-29.

formas de vida asumidas por los hombres, y por ello no se habla de una sola cultura, sino de “culturas” que son el resultado de una práctica común de costumbres y de acciones que *humanizan la existencia* de los individuos y sus relaciones en su respectiva comunidad.

San Ignacio, este término, ni en su formulación clásica ni antropológica, pero no se puede negar que sí presta atención a las realidades que ambas acepciones desean mostrar: Como se ha visto, desde una definición clásica de cultura, la idea de ministerio instruido se ve extendida en la misión de los colegios y constituye un gran aporte al mundo intelectual de la sociedad moderna en la que nace. La perspectiva antropológica muestra un gran interés por reconocer los diversos “modos de vida” como claves para la comprensión de la cultura. Ésta es recogida en los documentos sobre la misión actual de la Compañía de Jesús. La introducción al Decreto 4 de la CG34 reconoce que la cultura puede ser entendida en una perspectiva clásica, pero el aporte es acogerla desde una perspectiva antropológica y sociológica. De hecho, no se trata de sentar cátedra, sino mostrar desde dónde la Compañía mira su misión. En ese sentido, el decreto no posee un número concreto para definir cultura, pero al referirse a ella en el segundo numeral indica una nota a pie de página en la que muestra tal perspectiva:

*Cultura significa la manera en la que un grupo de personas, vive, piensa, siente, se organiza, celebra y comparte la vida. En toda cultura, subyace un sistema de valores, de significados y de visiones del mundo que se expresan al exterior en la lengua, los gestos, los símbolos, los ritos y estilos de vida*³⁷.

Su comprensión como *diversos modos de vida* será el enfoque asumido para este trabajo, pues ella permite reconocer la presencia de diversas culturas al interior de una sociedad. Este modo de comprenderla, se ve en la misma formulación de la misión de la Compañía de Jesús, en la última Congregación General. El *servicio de la justicia que la misma fe exige* se encarna en culturas concretas, pues ambos *están dinámicamente relacionados con la proclamación inculturada del Evangelio y el diálogo con otras tradiciones religiosas como dimensiones de la evangelización*³⁸.

*No puede haber servicio de la fe sin promover la justicia, entrar en las culturas, abrirse a otras experiencias religiosas. No puede haber promoción de la justicia sin comunicar la fe, transformar las culturas, y colaborar con otras tradiciones. No puede haber inculturación sin comunicar la fe a otros, dialogar con otras tradiciones, y comprometerse con la justicia*³⁹.

³⁷ CG34. d4, nota 3.

³⁸ CG35, d3, n3.

³⁹ CG34, d2, n19.

Reflexionando sobre nuestra experiencia durante la Congregación General 34, discernimos que el servicio de la fe en Jesucristo, y la promoción de la justicia del Reino predicado por Él, podría alcanzarse mejor en nuestro mundo contemporáneo si la inculturación y el diálogo llegaban a ser elementos esenciales de nuestro modo de proceder en la misión⁴⁰.

1.4. Presencia de diversas “culturas” en la sociedad.

Conrad Phillip Kottak⁴¹ identifica un nivel general y otro específico en el uso del término cultura: por un lado, de modo general, se afirma que todo ser humano posee cultura, de tal modo que todas las poblaciones humanas la poseen como rasgo inherente a su condición humana; y por otro lado, de modo específico, reconoce “cultura” (en minúscula) para referirse a las diferentes y diversas tradiciones culturales de sociedades o grupos específicos. Entonces, la humanidad comparte la capacidad para la “Cultura” y a su vez la vive en una “cultura” particular al interior de una sociedad: los seres humanos se desenvuelven en *culturas* específicas.

Entendiendo el término como un atributo propio de todo ser humano (Cultura) y como experiencia concreta en diferentes espacios geográficos en los que se desarrolla el ser humano (cultura) en sociedad, podemos hablar de “cultura norteamericana”, “cultura española” o “cultura peruana”, identificando elementos comunes: mentalidad, estilo de vida y forma propia de humanizar su ambiente⁴². Aún más, una observación minuciosa de cada sociedad permite percibir diferencias culturales en su interior, identificando “sub” culturas que muestran una diversidad que no puede ser obviada al momento de comprender, interactuar e intervenir en tal sociedad. Entonces, al interior de una sociedad existen “culturas” que por eventos históricos terminan perteneciendo a una sociedad (las “culturas pre-hispana” que se conservan en los países actuales de Sudamérica) o que por dinámicas sociales, en el proceso de organización y crecimiento, van encontrando o marcando un espacio al interior de una sociedad (las culturas de grupos sociales denominadas “cultura obrera”, “cultura femenina”, “cultura urbana”, “cultura juvenil urbana”).

Reconociendo que al interior de una sociedad *pueden existir diferentes culturas*, el término *cultura* se constituye en el signo distintivo no solo de una sociedad, sino que también distingue un grupo social o pequeñas comunidades humanas al interior de una sociedad como es el caso de cultura obrera, de la cultura de los ambiente rurales, de los jóvenes, de los emigrantes, de los grupos étnicos⁴³, etc., que pueden convivir a la vez en una misma sociedad

⁴⁰ CG35, d3, n3.

⁴¹ Cf. C. KOTTAK, *Antropología, op.cit.*, 34.

⁴² Cf. H. CARRIER, “Cultura”, *op.cit.*, 150.

⁴³ Cf. H. CARRIER, “Cultura”, *op.cit.*, 150.

o cultura mayor que las engloba. Juntas -estas culturas- configuran una sociedad que busca integrarlas y particularizarlas, en el sentido que no es lo mismo hablar de la “cultura obrera” perteneciente a una sociedad que a otra.

La CG34 al tratar sobre la misión jesuítica y la cultura, no solo recuerda la tradición de la Compañía en su interés por la transformación de la cultura humana y su compromiso por acompañar contextos culturales diferentes, sino que señala la complejidad de la misión en su aproximación a la realidad cultural, pues ve necesario reconocer que toda gran cultura abarca una ***gama de culturas*** y subculturas étnicas nuevas, muchas ignoradas: y que, además, todas las obras jesuitas se desarrollan en contextos culturales concretos, con rasgos positivos y negativos que deben ser tocados por el Evangelio⁴⁴.

2. Inculturación.

*La cultura de una sociedad comprende todo lo que uno debe saber y creer para poder actuar de una manera aceptable en el grupo, desempeñando el papel que para cada uno de los miembros de esa cultura tiene por aceptable*⁴⁵.

La cultura incluye el modo y contenido de las creencias de un grupo, con carácter de verdad y categorías para expresar el hecho religioso, en un lenguaje propio a su mundo cultural. También abarca creencias, arte, moral, leyes, costumbres y hábitos. Así, el “creer” es parte de la cultura y buscan responder o dar significado a las cuestiones fundamentales y trascendentes de la vida. Estas respuestas serán formuladas desde la cultura, pues están entrelazadas con la forma en que la gente percibe la vida, la interpreta, establece relaciones humanas, la organiza y la celebra:

*La comprensión de lo trascendente será expresado por medio de símbolos, signos, creencias, costumbres, historias y mitos, que en conjunto recogen los elementos propios de la cultura, de tal forma que religión y cultura poseen una relación íntima y no posible de separarlas*⁴⁶.

En la inculturación se muestra la estrecha relación entre cultura y creencias. El Evangelio es anunciado a una cultura que posee su propio sistema de creencias o religión. La inculturación no persigue el encuentro de dos culturas⁴⁷, sino el encuentro del Evangelio con una cultura concreta. En ese sentido, busca conectar el Evangelio con la cultura y para ello

⁴⁴ Cf. CG34, d4, n27.5-6.

⁴⁵ A. TORNOS, *op.cit.*, 40. Cita n11.

⁴⁶ Cf. F. WILFRED, “Pluralismo religioso e inculturación cristiana” en *Selecciones de Teología* 114, 1990, v. 29, Abril – Junio, 5-26.

⁴⁷ Diferenciar dos culturas: la cultura del agente de la inculturador o portador del Evangelio y la cultura nueva en la que se desea inculturar el Evangelio.

debe conocer su experiencia religiosa. Esto implica identificar los valores religiosos presentes en la nueva cultura para abrir posibilidad de contacto amistoso con el Evangelio.

La cultura del agente de la inculturación no desaparece del horizonte, pero ella no es interlocutor de la nueva cultura, pues no se pretende inculturar los valores de una cultura a otra, sino inculturar los valores evangélicos en la nueva cultura. Esto exige -en la medida de lo posible- que el agente inculturador tome distancia de su propia cultura para adentrarse en el conocimiento y comprensión de la nueva cultura, pues solo así podrá promover su diálogo con el Evangelio. La expresión “nueva cultura” no se refiere solo a las culturas que no conocen el Evangelio, sino que también incluye a culturas que durante siglos fueron cristianas⁴⁸, pensando una inculturación renovada que considere la reflexión actual sobre la cultura, dialogando con la diversidad cultural presente en una misma sociedad.

2.1. Estudio comprensivo del término “inculturación”.

Para profundizar el estudio de la inculturación se debe hablar de dos categorías que ayudan a afirmar y delimitar la el concepto de inculturación: aculturación y evangelización de la cultura .

“Aculturación” es un término usado por los antropólogos desde fines del siglo XIX y señala el proceso por el cual dos culturas se modifican mutuamente al entrar en contacto⁴⁹. Este proceso determina modificaciones de patrones culturales en ambas culturas. Aquí se marca el encuentro de dos culturas, en cuyo contacto comienzan un diálogo que implicará profundos y mutuos cambios manifestados principalmente en la lengua, costumbres, creencias y comportamientos. Así, mientras aculturación marca el encuentro entre dos culturas, la inculturación pretende señalar el encuentro entre el Evangelio con la nueva cultura, es decir, la interacción del mensaje de Cristo y una cultura determinada⁵⁰. El carácter de mutua modificación no está presente en el término inculturación, pues el horizonte no es la modificación, sino expresar el Evangelio conforme a lo específico de la cultura, que vive procesos de transformación desde la acogida de los valores evangélicos. En términos últimos, la inculturación supone un diálogo respetuoso entre las realidades teológicas contenidas en el mensaje de Cristo y las realidades antropológicas presentes en tal cultura.

“Evangelización de la cultura” es entendida como el proceso, por el que el contacto con el Evangelio transforma las mentalidades, las actitudes colectivas y los modos de vida comunitaria propias de una cultura. A nivel cultural, ella se dirige a purificar desde el

⁴⁸ Cf. A. TORNOS, *op.cit.*, 21.

⁴⁹ Cf. A. TORNOS, *op.cit.*, 183.

⁵⁰ Cf. H. CARRIER, “Inculturación del Evangelio”, *op.cit.*, 278.

Evangelio la práctica grupal de comunidades humanas. En esta perspectiva, la evangelización de la cultura afecta los contextos donde viven las personas. Hoy se habla de evangelizar la “cultura del trabajo”, la “cultura juvenil”, la “cultura del consumo”, o la “cultura urbana” porque la cultura es percibida como objeto de evangelización, pues se busca tocar las realidades que afectan a las personas:

Evangelizar la cultura significa “convulsionar, por así decirlo, con la fuerza del Evangelio, los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes de inspiración y los modelos de vida de la humanidad que están en oposición a la palabra de Dios y al destino de la salvación”⁵¹.

Evangelizar la cultura produce una regeneración de la cultura a nivel personal y comunitario en las formas de pensar y asumir la vida. Supone la necesidad de purificación y conversión, pues existen en las sociedades estructuras de pecado que solo cambiarán cuando se acepte el mensaje de Cristo en vida individual dentro de la comunidad, pues si la fe no se hace cultura es una fe que no es plenamente acogida, enteramente pensada y fielmente vivida⁵². En el ámbito de la evangelización, la inculturación es concebida como un modo de anunciar el Evangelio que considera los elementos medulares de cada cultura. La inculturación del Evangelio en la cultura y la evangelización de la cultura son complementarias en la única misión proclamar el Evangelio; ambas deben responder a la dinámica de la encarnación: ingresar a la realidad de hombre, para vivir entre los hombres⁵³. En tal sentido, Jesucristo es criterio de inculturación, pues es la Palabra encarnada, que coloca su tienda entre los hombres (Jn 1,14):

Jesús se insertó en una cultura determinada... la encarnación alcanza a todo el hombre y a todas las realidades del hombre. En cierto sentido la encarnación del Hijo del Dios fue también una encarnación cultural. La encarnación de Cristo pide de suyo la inculturación de la fe en todos los ambientes humanos⁵⁴.

2.2. Uso de la palabra “Inculturación”.

El uso de la palabra “inculturación” data del siglo XX y en términos generales se refiere a asumir un modo de anunciar el Evangelio en las diferentes culturas. Nace como una nueva forma de comprender los procesos de transmisión de la fe de un modo actualizado, considerando los procesos culturales de los pueblos. Aunque el término es reciente, el deseo de que el Evangelio de Cristo y las culturas se encuentren ha estado presente desde los inicios del cristianismo. El evangelio se ha revelado como un poderoso fermento de

⁵¹ PABLO VI (PAPA), Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, 19.

⁵² Cf. H. CARRIER, “Evangelización de la cultura”, *op.cit.*, 223-224.

⁵³ Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Dei Verbum*, 4.

transformación de las culturas⁵⁵. Para posibilitar tal encuentro se hizo necesario aprender las lenguas, costumbres y tradiciones propias de las culturas⁵⁶.

Antes del Vaticano II, en 1659, la Congregación para la Propagación de la Fe recomienda que los misioneros no se empeñen en cambiar los ritos y formas de vivir de los pueblos, a no ser que sean contrarios a la religión y moral⁵⁷. Ello muestra el deseo de difundir la fe sin herir las culturas, pues no se trata de destruir o anularlas, sino de plenificar su vida. En 1962, Joseph Masson usa el término “inculturación” por primera vez (idea prestada de Herskovit), asumiéndolo como “acercamiento a lo culturalmente diferente”. Luego, fue usado por la Asamblea de Conferencias Episcopales de Asia en 1974 y por la Compañía de Jesús en 1975⁵⁸.

Luego del Concilio Vaticano II la cultura es vista como realidades humanas que toda la Iglesia debe comprender, discernir y evangelizar. Así, se crea el Consejo Pontificio de la Cultura, para sensibilizar a toda la Iglesia respecto de las tareas de la evangelización de las culturas y el desarrollo cultural⁵⁹. Tres son los documentos oficiales de la Iglesia que aportan a esta reflexión: La Constitución *Gaudium et Spes*, el decreto *Ad Gentes* y la exhortación *Evangelii nuntiandi*. Ellos muestran la apertura para conocer y comprender al hombre y al mundo moderno; una humanidad que ya tenía en su haber grandes conquistas geográficas, científicas y tecnológicas, pero que también ha vivido los saldos de dos guerras mundiales; una humanidad que lucha por afirmar la libertad y a su vez es testigo de grandes brechas entre ricos y pobres; una humanidad cada vez más consciente de una diversidad cultural pero incapaz de defenderla y conservarla, pues no es valorada por el mercado.

2.3. “*Gaudium et spes*” e Inculturación.

La Constitución *Gaudium et spes* consigue formular las obligaciones más urgentes de los cristianos respecto a la cultura: a) reconocimiento y ejercicio efectivo del derecho personal a la cultura; b) la educación para la integración del hombre; y c) el acuerdo entre la cultura y la educación cristiana. La primera⁶⁰ señala la necesidad de efectivizar el derecho de todos a la cultura, como exigencia de la dignidad de la persona, sin distinción de raza, sexo, nacionalidad, religión o condición social. Promueve el acceso suficiente a los bienes

⁵⁴ H. CARRIER, “Inculturación del Evangelio”, *op.cit.*, 283.

⁵⁵ Cf. H. CARRIER, “Inculturación del Evangelio”, *op.cit.*, 280

⁵⁶ Se cuentan con experiencias -lideradas por la Iglesia a través de diferentes misioneros y órdenes religiosas- que para transmitir el evangelio a las nuevas culturas formularon adaptaciones (Matteo Ricci en la China) y procurando el desarrollo de las nuevas culturas (Reducciones del Paraguay).

⁵⁷ Cf. H. CARRIER, “Inculturación del Evangelio”, *op.cit.*, 280.

⁵⁸ Cf. A. TORNOS, *op.cit.*, 178.

⁵⁹ Cf. H. CARRIER, “Evangelización de la cultura”, *op.cit.*, 221.

culturales, principalmente la llamada cultura "básica", a fin de evitar que un gran número de hombres se vea impedido de cooperar auténticamente al bien común. La segunda⁶¹ reconoce que las sociedades contemporáneas disponen de recursos que pueden favorecer la cultura universal y el desarrollo integrado de la persona (intelectual, espiritual y social). Pide que los cristianos cooperen para que las manifestaciones y actividades culturales impregnándolas de espíritu cristiano. La tercera⁶² señala la necesidad de que desde la teología se busque siempre un modo más adecuado de comunicar la doctrina a los hombres de su época; porque una cosa es el depósito mismo de la fe y otra cosa es el modo de formularlas conservando el mismo sentido y el mismo significado. Tal diálogo debe recurrir a la literatura y el arte, pues ellas expresan la situación del hombre en la historia, en sus miserias y alegrías, sus necesidades y recurso.

2.4. Elementos y dinámica de la inculturación.

La inculturación no sucede en abstracto, sino en las relaciones humanas, por ello identificamos dos interlocutores: por un lado, el **agente de la inculturación** o portador del *Evangelio*; y por otro, **la comunidad** poseedora de su *cultura*. El diálogo entre ambos interlocutores supone el encuentro entre *Evangelio* y *cultura*. En este contexto, la inculturación plantea dos preguntas: ¿Qué sucede con la cultura de la que procede el agente de la inculturación? y ¿Qué hacer con la religión inherente a la cultura en la que se desea inculturar el *Evangelio*?

La primera pregunta permite caer en la cuenta que, aunque el objetivo no sea el encuentro de dos culturas, no se puede negar cultura de origen del agente de la inculturación. La inculturación no pretende la negación u olvido de la cultura del portador del *Evangelio*. Su tarea no es fácil, pues se le exige profundos cambios en la manera de comunicarse, razonar, valorar perspectivas sobre la vida y su modo de entender. Se espera que su propia cultura no interfiera en el encuentro entre el *Evangelio* y la cultura de la comunidad. Inicia un proceso de integración a la comunidad para ser capaz de conocer a fondo e identificar los elementos compatibles entre el *Evangelio* y la nueva cultura, pues desde ellos podrá formular su fe, de un modo inculturado: debe hacerse a ella, sin negar la suya. Ésta no solo debe dejar de ser obstáculo para el encuentro del *Evangelio* con la nueva cultura, sino que también puede aportar experiencias que contribuyen al desenvolvimiento u organización de las comunidades en salud, educación, urbanismo, etc. La acción del agente de la inculturación

⁶⁰ Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 60.

⁶¹ Cf. *Ibid.*, 61.

⁶² Cf. *Ibid.*, 62.

puede producir efectos tanto positivos como negativos para la cultura. El buen desempeño de la misión de inculturación pasa por comenzar por conocer y respetar más profundamente lo ajeno y extraño de las otras culturas⁶³; por mantener un diálogo en que se debe apropiarnos de sus valores culturales y espirituales y ofrecer nuestro propio tesoro cultural y espiritual⁶⁴; y por tener la convicción de que el Evangelio puede sintonizar con todo lo que hay de bueno en cada cultura⁶⁵:

*Evangelizar la cultura será un ministerio de consolación cuando se realice de forma que manifieste la actividad de Dios en esas culturas y refuerce nuestro sentido del misterio divino. Pero cuando nuestra actividad dificulta su presencia en las culturas a las que se acerca la Iglesia o cuando nos arrogamos derechos de propiedad sobre los asuntos de Dios, entonces nuestros esfuerzos andan descaminados o se hacen destructores.*⁶⁶

La segunda pregunta, debe considerar que lo religioso es inherente a la cultura, en ese sentido, también, se un habla de un encuentro entre Evangelio y la religión que posee cada cultura. Felix Wilfred afirma.

*Entender la inculturación como un proceso por el cual relacionamos la fe cristiana y el evangelio con los elementos culturales de un pueblo dejando aparte su religión, es simplemente ignorar que la religión es el **punto central y como el alma** de toda tradición cultural. Sería lo mismo que relacionarse con un cuerpo que no tuviese alma*⁶⁷.

Al no valorar la religión o experiencia religiosas de los miembros de una cultura, la inculturación puede ser interpretada, con justa razón, como estrategia conversión o de debilitamiento de la antigua religión para incorporarla al cristianismo, utilizando las expresiones culturales que les son propias. Este proceso supone un dialogo respetuoso con la cultura y en ella con su experiencia religiosa. La Iglesia se siente llamada a reconocer la religión no cristiana como la expresión viviente del alma de vastos grupos humanos, que llevan en sí mismas el eco de milenios en la búsqueda de Dios; búsqueda incompleta pero hecha frecuentemente con sinceridad y rectitud de corazón⁶⁸.

*En el proceso de inculturación debe vivirse un acercamiento marcado por la simpatía a las culturas de hoy, de tal forma que el Evangelio penetre en el alma de las culturas vivas, respondiendo a sus **anhelos más elevados** y haciéndolas crecer según la dimensión misma de la fe, la esperanza y de la caridad cristianas*⁶⁹.

⁶³ Cf. A. BLANCH, "Cultura" en *DEI*, 544.

⁶⁴ Cf. CG34, d4, n8.

⁶⁵ Cf. CG34, d4, n11.

⁶⁶ CG34, d4, n9.

⁶⁷ F. WILFRED, *op.cit.*, 25-26.

⁶⁸ Cf. PABLO VI (PAPA), Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, 53.

⁶⁹ Papa Juan Pablo II, dirigiéndose al Consejo Pontificio de la Cultura, 18-01-83.

Desde esta perspectiva, la inculturación mira la experiencia religiosa de las nuevas culturas como una auténtica preparación evangélica. Finalmente, ambas preguntas, permiten ver el proceso de inculturación como posibilidad, por un lado, de una formulación de fe que gana nuevos referentes culturales para anunciar el Evangelio; y por otro, de la acogida en el interior de la cultura, que experimenta la acción transformadora del Evangelio. En ese sentido este encuentro plantea la posibilidad de generar nuevas formas creativas y renovadoras de la experiencia de fe.

2.5. Abordando una definición de inculturación.

La inculturación, también, es considerada como tema de reflexión de la Comisión Teológica Internacional (CTI)⁷⁰ que publicó el documento *La fe y la inculturación* (1985). Este documento presenta un concepto de inculturación, en el que las culturas son un concierto de realidades orientadas a los valores universales de la humanidad y que permite una apertura entre las culturas⁷¹; poseedoras de una dimensión religiosa que inspiran grandes realizaciones⁷²; y sobre las cuales puede ser injertado el don de la fe cristiana⁷³:

El proceso de inculturación puede definirse como esfuerzo de la Iglesia por hacer penetrar el mensaje de Cristo en un determinado ambiente socio-cultural, llamándolo a crecer en todos sus propios valores desde el momento en que estos son conciliables con el Evangelio⁷⁴.

Partiendo de esta definición, la inculturación se entiende como el encuentro efectivo entre Evangelio (*mensaje de Cristo*) y las culturas (*un determinado ambiente socio-cultural*). En este encuentro se reconocen dos referentes importantes: el *modo de transmisión* (penetrar el mensaje) del Evangelio y la *acción transformadora* (llamándolo a crecer) de la cultura que acoge el Evangelio. El primer referente profundiza **el modo de transmisión** que se puede percibir en la definición de inculturación propuesto por R. Crollius:

Es la integración de la experiencia cristiana de una Iglesia local en la cultura del pueblo en que reside, de tal modo que esa experiencia no sólo se expresa conforme a lo específico de dicha cultura, sino que además llega a convertirse en una fuerza que anima, orienta y renueva, creando en ella una nueva unidad de comunión enriquecedora para ella misma, pero también para la Iglesia universal⁷⁵.

⁷⁰ También en Documentos como: La unidad de la fe y el pluralismo teológico (1972), Promoción humana y salvación cristiana (1976), Doctrina católica sobre el matrimonio (1977), Cuestiones selectas de Cristología (1979).

⁷¹ Cf. *La fe y la inculturación*. CTI, I,7.

⁷² Cf. *Ibid.*, I,8.

⁷³ Cf. *Ibid.*, I,10.

⁷⁴ *Ibid.*, I,11.

⁷⁵ Citado por A. TORNOS, *op cit.*, 184.

Esta definición permite reconocer la inculturación como una experiencia concreta, en la que se presenta a una Iglesia local que *reside* al interior de la cultura; que *expresa* el evangelio desde los códigos culturales propios del lugar; que se *convierte* en su manera de mirarla y que *enriquece* la Iglesia universal. Esta definición coloca énfasis en el rol de la Iglesia, como un agente que padece los efectos de este encuentro, pues no sólo muestra su rol activo de anunciar, sino su rol pasivo al ser enriquecida por la introducción de estas culturas en la vida de la Iglesia⁷⁶. La Iglesia, al transmitir el Evangelio en una nueva cultura, se ve enriquecida con los procesos en que las culturas acogen el Evangelio, pues, la inculturación no solo tendrá efectos transformadores en cultura receptora, sino también en la vida de la Iglesia. El segundo referente profundiza la **acción transformadora** del Evangelio anunciado. Hervé Carrier, al referirse al recorrido histórico de la palabra inculturación, afirma:

*El Evangelio desde sus inicios, se reveló como un poderoso fermento de transformación de las culturas. Los primeros evangelizadores aprendieron a conocer las lenguas, las costumbres, las tradiciones de las poblaciones a las que anunciaban el mensaje de Cristo*⁷⁷

Se enfatiza un efecto transformador del Evangelio en la cultura, pero estableciendo un trabajo previo: ingresar en ella. Anunciarlo desde fuera, sin ingresar a ella, se corre el riesgo de anunciar un mensaje ajeno a la realidad local en que se pretende inculturar. “Desde dentro” hace referencia al hecho que Dios ya trabaja en su interior y es allí desde donde debe ser anunciado para llevar tal cultura a su plenitud. En esa perspectiva, la transformación de la cultura es operada por el Evangelio. No basta que el Evangelio sea anunciado utilizando términos presentes en la cultura, sino que este anunciado se formule desde la experiencia vital de las culturas. Carrier afirma que esta transformación es mutua, pues no solo el Evangelio se injerta en la cultura, sino que ellas son introducidas en la vida de la Iglesia⁷⁸.

Estos dos elementos también son recogidos por Andrés Tornos y Pedro Arrupe al referirse a la inculturación: Por su parte, Andrés Tornos⁷⁹ reconoce tres notas características de la inculturación: a) que **la fe crece hacia adentro de la cultura** en la que se implanta, no al margen de ella o contra ella; b) que este proceso de crecimiento de la fe hacia adentro no se da por acabado nunca; por eso la inculturación es un proceso continuado como el devenir de la misma cultura; y finalmente, c) que la comunidad cristiana, mediante la cual se incultan el Evangelio o la Iglesia en un nuevo ámbito habrá de atravesar las fases de aculturación,

⁷⁶ Cf. JUAN PABLO II (PAPA), *Slavorum Apostoli*, 21.

⁷⁷ H. CARRIER, “Inculturación del Evangelio”, *op. cit.*, 280

⁷⁸ Cf. H. CARRIER, “Inculturación del Evangelio”, *op. cit.*, 279

⁷⁹ Cf. A. TORNOS, *op. cit.*, 183.

escucha y *transformar desde dentro*. Pedro Arrupe⁸⁰, por su parte afirma que la inculturación es la encarnación de la vida y mensaje cristianos en un área cultural concreta, de tal manera que esa experiencia no sólo llegue a *expresarse con los elementos propios de la cultura* en cuestión (lo que no sería más que una superficial adaptación), sino que se convierta en el principio inspirador, normativo y unificador *que transforme y re-cree esa cultura*, originando así una nueva creación.

Pedro Arrupe reflexiona sobre las actitudes necesarias para la misión de inculturación en dos documentos: una presentación en la Pontificia Universidad Lateranense (15-03-78) titulada “Aspectos y tensiones en la inculturación” y en la “Carta sobre la inculturación” (14-05-78). La segunda señala que desde una visión unitaria de la historia de la salvación y su ideal de servicio a todo el género humano, se deben cultivar algunas actitudes⁸¹ necesarias para la inculturación: (a) docilidad al espíritu, que presupone la indiferencia; (b) discernimiento ignaciano, donde es vital ser discreto para evitar exceso; (c) humilde apertura interior para reconocer los propios errores y comprender los ajenos; (d) prolongada paciencia en la búsqueda de la *semita Verbi*; (e) *caritas discreta que hace dialogar el fervor apostólico y la prudencia del Espíritu*; (f) *sensus ecclesiae* ignaciano, asumiendo esta misión como parte de la Iglesia; y -sobre todo- procurando (g) todo en un espíritu de amor realmente universal. Sin duda, esta última se reviste de un carácter más sistemático y normativo por estar dirigida a toda la Compañía y ser -por dos meses- más reciente, pero la primera, además de docilidad al espíritu, discreta caridad y sentido eclesial, enfatiza cuatro actitudes más⁸², (h) humildad que nos ayuda a discernir y no a imponer, reconociendo que podemos aprender de los demás; (i) apertura intelectual y de corazón, para no bloquear la acción del Espíritu Santo; (j) fraternidad auténtica, que les permita sentirse aceptados, estimados, necesitados y amado por sí mismo; (k) gran visión, para adentrarse más al en el corazón del Evangelio, para adentrarse en el corazón de la cultura.

Finalmente, Blanch considera que Arrupe termina la Carta de sobre la inculturación con dos advertencias⁸³: primero, no bastan los estudios ni la oración descarnada, es preciso realizar además experiencias concretas, adentrándose en otras culturas extrañas a la nuestra y

⁸⁰ Cf. P. ARRUPE, “Carta sobre la inculturación” en *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*. Sal Terrae, Santander 1981, 96.

⁸¹ Cf. *Ibid.*, 99.

⁸² Cf. P. ARRUPE, “Aspectos y tensiones de la inculturación” en *La Iglesia de hoy y del futuro*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Madrid 1982, 249.

⁸³ Cf. A. BLANCH, “Cultura” en *DEI*, 545.

al cristianismo⁸⁴; y segundo, que debe tenerse mucho cuidado en que la necesaria encarnación en la cultura muy particulares y locales, no haga perder nunca el no menos necesario sentido de lo universal⁸⁵.

3. Inculturación como proceso.

Andrés Tornos⁸⁶ propone que la inculturación es un proceso que pasa por las fases de aculturación, escucha y transformación de la cultura, desde el anuncio al interior de la cultura. Estas tres fases pueden entender como pasos necesarios para la inculturación, pero sobre todo como momentos en que el agente de la inculturación ha de asumir actitudes favorables para inculturar el Evangelio. En ese sentido, este esquema por fases de la inculturación servirá de esquema teórico para interpretar algunos textos específicos de las fuentes ignacianas

3.1. Primera fase: aculturación

En esta etapa asistimos al momento previo de la inculturación propiamente dicha, en el que *se encuentran dos culturas*: la del agente inculturador o portador del Evangelio y la de la comunidad receptora del Evangelio a inculturar. Este diálogo está marcado por el choque, pues ambas culturas intentarán establecer contacto, pero cada una lo hará desde su propia mentalidad. Esta etapa incluye una doble *toma de consciencia de la influencia y exigencias* de ambas culturas: por un lado tomar consciencia de la cultura de la que procede el agente de la inculturación; y por otro, reconocer que se está delante de otra cultura. En este momento, que es previo al encuentro real entre el Evangelio y la cultura, se produce a lo sumo una *adaptación o acomodación externa*.

El proceso de aculturación supone un choque cultural que supone transformaciones mutuas, pero, solo como puerta a la inculturación, pues el centro de la inculturación son las transformaciones que el Evangelio motiva en la cultura en que es inculturado. El portador de Evangelio pasa por un proceso de pérdida de suelo ante el hecho de reconocer que su modo de pensar y hablar no encuentra un interlocutor similar y que él mismo no es un buen interlocutor para decodificar a quienes se comunican con él en la comunidad. Las pocas

⁸⁴ La experiencia necesaria para esa inserción cultural debe liberarnos de tantos elementos que nos atan: prejuicios de clase, vínculos sociales, prejuicios culturales, de raza, etc. Cf. P. ARRUIPE, *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, *op.cit.*, 101.

⁸⁵ La perfecta inculturación de un jesuita nunca deberá llevarle a una cerrazón nacionalista o regionalista: la universalidad, el sentido de pertenencia al cuerpo universal de la Compañía, deben mantenerse intactas. Cf. *Ibid.*, 101.

⁸⁶ Cf. A. TORNOS, *op cit.*, 184.

adaptaciones de esta etapa, más que en el plano de la razón (marcada por su cultura de origen), colocan al agente de la inculturación en el plano de la comunicación. Tornos sugiere que, esta experiencia de choque, permite caer en la cuenta de la necesidad de aprender el lenguaje de los otros, como un camino que posibilita la comunicación, pues éste es un paso previo a todo lo demás que quiera decirles⁸⁷.

3.2. Segunda fase: la escucha.

En esta fase, el portador del Evangelio, consciente de estar frente a una cultura a la que no pertenece, asume una actitud de *escucha para aprender las formas de pensar y sentir de la cultura* a la que llega. Debe reconocer la importancia de conocer la cultura en la que quiere anunciar el evangelio. Percibe que sus propias formulaciones del Evangelio no corresponden a la cultura que tiene delante, por ello se *esfuerza por formular y sentir su fe con arreglo a ese pensar y sentir aprendido*.

Escuchar la cultura de la comunidad, debe estar guiado por el deseo de salvación universal de Dios; la presencia de Cristo resucitado, y sobre todo por la consciencia que la acción del Espíritu no está limitada a la Iglesia. En ese sentido, se hace necesario discernir los caminos de Dios y la acción del Espíritu más allá de los confines de la Iglesia. Entonces, escuchar significa estar atento a *reconocer la acción y presencia salvífica del resucitado* en la cultura, de tal forma que el proceso de inculturación pueda darse en un ambiente de mutuo respeto y diálogo.

La actitud de escucha permite conocer y adentrarse al interior de la cultura para aprender una forma nueva de hablar y pensar. El portador del Evangelio debe conocer y comprender la dinámica y las lógicas internas que explican las formas de vida, de pensar y de hablar de la comunidad. Acercarse a otra religión y cultura exige poner de lado los prejuicios, procurando dos cosas: liberarse de toda actitud reaccionaria hacia la nueva cultura, respecto a determinadas situaciones políticas, históricas y teológicas del pasado; y liberarse de cierto romanticismo cultural y reacciones exageradas a causa de “neocolonialismo” y el lado oscuro de la historia de las misiones⁸⁸.

3.3. Tercera fase: transformar desde dentro.

Esta fase supone un grado suficiente de integración en la cultura, pues siendo parte de ella, el portador del Evangelio, ya capaz de expresar y vivir al modo de sus interlocutores, comienza a anunciar el Evangelio, con su fuerza transformadora, siendo parte de la

⁸⁷ Cf. A. TORNOS, *op cit.*, 185.

⁸⁸ Cf. F. WILFRED, *op cit.*, 25-26.

comunidad, el interlocutor tiene mayores elementos de comprensión cultural para inculturación: anunciará el Evangelio desde la realidad concreta, es decir, desde los códigos que la comunidad entiende y acoge como propios. Pero, esto, se constituye en una tarea que se *dispone a acción del Evangelio, verdadero artífice de la transformación de la Cultura*.

La escucha persigue la comprensión de los conceptos y símbolos dentro de la cultura, pues se busca posibilitar transformaciones en interior de la cultura. La inculturación presenta una liberación de la cultura. Ninguna cultura es perfecta. Toda cultura necesita de redención⁸⁹ y se encuentra en proceso de plenitud. En ese sentido, el carácter transformativo de esta fase supone llevar a las culturas a alcanzar sus deseos sus *anhelos más elevados, haciéndolas crecer según la voluntad de Dios*, es decir, según la dimensión de la fe, la esperanza y la caridad transmitidas en el Evangelio⁹⁰. En ese sentido, no se trata –simplemente- de reconocer símbolos, también presentes en la cultura del portador del Evangelio, ni de promover transformaciones que no partan de la realidad cultural de la comunidad. El escuchar la cultura no debe llevar a un proceso inmediato de identificación de conceptos y símbolos que puedan ser asemejados con el Evangelio, pues tales conceptos y símbolos son parte de un sistema cultural y poseen una función específica dentro de ella. La inculturación persigue transformaciones que nacen del interior de la cultura. Busca que el anuncio del Evangelio sea expresado desde la experiencia cultural de la comunidad. En ese sentido, la inculturación no es una actividad más entre las muchas que la Iglesia debe ejercer, sino que es su manera de estar arraigada y presente en los pueblos compartiendo sus experiencias.

Como se percibe a lo largo de este capítulo, la comprensión de cultura e inculturación han ido evolucionando, y en ello la Compañía de Jesús ha ido incorporando tales comprensiones en la formulación de su misión. Antoni Blanch⁹¹ señala que *la normativa reciente de la Compañía ofrece definiciones importantes sobre cultura e inculturación*: respecto de cultura se valora el Decreto 4 de la CG32 y el Decreto 4 de la CG34 principalmente; y respecto a la inculturación, la Carta sobre la inculturación (1978) del P. Arrupe, por encargo de la Congregación General 32, la cual al reflexionar sobre la evangelización e inculturación, por un lado, recuerda que el Evangelio debe ser anunciado y recibido de maneras diferentes según la diversidad de los países, y por otro, ve la necesidad de un diálogo más intenso con los herederos de las grandes tradiciones religiosas no

⁸⁹ Cf. P. ARRUPE, “Aspectos y tensiones de la inculturación” en *op.cit.*, 256.

⁹⁰ Cf. Papa Juan Pablo II, dirigiéndose al Consejo Pontificio de la Cultura, (18-01-83).

⁹¹ Cf. A. BLANCH, “Cultura” en *DEI*, 544.

cristianas, que obliga a revisar con nuevas formas de lenguaje de la Teología y aún de la oración⁹². Además, esta actitud positiva frente a la cultura e inculturación requiere de la profundidad espiritual del jesuita, señalando que ayudará la práctica asidua de los *Ejercicios*, pues el método ignaciano invita a respetar a cada uno, con su cultura, sus cualidades propias, las tradiciones que le han ayudado a llegar a ser lo que es⁹³. En esto último, se percibe una intuición importante: la revisión y las fuentes de la espiritualidad ignaciana pueden ayudar a la formación del *subiecto* para la inculturación, es decir, la experiencia orante y meditada de las fuentes ignacianas pueden contribuir a formar actitudes favorables para un buen desempeño del agente de la inculturación.

⁹² Cf. CG32, d4, n54.

⁹³ Cf. CG32, d4, n57.

CAPÍTULO 2: IGNACIO DE LOYOLA, CLAVES PARA LA FORMACIÓN DEL SUBIECTO INCULTURADO.

El testimonio de Ignacio de Loyola se encuentra registrado en las fuentes de la espiritualidad ignaciana. *Autobiografía, Ejercicios, Constituciones, Diario Espiritual y Epistolario Ignaciano* se constituyen en las fuentes de las que se puede beber la espiritualidad vivida por San Ignacio y los primeros compañeros. En ellas se intuye una finalidad pedagógica, en el sentido de haber sido escritas bajo el deseo de ayudar a otros en su vida, vocación y misión. En ese sentido, se pueden extraer algunas claves ignacianas para contribuir a la formación cristiana, y de modo especial a la formación de las personas que deseen vivir su fe desde esta espiritualidad. El P. Nadal pidió insistentemente a Ignacio que narrara su vida, pues le parecía que sería de mucha ayuda para la naciente Compañía.

*Pensando que aquel era el momento oportuno, le pedí incesantemente que quisiese exponernos el modo como Dios le había dirigido desde el principio de su conversión, a fin de que aquella relación pudiese servirnos a nosotros de testamento y enseñanza paterna*⁹⁴

El P. Luis Gonçalves de Câmara, cuenta que Ignacio narraba su vida con tanta claridad, que no era necesario demandar nada, pues narraba todo lo que importaba para hacer al hombre capaz⁹⁵. Narrar su historia responde a una devoción e inclinación a declarar todo lo que por su ánima había pasado⁹⁶. Por su parte, Ignacio señala que en los *Ejercicios* ha escrito aquello que podría ser útil para otros.

Me dijo que los Ejercicios espirituales no los había hecho todos de una sola vez, sino que algunas cosas que observaba en su alma y las encontraba útiles, le parecía que podrían ser útiles a otros, y así las ponía por escrito, vervi gratia, del examinar la conciencia con aquel modo de las líneas, etc. Las elecciones especialmente dijo que las había sacado de aquella diversidad de espíritus y pensamientos que tenía cuando estaba en Loyola, estando todavía enfermo de una pierna (Au 99).

Ignacio y los primeros compañeros perciben la necesidad de que su experiencia inicial y fundante quede registrada, pues intuyen que ésta servirá de inspiración y capacitará a los futuros jesuitas para vivir su vocación y misión, estando siempre unidos a la experiencia de Dios vivida por Ignacio. Los capítulos II y III tratan de explorar cómo la intuición pedagógica en la *Autobiografía, Ejercicios y Constituciones*- solicitadas por los primeros

⁹⁴ Cf. Prólogo del P. Nadal n. 2. En *SAN IGNACIO DE LOYOLA, Obras Completas, op.cit.*, 23.

⁹⁵ Cf. Prólogo del P. Gonçalves de Câmara, n3. *Ibid.*, 26.

compañeros, exigidas por la realidad apostólica, concedidas por Ignacio y aprobadas por la Iglesia- pueden ayudar a formar *subiecto*⁹⁷ para la inculturación⁹⁸.

Este capítulo es dedicado a estudiar la *Autobiografía* de San Ignacio de Loyola con la intención de reconocer algunas actitudes de Ignacio de Loyola que, sin pretender afirmar que Ignacio las asume con la intención de inculturarse, pueden ser reinterpretadas como actitudes positivas para vivir procesos de inculturación más eficaces. En ese sentido, se puede decir que al revisar la vida de Ignacio se pueden reconocer algunas actitudes que influyen positivamente para la formación del *subiecto* para la inculturación.

En la *Autobiografía* se narran diferentes experiencias vividas por Ignacio, para este capítulo se seleccionan solo tres: La experiencia de discernimiento vivida en Loyola, la experiencia de escucha vivida en Manresa y la experiencia de ser dócil a la voluntad de Dios en su decisión de disponerse al Vicario de Cristo. Estas tres experiencias pueden iluminar las tres fases de la inculturación propuestas por Andrés Tornos, ya tratadas en el capítulo anterior: la primera fase denominada **“aculturación”**, que supone el encuentro de dos culturas, será explorada desde la clave de la *experiencia de discernimiento* entre el ideal de caballero y el ideal de peregrino (vivida en Loyola), pues ambos ideales proceden de dos horizontes culturales diferentes; la segunda fase, **“escucha”**, que supone el desplazarse al interior de la cultura para conocer desde dónde se puede anunciar el Evangelio, será explorada a partir de la *experiencia de escuchar la voluntad de Dios* en su mundo interior y la interioridad de las demás ánimas (vivida en Manresa), tal escucha permitió configurarse con Cristo; la tercera fase, **“transformación desde dentro”**, que supone anunciar el Evangelio desde la experiencia cultural de la comunidad, será profundizada desde la experiencia de *docilidad a la voluntad de Dios* vivida por los primeros compañeros, que los lleva a Roma, con los cambios de planes apostólicos que ello supone. De estas tres experiencias se intentará señalar algunas actitudes de Ignacio, que puedan ser interpretadas como favorables para la formación del *subiecto* para la inculturación.

1. De la experiencia de discernimiento en Loyola

La comprensión antropológica y sociológica de cultura⁹⁹, compartida por la Compañía de Jesús, permite reconocer una gama de culturas al interior de una gran cultura o

⁹⁶ Cf. Prólogo del P. Gonçalves de Câmara, n1. *Ibid.*, 25.

⁹⁷ Entendido como capacidades para determinada función o actividad. Cf. L. GARCÍA, *La entrevista en los Ejercicios espirituales*. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2010, 102.

⁹⁸ En este caso, formar *subiecto* para la inculturación se refiere a ayudar a formar actitudes que capaciten para la realización de una misión inculturada.

⁹⁹ Cf. CG34, d4, nota 3.

sociedad¹⁰⁰. En esta perspectiva, considerando los ideales discernidos por Ignacio en Loyola, podríamos pensar en la existencia de una “cultura de caballeros” y una “cultura de peregrinos”. El encuentro de ambos mundos culturales, en la interioridad de Ignacio, servirán para hacer un paralelo análogo con el encuentro de dos culturas vivido en el proceso de “aculturación”. El choque cultural supuesto en esta fase se ubica en un plano externo, el choque se hace visible en cotidiano de la vida del agente de la inculturación. Se encuentran dos culturas, de una procede el mismo agente y la otra es la sede en la que se quiere inculturar el Evangelio. Este proceso se percibe de modo análogo en la experiencia de discernimiento espiritual vivida por Ignacio en Loyola, no en su contexto cultural externo, sino en su propia interioridad. Aquí, Ignacio vive su primer ejercicio de discernimiento, dónde experimenta cómo su voluntad y deseo se mueven entre los ideales de caballero (desde los que ya vivía) y los ideales de peregrino (que comenzaba a conocer). El modo como Ignacio se posiciona ante el discernimiento de estos ideales, pertenecientes a dos mundos culturales diferentes, nos puede dar pistas para extraer algunas actitudes que, hoy a la luz de la inculturación -no pensada como tal por Ignacio- contribuyen a la formación del *subiecto* para la inculturación.

En la aculturación, el agente de la inculturación, puede reconocer tres procesos necesarios: el choque de dos culturas; la consciencia de la influencia de cada una; y la decisión de iniciar adaptaciones, bajo una opción por la nueva cultura. Estos procesos, revisados a la luz de la experiencia de discernimiento vivida por Ignacio, en Loyola, nos permite decir que Ignacio, proveniente de la cultura caballeresca, se encuentra con una nueva cultura, la de peregrino. Discernir ambos caminos a través de estos tres procesos permite intuir tres actitudes favorables a la inculturación: discernir *dos modos de asumir la realidad*, que cobran una *presencia consciente* en su vida y sus *decisiones fundamentales*.

1.1. Discernir dos modos de asumir la realidad: la cultura de caballero y la de peregrino.

Rogelio García al referirse a estos dos horizontes en la vida de Ignacio afirma que dos amores se enfrentan en el corazón de Íñigo: el de los santos y el de los caballeros¹⁰¹. La formación castellana de Ignacio le dota no solo del conocimiento de la vida de la Corte, sino que le va fortaleciendo un lenguaje marcado por los *ideales de caballería* presente en su tiempo y entorno. Ignacio conoce y se siente en medio de la cultura de caballeros y aspira a abrazarla plenamente, pero, luego de ser herido en la Batalla de Pamplona (*Au 1*), en su

¹⁰⁰ Cf. CG34, d4, n27.5.

¹⁰¹ Cf. R. GARCÍA, “Amadís de Gaula” en *Diccionario de espiritualidad ignaciana (DEI)* Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007, 134.

etapa de convalecencia en Loyola, conoce más a fondo una nueva cultura, la de los peregrinos motivada por la vida de Cristo y de los santos. Ignacio comienza a vislumbrar un nuevo horizonte, cuyo lenguaje está marcado por el *ideal de peregrino* el servicio de Dios. Se debe notar que los ideales de Caballería no excluyen la dimensión religiosa, pues los caballeros se disponen a la defensa de la fe cristiana y son capaces de emprender hazañas heroicas que apuntan a la eternidad y a la construcción de un orden cristiano.

Esta alternativa de elección no se ha de entender como si el primero, en todo, fuese contrario al segundo. Se hallan entre ellos, pese a sus grandes diferencias, actitudes comunes como el servicio, la humildad, la reverencia o el acatamiento. No cabe duda que expresiones como “en todo amar y servir a su divina majestad” (Ej 233), arrancan de actitudes y comportamientos que proceden del amor cortés, y que con la conversión y las experiencias místicas recibirán una orientación espiritual¹⁰².

En ese sentido, no se trata de ideales contrapuestos, sino del modo o lenguaje como son expresados. El ideal de caballero será expresado desde sus propias fuerzas, mientras que el ideal de peregrino, desde Dios. Se percibe que Ignacio ve ambos ideales como dos caminos posibles en su vida, dos modos de asumir la realidad, pero movido por su deseo de servir a Cristo, terminará optando por hacerse peregrino.

El ideal de Caballero, un lenguaje basado en su propia fuerza.

Ignacio no jura como caballero, pero, él mismo testimonia que *principalmente se deleitaba en el ejercicio de armas, con un deseo grande y vano de ganar honra (Au 1)*. Este proyecto ha ido configurando su vida desde pequeño. Él sabe que el mundo de la caballería no se limita al solo ejercicio de las armas en fidelidad a un soberano, sino que le coloca delante de nobles ideales que lo disponen a la defensa de los deprimidos, los débiles y de la misma fe. Así, para Ignacio, su primer horizonte de vida no tiene como excluir su fe: pide confesión ante la muerte (*Au 1*) y confía en la intercesión de los Santos (*Au 3*). Este marco ético explica la primera reacción de Ignacio con el moro:

En esto le vinieron unas mociones que hacían en su ánima descontentamiento, pareciéndole que no había hecho su deber; y también le causaban indignación contra el moro, pareciéndole que había hecho mal en consentir que un moro dijera tales cosas de Nuestra Señora, y que era obligado a volver por su honra. Y así le venían deseos de ir a buscar el moro y darle de puñaladas por lo que había dicho (Au 15).

Los ideales de caballero, desde la *Autobiografía*, son expresados -por Ignacio- *desde sus propias fuerzas*, desde un “yo” autosuficiente y de un hombre dado a las vanidades del

¹⁰² Cf. *Ibid.*, 134.

mundo (Au 1). Se muestra a un hombre confiado en su autopercepción, capaz de imaginar una victoria, aún cuando ni la defensa es posible.

Él dio tantas razones al alcaide, que todavía lo persuadió a defenderse, aunque contra el parecer de todos los caballeros, los cuales se conhortaban con su ánimo y esfuerzo (Au 1) Y así, cayendo él, los de la fortaleza se rindieron luego a los franceses, los cuales después de se haber apoderado de ella, trataron muy bien al herido, tratándole cortés y amigablemente (Au 2) Y quedaba allí el hueso tan levantado, que era cosa fea; lo cual él no pudiendo sufrir, porque determinaba seguir el mundo, y juzgaba que aquello le afearía (Au 4).

Se percibe un hombre que formula argumentos, basado en la propia vanidad de no verse vencido, de dar batalla hasta la muerte, con tal de no perder la honra. Al final de la vida Ignacio, reconoce que fueron sus argumentos y su decisión lo que los mantuvo en combate, pues afirma que al caer él, la fortaleza se rinde. Aún ubicándonos en el contexto hagiográfico de la narración de la *Autobiografía*, no se puede negar el perfil protagonista de Ignacio de Loyola:

Iñigo fue el negociador y exigió que les dieran a ellos el mando absoluto para defender mejor la ciudad. Martín encajó mal este protagonismo de su hermano, pues era una exhibición de liderazgo innecesario, pero no le quedó más remedio que aceptarla. Iñigo entró a la ciudad con un puñado de hombres. Don Pedro de Beaumont dio por perdida la defensa y abandonó cobardemente el castillo, llevándose consigo sus fuerzas a Logroño... Iñigo animó a todos a defender el castillo hasta la muerte. Tal vez le convenció prometiéndoles que pronto llegarían refuerzos de Guipúzcoa... pero llegó tarde¹⁰³.

Además, como muestra el último número de la *Autobiografía* citado, la importancia de este horizonte se evidencia en la decisión de someterse a una tercera operación, pues es consciente que ello le sería obstáculo para sus sueños de caballero al servicio de un Rey y en honor de una bella dama.

Ideal de Peregrino, un lenguaje que lo va centrando en Dios.

El ideal de peregrino sería el nuevo horizonte en la vida de Ignacio. Un horizonte que cobra mayor fuerza y protagonismo desde su contacto con lecturas sobre la *vida de Cristo* y la vida de los Santos. Así, los valores religioso-estéticos y ético-jurídicos de los caballeros se perfeccionan a lo divino, estimulados por la lectura del *Flos Sanctorum*¹⁰⁴ y la *Vita Christi cartujano*. Ignacio ve en la vida de los santos, la realización de grandes hazañas, movidas

¹⁰³ Cf. E. GARCÍA, *Ignacio de Loyola* (Biografía de españoles eminentes), Taurus - Fundación Juan March, Madrid 2013, 91.

¹⁰⁴ Cf. R. GARCÍA, "La formación castellana de Ignacio de Loyola y su espiritualidad" en *Manresa* 58, 1986, 382.

por ideales diferentes. Ellos le muestran una dirección centrada en el seguimiento de Jesús, es decir hazañas totalmente volcadas en una dirección contraria, pues ya no importa su honra social que tanto buscaba, sino la honra de Dios. En la convalecencia decide hacerse peregrino, pero este ideal seguirá dialogando con los ideales pasado, ofreciéndole diversos ritos que irán marcando su proceso de conversión y adhesión total a Cristo.

Iñigo, que ya en el periodo de convalecencia había determinado hacer una gran mutación, rubrica este cambio formalmente con la vela de armas, dándole un sentido propio, expresado en el “dexar sus vestidos y vestirse las armas de Cristo”, es decir, radicalizando una dimensión del ideal caballeresco que él hasta entonces no había tomado en serio: el “caballero peregrino”¹⁰⁵.

El nuevo horizonte de vida, el de ser peregrino, suponía renunciar al prototipo de vida anhelado hasta el momento. Ya no deseaba ser como los grandes caballeros al servicio de un rey y una doncella, sino como los santos, al servicio de Dios y Nuestra Señora. Comienza a abrigar el deseo de hacerse peregrino, quiere ir a Jerusalén en cuanto sane (*Au 9*), no como caballero o gentil hombre, sino como peregrino: descalzo y no comer sino hierbas y hacer todos los demás rigores que veía que habían hecho los santos (*Au 8*). El gran cambio es que todos estos esfuerzos no los hace por honra propia, sino encendido por amor a Dios (*Au 9*). Este nuevo horizonte lo va descentrando para *centrarlo en Dios*, en quien quiere depositar toda su confianza. Por eso, querrá emprender viaje confiando en la providencia, despidiendo a sus dos criados (*Au 13*), luego despojándose de su mula (*Au 17*) y de cinco o seis blancas (*Au 36*) que había conseguido como limosna.

1.2. Tomar consciencia de estos dos modos en su vida: *ser caballero o ser peregrino*.

En la convalecencia en Loyola, encontramos lo que Ignacio llama su primer discurrir sobre las cosas de Dios (*Au 9*). Se puede decir que el estar frente al ideal de caballero y de peregrino, lo lleva a la experiencia de discernimiento de su vida interior. Reconoce que estos dos ideales se van haciendo presentes en sus pensamientos y afectando sus deseos. Ignacio es visitado, por un lado, por los pensamientos que le confirmaban su vida pasada y su deseo de *ser caballero* (*Au 6*); y por otro, por los nuevos ideales que le mostraban la vida de Cristo y de los santos y que le hacían desear *ser peregrino* (*Au 7*). Tales pensamiento le eran muy frecuentes y ocupaban mucho de su tiempo hasta cansarlo (*Au 6*), pero sobre todo se muestra

¹⁰⁵ Caballero peregrino: García afirma que la idea ascético-bíblica del peregrino se armonizaba con la del caballero cruzado, produciendo la figura del caballero peregrino protagonista de las novelas de caballerías a lo divino. Cf. R. GARCÍA, *Ignacio de Loyola, su espiritualidad y su mundo cultural*, Universidad de Deusto – Mensajero, Bilbao 2000, 40.

la dinámica de cómo estos dos modos de vida se van haciendo más conscientes en su vida, al punto de percibir cambios en su ánimo: reconociendo que el desear ser caballero lo dejaba seco y descontento y que el desear ser peregrino le dejaba contento y alegre:

No miraba en ello, ni se paraba a ponderar esta diferencia, hasta en tanto que una vez se le abrieron un poco los ojos y empezó a maravillarme de esta diversidad, y a hacer reflexión, cogiendo por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste y otros alegre, y poco a poco viniendo a conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban: el uno del demonio y el otro de Dios (Au 8).

Ignacio se hace consciente de cómo estos ideales le mueven interiormente. Primero no percibe -claramente- qué puede provenir de Dios, hasta que cae en la cuenta que cuando se deleitaba de los ideales pasados, era el Señor quien le socorría (Au 7). Mas tarde su Señor le sorprende con la gracia de saber discernir aquello que venía verdaderamente de Él, llegando a conocer la diversidad de espíritus que agitaban su interior. Rogelio García afirma que ambos ideales no se contradicen del todo, pues desde el siglo XI el ideal de cruzada y de peregrino estaban íntimamente unidos, de tal forma que se puede hablar del “caballero peregrino” al que se une el tema de la lucha entre vicios y virtudes, propia de la literatura caballerescas a lo divino¹⁰⁶.

1.3. Tomar decisiones guiado por el Señor: *hacerse peregrino, un cambio interior.*

Recibiendo la gracia de distinguir lo que viene de Dios, Ignacio comienza a seguir la pista de aquello que más lo inclina a servir, no a un rey temporal, o corte ninguna, sino a su único Rey, el único que merece toda su reverencia (Au 52), Aquel que ha motivado a tantas hazañas y se le va mostrando su voluntad. Ignacio discierne las mociones interiores y comienza a abrigar la decisión de ser peregrino:

Porque leyendo la vida de nuestro Señor y de los santos, se paraba a pensar, razonando consigo mismo: ¿qué sería si yo hiciese esto que hizo San Francisco, y esto que hizo Santo Domingo? Y así discurría por muchas cosas que hallaba buenas... las cuales cuando proponía, le parecía hallar en sí facilidad para ponerlas en obra. Mas todo el discurso era decir consigo: Santo Domingo hizo esto; pues yo lo tengo de hacer; San Francisco hizo esto; pues yo lo tengo de hacer (Au 7).

Discernir espíritus le lleva a tomar decisiones que le suponen pensar más en serio en su vida pasada y en cuánta necesidad tenía de hacer penitencia por ella, deseando ir a Jerusalén como peregrino (Au 9). Ser peregrino es el resultado de la primera experiencia de discernimiento narrada por Ignacio. Tales decisiones fruto de su experiencia espiritual se fueron expresando en su modo de obrar:

¹⁰⁶ Cf. R. GARCÍA, *Ibid.*, 40-42.

Le parecían habérsele quitado del alma todas las especies que antes tenía en ella pintadas. Así, desde aquella hora¹⁰⁷ hasta el agosto de 53, que esto escribo, nunca más tuvo ni un mínimo consenso en cosas de carne; y por este efecto se puede juzgar haber sido la cosa de Dios... su hermano como todos los demás de la casa fueron conociendo, por lo exterior la mudanza que se había hecho en su ánimo interiormente (Au 10).

A modo de conclusión, habiéndose dicho que en la experiencia de discernimiento vivida por Ignacio en Loyola, se pueden reconocer tres actitudes como (i) reconocerse delante de dos modos de asumir la realidad; (ii) percibir la presencia consciente de tales ideales en su vida; y (iii) el tomar decisiones fundamentales ¿Cómo ellas pueden ser interpretadas como actitudes favorables para formar *subiecto* para la primera fase de la inculturación: **aculturación**? Estas tres actitudes percibidas en la experiencia de discernimiento narrada en la *Autobiografía* de Ignacio pueden potenciar la fase aculturación: (i) la primera, se puede interpretar la actitud de **valorar las culturas como modos posibles de asumir la realidad**, desde las que se aprende a mirar el mundo como lo miran los miembros de la comunidad; conocer cómo ellos responden a la realidad desde su cultura; sin prejuizar sobrevalorando o minusvalorando ninguna. La segunda actitud se puede leer como (ii) la **capacidad para hacerse sensible al impacto de la cultura**, haciéndose consciente de su presencia en la vida actual y lo que implica para sí y para la misión el responder desde cada cultura. La tercer actitud se puede comprender como (iii) el **tomar decisiones que respondan al Evangelio** anunciado, que marcan el inicio de un proceso de adaptación y transformación personal, poniendo en obra todo lo que dará mayor gloria y servicio al Señor (Au 11).

2. De su experiencia de escucha interior de la voluntad de Dios.

La segunda fase de la inculturación, revisada en el primer capítulo, se centra en la “escucha” de la cultura. Es el momento de ingresar a la cultura para hacerse a ella, conociendo la realidad en que será inculturado el Evangelio. Esto supone el deseo de aprender las formas de pensar y sentir la cultura; de formular y sentir el Evangelio con arreglo a la cultura; y con ello, reconocer la acción y presencia de Dios en la cultura. Estos tres deseos, pueden ser iluminados por la experiencia de escucha interior vivida por Ignacio en Manresa, pues en ella se reconocen dos modos complementarios de la escucha interior: la escucha de su propia interioridad y guiar a otros en la escucha interior. El primero vivido en la cueva, la *escucha interior* de la voluntad de Dios en su propia vida, es decir sentir aquellas variedades en su alma que lo movían a sentirse unas veces consolado (Au 19) o desabrido (Au

¹⁰⁷ Visitación de Nuestra Señora con el Niño Jesús (Au 10).

21) y que lo lleva a confrontar tal escucha con mujeres (*Au* 21) y hombres espirituales (*Au* 22). El segundo, *guía la escucha* de la voluntad de Dios en la vida de algunas almas que allí le venían a buscar (*Au* 26). Ambos modos de escucha interior están marcadas por el deseo de reconocer la presencia de Dios en su nueva identidad de peregrino.

2.1. La cueva de Manresa, una escucha interior que lo configura como peregrino.

Ignacio toma la decisión de hacerse peregrino y salir de la *Casa torre* de los Loyola, pero su identidad de “Peregrino de Cristo” aún no se ha fraguado del todo. A inicio de su camino a Manresa, Ignacio, reconoce que conservaba un alma ciega, a pesar de sus grandes deseos de servir a Cristo que le va marcando el paso de ser caballero a ser peregrino. Se plantea adaptaciones externas y frágiles, centradas en su propio amor y sin ser plenamente consciente en cómo Dios va obrando en él. Se percibe que su nuevo estilo se va configurando en términos de servicio y peregrinación por Cristo; pero persisten aún los hechos de armas, pues ve a los santos como los Caballeros de Cristo¹⁰⁸.

*Esta ánima que aún estaba ciega, aunque con grandes deseos de servirle en todo lo que conociese; y así determinaba hacer grandes penitencias, no teniendo ya tanto ojo a satisfacer por sus pecados, sino agrandar y aplacer a Dios... Y en estos pensamientos tenía toda su consolación, no mirando a cosa ninguna interior, ni sabiendo qué cosa era humildad, ni caridad, ni paciencia, ni discreción para regular ni medir dichas virtudes, sino toda mi intención era hacer estas obras grandes exteriores, porque así las habían hecho los santos para gloria de Dios, sin mirar otra ninguna más particular circunstancia (*Au* 14).*

Pasará por la experiencia de vela de armas delante del altar de Nuestra Señora de Monserrat, la confesión por escrito (*Au* 17) y vestirse de peregrino (*Au* 18), pero aún así le acompañan los escrúpulos. La escucha interior de Ignacio, no está libre de ruidos que le hacen caer en escrúpulos al ver que su vida pasada dista mucho de su nueva identidad; por ello, se somete a duras jornadas de oración, grandes penitencia y a la opinión de personas espirituales, pero, nada le ayudaba a quitarse tales escrúpulos (*Au* 22). Los escrúpulos determinaban su estado espiritual, al punto de pensar en matarse y no hacerlo solo por causa de los mismos escrúpulos (*Au* 24). En medio de estos ruidos, Ignacio, aprendió a discernir los diversos movimientos de su espíritu y a reconocer la voluntad de Dios en su vida¹⁰⁹. Envuelto entre escrúpulos, Ignacio, como despertándose de un sueño siente el deseo de dejar de vivir de ese modo tan atormentado.

¹⁰⁸ Cf. J. OSUNA, *Amigos en el Señor*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 21.

¹⁰⁹ Cf. *Ibid.*, 22.

Mas en la fin destes pensamientos le vinieron unos desgustos de la vida que hacía, con algunos ímpetus de dejalla: y con esto quiso el Señor que despertó como de sueño. Y como ya tenía alguna experiencia de diversidad de espíritus con las liciones que Dios le había dado, empezó a mirar por los medios con que aquel espíritu era venido, y así se determinó con gran claridad de no confesar más ninguna cosas de las pasadas; y así desde aquel día adelante, quedó libre de aquellos escrúpulos, teniendo por cierto que Nuestro Señor le había querido librar por su misericordia (Au 25).

Ignacio supera los ruidos interiores y reconoce que la gracia de su nueva identidad de peregrino no depende de las muchas penitencias que realice, como si la gracia de Dios fuese un mérito propio, sino que debe colocar su mirada y confianza plena en la misericordia de Dios, a quien le ha pedido que le muestre el camino (Au 23). La experiencia de Manresa representa la experiencia de la *escucha interior de la confirmación de la voluntad de Dios en su nueva vida*. Javier Osuna afirma que Manresa es donde lo esperaba Dios en el silencio y la soledad de este su desierto espiritual, teniendo un tiempo de oración y penitencia recomendados por su confesor, llegando a vivir por algún tiempo en una cueva, a orillas del río que corre por los campos manresanos (Widmanstadt); ayunando y entregado especialmente a los ejercicios de las banderas y del rey (Manareo); confesándose y comulgando (Araoz)¹¹⁰. Nadal, al referirse al tiempo de Manresa afirma:

Fue allí, en Manresa, donde el Señor se le comunicó en los ejercicios; allí donde Él le guió de modo que todo fuera encaminado para su servicio y para la salvación de las almas. El Señor se lo manifestó con mucha devoción, sobre todo, en dos ejercicios: el del Reino y el de las Banderas. Ignacio comprendió entonces que ése era el objetivo de su vida, al que debería entregarse por entero, y éste es hoy el objetivo de la Compañía¹¹¹.

Al salir de Manresa, Ignacio ha pasado por la profunda experiencia de los *Ejercicios*, es decir ha vivido la finalidad que él mismo coloca a esta experiencia: preparar y disponer el ánimo, para quitar de sí las afecciones desordenadas y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad de Dios (Ej 1). Polanco afirma que los *Ejercicios* se terminan con el corazón cambiado¹¹², como quien es enseñado por Dios y va registrando en su corazón una batalla que lo va configurando con el mismo Cristo. Al final de la vida reconoce que luego que hizo los *Ejercicios*, comenzó a recibir claridad sobre la diversidad de espíritus (Au 9) y desde tal claridad pudo reconocer cómo el Señor le socorría (Au 7) y trataba (Au 14). En las meditaciones vividas en Manresa percibe cómo el Señor actúa en su vida, de tal modo que crece en el *conocimiento interno* de la vida verdadera bajo la Bandera de Cristo (Ej 139) y desea no ser sordo al llamado de su único Rey y Señor (Ej 91). En Manresa, además de

¹¹⁰ Cf. *Ibid.*, 26-27.

¹¹¹ Cf. *FNI*, 307.

¹¹² Cf. *MI Ex.*, 2:379

meditar la vida de Cristo, a través de los *Ejercicios*, descubrió *La imitación de Cristo*, un libro del que fue devoto toda su vida¹¹³. La experiencia de escrúpulos y el tiempo de oración vividos en Manresa permiten *confirmar cómo Dios se hace presente en su nueva identidad* de peregrino de Cristo y le ofrece la oportunidad de conocerle internamente, para más amarle y seguirle, haciéndose a tal proyecto por amor a Cristo.

Esta experiencia de escucha interior fue confrontada por Ignacio con personas espirituales. Ignacio narra que el tiempo de Manresa y Barcelona fue un tiempo marcado por la búsqueda de personas que le ayuden a entender aquella diversidad de espíritus, y que en realidad podría suponer el deseo de llegar a un punto seguro desde dónde pueda conseguir la certeza de que la nueva identidad asumida estaba conforme a la voluntad de Dios. Ignacio, al final de la vida, reconoce tal impulso como ansia, que perdió al salir de Barcelona.

Estando todavía en Barcelona antes que se embarcase, según su costumbre buscaba todas las personas espirituales, aunque estuviesen en ermitas de la cibdad, para tratar con ellas. Mas, ni en Barcelona ni en Manresa, por todo el tiempo que allí estuvo, pudo hallar persona que tanto le ayudasen como él deseaba; solamente en Manresa aquella mujer, de que arriba está dicho...esta sola le parecía que entraba más en cosas espirituales. Y así, después de partido de Barcelona perdió totalmente esta ansia de buscar personas espirituales (Au 37).

2.2. Conversaciones Espirituales, un modo de guiar la escucha de la voluntad de Dios.

Ignacio, desde el inicio de su conversión experimenta el impulso de compartir su interioridad con otros. Lo ha hecho en Loyola y también lo hará en Manresa, pero ha ido aprendiendo a ser discreto, él mismo narra que habían muchos días en que estaba ávido de platicar cosas espirituales y de hallar personas que fuesen capaces de ellas (*Au 34*). En este compartir espiritual, que nasce con el deseo de exteriorizar lo que considera como gracia de Dios, va descubriendo que no solo le hace bien a él mismo, sino que le hace bien a los prójimos (*Au 11*). Ignacio, en Manresa adquiere fama de hombre de Dios y gana la devoción de algunas personas que comenzaron a juntarse en torno a él, a cuidarle y asistirle en lo que sea necesario (*Au 34*). Así, Ignacio, no solo tendrá conversaciones espirituales para buscar ayuda, sino que son las personas la que le buscarán a él para ser ayudadas. Nadal, le reconoce el oficio de guía espiritual que ayuda desde su propia experiencia, por ejemplo, sentirse liberado por Dios de los escrúpulos, le servirá para ayudar a orientar a otros a liberarse de ellos, contando su propia historia¹¹⁴.

Ignacio reconoce que al compartir su experiencia interior no disminuye, sino que

¹¹³ Cf. J. O'MALLEY, *Los primeros jesuitas*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1993, 43.

¹¹⁴ Cf. J. NADAL, *Las pláticas del P. Jerónimo Nadal*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2011,

aumenta¹¹⁵. La experiencia de ser buscado por las personas, le ofrece la oportunidad de escuchar la interioridad de los demás y de *guiarles para que ellos también discernan la voluntad de Dios* en sus vidas. Polanco permite ver que la experiencia de conversación sería el vehículo por el cual Ignacio transmitiría el amor a Dios y a la práctica de las virtudes cristianas, buscando sacar a flote lo mejor de las personas al servicio de Dios:

Aquel mismo que ardía en amor de Dios y de las virtudes que constituyen la perfección de la vida cristiana, solía exhortar e inflamar en virtud y al servicio de Dios a cuantos se le acercaban; y tanto el ejemplo de su vida, como la opinión que se había formado la gente de su nobleza, le comunicaban autoridad; y se esforzaba, no sin fruto, en excitar a otros a todo lo mejor¹¹⁶.

Ignacio va aprendiendo que -para hablar cosas de Dios- debe mirar el tiempo espiritual de la persona. La conversación espiritual se puede tomar como un paso previo a la experiencia de dar ejercicios. La experiencia de Manresa le regala el fundamento para iniciar la práctica de dar ejercicios, comunicando y sugiriendo su propia experiencia, siendo un modesto guía para que el Criador se encuentre con la criatura¹¹⁷. Dar los *Ejercicios* y visitar a los ejercitantes son una actividad distinta de las conversaciones espirituales, pues con los *Ejercicios* busca algo más profundo: guiar a las personas en el proceso de ordenar afectos conforme a la voluntad de Dios, para que quieran servir al Señor. En un primer momento, el dar los *Ejercicios* se extiende tanto a hombres y como a mujeres, las cuales -además de dar limosnas y conversar cosas de Dios- se sintieron movidas a transformaciones personales, la oración, los sacramentos y la ayuda en prácticas de caridad¹¹⁸; más tarde, dará los *Ejercicios* con el propósito concreto de buscar compañeros dispuestos a militar bajo la bandera de Cristo (*Au 82*):

Ignacio no desea solamente ayudarles a encontrar a Dios para que ordenen su vida conforme a su divina voluntad; busca personas capaces, que habiendo sido transformadas por la experiencia de este encuentro con Dios, quieran acompañarlo en su proyecto apostólico... para Ignacio dar los ejercicios era un medio privilegiado de buscar compañeros dispuestos a militar bajo el estandarte de Jesús para colaborar con él en la misión.¹¹⁹

Se sabe que Ignacio en Barcelona y Alcalá dio algunos ejercicios, por lo menos leves, a lo que él llamaba el servicio de Dios, desde lo escrito en Manresa¹²⁰. Ser guía en la experiencia espiritual de los demás, ayudó a Ignacio a ser instrumento para el encuentro de

¹¹⁵ Cf. J. OSUNA, *op.cit.*, 29.

¹¹⁶ *FN II*, 527.

¹¹⁷ Cf. Anotación 15 (*Ej 15*).

¹¹⁸ Cf. J. OSUNA, *op.cit.*, 49.

¹¹⁹ *Ibid.*, 48-49.

los demás con Dios. Esto significa que primero debió *ayudar a que las mismas personas sean capaces de escuchar su propia interioridad* y persuade a reconocer aquello con lo que puedan dar mayor gloria a Dios (*Au 61*), de tal modo que sea el mismo creador quien se comunique en su ánimo devota (*Ej 15*).

A modo de conclusión, esta **fase de escucha** supone el haber ingresado al interior de la cultura, el haber vivido un desplazamiento que va desde la exterioridad de las primeras adaptaciones (vividas en la fase anterior) a la interioridad de los modos propios de la cultura, con el deseo de aprender de ellos. Como se ha revisado en la experiencia de escucha de Ignacio se reconocen dos modos complementarios de la escucha de la voluntad de Dios: (i) la escucha en el propio interior y (ii) el guiar la escucha en la interioridad de los otros. La experiencia de la escucha interior, de Ignacio, vivida en Manresa puede iluminar esta fase de la inculturación: primero, en Manresa Ignacio aprende a escuchar las mociones interiores que se le presentaban como nuevas y que le fueron marcando algunos cambios en su manera de ser; así, como Ignacio se dispone a una escucha interior que rompe toda superficialidad y que le va ayudando a configurar su nueva identidad de peregrino. Así, a la luz de esta experiencia, el agente de la inculturación deberá (i) ***asumir una escucha que apunta al interior de la cultura para configurarse al modo de la cultura***, desde lo cotidiano, haciéndose al modo de vivir de la comunidad. Segundo, habiendo experimentado como le habla Dios en su interior, Ignacio se anima a guiar a otras personas en la búsqueda de su voluntad. En ese sentido, a la luz de la inculturación, esta actitud motiva a que el agente de la inculturación reconozca que, habiéndose hecho a la cultura, él se constituye en un nexo entre la nueva cultura y los sujetos externos a la comunidad, en ese sentido, el agente de la inculturación -desde su experiencia- (ii) ***ayudará a otros a disponerse a la escucha de la cultura***.

3. Transformar desde dentro: Roma, mirar el mundo y disponerse la voluntad de Dios.

La tercera fase de la inculturación implica que el agente de la inculturación posee un grado suficiente de integración con la nueva cultura, pues pretende transformar la cultura desde dentro. Para ello se debe: por un lado, anunciar el Evangelio desde la realidad concreta de la cultura, haciendo dialogar su experiencia de fe con la realidad; por otro lado, el anuncio desde la realidad debe promover que la cultura alcance sus anhelos más elevados,

¹²⁰ Cf. IGNACIO DE LOYOLA (SAN), *Obras completas, op.cit.*, 130.

creciendo conforme el Evangelio anunciado. Estas dos tareas encuentran correspondencia en la experiencia de docilidad a la voluntad de Dios vivida por los primeros compañeros. Esta docilidad, fraguada por en los *Ejercicios*, los lleva a disponerse al Vicario de Cristo en Roma, y desde su mirada reconocer la voluntad de Dios. Esta docilidad se muestra en dos decisiones que modelan un seguimiento encarnado: asumirse como seguidores del Señor, reconociendo su voluntad en el entorno y poner los medios más eficaces para servir a su único Señor.

3.1. Asumirse como seguidores de Señor, reconociendo su voluntad en el entorno.

El anuncio y seguimiento mostrado por Ignacio y los primeros compañeros es un anuncio encarnado, porque su celo apostólico no se cierra al solo ideal de ir a Jerusalén, sino que fueron capaces de discernir la voluntad de Dios, mirando la realidad que se les presentaba: Quieren anunciar el Evangelio en lo que van reconociendo como mayor gloria de Dios.

Ya por ese tiempo habían decidido todos lo tenían que hacer, esto es: ir a Venecia y a Jerusalén y gastar su vidas en provecho de las almas; y si no consiguiesen permiso para quedarse en Jerusalén, volver a Roma y presentarse Vicario de Cristo, para que los emplease en lo que juzgase ser más a gloria de Dios y utilidad de las almas. Habían propuesto también esperar un año la embarcación en Venecia, y si no hubiese aquel año embarcación para el Levante, quedarían libres del voto de ir a Jerusalén y acudirían al Papa, etc (Au 85).

El estar atentos al contexto, los abre a una experiencia de discernimiento encarnado en el interior de la realidad. Dejando de ir a Jerusalén por la guerra de venecianos y turcos, se determinaron a ir al Papa (Au 96) para darle cuenta de su instituto, de sus deseos de ayudar al prójimo para mayor servicio de Dios y para ser instituidos como sacerdotes religiosos, que buscan lo dejado por otros, especialmente entre infieles, herejes y ciudades estragadas¹²¹. Su deseo de transformar la realidad, pasa por una transformación interior; pues, disponerse al Vicario de Cristo implica la indiferencia para discurrir conforme las necesidades universales de la Iglesia. Esta *indiferencia* tiene que nacer de una actitud profunda y consciente de entrega, inspirada incluso en la letra misma de los *Ejercicios*, de tal forma que su adhesión a Cristo se transfiere a su Vicario en la tierra, precisamente en los momentos difíciles de la crisis luterana¹²².

Estar al servicio del vicario de Cristo, los primeros jesuitas tiene la posibilidad de incidir donde hubiere mayor necesidad. Los ministerios de los jesuitas los colocan como colaboradores de la acción transformadora del Evangelio. Ignacio, al igual que sus

¹²¹ Cf. J. NADAL, *op.cit.*, 133.

¹²² Cf. I. SALVAT, *Servir en misión universal*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2001, 133.

compañeros dispersos en diferentes partes del mundo, desde Roma intentó transformar la realidad presente a través de lo que reza la *Fórmula* del Instituto:

*Predicaciones públicas, lecciones, y todo otro ministerio de la palabra de Dios, de Ejercicios espirituales, y de la educación cristiana de los niños e ignorantes, y de la consolación espiritual de los fieles cristianos, oyendo confesiones, y administrándoles los demás sacramentos. Y también manifiéstese preparando para reconciliar a los desavenidos, socorrer misericordiosamente y servir a los que se encuentran en las cárceles o los hospitales y a ejercitar todas las demás obras de caridad, según que parecerá conveniente para la gloria de Dios y el bien común*¹²³.

La actividad apostólica de Ignacio en Roma, narrada en la *Autobiografía*, enfatiza obras de misericordia que ayudan a transformar la situación de precariedad vivida en Roma. Este ministerio se presenta como una respuesta concreta en una realidad que necesita ser transformada. En esa misma línea se pueden interpretar el ministerio de la Palabra frente a la necesidad de formación en doctrina y virtudes cristianas¹²⁴ y el ministerio de reconciliar personas o facciones¹²⁵, que es resumido -por Nadal- como el ministerio al que se dedicaban fundamentalmente los jesuitas. Los jesuitas -como Jayo, Polanco y Landini- se vieron implicados en la solución de conflictos e intentaron llevar la reconciliación a facciones enfrentadas, a veces de manera muy sangrienta¹²⁶.

De modo concreto, la *Autobiografía* proporciona algunos datos importantes sobre las obras de misericordia: dar limosna¹²⁷, la visita de Ignacio a Azpeitia (*Au* 88) y los últimos años en Roma (*Au* 98). Las obras de misericordia, como respuesta al deseo de transformar la realidad, se perfilan desde su última visita a Azpeitia en 1535¹²⁸, en que reconoció algunos abusos, malas costumbres y necesidades en la ciudad. Ignacio cuenta cómo se empeñó en lograr algunos cambios:

¹²³ *Fórmula*, I.

¹²⁴ Ignacio prescribía a los jesuitas que no debían predicar sobre materias dudosas. Al hacerlo, autorizaba indirectamente temas de la tradición cristiana que trascendían las controversias de escuela de la teología escolástica. Este ministerio tiende primariamente a la instrucción. Los jesuitas consideraron que los sermones deberían mover a la gente a acciones muy específicas. Cf. J. O'MALLEY, *Los primeros jesuitas*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1993, 125.

¹²⁵ Nadal explica este ministerio desde la bienaventuranza de los que trabajan por la paz, llegando a afirmar que cuando esta bienaventuranza se toma en su sentido pleno, todos los ministerios están a su servicio (*MNad*, 5: 862).

¹²⁶ Cf. J. ALEMANY, "El servicio de la reconciliación" en *Sal Terrae* 90 (2002), 788.

¹²⁷ Estando un día en Ferrara en la iglesia principal cumpliendo con sus devociones, un pobre le pidió limosna, y él le dio un marquete, que es moneda de 5 o 6 cuatrones. Y después de aquél vino otro, y le dio otra monedilla que tenía, algo mayor. Y al tercero, no teniendo sino julios, le di un julio. Y como los pobres veían que daba limosna, no hacían sino venir, y así se acabó todo lo que traía. Y al fin vinieron muchos pobres juntos a pedir limosna. El respondió que le perdonasen, que no tenía más nada (*Au* 50).

¹²⁸ Cf. J. O'MALLEY, *Los primeros jesuitas*, *op.cit.*, 208.

Se esforzó también para suprimir algunos abusos; y con la ayuda de Dios se puso orden en alguno, verbi gratia: en el juego, hizo que con ejecución se prohibiese.. El peregrino persuadió al gobernador que hiciese una ley, según la cual todas las que se cubriesen la cabeza por alguno, no siendo sus mujeres, fuesen castigadas por la justicia... Hizo que se diese orden para que a los pobres se les socorriese pública y ordinariamente, y que se tocase tres veces al Ave María... para que el pueblo hiciese oración, como en Roma (Au 88-89).

Para el tiempo de Roma se nos dice que Ignacio dedicó su tiempo trabajando en obras piadosas como *Los Catecúmenos*, *Santa Marta*, *Los Huérfanos* (Au 98). Desde su experiencia de fe y contacto con la realidad, sabe que el amor debe ponerse en obras que respondan al contexto que le rodea (Ej 230), y por ellos debe incidir en las estructuras de la sociedad. En ese sentido, es necesaria la conversión del corazón humano y, en consecuencia, la transformación de las estructuras humanas que condicionan al hombre y le impiden vivir y actuar según su vocación de hijos de Dios¹²⁹. A Ignacio, no le basta la conversación personal para transformar la sociedad, sino que apunta a las estructuras sociales que no permiten vivir a las personas dignamente.

3.2. Poner los medios más eficaces para servir a su único Señor..

No sabiendo lo que Dios quería de ello, si tornar acá o quedar allá y a esto último más se inclinaban. En que no pudiesen pasar, votaron de representarse al Papa, como vicario de Cristo, para que su Santidad los enviase dónde pensase que sería Dios más servido¹³⁰.

La decisión de presentarse al Papa sería el medio más eficaz para realizar la misión que consiguieron vislumbrar los primeros compañeros, pero ésta no fue una decisión fácil, pues no estuvo ajena a la diversidad cultural de los primeros compañeros. En el discernimiento que terminó con la Deliberación de 1539, el relator observará que por haber entre ellos españoles y franceses, saboyanos y cántabros, se encontraron divididos en varias opiniones y pareceres sobre su estado de vida y modo de proceder, además indica que la conciliación sobre el voto de obediencia demandó muchos días de oración, reflexión y diálogo¹³¹. Cada compañero representa un mundo cultural, pero las fuentes revelan que tales diferencias ofrecieron el realismo necesario para mirar la realidad desde la complejidad de opiniones y visiones de mundo que cada uno podría aportar; y además, las diferencias eran una confirmación de la voluntad de Dios en aquella comunión de ánimos:

¹²⁹ Cf. J. MARTÍNEZ, *Moral social y espiritualidad*, Sal Terrae, Santander 2011, 208.

¹³⁰ *Summ. Hisp.* 57. (Citada en J. OSUNA, *Amigos en el Señor*, op.cit, 88).

¹³¹ *MI III*, 1-7. Cf. J. OSUNA, *Ibid.*, 104.

*A nadie le debe parecer admirable que entre nosotros, enfermos y frágiles, haya una pluralidad de pareceres, cuando también los príncipes de la santa Iglesia y sus columnas, los apóstoles... a las veces opinaron de diverso modo... Con lo cual quería manifestar Dios que en la Compañía diversas naciones se unirían por el vínculo de la caridad, puesto que naciones tan hostiles, como son Francia y España, se encuentran ahora unidas en ella*¹³².

La mirada positiva de las diferencias de procedencia cultural, sin negar las tensiones, se constituye en un elemento favorable que los dispone para discurrir por las regiones que el Vicario de Cristo les envíe. Conscientes de tales diferencias, colocaron los medios necesarios para convivir en función de la misión, así, en Venecia se alejaron de la ciudad divididos de dos en dos por diversas nacionalidades, como preludio de la futura Compañía, dispersa pero unida por el vínculo de una caridad que trasciende diferencias de culturas, lenguas y naciones¹³³. Presentarse al Vicario de Cristo, para que sea él quien los envíe por el mundo, responde también al criterio de mayor eficacia, pues siendo cabeza de la Iglesia, sería quien más conoce la realidad y mayor necesidad. Además, si atendemos a la diversidad cultural del grupo, cada uno debería poseer preferencias y prioridades apostólicas por dónde comenzar la misión del nuevo grupo. En ese sentido, el acudir al Papa, también, representa el deseo que sea él quien les ayude a acertar en la voluntad de Dios, sin importarles la dispersión, pues se sienten llamados a estar esparcido en toda la viña del Señor (*Co* 603).

Estar disponibles a discurrir por las más diversas regiones también señala el desarraigo de la cultura de origen, presente en el grupo. Ignacio, no se siente definido por su nacionalidad, se hace ciudadano del mundo, tratando de hacerse a los modos de las diferentes ciudades por las que anduvo, haciéndose como peregrino o como estudiante. El desarraigo y apertura a la diversidad cultural se muestra en una de las conocidas frases del P. Nadal: todo el mundo es nuestra casa¹³⁴. Una actitud como esta les permite cambiar el rumbo de su camino a Génova, ante el conflicto por el Ducado de Milán (entre España y Francia), pues discurrir por cualquier parte del mundo supone hacer vida en la Viña del Señor (*Co* 633); y por tanto, cualquier lugar será su casa. El horizonte local que les ofrecía Jerusalén es reemplazado por el horizonte global que les ofrece el disponerse a las misiones que el Papa les encomiende. El grupo trasciende a la cultura y nacionalidad, se perciben como compañeros en el Señor, protegiéndose entre españoles y franceses.

Era menester pasar cuasi por medio de entrambos los ejércitos, franceses e imperiales, y le

¹³² FN II, 438 (Citada en J. OSUNA, *Ibid.*, 105)

¹³³ Cf. J. OSUNA, *op.cit.*, 104.

¹³⁴ [38] Pero ¿cuál es el modo de la pobreza en la Compañía? Hay que notar que en la Compañía hay diversidad de mansiones o clases de habitaciones. Pues hay la casa de probación, colegio, casa de profesos, peregrinación; y por esta última todo el mundo se convierte en nuestra habitación. En J. NADAL, *Las pláticas del P. Jerónimo Nadal*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2011, 53.

rogaban que dejase la vía real, y que tomase otra segura que le enseñaron. Mas él no tomó su consejo; sino, caminando su camino derecho... las guardas le cogieron luego, pensando que fuese espía; y metiéndole en una casilla junto a la puerta, le empezaron a examinar... y respondiendo a todas las preguntas que no sabía nada (Au 51).

Las circunstancias de la guerra ofrecieron a los nueve viajeros de diversas lenguas y naciones una ocasión propicia de fortalecer sus vínculos de comunión. Mientras los soldados franceses y españoles combatían, ellos, trascendiendo diferencias de origen y cultura, se ponían de acuerdo para ultimar los últimos detalles de su viaje a Italia. ¿Cómo proteger a los cuatro amigos españoles mientras duraba la travesía por Francia? Optaron por un Itinerario más largo... Preparan también respuestas... los compañeros de habla francesa tomarán siempre la palabra y dirán: somos todos escolares de París¹³⁵.

La tercera fase de la inculturación denominada **transformación** coloca al portador de Evangelio en el corazón de la cultura, siendo uno más de la comunidad. Solo desde ese lugar podrá anunciar el Evangelio conforme los códigos culturales de la comunidad. Así, el Evangelio resonará en sus vidas, pues ha sido formulado en su misma sensibilidad cultural, lo podrán entender y acoger como propio, dejando que el Evangelio transforme su manera de ver el mundo. Esta fase a la luz de la experiencia de docilidad a la voluntad de Dios, vivida por Ignacio con los primeros jesuitas, puede potenciar la formación del *subiecto* inculturado a través de dos actitudes: (i) asumirse como seguidores del Señor, reconociendo su voluntad en el entorno y (ii) poner los medios más eficaces para servir a su único Señor. Desde el primero, hemos visto que los primeros compañeros se asumen como seguidores de Cristo siempre atentos a la realidad, siendo capaces de cambiar sus decisiones desde las circunstancias de su entorno, esta actitud favorece a la inculturación pues no se trata que el agente de la inculturación absolutice sus proyectos personales o de grupo, sino, de dejar que sea Dios quien guíe la misión de la inculturación, (i) ***estando atento a los acontecimientos que muestran la voluntad de Dios***. Con la segunda actitud, se ha visto que la docilidad a la voluntad de Dios, de los primeros compañeros, se expresa en la decisión de poner los medios necesarios para que el servicio a Dios sea más eficaz. Tal decisión ofrece una pista importante para la inculturación, pues sugiere que el agente de la inculturación sea consciente que a él, solo le corresponde (ii) ***colocar los medios para que el Evangelio sea quien transforme la cultura***.

En este capítulo se reconoce que el contacto con el testimonio de Ignacio en la *Autobiografía* ofrece la posibilidad de proponer actitudes positivas para la formación del *subiecto* para la inculturación: desde la experiencia de discernimiento en Loyola se

¹³⁵ Cf. J. OSUNA, *Amigos en el Señor, op.cit.*, 97.

reinterpreta actitudes como el a) valorar las culturas como modos posibles de asumir la realidad, b) la capacidad para hacerse sensible al impacto de la cultura y c) la toma de decisiones conforme el mensaje de Cristo, necesarias para la fase de aculturación. Desde la experiencia de escucha de la voluntad de Dios desde Manresa se puede perfilar actitudes como d) escuchar el interior de la cultura para configurarse al modo de la cultura y e) ayudar a otros a disponerse a la escucha de la cultura, importantes para la segunda fase. Y desde la experiencia de docilidad a la voluntad de Dios vivida por Ignacio con los primeros jesuitas se puede rescatar actitudes necesarias para la fase de transformación de la cultura, como f) el estar atento a los acontecimientos que muestran la voluntad de Dios y g) colocar los medios para que el Evangelio sea quien transforme la cultura.

Las actitudes para la inculturación señaladas por Arrupe ¹³⁶ encuentran sintonía con las actitudes propuestas a partir de la *Autobiografía*.

Docilidad al Espíritu: esta actitud se ha visto reflejada en la necesidad de estar atento a los acontecimientos que muestran la voluntad de Dios y colocar los medios para que el Evangelio sea quien transforme la cultura. Arrupe la coloca como la verdadera causa agente de la inculturación de la fe, por la cual se llega a *hacerse indiferente*, siendo receptivo y dadivoso. Además, estar dócil al Espíritu requiere tres prácticas personales: una continua y atenta *escucha* en la oración; *mantener* siempre activa la acción del Espíritu en medio de nuestros estudios y experimentos; y el *negarse* a cualquier conclusión preconcebida.

Discernimiento: esta actitud ha ayudado a reconocer la necesidad de valorar las culturas como modos posibles de asumir la realidad, el hacerse sensible al impacto de la cultura y la toma de decisiones conforme el mensaje de Cristo. Basada en los criterios evangélicos, los cuales dan a los valores humanos una dimensión trascendente que ni sobrevalorada, ni minusvalorada los elementos que puedan hallarse en las culturas ajenas; y ser abiertos para aprender de los demás y cautos ante las apariencias o juicios superficiales.

Apertura interior: esta actitud que apunta a la examinación interior se reconoce tanto en la escucha del interior de la cultura para configurarse al modo de la cultura y en el ayudar a otros a disponerse a la escucha de la cultura. Permite reconocer los errores propios y ayuda a comprender los ajenos, en los procesos de evangelización. Crea relaciones reconciliadoras y constructivas de un presente y de un futuro, sin exclusiones previas, sin celos, sin colocar límites a la acción y poder reconciliador del Espíritu.

¹³⁶ En la *Carta sobre la inculturación* y la presentación *Aspectos y tensiones de la inculturación* (citados en el capítulo anterior).

Además de estas tres actitudes que se han podido trabajar directamente desde la *Autobiografía*, Arrupe señala otras actitudes: discreta caridad¹³⁷, prolongada paciencia¹³⁸ y sentir con la Iglesia¹³⁹. La **caritas discreta** que debe armonizar la audacia profética y la intrepidez del celo apostólico con la prudencia del Espíritu. Ayuda a evitar excesos e imprudencias, sin coartar la inspiración, que asume los riesgos, de un sano profetismo evangélico. La **prolongada paciencia**, la presenta como una actitud indispensable para la profundidad de los estudios (psicológicos, antropológicos, sociológicos, etc) y las sosegadas experiencias que necesariamente habrán de realizarse. Evita polémicas estériles y pactar con el error, y sobretodo ayuda a estar atento a buscar pacientemente los “*semina Verbi*”. El **sensus ecclesiae** que permite asumir la tarea de inculturación en Iglesia, en su dimensión de pueblo de Dios y Jerarquía. Implica el amor a la Iglesia, como Esposa de Cristo, de tal modo que las actividades de inculturación promovidas por la Compañía estén sometidas a la dirección de la Iglesia. La **humildad** que ayuda a discernir y no a imponer, reconociendo que se puede aprender de los demás, necesaria tanto para el momento de aculturación y transformación. La **apertura intelectual y de corazón**¹⁴⁰, como disposición a escuchar, examinando y quedándose con todo lo que hay de bueno en la cultura¹⁴¹. La **fraternidad auténtica**, que les permita a los miembros de una cultura sentirse aceptados, estimados, necesitados y amado por sí mismo, como llamados a una vocación de plenitud humana. La **gran visión**¹⁴², para adentrarse al corazón del Evangelio y de la cultura desde dónde será anunciada la Buena noticia, pues las transformaciones son fruto del Evangelio que lleva a la cultura a la realización de sus anhelos más altos, que le invita a mirarse desde un horizonte más amplio que el que les pueda ofrecer su propia experiencia local.

¹³⁷ Discreta caridad: en la *Autobiografía* se registra un proceso de aprendizaje de la caritas discreta. Esta actitud podía potenciar y ser de mucha ayuda en la fase de aculturación, en que luego del choque cultural, es necesario encontrar un equilibrio entre el deseo de adaptarse y lo que exige la misión, sin caer en excesos, ni prudencias que coarten la inspiración.

¹³⁸ Prolongada paciencia: esta actitud es fundamental para la fase de escucha, en que el agente de la inculturación debe introducirse a la cultura, no solo con el deseo de estar entre la gente, sino de estar lo suficientemente preparado para encontrar el momento y el modo más oportuno para realizar su misión de inculturación. La *Autobiografía* también muestra como Ignacio en su búsqueda de la voluntad de Dios pasa por tiempos que le enseñarán esta actitud.

¹³⁹ Sentir con la Iglesia: la *Autobiografía* nos muestra que el haber sido dóciles al Espíritu, los coloca al interior de la Iglesia, a desear realizar su misión desde y bajo su mirada. Estar al servicio de la Iglesia para discurrir por el mundo, hoy lleva a la Compañía a anunciar un Evangelio de modo inculturado.

¹⁴⁰ Humildad y apertura intelectual de corazón podría ser analizada desde las experiencias místicas de la ilustración del Cardoner y la visión de la Storta, pues ambas no llevan a Ignacio a la vanagloria, sino a colocarse como servidor de la misión de Cristo, dispuesto a discurrir por el mundo.

¹⁴¹ Cf. 1 Tes 5,19.

CAPÍTULO 3: *EJERCICIOS Y CONSTITUCIONES*, APORTE PARA LA FORMACIÓN DEL *SUBIECTO* INCULTURADO.

Este capítulo es dedicado a revisar los *Ejercicios* y las *Constituciones* como dos fuentes ignacianas a partir de las cuales se puede interpretar algunas actitudes favorables para la formación del *subieto* inculturado, de tal forma que se analizarán algunos ejercicios y constituciones que permitan disponer a las personas, jesuitas o no, a vivir una misión inculturada, inspirada en la espiritualidad ignaciana.

1. Ejercicios espirituales, una escuela para la formación del sujeto inculturado

A través de los Ejercicios, se sabe que Ignacio gana a los primeros compañeros para el servicio de Dios (*Au* 82), colocándolos en un nivel radical de libertad enraizada en Dios. Los *Ejercicios* de cara a la inculturación podrían ser tratados de diferentes formas, pero en este capítulo se han determinado tres ejercicios en correlación con las tres fases de inculturación: el ejercicio del *Llamamiento del Rey* para reflexionar sobre la fase de aculturación; la *Contemplación de la Encarnación* para la fase de escucha; y la *Contemplación para alcanzar amor* para la fase de transformación. Pero, antes de interpretar cada ejercicio, conviene rescatar la importancia de tener claro el *Principio y fundamento* y de *Salvar la proposición del prójimo* para vivir una misión inculturada centrada en Cristo y en el bien de las personas.

El *Principio y fundamento* describe a un hombre libre y ordenado por la voluntad de divina¹⁴³. Una vida ordenada a la voluntad de Dios sabrá disponerse a la tarea de la inculturación, pues este ejercicio ofrece la oportunidad de formar un hombre indiferente ante las cosas, afectándose solo por aquello que representa la voluntad de Dios¹⁴⁴. En términos de inculturación, el hombre se hace indiferente, incluso a su propia cultura, por amor a la voluntad de Dios.

¹⁴² Fraternidad auténtica y gran visión podrían ser profundizadas –además de la decisión de colocarse bajo el Romano Pontífice– desde la experiencia de romana de Ignacio como General, apoyándose en otras fuentes como el Epistolario y el Diario Espiritual.

¹⁴³ Cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio, historia y análisis*. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2009, 111.

¹⁴⁴ Cf. *Ibid.*, 119.

El presupuesto de los *Ejercicios* pide una disposición básica inicial, que es de oro para la inculturación: estar prontos para *salvar la proposición del prójimo* que a condenarla¹⁴⁵, y si no la puede salvar, pregunte cómo la entiende, y, si mal entiende, corríjale con amor (*Ej* 22). El sujeto, siendo capaz de tomar una distancia crítica de su cultura, está más dispuesto al diálogo. Este principio ignaciano, permite el diálogo con otras culturas, confesiones y posibilita la inculturación, pues busca la libertad frente a los prejuicios -tan propios en la expresión y recepción de la cultura- para ponerse en camino en la búsqueda incondicional de la voluntad divina, anunciando la tolerancia y la comprensión como propias del amor¹⁴⁶. Estas dos actitudes se ven reforzadas a lo largo del proceso espiritual marcado en los *Ejercicios*, que son una ayuda para discernir lo que es esencial en la fe cristiana y lo que puede ser ropaje cultural accesorio¹⁴⁷.

1.1 Aculturación: llamado a conquistar un mundo diverso para Cristo.

La fase de “aculturación” puede ser leída desde el ejercicio del *Llamamiento del Rey* (*Ej* 91) en que se invita a mirar el mundo como un espacio recorrido por Cristo y guiados por la petición de no ser sordo (*Ej* 91), sino presto y diligente a la voluntad de conquistar el mundo (*Ej* 95), concretado en la oblación de mayor estima y momento (*Ej* 98) que muestra el deseo de optar por la vida y destino con Cristo. Posiblemente este ejercicio logra su redacción definitiva en el tiempo de estudios en París¹⁴⁸. Ignacio no indica si este ejercicio es una meditación o contemplación, pero al colocarlo como la puerta de la *Segunda semana* se constituye en una ayuda para comenzar a contemplar la vida de Cristo. El Padre Nadal considera que este ejercicio junto a la *meditación de las Banderas* son el medio que Ignacio ofrece a los jesuitas para entender qué cosa es la Compañía, el instituto puesto en práctica¹⁴⁹. Además, ayuda a mirar el mundo como ámbito de misión y lugar de encuentro con Dios¹⁵⁰.

La composición de lugar como invitación a conservar el sentido de realidad.

La composición de lugar es definida como ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo, dónde se halla la cosa que se quiere contemplar, sea templo o montes, donde se halla Jesucristo o Nuestra Señora (*Ej* 47). Su función es ofrecer un marco de referencia

¹⁴⁵ Cf. P. ARRUPE, *Carta sobre la inculturación, op.cit.*, 97.

¹⁴⁶ Cf. S. ARZUBIALDE, *op.cit.*, 101.

¹⁴⁷ Cf. P. ARRUPE, *Carta sobre la inculturación, op.cit.*, 97.

¹⁴⁸ Cf. S. ARZUBIALDE, *op.cit.*, 281.

¹⁴⁹ Cf. C. DE DALMASES, “Las meditaciones del reino y de dos banderas y la vocación a la Compañía de Jesús, según el P. Nadal” en *Manresa* 20, 1948, 312.

sensible al desarrollo del ejercicio, o mejor dicho parafraseando a San Ignacio, se trata de dar cuerpo al contenido del ejercicio, por ello el ejercitante se las debe ingeniar para darle un contexto físico¹⁵¹. Su importancia está en función del objeto a contemplar, en ese sentido, se compone el lugar como el contexto necesario para contemplar al Señor, el cual se hace visible y se localiza en una cultura. Barreiro afirma que lo principal será siempre el objeto o misterio que se contempla, el lugar, el tiempo y demás circunstancias son cosas secundarias, aunque más o menos necesarias¹⁵².

La composición de lugar es una referencia a la centralidad de Jesús, pero, Ignacio no prescinde de ella y en este ejercicio pide que la imaginación tome coordenadas reales, pues contemplar con la vista de la imaginación la vida de Jesús incluye su propia realidad. Al dejarse de lado el ejercicio de la imaginación, no solo cae la composición de lugar, sino todo el ejercicio¹⁵³. En ese sentido, siendo que la composición de lugar es la tarea previa para contemplar el misterio, ella podría sugerir que hacer “composición de lugar de la cultura” es una tarea previa para el encuentro amistoso con la cultura.

El agente de la inculturación debe tener conocimientos previos sobre la cultura; sin que tal información sea motivo de prejuicios, sino que le ayude a una actitud positiva y real. Ignacio invita a ver con la vista imaginativa sinagogas, villas y castillos por donde Cristo nuestro Señor predica (*Ej 91*). Se trata de preparar el contexto por donde se contemplará a Jesús anunciando el Evangelio toda la *Segunda semana*. Así, hacer composición de la cultura significa componer un mapa inicial por dónde se desea discurrir al interior de la cultura. No se trata de contemplar ni de anunciar a Jesús en abstracto, sino aproximarse a la realidad. Es interesante reconocer que Ignacio para un ejercicio de piedad -contemplar a Jesús- pide que el ejercitante tenga sentido de realidad, pues el llamamiento no se responde solo desde el entusiasmo, sino desde la realidad. En ese sentido, la composición de lugar podría sugerir la necesidad de asumir la inculturación desde un claro *sentido de realidad de la nueva cultura*.

La realidad como un espacio recorrido por Cristo, un modelo de anuncio.

Las Sinagogas, villas y castillos son lugares que deben ser mirados, no por sí mismos, sino porque por ellos ha predicado Cristo. Se reconoce a la realidad como un lugar recorrido y predicado por Cristo. Se trata de dejarse abrazar por la realidad y abrazar la realidad, aún

¹⁵⁰ Cf. J. GUERRERO, “Mundo” en *DEI*, 1309.

¹⁵¹ Cf. R. ZAS, “Composición de lugar” en *DEI*, 360.

¹⁵² Cf. T. BARREIRO, “Composición de lugar” en *Manresa* 42, 1935, 159.

¹⁵³ Cf. D. GIL, “Imaginación y localización” en *Manresa* 168, 1971, 241.

cuando a veces sea áspera y repulsiva¹⁵⁴. La espiritualidad ignaciana, no solo ofrece una mirada realista, también ofrece una mirada esperanzadora porque reconoce que las semillas sembradas por la gracia están creciendo de muchas formas y en muchas regiones, y se desea apoyar este crecimiento¹⁵⁵. La mirada positiva de la cultura permite un diálogo amistoso que no solo descubre el valor de las personas, sino que descubre y muestra la presencia de Dios en la cultura. El agente de la inculturación no siembra la semilla, ella ya ha sido sembrada por Dios en la cultura: solo ayuda a redescubrir la consciencia de estar en una realidad habitada por Dios.

Intentamos hacer posible que la otra parte tome conciencia de la presencia de Dios en su cultura y le ayudamos a que, a su vez, evangelice a otros. El ministerio del diálogo supone la conciencia de que la acción de Dios precede a la nuestra. No plantamos la semilla de su presencia porque ya lo ha hecho él en la cultura y está haciendo que fructifique, abrazando toda la diversidad de la creación. Nuestro papel es colaborar con esta actividad de Dios¹⁵⁶.

La espiritualidad ignaciana deja hablar a los hechos, mostrando cercanía a la realidad, haciendo propios términos como experiencia, obras, realidad, el fin y los medios¹⁵⁷. Esta oración expresa el deseo de considerar y no negar, sino acoger la realidad para vivir un encuentro amistoso con la nueva cultura. Este ejercicio recuerda que **la cultura es un espacio recorrido y predicado por Cristo**, es decir, Cristo habita y transforma la realidad. Jesús nos presenta un modo dialéctico de colocarse frente a la cultura, pues la recorre como acogiendo toda la creación que manifiesta a Dios mismo, pero a su vez asume la misión de predicar, es decir, interpelar tal realidad a la luz de la Buena Nueva. El Padre Arrupe señala que el anuncio del Evangelio debe ayudar a transformar los modos de pensar y las actitudes personales y comunitarias¹⁵⁸; es decir, en vistas de la tercera fase de la inculturación, el contacto con la realidad recorrida por Jesús, no solo reconoce la presencia de Dios en la cultura, sino que anuncia una transformación de la realidad provocada por el Evangelio.

No ser sordo al llamado, como ayuda para reconocer las distracciones.

La experiencia personal de Ignacio, explica la importancia y fuerza del deseo de responder a un llamamiento “real”, lo ha experimentado en dos momentos, con la misma intensidad y entrega: primero se ha sentido fuertemente llamado a servir a un soberano

¹⁵⁴ Cf. W. LAMBERT, “Realidad” en *Vocabulario de espiritualidad ignaciana*, Mensajero, Bilbao 2006, 24.

¹⁵⁵ Cf. CG35, d6, n7.

¹⁵⁶ CG34, d4, n17.

¹⁵⁷ Cf. Cf. W. LAMBERT, *op.cit.*, 23.

¹⁵⁸ Cf. P. ARRUPE, “Evangelización y Promoción humana” en *La Iglesia de hoy y del futuro*, *op.cit.*, 229.

temporal bajo nobles ideales; y luego ha experimentado el llamamiento Cristo. En este último, percibe que los nobles ideales de caballero se ven enriquecidos con la virtud de los santos, llegando a afirmar que el llamamiento del Rey eternal es cosa más digna de consideración (*Ej 95*).

El llamamiento implica una escucha implícita, no como aplicación del sentido auditivo a la realidad, sino como una escucha ubicada en el plano de la relación con Cristo, pues -el escuchar el llamamiento de Cristo- permite al Creador tratar directamente con la criatura y a la criatura directamente con su Creador y Señor¹⁵⁹. El deseo de no ser sordo al llamado supone la consciencia de que la libertad de la criatura se puede ver impedida por los afectos desordenados, que acallen una voz que exige ser escuchada¹⁶⁰.

El pedido de no ser sordo al llamado supone una formulación en negativo del verdadero deseo de la persona para estar presto y diligente para cumplir la santísima voluntad del Señor (*Ej 91*)¹⁶¹, antes que ceder a los afectos desordenados que le puedan distraer. El deseo de no ser sordo al llamado, potencia la inculturación, en el sentido que coloca la necesidad de *ser consciente de aquello que puede distraer* el estar atento al llamado de anunciar el Evangelio, dese la nueva cultura y no desde la propia cultura, que en términos reales atraería de modo más inmediato al agente de la inculturación. El estar atento a las distracciones supone discernir los influjos presentes en la misma persona, prestando atención para escuchar al buen espíritu, examinar los pensamientos que produce, las consolaciones y desolaciones¹⁶².

Conquistar, un camino para ganar la voluntad y afecto para Cristo.

El llamamiento se concreta en una exhortación a “conquistar” presente en la demanda del rey temporal (*Ej 93*), como del Rey eternal (*Ej 95*). “Conquistar” es una palabra que encuentra mucha resonancia la época de Ignacio, en que se descubren nuevas tierras para las coronas europeas. “Conquistar” inevitablemente adquiere rasgos de dominación y sometimiento, pero, ello no muestra la profundidad que esta palabra puede ofrecer para la comprensión del texto ignaciano. Propiamente, esta palabra proviene de *conquerir* (documentada desde 1140) del latín *conquirere* que significa buscar por todas partes o hacer

¹⁵⁹ Cf. L. MURPHY, “Escucha” en *DEI*, 794.

¹⁶⁰ Cf. *Ibid.*, 794.

¹⁶¹ Cf. D. FLEMING, “Reino” en *DEI*, 1562.

¹⁶² Cf. *Ibid.*, 795.

una búsqueda¹⁶³. Conquistar, se extiende a ganar o adquirir sin violencia alguna cosa como conquistar la voluntad y afecto de otro¹⁶⁴. Conquistar, leída desde la espiritualidad ignaciana revaloriza su dimensión afectiva y volitiva, pues ella la ordenaría al fin de la persona y al plan divino; o en modo contrario (o mas sutilmente) a dicho proyecto de Dios¹⁶⁵.

Resulta interesante percibir que tanto el rey temporal, como el Rey eternal apuntan a la búsqueda de una decisión libre, pues ambos llamamientos dirigidos al ejercitante incluyen la fórmula “*quien quisiere venir conmigo*” (Ej 93.95). Se asume libremente la tarea de conquistar el mundo, ayudando a que se viva bajo el reinado de Dios, es decir, un mundo de hombres y mujeres que quieran comprometer su voluntad y afecto con Cristo. Los Ejercitantes son llamados a vivir esta misión en una comunión de vida y destino, incluyendo pasar penas por amor Cristo. Desde esta adhesión afectiva intentarán promover una adhesión afectiva de los demás hacia Cristo. Entonces, el portador del Evangelio es llamado a ***conquistar la voluntad y afecto del mundo para Cristo***, pero en realidad él es el primer conquistado, pues solo queriéndose afectar y señalar a Cristo, saldrá de sí para en plena oblación de su persona, disponerse a conquistar la voluntad y afecto de nuevos seguidores de Cristo, en vida y gloria (Ej 95).

Conquistar todo el mundo, un llamado a discurrir por otras culturas.

En este ejercicio la voluntad de conquistar el mundo posee un carácter universal, pues el rey temporal expresa el deseo de conquistar toda tierra de infieles (Ej 93) y el Rey eternal de conquistar todo el mundo y sus enemigos (Ej 95). Conquistar el mundo para Cristo, supone discurrir por el mundo, es decir el llamamiento incluye movilidad geográfica. El ejercicio sugiere asumir una visión global que abre a una mayor generosidad que supera lo local, es decir, que le aproxima a nuevos tiempos, personas y lugares, que no necesariamente serán los tiempos, personas y lugares a los que está acostumbrado: Lo que Ignacio quiere suscitar es, con la gracia de Dios, una respuesta plenamente generosa¹⁶⁶. Conquistar todo el mundo para Dios, no solo coloca ante nuevas situaciones y nuevos modos de vida no conocida, sino que exige renunciaciones personales (Ej 97), pues se llama a centrarse en el mayor servicio y alabanza de Dios. En términos de inculturación, el llamado a conquistar todo el

¹⁶³ Cf. J. COROMINAS, “Conquistar” en *Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, Gredos, Madrid 1984.

¹⁶⁴ Cf. DICCIONARIO DE AUTORIDADES, “Conquistar”, *RAE*, 1969.

¹⁶⁵ Cf. L. GARCÍA, “Afecto” en *DEI*, 98.

¹⁶⁶ Cf. D. FLEMING, “Reino” en *op.cit.*, 1563.

mundo puede interpretarse como estar *dispuesto a ir a culturas diferentes*, saliendo de la propia, para ganar más hombres y mujeres que quieran seguir a Cristo.

Oblación, determinación deliberada de imitar a Cristo.

Para el P. Nadal este ejercicio es un llamamiento tanto a la santificación personal como a la vida apostólica¹⁶⁷. Aún, cuando el Rey eternal está delante de todo el universo, la llamada será a cada uno en particular (Ej 95). El plano particular se enfatiza en el hecho que los que más se quieran afectar no solo ofrecerán sus personas al trabajo, sino que harán contra su propia sensualidad y contra su amor carnal y mundano (Ej 97). Así, hacer oblación compromete el afecto y vocación personal, pues se expresa el querer, deseo y determinación de imitar a Cristo, pasando todas injurias, todo vituperio y toda pobreza actual y espiritual (Ej 98). Pero, imitar a Cristo en comunión de vida y destino supone seguirle en la pena y la gloria (Ej 95): la ley fundamental del seguimiento de Cristo está en la vivencia de la comunión de destino, en el sentimiento y en la acción, en la abnegación y en la pobreza¹⁶⁸.

La invitación a la oblación examina la generosidad del ejercitante, ella pasa por su afectividad, pues no se trata de que el ejercitante haga suya la respuesta de modo inmediato¹⁶⁹. De cara a la inculturación, la oblación ofrece al agente de la inculturación, la posibilidad de vivir la inculturación del Evangelio al estilo de Cristo. Desde esta perspectiva, su misión será examinada por el mayor servicio y alabanza de Dios, sabiendo que el llamado a servirle imitando a Cristo es gracia suya. Al hacer oblación, asume la misión de recorrer el mundo como Cristo, anunciando el Evangelio en la diversidad del mundo, es decir, asume la misión de anunciar a Cristo en la cultura que sea enviado: ***dando testimonio de Cristo en una cultura diferente***, atreviéndose a conocerla y desinstalándose lo más posible de la suya, como muestra de su deseo de responder al llamado del Rey eternal.

Concluyendo en esta interpretación del ejercicio del *llamamiento del Rey*, se observa que contribuye a la formación del *subieto* para la inculturación, pues al contextualizarlo en la fase de aculturación, el agente de la inculturación puede sacar provecho, considerando seis actitudes: (i) conservación del sentido de realidad frente a la nueva cultura; (ii) mirar la nueva cultura como espacio recorrido y predicado por Cristo; (iii) reconocer aquello que puede distraer la tarea anunciar el Evangelio desde la nueva cultura; (iv) acercarse a la nueva cultura

¹⁶⁷ Cf. C. DE DALMASES, *op.cit.*, 316.

¹⁶⁸ Cf. A. BARREIRO, *Los misterios de la vida de Cristo*, Mensajero-Sal Terrae-U.P.Comillas, Bilbao-Santander-Madrid, 2010, 52.

con el deseo de ganar afecto y voluntad de las personas para Cristo; (v) disposición para ir a culturas diferentes a la cultura de origen; y (vi) dar testimonio de Cristo en una cultura diferente. Juntas ayudan a que el agente de la inculturación establezca un diálogo entre las culturas que se encuentran en la fase de aculturación, pues tanto el que transmite y recibe la fe poseen cultura.

1.2. Escucha: encarnarse en la realidad cultural.

La fase “escucha” será enriquecida desde una interpretación de la *Contemplación de la Encarnación*. Esta contemplación guarda estrecha relación con el ejercicio anterior (*Ej 91-98*), pues la configuración con Cristo no es un mero ejercicio de imitación superficial, sino que está expresada por el tercer preámbulo de la *Contemplación de la encarnación*¹⁷⁰: demandar conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga (*Ej 104*). Ignacio pide que se contemple a Jesús a través de los hechos de su vida, y en esa línea esta contemplación marca un hito fundamental. Aquí, se recrea narrativamente el momento de la encarnación, concretándolo en la determinación que la *Segunda Persona* se haga hombre (*Ej 102*). Ignacio percibe este hecho como el inicio de esta vida verdadera, por ello se resiste a dejar en el silencio -para quienes desean configurarse con Cristo- un evento de tal trascendencia para el conocimiento interno del Señor. Ignacio coloca palabras en el evento de la encarnación y recrea la voluntad determinada de Dios para salvar a la humanidad, ingresar en la historia e desplazarse hasta donde transcurre la vida del ser humano: en la cotidianeidad de la casa y aposentos de Nuestra Señora (*Ej 103*). La dinámica intuida por Ignacio, al contemplar la encarnación- enriquece la fase de “escucha” de la inculturación, pues –se puede decir que- recrea el ingreso de Dios en una cultura concreta. Esta interpretación puede estar guiada por tres consideraciones: la determinación de que la Segunda persona se haga hombre (*Ej 102*), el pedido de conocimiento interno del Señor (*Ej 104*) y el ejercicio concreto de oír a las personas (*Ej 107*).

Determinación de las divinas personas, como invitación de ingresar en la cultura.

Hervé Carrier afirma que el punto de partida de la inculturación es el hecho gratuito de la encarnación y su resonancia sobre las culturas históricas; que a partir de entonces la irradiación del Evangelio invita a todas las culturas a un nuevo destino; y que la encarnación tiene un significado cultural porque Jesús se insertó en una cultura determinada¹⁷¹. La

¹⁶⁹ Cf. D. FLEMING, “Reino”, *op.cit.*, 1563.

¹⁷⁰ Cf. B. CALLAGHAN, “Conformación con Cristo” en *DEI*, 392.

¹⁷¹ Cf. H. CARRIER, “Inculturación del Evangelio”, *op.cit.*, 283.

encarnación es el camino que Dios muestra para ingresar a la cultura, despojarse de su condición para hacerse uno más en la cultura de sus contemporáneos.

La espiritualidad ignaciana, a través de esta contemplación nos ofrece la posibilidad de contemplar un diálogo entre las Personas de la Trinidad ¿Qué nos comunica este diálogo? Para comprender el diálogo implícito propuesto por Ignacio, se puede analizar el primer preámbulo (*Ej* 102) soportado por los detalles ofrecidos en el segundo preámbulo (*Ej* 103), en tres momentos: el primer momento de carácter contemplativo, pues la divinidad “mira” la planicie o redondez de todo el mundo llena de diversas gentes y “ve” como descienden al infierno; el segundo momento es deliberativo, pues luego de mirar la vida y destino de la humanidad, la divinidad se “determina” a que la segunda persona se haga hombre para salvar al género humano; y el tercer momento es operativo, pues habiéndose decidido, venida la plenitud de los tiempo envían al ángel Gabriel a Nuestra Señora. Estos tres momentos muestran el diálogo de la divinidad, en estrecha relación con la cultura, pues mira la realidad en su diversidad cultural (primer momento: *diversas gentes*); se decide a redimir al género humano, despojándose de su condición (segundo momento: *se haga hombre*); y de modo concreto ingresa a una cultura (tercer momento: *casa y aposento, en la ciudad de Nazaret*).

El diálogo pone de manifiesto el gran proyecto salvífico de las Tres Divinas Personas, concretado en que el Hijo, enviado por el Padre, acepta la materialización concreta del plan trinitario de salvación, para reconducir de nuevo todas las cosas a Dios¹⁷². Esta contemplación es un eslabón fundamental del proyecto salvífico, por el cual Cristo ingresa y recorre la cultura.

*A partir de este momento la contemplación se centra en los ojos de la fe y, por redundancia, se dirige también a todo cuanto las rodea y envuelve: historia, acontecimientos, lugares y circunstancias. La imaginación se adhiere a las realidades concretas y, a través de ellas, penetra en el misterio de Dios. La vida toda, en su grandeza y en su miseria es el lugar encarnatorio, que pertenece al misterio de Jesús*¹⁷³.

Para Ignacio resulta fundamental percibir que la determinación de la encarnación sea en pobreza (*Ej* 116). Arzubialde afirma que en esta contemplación, Jesús asume su pobreza encarnatoria, por ser esta la mediación de la salvación; y que la Trinidad se vacía de sí para salvar a la humanidad¹⁷⁴ en un proceso de kénosis que implica ingresar a la cultura concreta de la ciudad de Nazaret, en la provincia de Galilea. Jesús ingresa a la historia de la humanidad insertándose en la cultura. El evangelio de Juan indica que se le conocía como Jesús el Nazareno, y que el mismo Jesús se reconocía como tal (*Jn* 18,5). Por la encarnación,

¹⁷² Cf. S. ARZUBIALDE, *op.cit.*, 330.

¹⁷³ S. ARZUBIALDE, *op.cit.*, 332.

Jesús se ha despojado de su condición divina para asumir la condición humana¹⁷⁵, y en tanto tal hacerse uno más entre en la cultura en que discurre. Se puede decir que la *Contemplación de la encarnación* recrea el gran paso dado por Dios en su ingreso a la cultura, en ese sentido, inspira a que el agente de la inculturación se ***despoje de su cultura para ingresar en la nueva cultura***.

Conocimiento interno del Señor, imitar su modo de proceder en la cultura.

A través del tercer preámbulo, el ejercitante demanda conocimiento interno del Señor, que por él se ha hecho hombre, para más amarle y seguirle (*Ej* 104). Esta petición aviva y enciende esta contemplación¹⁷⁶, todo lo que haga el sujeto será para conocer internamente a Cristo. Siendo el conocimiento interno de Cristo un pedido, se reconoce que la persona no lo tiene, ni lo puede alcanzar por su propio esfuerzo, sino que es un don¹⁷⁷. Este don se vive como horizonte que supone ganar una sensibilidad fruto de la repetición de esta petición en toda la *Segunda semana*¹⁷⁸. Se pueden identificar tres partes: la primera el pedido explícito de conocer internamente a Cristo; la segunda, el amarle como consecuencia del conocerle; y seguirle como muestra de adhesión y compromiso con el proceder de Jesús.

El conocimiento interno de Cristo implica contemplarle en su interacción con la realidad: ante la realidad de los pobres, los pecadores, las autoridades, etc. La composición de lugar sugerida en el segundo preámbulo (*Ej* 103) muestra concreciones que permiten afirmar que la realidad que sirve de contexto para esta contemplación tiene la función de señalar que a Cristo no se le conoce internamente en situaciones irreales: La antropología ignaciana del conocimiento interno es una espiritualidad realista que se confronta con la realidad, no se inventa¹⁷⁹.

La respuesta de más amarle y seguirle indican que el conocimiento interno de Cristo genera, por un lado, una respuesta afectiva, y por otro, la imitación de su proceder. El contemplar la dinámica interna del modo de proceder de Jesús es lo que motiva el deseo de más amarle y seguirle, pues el amor se debe poner más en las obras que en las palabras (*Ej* 230). El ejercitante se afecta por el proceder de Cristo y por ello quiere seguirle. Desde esta contemplación, el ejercitante ve cómo Jesús, sintiéndose afectado por la realidad humana, se dispone a hacerse hombre para realizar una salvación universal. El P. Pereyra, para la

¹⁷⁴ Cf. *Ibid.*, 331.

¹⁷⁵ Cf. Hebreos, 4, 14-16.

¹⁷⁶ Cf. S. ARZUBIALDE, *Op.cit.*, 330.

¹⁷⁷ Cf. A. CHÉRCOLES, "Conocimiento interno" en *DEI*, 400.

¹⁷⁸ Cf. *Ibid.*, 403.

segunda semana, pregunta ¿quién no deseará caminar por un tal camino tan ameno y deleitoso, teniendo un tal paradero?¹⁸⁰.

El conocimiento interno de Cristo, reclama el conocimiento de la realidad en que se desea amarle y seguirle, imitando su modo de proceder en relación a la cultura. El agente de la inculturación debe insertarse en la cultura como Cristo se unió por su encarnación a determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió¹⁸¹. En la contemplación se reconoce el amor por la humanidad como el motivo para encarnarse. En ese sentido, el agente de la inculturación, también, debe cultivar ese amor por la humanidad, como concreción del amor y seguimiento a Cristo, de tal forma que su labor de inculturación esté impregnada del conocer internamente el amor de Cristo por las diversas culturas. Amar y seguir a Jesús es asumir sus opciones: mi peso es mi amor; por él soy arrastrado, a donde quiera me inclino¹⁸².

Este pedido de conocimiento interno para más amar y seguir a Cristo, supone acercarse a la dinámica interna de su proceder. En términos de inculturación, conocer a Jesús deberá ser una tarea del agente de la inculturación, pues está invitado a ***asumir una misión alimentada por el conocimiento de Cristo***, desde su vida de oración, formación personal y contacto cotidiano con la realidad. Conociendo a Jesús, no solo se le ama, sino que se le sigue: se asume su proyecto de salvación, dejándose afectar con la escucha de la cultura, del mismo modo que Jesús se afecta para encarnarse.

Ver, Oír y mirar a las personas, un modo de aprender desde dentro de la cultura.

El ejercicio de ver, oír y mirar de esta contemplación considera la misma dinámica de la encarnación pues se ve, oye y mira la realidad humana y divina, de tal modo que termina siendo “una” en Cristo, a través de la encarnación. El ver – oír – mirar supone percibir, gustar y unirse a la dinámica de descenso voluntario de Cristo. Se trata de aplicar los sentidos para sacar provecho. La segunda fase de la inculturación se centra en el escuchar como un acto consciente, con una intencionalidad de conocer y aprender los códigos culturales propios de la comunidad en que se desea inculturar el Evangelio. Así, como la finalidad del ejercicio de ver-oír-mirar es el sacar provecho, el provecho de ver-oír-mirar la cultura será el conocer el modo de hablar, pensar y sentir de la cultura. El ver-oír-mirar constituye la apropiación de

¹⁷⁹ Cf. J. MARTÍNEZ, *op.cit.*, 55.

¹⁸⁰ Cf. D.10 (57) en M. LOP, *Los directorios de ejercicios 1540-1599*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 69.

¹⁸¹ CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Ad Gentes*, 10.

¹⁸² Cf. S. AGUSTÍN, *Confesiones*, lib. 13,c.9.

lo contemplado en Dios (Ej 102) y las personas (Ej 107), es decir: por un lado, percibir el proceder de Dios en su decisión de descender a la realidad, haciéndose hombre en una cultura concreta; y por otro, percibir la respuesta general e indiferente de la humanidad y la respuesta particular y comprometida de María. Al encarnarse, Jesús seguirá viendo, oyendo y mirando más de cerca, como parte de la humanidad: el ver-oír-mirar de la divinidad ayuda a comprender la intención del proceder de Dios y por ello adherirse afectivamente a ella.

La intencionalidad trinitaria puso así de manifiesto la gloria de su amor al poner por obra la salvación en las mismas estructuras humanas de la indigencia y del pecado en que el hombre se había encerrado... La utopía de Dios pasa por el escándalo de la carne, por esta realidad, que el hombre constata a veces empobrecida, donde el amor se consume en la debilidad llamada a asumir la proximidad del mismo Dios... El designio de Dios trata de tocar de este modo el corazón de los hombres por medio de la humanidad de su Hijo¹⁸³.

Ignacio percibe que la encarnación de Cristo supone la voluntad de Dios para pasar por la realidad, como modo de concretar su amor. Santiago Arzubialde afirma que percibir la dinámica de la encarnación, lleva a Ignacio a pedir hacerse presente (Ej 114) en la contemplación y detenerse contemplativamente en lo concreto, porque las condiciones materiales e históricas serían el modo humano de palpar la gloria de Dios. Lo concreto se convierte así en la epifanía de lo divino, en el lugar concreto de la revelación¹⁸⁴. Esta intuición de contemplar a Dios ingresando en la realidad, hace que la *Contemplación de la encarnación*, a través del ejercicio de ver-oír-mirar, se constituya en una experiencia que forme *subiecto* para la inculturación, pues se contempla como la Trinidad se afecta por la realidad, llena de tan diversas gentes. El proceder de la Trinidad nos muestra un modo imitable de estar en medio de la cultura. En ese sentido, el agente de la inculturación está invitado a ver-oír-mirar la cultura, dejándose afectar por ella, al punto de ganar una nueva sensibilidad, es decir, ***aproximarse para aprender el modo de hablar, pensar y sentir de la cultura***, pues el modo de formular el Evangelio para la nueva cultura, debe considerar tal sensibilidad. En el coloquio final el ejercitante responde a la iniciativa trinitaria de la salvación, según la cual salvarse es seguir e imitar concreta y materialmente al Verbo encarnado de Dios¹⁸⁵.

A modo de conclusión, a partir de estos tres elementos analizados en la *Contemplación de la encarnación* se puede señalar tres actitudes que potencian la formación

¹⁸³ S. ARZUBIALDE, *op.cit.*, 309.

¹⁸⁴ Cf. S. ARZUBIALDE, *op.cit.*, 310.

¹⁸⁵ Cf. S. ARZUBIALDE, *op.cit.*, 311.

del *subiecto* para la inculturación, en su segunda fase, escucha: (i) despojarse de su cultura para ingresar en la nueva cultura, tratando que la cultura de origen no obstaculice su inserción en la nueva cultura; (ii) asumir una misión alimentada por el conocimiento de Cristo, que lo mueve a amar y seguir el modo de ingresar en la cultura; y (iii) aproximarse para aprender el modo de hablar, pensar y sentir de la cultura, inspirado por haber contemplado a la Trinidad mirando, deliberando y operando por la salvación de mundo, en su diversidad de gentes.

1.3. Transformación: Dios laborando en el interior de la cultura.

El carácter transformador del Evangelio indica que la cultura está llamada a reconocerse en esa predilección de Dios, a reconocerse en el destino de plenitud humana en Cristo, de tal forma que identificándose con el anuncio del evangelio abrigue el deseo de unirse a un proyecto de vida que la renueva y le coloca el horizonte de construir relaciones comunitarias marcadas por los valores del Evangelio. Estos valores son reconocidos al interior de la cultura, pero luego del anuncio cobran un rol transformador.

El Evangelio plantea un desafío profético a toda cultura para que se desprenda de todo lo que impide la justicia del Reino. Inculturar el Evangelio significa permitir que la Palabra de Dios despliegue su fuerza en la vida de un pueblo, pero sin imponer elementos culturales extraños que dificulten recibirla. La evangelización no es posible sin la inculturación. La inculturación es el diálogo existencial entre personas vivas y el Evangelio vivo¹⁸⁶.

La fase “transformación desde dentro” se profundizará desde la *Contemplación para alcanzar amor*. Ella permite reconocer que Dios actúa en la historia (*Ej 234*), no solo habitándola (*Ej 235*) o creándola (*Ej 237*), sino como quien trabaja y labora por él en la creación (*Ej 236*). Este rol activo de Dios en la creación puede ser interpretado en términos de inculturación, como la acción transformadora del Evangelio en la cultura. En esta fase de la inculturación, el protagonista es el Evangelio anunciado a la cultura, en ese sentido, esta fase requiere primordialmente una actitud como base de toda acción por parte del agente de la inculturación: la humildad. Entonces, en términos de la formación del *subiecto* para la inculturación, esta contemplación puede ayudar -al agente de la inculturación- a ***colocarse como colaborador humilde de la transformación operada por el Evangelio en la cultura.***

Cuando la Palabra de Dios queda depositada en el corazón de una cultura, es como una semilla enterrada que se nutre de la tierra que le rodea y crece hasta madurar. La inculturación puede también relacionarse con el Misterio Pascual: gracias a la fuerza liberadora del Evangelio, las culturas se liberan de sus elementos negativos y entran en la libertad del Reino de Dios¹⁸⁷.

¹⁸⁶ Cf. CG34, d4, n3.

¹⁸⁷ CG34, d4, n3.

Reconocer el rol transformador del Evangelio, ayuda a formar una actitud de colaboración humilde (Lc 17,10). Al final de esta contemplación se invita a entregar toda su libertad, memoria, entendimiento y voluntad, para solo vivir por el amor y la gracia de Dios (Ej 234). Esta invitación permite asumirse como un instrumento en la proclamación del Evangelio, pues, Dios es quien opera la transformación en la cultura. Santiago Arzubialde presenta esta contemplación como la meta de todo el proceso espiritual de los Ejercicios y como la transición del obrar del Señor en la vida de los hombres¹⁸⁸. El agente de la inculturación encuentra su identidad de colaborador de Cristo, es decir, que la identificación con Cristo le mueve a un anuncio humilde, como quien colabora con Quien verdaderamente labora en la transformación de la cultura. Al reconocerse como colaborador se reconoce en su verdadera condición de amigo (Ej 54): cuánto más me conformo con Jesús, más descubro quién soy de verdad¹⁸⁹.

En definitiva, en este punto se saca provecho de una actitud: (i) asumirse como colaborador de la obra de Dios, verdadero artífice de la misión a la que se siente llamado. Así, el agente de la inculturación reconoce que Dios habita, trabaja, labora y provee todos los bienes en la cultura a la que ya pertenece. En esta perspectiva, la CG34 confirma la conciencia de que la acción de Dios precede a la acción de la Compañía al medio de la diversidad de culturas.¹⁹⁰ El testimonio del agente de la inculturación ayuda a que la comunidad acoja el Evangelio automanifestado en su vida propia, reconociéndose en el Verbo como objeto de especial predilección.¹⁹¹

A modo de conclusión, los Ejercicios ofrecen condiciones para formar *subiecto* para la inculturación. Sin duda, a lo largo de los *Ejercicios* se ofrece una identificación lo más completa posible con el camino de Jesucristo, la pobreza y la humildad como lo que más conduce¹⁹² al mayor servicio y alabanza de imitar a Cristo si se le acepta en tal estado (Ej 98). Esta identificación con Cristo puede expresarse de modo particular para la misión de inculturación. Para este capítulo se han elegido tres ejercicios, que desde su experiencia orante, pueden potenciar la formación de algunas actitudes favorables para el proceso de inculturación:

¹⁸⁸ Cf. S. ARZUBIALDE, *op.cit.*, 560.

¹⁸⁹ Cf. B. CALLAGHAN, "Conformación con Cristo" en *DEI*, 394.

¹⁹⁰ Cf. CG34, d4, n17.

¹⁹¹ Cf. S. ARZUBIALDE, *op.cit.*, 562.

Desde la oración del *Llamamiento del Rey* se han señalado seis actitudes que ayuden a la fase de aculturación, tales como a) conservar sentido de realidad sobre la nueva cultura, animándose a conocer y evitar prejuicios que sobrevaloren o minusvaloren la cultura; b) reconocer la cultura como un espacio recorrido y predicado por Cristo, en el que está presente la semilla del Reino y llamada a vivir plenamente; c) ser consciente de aquello que puede distraer en su misión de inculturarse en una nueva cultura, a la que se siente llamado a anunciar el Evangelio; d) conquistar la voluntad y afecto del mundo para Cristo, reconociendo que debe entablar un diálogo amistoso con la cultura, pues a quien anuncia es a Cristo; e) dispuesto a ir a culturas diferentes, abrazando un deseo de anunciar el Evangelio incluso en una cultura diferente a la suya, de la cual tendrá que tomar distancia; f) dar testimonio de Cristo en la nueva cultura, de tal forma que los miembros de la nueva cultura reconozcan a una persona que se identifica con Cristo y su propuesta de Reino.

Orar la *Contemplación de la encarnación* puede ayudar a vivir la fase de escucha desde tres actitudes: g) despojarse de su cultura para ingresar en la nueva cultura, no como negación de su cultura, sino evitando que ella pueda obstaculizar su aproximación a la nueva cultura; h) asumir una misión alimentada por el conocimiento de Cristo, reconociendo que no puede anunciar aquello que no conoce y no ha acogido internamente; i) aproximarse para aprender el modo de hablar, pensar y sentir de la cultura, pues desde estos códigos aprendidos en la cultura deberá anunciar el evangelio que transformará la cultura. Finalmente, la *Contemplación para alcanzar amor* potencia la fase de transformación, pues sugiere al agente de la inculturación j) colocarse como colaborador humilde de la transformación operada por el Evangelio en la cultura, de tal forma que esta actitud sea la base de su actividad en esta fase.

2. Constituciones, para discurrir según tiempos, lugares y personas.

Las *Constituciones* son una muestra del principio de cooperación con la gracia. Son entendidas como un instrumento que dispone al jesuita en su relación con Dios, así, el jesuita sería ministro de la obra salvífica del prójimo. Ignasi Salvat afirma que su estructura general está en función de la misión, colocando la Parte Séptima como la parte central, pues se trata de que la formación de los candidatos, el estilo de vida de los ya formados y todo el gobierno del cuerpo realicen su objetivo primordial de promover en la Compañía de Jesús el mejor y mayor servicio en la misión universal¹⁹³. Las *Constituciones* presentan el mundo como la

¹⁹² Cf. G. URRIBARRI, “Escatología” en *DEI*, 777.

¹⁹³ Cf. I. SALVAT, “Misión” en *DEI, op.cit.*, 1245.

viña del Señor (Co 603), en el sentido que el mundo será el lugar en que los jesuitas serán repartidos¹⁹⁴ en su respuesta al llamado de discurrir por la salvación, no solo suya, sino principalmente del prójimo. En ese sentido, la Parte VII trata sobre lo que se debe observar para con los prójimos, reconociendo ello como el fin del Instituto y presentando el modo de ir a su encuentro: repartiéndose en la viña de Cristo, es decir, por el mundo, sin indicar lugar particular (Co 603). También se indica que la misión de la Compañía se recibe de Dios, a través del Vicario de Cristo (Capítulo I) y del Superior de la Compañía (Capítulo II), pues en ellos reconocen a su Divina Majestad y son quienes discurren por dónde se seguirá mayor servicio de Dios nuestro Señor y bien de las ánimas.

San Ignacio no usó la palabra inculturación, pero el concepto teológico de este término está presente en sus escrito y en las *Constituciones*¹⁹⁵. Entonces, se puede tomar atención a dos expresiones que ayudan a percibir la intuición de lo que hoy conocemos como “inculturación”. Desde el inicio de la misión, los jesuitas quisieron llegar a las más diversas regiones y a reconocer que en cada una de ellas ha de procederse de diferente manera. En esta perspectiva, se reconocen dos principios en las *Constituciones*: el primero, *discurrir por el mundo* por encargo del Vicario de Cristo¹⁹⁶ o de los Superiores (Co 603); y el segundo, en todo trabajando según *circunstancia de personas, tiempos y lugares* (Co 70). Ambos constituyen una consecuencia práctica del fin¹⁹⁷ al que apunta la *Fórmula*, y en la cual se identifica la correspondencia de dos elementos: “defensa y propagación de la fe” que lleva al jesuita a discurrir por el mundo; y “al provecho de las almas” que mueve a considerar las circunstancias de personas, tiempos y lugares. Para efectos de esta capítulo, el aporte de las *Constituciones* a la formación del *subiecto* para la inculturación se centra en dos recomendaciones para la misión de inculturación: la primera, discurrir por donde, mirandas unas cosas y otras, hallándose indiferente cuanto a su voluntad y hecha oración, juzgare ser más expediente la gloria de Dios nuestro Señor (Co 633); y la segunda, en todo trabajando según los tiempos, lugares y personas¹⁹⁸ (Co 70)¹⁹⁹.

¹⁹⁴ El mundo del que hay que huir, porque está marcado por el pecado, es también el mundo que Dios ama y salva en Cristo, y para el que llama colaboradores en su obra de salvación. Ignacio pensó en el comienzo de su conversión dejar completamente el mundo... Pero en el tiempo de Manresa sintió la llamada de ayudar a las almas... Aquel deseo de ayudar a las almas acabó en la fundación de la Compañía de Jesús. Cf. J. GUERRERO, “Mundo” en *DEI, op.cit.*, 1311.

¹⁹⁵ Cf. P. ARRUIPE, *Carta sobre la inculturación, op.cit.*, 97.

¹⁹⁶ Las misiones dadas por el Papa, son lo más principal (Co 603), al punto que aunque el General pueda enviar a diferentes partes, tales jesuitas -en las partes que estuviesen- se encontrarán a disposición de las misiones del Papa (Co 618).

¹⁹⁷ Fundada ante todo para atender principalmente a la defensa y propagación de la fe y al provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana (*Fórmula*, I).

¹⁹⁸ Persona: literalmente dice “y disposición de todos” (Co 70).

2.1. Discurrir por donde juzgare ser más expediente la gloria de Dios.

La misión vista como “defensa y propagación de la fe” viene acompañada del deseo de vivir una misión universal que exige insertarse en la diversidad de lugares en que se juzgue dar mayor servicio de Dios y servicio de las ánimas (Co 603). La primera recomendación de discurrir por donde juzgase mayor gloria de Dios le exige al jesuita, por un lado mirar la realidad, y por otro, mirar su disposición interior. Acertar en el mayor servicio de Dios coloca a los primeros jesuitas al servicio del Vicario de Cristo y bajo la obediencia de un Superior, que juntos sabrán orientarles para hacer más eficaces los medios apostólicos. Esta recomendación se analiza desde dos puntos: primero, el jesuita discurre por el mundo bajo obediencia a un envío; pero, no solo se le encomienda una misión, sino que se le comunica plena confianza en su respuesta creativa (segundo).

Aunque es de los que viven en obediencia de la Compañía no se entremeter directa o indirectamente en las misiones de su persona, sean enviados por su Santidad o por su Superior en nombre de Cristo nuestro Señor, quien fuese enviado a una región grande (como son las Indias u otras provincias); si no le es limitada alguna parte especialmente, puede detenerse más y menos en un lugar o en otro, discurriendo por dónde, miradas unas cosas y otras, hallándose indiferente cuanto a la voluntad y hecha oración, juzgare ser más expediente a gloria de Dios nuestro Señor (Co 633).

Discurrir por el mundo bajo obediencia.

Las Constituciones muestran que el jesuita encontrará el mayor servicio y gloria de Dios disponiéndose a las misiones encomendadas por el Vicario de Cristo a la Compañía de Jesús (o por delegación al Superior General); y a las misiones recibidas del Superior general de la Compañía de Jesús.

El ***discurrir por las misiones del Papa*** está marcado por el deseo de más acertar con la mayor gloria de Dios, en tal sentido es la más principal (Co 603) y se encarna en el *Cuarto voto* referido a las misiones. El voto de obediencia al Papa se encuentra en el corazón de la génesis de la Compañía de Jesús, en la que deciden que el Sumo pontífice, en quien ven a Cristo, les guíe en el proceso de unir el instrumento “La Compañía” con la voluntad de Dios²⁰⁰, a quien quieren servir, como colaboradores en su viña²⁰¹. Los jesuitas acuden al Papa, no para auxiliarle en las muchas misiones que ve necesidad, sino para que él les ayude desde su visión más universal a definir su rumbo apostólico; es decir, para que él discierna

¹⁹⁹ Cf. (Co 64, 71, 136, 210, 211, 238, 343, 351, 382, 345, 441, 455, 458, 464, 671, 646)

²⁰⁰ Por ello se promulgan constituciones que animan al ofrecimiento total del jesuita elegido por el Papa (Co 609)

²⁰¹ La Compañía asume la “viña” como modelo de Iglesia en la que desenvuelven su misión: “repartiéndose los de la Compañía en la viña de Cristo para trabajar en la parte y obra de ella que les fuere cometida” (Co 603).

dónde es más necesario que ellos sirvan a Dios. Los compañeros reconocen que su diversidad de procedencia les puede hacer inclinar por uno u otro lugar, corriendo el riesgo de no atender a la mayor necesidad: acudiendo al Papa desean acertar con la voluntad de Dios²⁰². La disponibilidad a las misiones recibidas del Papa se expresa, especialmente, al inicio de cada pontificado (Co 617) y también al inicio de cada Congregación General.

Discurrir por las misiones del Superior general: disponerse a estas misiones expresa el deseo de colaborar prontamente en la misión de Cristo. Responden a un criterio de mayor eficacia, socorriendo en tales necesidades con más facilidad en muchas partes y mayor seguridad de los enviados (Co 618). Esta concesión del Sumo Pontífice, a los Superiores Generales, no contradice la disponibilidad del jesuita para las misiones del Papa, pues donde quiera que estuvieren enviados, siempre estarán a su disposición (Co 118).

Las *Constituciones* muestran más rasgos de cómo se debe discurrir por el mundo -sea por las misiones encomendadas por Papa o por los Superiores Generales- y en cierta medida favorecen a la inculturación: primero, la misión es una respuesta a prioridades concretas a la realidad²⁰³; segundo, debe ser una respuesta discernida que desea intervenir en lo concreto²⁰⁴; tercero, debe preferirse atender a quien podrá ayudar a otros²⁰⁵, pues en el servicio de lo más necesitados se deben disponer todos los medios y personas²⁰⁶; cuarto, es un modo de dar testimonio²⁰⁷, dando buen ejemplo y estableciendo un diálogo amistoso con la cultura; quinto, se debe cuidar la preparación de los enviados²⁰⁸, para una mayor adaptación a una cultura diferente; sexto, se debe discernir la elección del enviado, pues el trabajo de inculturación requiere mucho de vencer el propio juicio y la capacidad de tomar distancia de

²⁰² Se recomienda no interferir mediata o inmediatamente con el Papa o sus ministros para residir o ser enviados más a una parte que en otra (Co 606); y se permite, al General o a los que se hallasen en su lugar, informar para mejor ayudar al Pontífice en enviar al jesuita que más convenga al servicio divino (Co 607-608)

²⁰³ El jesuita ha de acudir prontamente, pero considerando que son muchos los que piden (Co 618).

²⁰⁴ El criterio fundamental es el de mayor servicio divino y bien universal, pero también se debe considerar situaciones como: más necesidad, falta de otros operarios, miseria, enfermedad, riesgo de condenación y mayor deuda (Co 622).

²⁰⁵ Se debe reconocer el tejido social y cultural, pues el bien en cuanto más universal más divino: “Esforzarse por conservar y acrecentar la benevolencia del Príncipe, complaciéndolo en todo lo que se pueda ... También habrá que procurar hacerse benévolas las otras personas de más importancia para el Virrey”. Cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA, “Carta 70” en *Obras completas, op.cit.*, 815.

²⁰⁶ Tratar con personas de quienes se espera mayor fruto, como son las más necesitadas y las personas de gran autoridad, doctrina, bienes temporales, y otras idóneas para ser apóstoles, y generalmente, aquellas que siendo ayudadas podrán luego ayudar a otros para gloria de Dios. Cf. *Ibid.*, 835.

²⁰⁷ Se recomienda el cuidado de la fama de la Compañía, pues perderla impediría el fruto de la misión (Co 622).

²⁰⁸ Para que se ejerciten en el preferir cosas espirituales, cosas corporales que ejerciten la misericordia, la mayor perfección, lo mejor, lo urgente, lo que incumbe a la orden, más seguras, de mayor efecto y las cosas más durables (Co 623).

la propia cultura²⁰⁹; séptimo, se debe cuidar el modo y orden del envío²¹⁰, para el choque cultural; finalmente, la misión exige informar sobre la realización de la misión, de todo cuanto sea posible²¹¹. Estas misiones exigen discernimiento y elección, de tal modo que el compartir el modo de ver la misión ayuda a vivir mejor el envío y en espíritu de obediencia que está en el corazón de la vocación²¹².

Confianza en la respuesta creativa.

Ignacio confía en los sujetos a los cuales encomienda una misión, indicándoles que discurren, miradas unas cosas y otras (633). En una carta de 1556, recomienda al P. Juan Marín que se fíe de su superior, señalándole como argumento no solo el ocupar el lugar de Cristo para vivir su obediencia, sino que le señala cualidades propias del sujeto en quien confía: es hombre de muy buen espíritu, y prudente y digno de fiarse de su juicio²¹³. En las *Constituciones*, luego de hablar de las misiones del Vicario de Cristo y del Superior general, señala un tercer capítulo sobre el “moverse por sí a una parte y a otra” dedicada al jesuita enviado. En este punto es el jesuita quien tendrá que definir el discurrir real de la misión, miradas la cosas y hallándose indiferente. En ese sentido, el definir por dónde se debe *discurrir*, en principio reservado para el Sumo Pontífice y el superior general, es confiado al sujeto enviado (Co 633).

La libertad del número 633 de las *Constituciones* se constituye en un impulso creativo para el enviado, pues él debe “detenerse” y “discurrir”. Pero, se le pide una acción previa: “miradas unas cosas y otras”, es decir el enviado debe mirar la realidad *in situ* para tomar las decisiones. El pedido de mirar la realidad, ofrece un margen de libertad para concretar la misión, haciendo dialogar tres elementos: lo pedido bajo obediencia, el contexto encontrado y su capacidad creativa. El jesuita no pierde su personalidad ni sus cualidades al ser enviado por el superior²¹⁴, sino que recibe un voto de plena confianza en su experiencia de *Ejercicios*, letras y práctica de virtudes: hallándose indiferente cuanto a la voluntad y hecha oración (Co 633).

²⁰⁹ Aquí se mira las condiciones naturales y las exigencias de cada misión (Co 624), sin excluir la representación del enviado (Co 627).

²¹⁰ Se otorgan instrucciones que ayuden al mayor fruto y edificación de los prójimos y servicio de Dios, de tal modo que el enviado tenga una aproximación previa y progresiva a la nueva cultura (Co 625-626).

²¹¹ Se sugiere que se mantenga informado sobre la misión, pues esto ayudará a ofrecer consejo, ayuda y servirá de motivación para otros que deseen servir al Señor y al prójimo en culturas diferentes (Co 629)

²¹² Cf. A. DE JAER, *Formar un cuerpo para la misión*, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1998, p. 169.

²¹³ Cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA, “Carta 175” en *Obras Completas*, op.cit., 995.

²¹⁴ Cf. A. DE JAER. *Formar un cuerpo para la misión*, op.cit.,170.

La frase “miradas unas cosas y otras”, escrita en pasado, supone un paso previo a la respuesta creativa del misionero. El jesuita en misión debe mirar la realidad en la que se desempeñará. Posee instrucciones, pero debe hacer que tales instrucciones dialoguen con la realidad, para luego tomar las decisiones que mejor enderecen la misión en el servicio de Dios. Es fundamental percibir que el pedido de indiferencia y oración son un proceso esperado y -a la vez- son garantía para conservar la fidelidad creativa a la misión recibida. Esta fidelidad creativa se espera del Jesuita: en la instrucción al Patriarca de Etiopía, Ignacio le muestra la necesidad de conocer bien la realidad, pues aunque le ofrece instrucciones detalladas, insiste en la necesidad de que “mirar” *in situ*:

*Todo esto propuesto servirá de aviso; pero el Patriarca no se tenga por obligado de hacer conforme a esto, sino conforme a lo que la discreta caridad, vista la disposición de las cosas presentes, y la unción del Santo Espíritu, que principalmente ha de enderezarle en todas cosas le dictare*²¹⁵.

Esta carta resume la primera recomendación “discurrir por el mundo, miradas las cosas presentes” considerando el hecho que la misión se recibe mediada por la obediencia y se concreta creativamente considerando la realidad presente. La carta muestra estas dos realidades: primero, la realidad de envío a una misión en una cultura diferente, el mundo oriental, menos conocido que en la actualidad; segundo, se pide que se adapte a las costumbres y el modo de ser de los indígenas e introduzcan las prácticas cristianas. Pero este pedido no es un pedido a ciegas, le deja claro que confía en él plenamente para que proceda mirando la realidad, pues es desde ella que responderá creativamente a la misión encomendada. El P. Juan Núñez ha de sentirse libre para detenerse más y menos en cada una de las instrucciones enviadas por Ignacio, considerando el peso de realidad “cosas presentes” y así actuar conforma a la discreta caridad y la unción del Espíritu. Así, esta recomendación la sugerencia de discurrir, mirando unas cosas y otras (Co 633) puede ser reinterpretada para la misión de la inculturación: (i) estar dispuesto discurrir por culturas diferentes para anunciar el Evangelio, mirando y respondiendo creativamente desde la realidad de la cultura a la que es enviado.

2.2. En todo trabajando según las circunstancias de personas, tiempos y lugares.

La segunda recomendación que analizamos desde la *Constituciones* es de adaptación *según las circunstancias de personas, tiempos y lugares*, en el contexto de las *Constituciones*, está dirigida a la necesidad de adaptación de las mismas. Aquí, se debe

²¹⁵ Cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA, “Carta 144”, en *Obras Completas, op.cit.*, 953.

reconocer que este aforismo se refiere a las normas, pero con la intención de ir al interior y más allá de la norma: interiormente, la ley de la caridad rige el proceder de la Compañía más que ninguna exterior constitución (Co 134); exteriormente, las *Constituciones* no son un fin en sí mismas, sino un medio que ayude para el mejor proceder en la vía comenzada del divino servicio:

Porque la suave disposición de la divina Providencia pide cooperación de sus criaturas, y porque así lo ordenó el Vicario de Cristo nuestro Señor, y los ejemplos de los santos y razón así nos lo enseñan en el Señor Nuestro, tenemos por necesario se escriban Constituciones que ayuden para mejor proceder conforme a nuestro instituto en la vía comenzada del divino servicio (Co 134).

La ley interior de la caridad (interioridad de las *Constituciones*), que debe regir el proceder de la Compañía, y el fin al que deben apuntar, que es servir a las ánimas (exterioridad de las *Constituciones*) para mayor gloria de su Señor, son el contexto que ayuda a comprenderlas como un instrumento efectivo en las manos de su Creador y Señor.

Según circunstancias de personas, tiempos y lugares: esta expresión trimembre es característica —por su reiteración, podría decirse, incluso, acuñada— del lenguaje ignaciano de las Constituciones, expresiva de la necesidad de que éstas sean ágil y sabiamente adaptadas a las circunstancias particulares, siendo el impulso de la ley de la caridad, por medio del discernimiento de lo que cada caso más conduce al fin que se pretende²¹⁶.

Este principio busca que las *Constituciones* no sean observadas con rigidez y abre espacio para su proceso de adaptación considerando al menos tres principios de adaptación: personas, tiempos y lugares²¹⁷. Primero, según las circunstancias de *personas* muestra la necesidad de considerar la situación de la persona, a quien afectará directamente la aplicación de la norma. Así, en las *Constituciones*, al definir las seis experiencias principales del noviciado, se abre la posibilidad de que el superior pueda modificarlas según las personas, tiempos y lugares (Co 64). En este último caso se coloca en primer orden a la persona, que es quien deberá asumir y vivir las experiencias propuestas.

Segundo, según las circunstancias de *tiempo* hace referencia al estadio de formación de quien se está incorporando a la Compañía de Jesús²¹⁸, en ese sentido se refiere concretamente a la etapa de formación en que se encuentra la persona. Adaptar las *Constituciones* según las circunstancias de tiempo implica considerar las particularidades de

²¹⁶ S. ARZUBIALDE, J. CORELLA, GARCÍA, J, *Constituciones de la Compañía de Jesús: introducción y notas para su lectura*. Mensajero - Sal Terrae, Bilbao – Santander 1993, 68. [Comentario pie de página a Co 64]

²¹⁷ Cf. C. COUPEAU, “Según las circunstancias” en *Manresa* 82, 2010, 253.

la etapa a las que está sujeta la persona. Por ejemplo, durante el tiempo de primera probación, la persona vive como huéspedes por 12 o 15 días (Co 18) y en tal condición podrán participar o no de determinadas actividades del noviciado. Pero, también significa “condiciones” y se aplica más a las misiones dadas por el Preósito General²¹⁹, pues debe tener mucho miramiento de ellas (Co 618) al momento de enviar y, así es de esperar que también se pida que el jesuita enviado mire las condiciones en que encuentra la misión.

Tercero, según las circunstancias de *lugares* alude a otros aspectos como la latitud, sí, pero no menos a la cultura, la lengua, o las religiones²²⁰, que se constituyen en rasgos que configuran el rostro concreto del lugar en que la Compañía forma a los suyos y concreta su misión. Considerar las circunstancias de personas, tiempos y lugares, claramente se refieren a la exigencia de adaptar las normas, al momento de dar modo y orden en la vida integral del jesuita (Co 746). Estas normas responden a las diversas dimensiones de la vida del jesuita, y en ese sentido, ayudan a que el cuerpo apostólico y concretamente el sujeto se disponga a conseguir el fin de la Compañía de Jesús. De este modo, considerar las circunstancias de personas, tiempos y lugares se hace necesario para asumir una misión inculturada, muestra de ello son los colegios jesuitas, fundados rápidamente en diversas partes del mundo, en la primera expansión misionera.

Los colegios materializaron el esfuerzo de la espiritualidad ignaciana por adaptarse a tiempos y lugares... La adaptación al individuo, la traducción a otras lenguas y la acomodación a diversas culturas han sido más recientemente interpretadas como “inculturación”. En vísperas del Concilio Vaticano II, Joseph Mason SJ comenzó a usar el término, Pedro Arrupe retomó el neologismo, llegando a definirlo como la encarnación de la vida y mensaje cristianos en un contexto cultural²²¹.

La recomendación de considerar las circunstancias de personas, tiempos y lugares, puede favorecer la tarea de adaptación del agente de la inculturación. Así, se puede afirmar que el agente de la inculturación debe (i) considerar las circunstancias de personas, tiempos y lugares como tres principios que le ayudan a comprender la cultura, en que se desea inculturar el Evangelio:

La encarnación de evangelio en la vida de la Iglesia exige que Cristo sea anunciado y recibido de maneras diferentes según la diversidad de los países o de los ambientes humanos, teniendo en cuenta las riquezas que les son propias... exige no solo que nuestras vidas

²¹⁸ Cf. *Ibid*, 255.

²¹⁹ Cf. P. LEGAVRE, “Circunstancias” en *DEI, op.cit.*, 324.

²²⁰ Cf. C. COUPEAU, *op.cit.*, 256.

²²¹ C. COUPEAU, *op.cit.*, 259.

testimonien la justicia a la que Cristo nos llama, sino también que las estructuras de la reflexión teológica, de la catequesis, de la liturgia y de la acción pastoral sean adaptadas a las necesidades que una experiencia real del medio vaya haciendo percibir²²².

A modo de conclusión, a partir de las recomendaciones de discurrir por el mundo y considerar las circunstancias de personas, tiempos y lugares, se puede extraer dos recomendaciones concretas para la misión de inculturar hoy: a) estar dispuesto discurrir por culturas diferentes para anunciar el Evangelio, mirando y respondiendo creativamente desde la realidad de la cultura a la que es enviado; y b) considerar las circunstancias de personas, tiempos y lugares como tres principios que le ayudan a comprender la cultura, en que se desea inculturar el Evangelio.

²²² CG32, d4, n54.

CAPÍTULO 4: EXAMEN DEL *SUBIECTO* INCULTURADO AL INTERIOR DE LA CULTURA JUVENIL.

En este capítulo, nos centramos en un grupo cultural que se presenta cada vez más distante para el agente de la inculturación del Evangelio, sea por los acelerados cambios de la sociedad o escasa capacidad de adaptación inmediata de los agentes pastorales. La cultura juvenil urbana, representa perfil dentro del cual, sin duda se encuentran sub culturas compuestas por grupos de jóvenes que poseen una manera de vivir, pensar, sentir, organizarse, celebrar y comparten la vida. La cultura juvenil urbana, sin pretender profundizar, encierra subculturas como la cultura de los jóvenes universitarios, futboleros, voluntarios, de parroquias, activistas, manga, emos, bohemios, grafiteros, metaleros, metrosexuales, etc. Cada grupo comparte códigos, experiencias comunes, se reconocen y sostienen mutuamente, enfatizando modos de vestir, lenguaje, música, lugares, personajes e ideologías que los diferencian de los adultos y que los especifican entre sí.

La cultura juvenil urbana nos coloca en la frontera de la inculturación no geográfica, sino generacional, marcada por formas diferentes de pensar, hablar, relacionarse y de responder, en una sociedad que no tiene que suponerse evangelizada, por el hecho de pertenecer a una cultura que ha recibido el anuncio del Evangelio en siglos pasados. Los jóvenes nos recuerdan que la tarea de la inculturación del Evangelio no nos remite solo a una tarea de inculturación que se realiza entre etnias distantes o grupos que desconocen a Cristo, sino que la inculturación debe asumirse con un carácter permanente y dinámico, siempre atento a los cambios al interior de sociedades ya evangelizadas, pues tales cambios afectan el modo de expresar y comprender la fe. Trabajar con jóvenes requiere un testimonio cercano y creativo, pues los jóvenes en la ciudades grandes respiran en menor o mayor grado, de modo directo o indirecto el proceso de secularización que afecta a la sociedad

El proceso de secularización tiende a reducir la fe y la Iglesia al ámbito de lo privado y de lo íntimo. Un contexto que niega toda trascendencia, produciendo un creciente deformación ética, un debilitamiento del sentido del pecado personal y social y un progresivo aumento del relativismo, que ocasionan una desorientación generalizada especialmente en la etapa de la adolescencia y juventud, tan vulnerable a los cambios²²³.

²²³ Cf. FRANCISCO (PAPA), Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, 64.

Se trata de acercarse a la realidad del joven en su contexto, reconociéndolo como afectado por éste y participante de sus tendencias. No se le concibe como un agente pasivo, sino como quien se encuentra en actitud de búsqueda, no siempre bien orientada o con horizontes clarificados y amplios. Este capítulo pretende ofrecer de un modo práctico cómo la espiritualidad ignaciana puede ayudar a las personas que trabajan con jóvenes, asumiéndolos como agentes de inculturación en la cultura juvenil en que desempeñan su misión: primero, se presenta un perfil de la cultura juvenil urbana a partir de quienes trabajan y analizan las tendencias juveniles en Perú; segundo, se ofrece el ejercicio de *orar las tres potencias del alma* como instrumento de examen; y tercero, se pretende reflexionar cómo este modo de orar puede ayudar a que los agentes de inculturación examinen su acción entre los jóvenes.

1. Aproximación a la cultura juvenil en Perú.

Como se ha estudiado en el primer capítulo hoy se puede reconocer la existencia de diversas culturas al interior de una sociedad. Se debe reconocer que definir qué es cultura juvenil no es fácil, pues la juventud no es solo un tiempo, ni una etapa en la historia de la persona, no es una categoría social homogénea que cualquiera puede estudiar y examinar hasta el más mínimo detalle, desde fuera, buscando objetividad, anulando emociones y prejuicios²²⁴. En ese sentido, sin pretender construir estereotipos, se pueden señalar algunas tensiones al interior de la diversa “cultura juvenil urbana”²²⁵, de tal forma que cada una adquiere mayor o menor acento según las particularidades de grupos juveniles con los que se trabaje. Para conocerles es necesario aproximarse a ellos, derrumbando prejuicios que distancien:

Acusados de liberales, de indiferentes sociales, de renegados, de egocentristas, de competidores desmedidos, de compradores impulsivos, de pandilleros, de empleaduchos, de cachueleros, de revoltosos, de impulsar la fragmentación ética, de carentes de compromiso, de muy comprometidos, de voluntariosos, de exigentes líderes, de políticos y apolíticos; los y las jóvenes siguen siendo ellos y cada uno, en su contexto, con sus oportunidades y amenazas,

²²⁴ Cf. Z. VICENTELLO, ¿Cómo vemos el mundo de los jóvenes? en *Culturas juveniles, reto pastoral*, Instituto Bartolomé de las Casas – Centro de estudios y publicaciones, Lima 2006, 14.

²²⁵ Según el Instituto Nacional de Estadística e Informática del Perú (INEI), la población total al 2014 asciende a 30 814 175 habitantes, de los cuales 8 334 053 son personas entre 15 y 29 años, es decir, la población joven representa el 27% de la población total. El 40,2% reside en el área urbana y el 42.3% reside en el área rural (IENJP 2001). Este dato significa a pesar que el Perú está dejando de ser un país predominantemente rural, está llegando a un punto de equilibrio en cuanto a la distribución de la población juvenil. Cf. E. Bernales, *Perú y la Convención Iberoamericana*, Madrid 2012, 11.

*con sus fortalezas y debilidades, con sus sueños y temores, protagonistas de una historia que no conocemos, pero compartimos*²²⁶.

La Comisión económica para América Latina y el Caribe (Cepal) y la Organización Iberoamericana de Juventud (OIJ) editaron en el 2004 el informe *La juventud en Iberoamérica, tendencias y urgencias*²²⁷. En este documento se señala diez tensiones o paradojas presentes en la juventud iberoamericana. Ellas nos pueden ayudar a presentar un perfil general de los jóvenes en el sector urbano en Perú.

La primera es que la juventud *goza de más acceso a educación y menos acceso a empleo*. Se cuenta con más años de escolaridad formal. El Censo Nacional de 2007 indica que el Perú ha logrado disminuir significativamente las tasas de analfabetismo en los primeros años de la edad escolar, de tal forma que de la población joven posee mayores condiciones para el mundo laboral por saber leer y escribir²²⁸ y tener mayor acceso a la educación superior universitaria²²⁹ y técnica²³⁰, esto guarda relación con el incremento de oferta universitaria, pues mientras que en los ochenta se contaba con treinta universidades, hoy se cuenta con más de cien universidades, mayormente privadas²³¹. Sin embargo, a pesar que hay un incremento en el proceso de formación de capital humano, los jóvenes viven una exclusión del mundo laboral²³².

La segunda paradoja es que los jóvenes *gozan de más acceso a información y menos acceso al poder*. Poseen mayor participación en la redes, y acceden a mayor información debido a su nivel de escolarización y consiguiente consumo de medios de información, pero a la vez experimentan un desinterés por participar en espacios decisorios en la sociedad, sobre todo en la esfera del Estado, en los cuales se sienten poco representados²³³. A pesar que existe una creciente participación de los jóvenes en movimientos o colectivos ciudadanos en defensa de los derechos humanos, solo muestran interés por una actividad política independiente²³⁴, no afiliada a partidos políticos, pues estos no les ofrecen incentivos

²²⁶ Cf. Z. VICENTELLO, *¿Cómo vemos el mundo de los jóvenes?* en *op.cit.*, 15.

²²⁷ Cf. M. HOPENHAYN; F. MIRANDA, *La juventud en Iberoamérica, tendencias y urgencias*, Cepal - OIJ, Santiago de Chile 2004, 17-21.

²²⁸ El 98.1% sabe leer y escribir, es decir 2 696 249 jóvenes (IENJP 2011).

²²⁹ Entre 20 a 24 años el 23.8% ha accedido al nivel universitario (IENJP 2011).

²³⁰ Entre 20 a 24 años el 19.7% accedió a la educación técnica (IENJP 2011).

²³¹ Cf. E. BERNALES, *op.cit.*, 14.

²³² En el área urbana solo trabajan 1 147 632 jóvenes de 15 a 19 años y 1 577 055 entre 20 a 24 años, de los cuales el 44% y 27%, respectivamente, poseen trabajo no calificados.

²³³ En las elecciones del 2010 nos arroja un número de 1665 jóvenes autoridades políticas entre alcaldes provinciales, consejeros regionales, alcaldes distritales y regidores (provincial y distrital), con respecto al congreso el 2011 salieron elegidos 3 congresistas jóvenes.

²³⁴ Entre los 15 a 29 solo el 46.4% muestra interés por la política pero de forma independiente, y solo el 0.6% está inscrito en algún partido u organización política (IENJP 2011).

ideológicos y programáticos con la claridad suficiente para comprometer al joven a su militancia²³⁵.

La tercera paradoja consiste en que los jóvenes cuentan hoy con *más expectativas de autonomía y menos opciones para materializarlas*. Los jóvenes cuentan con dos factores a favor, por un lado a diferencia de los adultos responden más rápido a los desafíos de la sociedad de la comunicación gracias a su mayor nivel de escolaridad, mayor contacto con el mundo digital y familiaridad con la comunicación interactiva. Por otro lado, también, aspiran a la autonomía propia de la sociedad moderna y postmoderna. Sin embargo, se chocan con factores que les retrasan el logro de tal autonomía, tales como dificultad para obtener su primera fuente de ingreso debido a la mayor competitividad formativa²³⁶; y dificultad para obtener vivienda propia. Es decir, aún cuando cuentan con un nivel de socialización mayor al de sus padres, poseen menos canales para vivir una vida autónoma²³⁷.

La cuarta paradoja es que están *mejor provistos de salud pero menos reconocidos en su morbimortalidad específica*. A pesar que corresponden al rango de edad en la cual son bajas las probabilidades vegetativas o endógenas de enfermar gravemente o morir, la población juvenil se ve afectada por índices de morbimortalidad ocasionadas por accidentes, agresiones físicas, uso nocivo de drogas, enfermedades de transmisión sexual, embarazos no deseados y precoces, y otros, que no cuentan con un sistema integrado de atención en servicios de salud. En Perú no existe un nivel especializado para atender las necesidades de salud de los jóvenes, en términos generales, la atención a la salud se da parcialmente mediante seguros escolares y universitarios que son insuficientes²³⁸, ya que no son obligatorios ni generalizados. Además, no existe una cobertura general de seguro social para la población juvenil²³⁹.

La quinta paradoja es el hecho de que los jóvenes son *más dúctiles y móviles, pero más afectados por las trayectorias migratorias inciertas*. Por un lado, plantea los problemas de inclusión y exclusión en el área urbana, pues los jóvenes procedentes del área rural experimentan desventajas en el área rural, muchos de ellos viven en situación de pobreza,

²³⁵ Cf. E. BERNALES, *op.cit.*, 22.

²³⁶ En Perú, los jóvenes entre 15 a 24 años, se asume que ya se cuenta con una calificación que les permitiría encontrar trabajos más estables y mejor calificados, sin embargo esto no ocurre. Esto significa que la correlación entre calificación educativa y empleo no está funcionando. Solo en Lima hay una mejora para los trabajadores de servicios personales y vendedores del comercio, aun así, el mayor porcentaje de trabajos no calificados se encuentra entre los 15 a 24 años. Cf. E. BERNALES, *op.cit.*, 19.

²³⁷ Cf. Z. VICENTELLO, "Situaciones de los jóvenes en América Latina y el Caribe: tendencias, oportunidades y un modelo por desarrollar" en *Medellin* 144, v. XXXVI (Octubre-Diciembre), 2010.

²³⁸ De acuerdo a la Dirección de Investigación y Desarrollo de SENAJU, entre los 15 y 24 años solo 1 543 699 jóvenes tienen acceso a algún sistema de seguridad social, y 3 718 913 no tienen seguro alguno.

experimentando una búsqueda de ser asumido como iguales a su generación, buscan hacerse visibles, pero por falta de oportunidades, su espacio de visibilidad se ve reducido, negado o terminan siendo vistos como marginales y pandilleros²⁴⁰. Por otro, plantea la migración masiva de la población joven fuera del territorio²⁴¹.

La sexta paradoja es que los jóvenes son *más cohesionados hacia dentro, pero con mayor impermeabilidad hacia fuera*. El acceso a la industria audiovisual le va ofreciendo referentes que le permiten identidades colectivas y compartir un universo simbólico. Sin duda, el espacio y tiempo “tecno-ciber-hiper-icónico-virtual” que los jóvenes experimentan se ha convertido en oportunidad de socialización²⁴². Pero, se trata de identidades poco consolidadas, fragmentarias, a veces bastante cerradas, al que los adultos no pueden entrar fácilmente, ejemplo de ello puede ser la distancia que separan a las culturas juveniles con la escuela.

La séptima paradoja es ser *más aptos para el cambio productivo, pero más excluidos de este*. Los jóvenes se constituyen en un grupo cuya dinámica de vida se acompasa con el tiempo, mientras que lo contrario sucede con la población adulta. Por primera vez en la historia de la humanidad, una nueva generación está capacitada para utilizar la tecnología mejor que sus padres²⁴³. Sin embargo, aumenta la exclusión social entre los jóvenes, especialmente en el ingreso al mundo laboral. La situación de pobreza de sus familias de origen, las dificultades de acceso al empleo y la inserción en ocupaciones de baja productividad y bajos ingresos limitan severamente el acceso de los jóvenes a una mayor autonomía²⁴⁴. La reducción de oportunidades para su desenvolvimiento va minando libertad de opinión crítica.

La octava paradoja es que los jóvenes ostentan un lugar *ambiguo entre receptores de política y protagonistas del cambio*. Ha quedado atrás la militancia en los partidos políticos como medio de expresión de los jóvenes, ellos en términos políticos han pasado a ser objeto de políticas sociales y sujeto de derechos, pero ya no actores políticos que proyecten su

²³⁹ Cf. E. BERNALES, *op.cit.*, 16.

²⁴⁰ Cf. Z. VICENTELLO, ¿Cómo vemos el mundo de los jóvenes? en *op.cit.*, 25.

²⁴¹ La tendencia de la emigración de peruanos al exterior es creciente en el período de análisis (1994 - 2009), la salida de jóvenes al exterior se multiplicó aproximadamente por más de cinco veces, pasando de 14 mil 420 jóvenes que migraron en el año 1994, a 76 mil 429 en el año 2009. INEI en el año 2009 cerca del 70,2% de jóvenes han emigrado por una cuestión laboral: por mejoras económicas (39,5%), por desempleo (20,2%) o por contrato de trabajo (10,5%). Pero, también se van por otros motivos: de carácter familiar (14,5%), estudios (13,5%), entre otras razones (1,8%).

²⁴² Cf. Z. VICENTELLO, ¿Cómo vemos el mundo de los jóvenes? en *op.cit.*, 23.

²⁴³ Cf. S. BALARDINO, “De dejáis y ciberchabones, subjetividades juveniles y tecnocultura” en *JOVENes Revista de estudios sobre Juventud* 20, México 2004 (Enero-Junio), 108-139.

identidad y sus anhelos al resto de la sociedad. Así, a pesar que los jóvenes son percibidos como una categoría receptora de la acción política; también, se conserva el mito de que la juventud es protagonista de nuevas formas de relación e interacción social. En las zonas urbanas del país, se va percibiendo la formación de colectivos civiles ligados a apoyar proyectos de ley y defensa de los derechos humanos. Así, aunque son declarados apolíticos, los jóvenes incursionan en espacio público desde la protesta y algunas prácticas políticas y solidarias como un deber de justicia, y tienen también un compromiso ideológico desde el voluntariado juvenil²⁴⁵.

La novena paradoja se produce entre la *expansión del consumo simbólico y la restricción en el consumo material*. Los jóvenes quedan expuestos a un amplio abanico de propuestas de consumo, donde decir que son los protagonistas, no sería la afirmación más adecuada, sino que son consumidores porque el sistema tiene su mirada en ellos²⁴⁶. La cultura juvenil cobra presencia en la sensibilidad de las sociedades, pero muchos jóvenes ven pasar las oportunidades de movilidad social por la acera de, sea porque el mercado laboral demanda aún más formación, o falta de acceso a redes de promoción.

La última paradoja es *autodeterminación y protagonismo*, por una parte, y *precariedad y desmovilización*, por otra. La primera, muestra que los jóvenes consiguiendo relativizar fuentes externas de autoridad (parentales y políticas) proyectan con mayor individuación sus expectativas y trayectorias vitales, además, dispone de espacios de libertad. Pero, a la vez, son considerados potenciales disruptores dentro del orden social, ostentando una baja participación electoral, desmotivación para involucrarse en el sistema político, y postergando una economía autónoma²⁴⁷.

Estas diez paradojas ofrecen una mirada general sobre la realidad social, económica y política de los jóvenes. Esta puede ser enriquecida por una caracterización, proveniente del trabajo pastoral con los jóvenes peruanos²⁴⁸, concretamente en áreas urbanas: a) existe una fuerte *valoración de la subjetividad*, valoran lo propio y el espacio privado; b) predominio del *lenguaje audiovisual-lúdico sobre lo escritural*, como expresión de un cambio propio de la tecnocultura; c) generan *respuestas anónimas y de riesgo*, fruto de su mundo-mercado-global veloz y carente de reflexión eficaz; d) buscan respuestas que les ayuden a *explorar su*

²⁴⁴ Cf. Z. VICENTELLO, "Situaciones de los jóvenes en América Latina y el Caribe: tendencias, oportunidades y un modelo por desarrollar" en *op.cit.*

²⁴⁵ Cf. Z. VICENTELLO, ¿Cómo vemos el mundo de los jóvenes? en *op.cit.*, 16.

²⁴⁶ Cf. Z. VICENTELLO, ¿Cómo vemos el mundo de los jóvenes? en *op.cit.*, 26.

²⁴⁷ Entre los 20 y 24 años, el 66% de jóvenes vive con sus padres, el 12,4% se ha trasladado a casa de sus familiares y un 7,7% vive con sus suegros. Solo el 7,4% vive en una casa o departamento alquilado (IENJP 2011).

identidad individual; e) a su vez, en el colectivo, buscan y generan *respuestas de vinculación y pertenencia*, los grupos se sostienen en un mismo tejido de expresiones culturales, asumiendo la amistad como valor supremo; f) viven una disyuntiva entre la construcción individual de su *identidad y su inserción* en la sociedad, pues reconocen dos proyectos distintos o al menos el proyecto propuesto no satisface sus necesidades; g) viven una disyuntiva entre el *reconocimiento como igual y la inequidad*, como fruto de una creciente exclusión de jóvenes marginales o en-riesgo, que no cuentan en el análisis del mundo-mercado-global; h) vive una disyuntiva entre la *visibilidad pública y la opacidad*, fruto del creciente sentimiento de inseguridad y necesidad de autoafirmación que expresan; i) viven la disyuntiva de estar en una *moratoria social y ser sujetos de opinión*, reconocen la problemática del entorno aunque su participación sea mínima; j) reconocen y expresan su *participación de manera simbólica*, sin que ello signifique llegar a la militancia, asumiendo una implicación distanciada: voluntariados, movimientos sociales, etc.; k) expresan y valoran las *actitudes de tolerancia*; l) valoran el *presente, el placer y la fiesta*; y m) asumen una creciente y continua *apertura a lo trascendente*, desligado de cualquier institucionalidad.

A partir de estos datos, se percibe que la situación del joven del área urbana en Perú muestra una complejidad, por un lado, marcada por la confluencia de nuevas oportunidades que sus padres no tuvieron, como el mayor acceso a escolaridad, medios de información, visión de mayores horizontes, deseos de superación y cambio, mayor movilidad, nuevas posibilidades de cohesión y socialización, etc.; y por otro, por factores sociales, políticos y económicos que afectan a todo el país, pero que particularmente a los jóvenes se coloca en una situación de postergación de su deseo de independencia económica, indiferencia ante el compromiso político y una participación poco visible en la vida social de la ciudad. En ese sentido, el agente de la inculturación, inserto en la cultura juvenil urbana, debe ser consciente de este panorama, pues le pueden ayudar a reconocer cuál de todos estos factores afectan de modo concreto y particular a los jóvenes con los que trabaja. De tal forma, que en una perspectiva pastoral, se les ayude a mirar tal realidad desde las posibilidades que ofrece para su desarrollo humano.

²⁴⁸ Cf. Z. VICENTELLO, *¿Cómo vemos el mundo de los jóvenes?* en *op.cit.*, 29-31.

2. Tres modos de orar, un examen de la memoria, entendimiento y voluntad.

Al final de los Ejercicios Ignacio presenta *Tres modos de orar* (Ej 238-260): el primero podría denominarse oración por listas²⁴⁹ (Ej 238-248), el segundo se denomina Modo de orar contemplando la significación de cada palabra de la oración (Ej 249- 257)²⁵⁰; y el tercer, Modo de orar por compás (Ej 258-260)²⁵¹.

Los tres modos representan una oración sencilla que puede servir para introducir en el campo de la meditación a las almas sencillas y de poca cultura espiritual y sirven para reavivar el sentido y espíritu de las oraciones vocales más usuales²⁵². Son presentados al final de los ejercicios y esto puede significar: por un lado, que pueden usarse a lo largo de los ejercicios, según la necesidad del que medita y la prudencia del director²⁵³, del mismo modo Polanco señala que se debe considerar la variedad y disposición del mismo hombre en diversos tiempos²⁵⁴; y por otro lado, que son ejercicios destinados a enseñar a orar, para ser ejercitados durante los mismos *Ejercicios* y después, fuera de ellos, en el tiempo de la perseverancia²⁵⁵. Esta última posibilidad, sugerida por Arzubialde ayuda a que podamos tomar la *oración de las potencias del alma* para explorar su aporte a la vida concreta de las personas, pues los tres modos son fácilmente adaptados a la vida de oración en la vida corriente²⁵⁶.

Orar las tres potencias del alma es el ejercicio que servirá para proponer el Examen del *subiecto* inculturado en la cultura juvenil urbana. Este pertenece al *Primer modo*²⁵⁷, al que el mismo Ignacio apenas da la categoría de oración (Ej 238). Posee cuatro modalidades: *Sobre los mandamientos* (Ej 238-243), *Sobre los pecados mortales* (Ej 244-245), *Sobre las potencias del ánima* (Ej 246) y *Sobre los cinco sentidos corporales* (Ej 247-248). En el primer modo Ignacio muestra la totalidad de la antropología viviente ignaciana. Así, los diez

²⁴⁹ Este tipo de oración retoma una oración de tipo introspectiva. No posee un nombre propio, pero al estar marcado por la secuencia que ofrece la misma materia propuesta puede denominarse “oración por listas”, pues el ejercitante examinará uno a uno los puntos que supone la materia. El Padre Miró, se recomienda descansar en el punto en el que el sujeto hubiere logrado la devoción buscada, sin ansiedad de seguir adelante. Cf. D.22-23 (132) en M. LOP, *op.cit.*, 207.

²⁵⁰ Rescata y valora una oración de tipo vocal. La finalidad de esta oración está explicada en el mismo título “contemplando la significación de cada palabra de la oración”. Tanto en el segundo y tercer modo de oración no se restringe al uso de una palabra, sino que puede tomarse una sentencia, según la devoción de cada cual. Cf. D.22-23 (133) en *Ibid.*, 207.

²⁵¹ Finalmente, se presenta un tercer modo de oración de tipo meditativo, pero esta vez se pone mayor atención a la respiración, pues se pide considerar que cada una de las palabras se emplee tanto tiempo como suele durar generalmente una respiración. Cf. D.22-23 (134) en *Ibid.*, 207.

²⁵² Cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras completas*, Nota 148.

²⁵³ Cf. D. 26 (84) en M. LOP, *op.cit.*, 240.

²⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 172.

²⁵⁵ Cf. S. ARZUBIALDE, *op.cit.*, 591

²⁵⁶ Cf. A. TEJERINA, “Modos de orar” en *DEI*, 1279.

²⁵⁷ Cf. A. TEJERINA, “Modos de orar” en *Ibid.*, 1280.

mandamientos descubren un horizonte de realidad mirando a Dios y avistado por el hombre con ojo escrutador referido a sí mismo: los cinco sentidos recogen los datos, las tres potencias los elaboran, los pecados mortales hacen hincapié en los hábitos.

El orar las tres potencias supone examinar al hombre en tres campos importantes de su configuración humana, a los que se les denomina tres potencias del alma: memoria, entendimiento y voluntad. Esta modalidad de oración posee una *originalidad* que la diferencia de la meditación: aquí, las potencias del alma no son un instrumento que se aplica para sacar provecho como se pide en las meditaciones; sino que ellas son la misma materia. En ese sentido, se pide que el sujeto rece o haga examen sobre su memoria, entendimiento y voluntad. Esta es una nueva manera de examinarse interiormente²⁵⁸. Siguiendo el mismo orden y regla aplicado a los mandamientos (*Ej* 240-241), como señala Ignacio para este ejercicio (*Ej* 246), se le puede presentar al ejercitante dos texto parafraseados:

Pedir la gracia a Dios nuestro Señor para que pueda conocer en lo que he faltado acerca de mi memoria, entendimiento y voluntad; y así mismo pedir gracia y ayuda para me emendar adelante, demandando perfecta inteligencia de ellos para mejor guardarlos, y para mayor gloria y alabanza de su divina majestad (Paráfrasis de *Ej* 240).

Conviene considerar y pensar en mi memoria, cómo la he guardado y en qué he faltado, teniendo regla por espacio de quien dice tres veces *Pater noster* y tres veces Ave María, y si en este tiempo hallo faltas mías, pedir venia y perdón de ellas, y decir un *Pater noster*; y de esta misma manera se haga en mi entendimiento y voluntad (Paráfrasis de *Ej* 241).

Este ejercicio debe ayudar al sujeto a permanecer ordenado y centrado en el Señor, es decir, que su memoria, entendimiento y voluntad estén debidamente ordenadas conforme la voluntad de Dios. Se puede decir que la *finalidad* de este examen está marcada por la petición, pues se pide conocimiento de las faltas para corregir aquello que obstaculiza en la realización de la mayor gloria de Dios, pues se busca que todo el sujeto (mirado bajo las tres potencias del alma) se haga consciente de sus faltas y se guarde de ellas. En términos prácticos, se busca reconocer aquello que –desde la memoria, entendimiento y voluntad– obstaculiza el dar mayor gloria a Dios. Así, se puede decir que este ejercicio permite examinar constantemente cómo se encuentra el deseo manifestado al final de la *Contemplación para alcanzar Amor*:

Tomad, Señor y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad. Todo mi haber y mi poseer, vos me lo disteis, a vos Señor lo torno. Todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad. Dadme vuestro amor y gracia que ésta me basta (Ej 234).

²⁵⁸ Cf. *Ibid.*, 1280.

Este ejercicio posee un carácter *formativo* que se extiende para la vida ordinaria. Si la *contemplación para alcanzar amor* es la actitud en que se ha de volver a la vida cotidiana, *orar las tres potencia del alma* ha de ayudar a su consistencia en la vida concreta. Finalizados los *Ejercicios* se debe ayudar al ejercitante con piadosos y espirituales ejercicios, para que conserve y fomente la devoción ya adquirida, evitando los pecados y aún las ocasiones, especialmente aquellos a los que estuvo inclinado antes de *Ejercicios*²⁵⁹. En esa línea el P. Gil González sugiere que acabados los *Ejercicios* se debe dar instrucción para llevar adelante lo comenzado y proseguir el camino en que ahora el sujeto ha puesto los pies, encomendándole el uso de la oración, examen, frecuencia de sacramentos, lección de libros espirituales con fruto y sobre todo que procure proceder con buenas obras, según el estado de cada uno²⁶⁰

Entonces, *orar las tres potencias del alma* es un ejercicio válido para examinar la vida corriente y sus frutos pueden ser usado en la vida personal y la misión. Las *Constituciones* (Co 153-157), documento dedicado a orientar la misión, toma las potencias del alma como criterio del examen para quien desee servir en la Compañía. Así, se indica que quien fuese admitido para el servicio en cosas espirituales debe tener tres partes:

Cuanto al entendimiento, doctrina sana o habilidad para aprenderla, y en las cosas agibles discreción o muestra de buen juicio para adquirirla (Co 154); cuanto a la memoria, aptitud para aprender y fidelidad para retener lo aprendido (Co 155); cuanto a la voluntad, que sean deseosos de toda virtud y perfección spiritual, quietos, constantes y strenuos en lo que comienzan del divino servicio, y celosos de la salud de las ánimas, y a la causa aficionados a nuestro Instituto, que es derechamente ordenado para ayudarlas y disponerlas a conseguir su último fin de la mano de Dios nuestro Criador y Señor (Co156).

Este número del examen completa la visión del por qué examinar la memoria, entendimiento y voluntad. Se puede decir que si en los *Ejercicios* apuntan a revisar las faltas que alejan al sujeto del servicio y alabanza de Dios; en las *Constituciones* apuntan a revisar aquellas virtudes interiores para la misión. En esta perspectiva, este ejercicio será analizado como un modo de examinar el *subiecto* para la inculturación del Evangelio en las culturas juveniles.

3. Examen del *subiecto* inculturado entre los jóvenes.

Orar las tres potencias del alma ayuda a examinar de modo integral la acción apostólica, pues en cada acción del agente de la evangelización se involucran inseparablemente memoria, entendimiento y voluntad. Pero, metodológicamente, se colocará mayor énfasis en una potencia en particular para cada fase del proceso de la inculturación ya

²⁵⁹ Cf. D. 33,34,43 (284) en M. LOP, *op.cit.*, 389.

estudiado en el capítulo primero. Así, se propone que a) examinar la memoria ayudará a un mejor desempeño en la fase de aculturación; b) examinar el entendimiento, en la fase de escucha; y c) examinar la voluntad, en la fase de transformación desde dentro. La aplicación de este modo de examinar la misión de inculturación, presupone a un sujeto que ha participado de los *Ejercicios* y que se dispone a transmitir el Evangelio en un grupo cultural, asumiendo que en ello da mayor gloria a Dios, pues, anunciar el Evangelio de un modo inculturado, se constituye en un modo de expresar una vida ordenada al servicio y alabanza de Dios.

3.1. Examinar la memoria: el encuentro con otras culturas.

La memoria está cargada de recuerdos penosos que afloran a la consciencia y la torturan o inquietan, o por el contrario, de pensamientos o imágenes que la hacen navegar en un mundo fantástico e ilusorio²⁶¹. La memoria posee recuerdos que afectan el presente, por ello, el sujeto debe discernir qué de su memoria obstaculiza o lo aleja de su mayor servicio a Dios. En este sentido, se trata que la persona ingrese en su memoria, examinándose ¿Qué ha quedado impreso en mi memoria? ¿Mis recuerdos impiden mi seguimiento a Cristo? La perspectiva de este ejercicio es *purgativa*, pues se trata de reconocer las faltas que impiden disponerse a la voluntad de Dios. Es decir, se debe preguntar cómo su memoria está inclinada selectivamente, apegada a los recuerdos y las sensaciones, rencorosa, individualista, interesada, olvidadiza, llena de hechos, historias y personas que le alejan de la voluntad y servicio a Dios. Purgar la memoria de tales impedimentos, permite reanimar la memoria, recuperar la fuerza afectiva -a Cristo y su reino- ganada en los ejercicios, pues ha ido incorporando a sí misma un recorrido -marcado por la gracia- que es un camino hacia el amor²⁶².

El sujeto que ha hecho ejercicios mira la diversidad del mundo y en éste, especialmente en las personas, reconoce la presencia de Dios. Desde esta perspectiva cree posible la tarea de discurrir por el mundo, bajo la bandera de Cristo anunciando el Evangelio, mirando diversidad en la planicie o redondez de todo el mundo (*Ej* 102). Desde esta actitud, el agente de la inculturación puede servirse del *orar las tres potencias del alma*, y especialmente preguntarse ¿Cómo su memoria puede obstaculizar la primera fase de la inculturación “aculturación”? El agente de la inculturación puede aprovechar el examen de la memoria en dos sentidos: primero, para examinar, guardarse y corregir las actitudes que no le

²⁶⁰ Cf. D. 31 (177) *Ibid.*, 295.

²⁶¹ Cf. A. ALBURQUEQUE, “Memoria” en *DEI*, 1212.

²⁶² Cf. *Ibid.*, 1216.

ayudan al encuentro con las culturas juveniles; y segundo, reconocerse con una memoria con experiencia juveniles propias, con la cual deberá dialogar con la experiencia juvenil de los jóvenes de hoy.

En el primer sentido, de examinar la memoria, se reconocen las *actitudes que no ayudan al encuentro con la otra cultura* permite reconocerlas, guardarse de ellas, corregirlas y tratar de evitarlas. En la fase de aculturación ayudará *identificar los recuerdos que le obstaculizarían* para entrar en un contacto amistoso con los jóvenes, reconociendo que tales recuerdos se concretan en algunas actitudes como superioridad, distanciamiento ante lo diferente, juicio superficial ante lo novedoso, menosprecio de lo que no le es semejante. En definitiva, se corre el riesgo de asumir lo propio como lo mejor y negando lo diferente. Se trata de colocarse delante de la cultura juvenil, reconociéndola como un mundo diferente, pero con el que se puede dialogar, en ese sentido es importante que el agente de la inculturación, en la fase de la aculturación se deje interpelar, empapar, desafiar por lo que los jóvenes muestran de sí mismos y del mundo que los rodea, de tal forma que caigamos en la cuenta que sus pequeños relatos merecen toda su atención, aunque a primera vista los consideren dispersos, o predecibles, o en el mejor de los casos sorprendentes e inesperados, pues ellos vienen cargados de su propia experiencia vital²⁶³. Puede ayudar preguntarse: ¿Cómo ha sido mi historia de contacto con los jóvenes? ¿Me percibo con habilidades para relacionarme con personas menos semejantes a mí? ¿Qué me cuesta más de mi contacto con los jóvenes? ¿Qué patrones de conducta en los jóvenes me producen mayor rechazo? ¿Qué actitudes de los jóvenes me interpelan positivamente? ¿Siento que es posible dialogar con los jóvenes? En definitiva ¿Qué prejuicios personales no me ayudan a entrar en contacto con los jóvenes?

El segundo sentido permite valorar el encuentro con la cultura juvenil, como posibilidad de tomar *consciencia de su propia experiencia juvenil, desde su perspectiva adulta*. Se trata que se reconozca frente a un grupo que vive su propia experiencia de juventud. Que ubicándose como adulto sea capaz de entablar una comunicación horizontal con los jóvenes. Se puede decir que el agente de la inculturación posee una memoria de la cultura juvenil a la que pertenece (aún como adulto) y posiblemente intentará comprender a los jóvenes, pero desde el ideal de juventud vivido por él. Intentará interactuar desde tales habilidades juveniles aprendidas, pero, reconocerá que esto no le ayuda como quisiera, que hoy los jóvenes manejan otros códigos de comunicación diferentes, que él no entiende, ni

²⁶³ Cf. Z. VICENTELLO, ¿Cómo vemos el mundo de los jóvenes? en *op.cit.*, 14.

ellos entienden sus pasados códigos juveniles. El agente puede examinar en su memoria: ¿Qué recuerdos fundamentales de mi juventud no veo reflejado en la experiencia actual de los jóvenes? ¿Qué experiencias actuales de los jóvenes no compatibilizan con mis recuerdos de juventud? ¿Cuáles eran mis códigos (juegos, jergas, lugares, etc.) que hoy no son comprendidos? ¿Cuáles son los códigos juveniles de hoy que no entiendo? ¿Me siento totalmente excluido del mundo juvenil o me veo con posibilidades de entablar vías de diálogo? En definitiva ¿Qué experiencias de los jóvenes de hoy me motivan a aproximarme y dialogar con los jóvenes? Se trata de reconocer que debemos desplazarnos al lugar de los jóvenes, con la consciencia que Jesús hace tienda, habita en el lugar del joven²⁶⁴.

Ambos modos de examinar la memoria, plantean éstas y otras preguntas, pero en concreto, el agente de la inculturación debe tener claro que este examen está orientado a *purificar sus actitudes frente a la cultura juvenil, para atreverse a conocerla*. Las preguntas planteadas deben tener como telón de fondo el contexto que afecta a los jóvenes de hoy, que no son los mismos que le afectaron al agente de la inculturación en su tiempo de juventud. Siendo consciente de los desafíos que supone ser joven en el Perú, el agente de la inculturación -para la fase de aculturación- debe quitar de su memoria o apartarse de todo aquello que le aleja negativamente de la cultura vivida por los jóvenes y además deberá comprender los nuevos modos culturales de los jóvenes. Debe ir haciéndose consciente de la identidad cultural desde la que su interlocutor le habla, y con ello -también- los irá incorporando a su memoria. El sujeto, al orar su memoria vive un proceso de aculturación, por el cual revisa y re-elabora personal y comunitariamente la memoria. Tal proceso le posibilita ser más sensible a las diferencias culturales con los jóvenes, para que ellas le ayuden a tomar decisiones favorables para su proceso de inculturación.

3.2. Examinar la escucha: orar el entendimiento en la escucha a los jóvenes.

Por el entendimiento el sujeto concibe las cosas, las compara, las juzga, e induce y deduce otras de las que ya conoce²⁶⁵. El sujeto percibe la información por medio de los sentidos, y con el entendimiento la elabora, de tal forma que le posibilita una comprensión del mundo, es decir, el entendimiento permite un modo de aproximarse a la realidad, un modo de ubicarse y conocer la realidad. Examinar el entendimiento implica que el agente de la inculturación se pregunte ¿Cómo mis modos de entender obstaculizan mi acción de

²⁶⁴ Cf. Z. VICENTELLO, ¿Cómo vemos el mundo de los jóvenes? en *op.cit.*, 10.

²⁶⁵ Cf. J. GONZÁLEZ, "Entendimiento" en *DEI*, 765.

inculturación con los jóvenes? Reconocer cómo entiende el mundo, le permite reconocer que tan distante está de la manera de ver el mundo ganada en *Ejercicios*.

*La antropología ignaciana del conocimiento interno es una espiritualidad realista que se confronta con la realidad, no la inventa. Frente al supuesto neutralismo liberal, la tradición ignaciana forma sujetos con visión del fin y sentido de propósito, en el firme convencimiento que proporcionan siglos de experiencia de que el hacer una lectura teologal de la vida no suprime si sustituye otras lecturas del ser humano (psicológicas, biológicas, sociológicas, filosóficas...), pero le aportan la profundidad del sentido como centro de gravedad permanente*²⁶⁶.

Su paso por los *Ejercicios* le ha configurado e *iluminado* una nueva forma de entender más conforme al conocimiento interno del Señor para más amarle y seguirle (*Ej* 104) en una realidad concreta, con todo su ser, incluido el entendimiento (*Ej* 234). En ese sentido, examinar esta potencia del alma, le permite saber si su entendimiento de sí mismo, de los otros y del mundo está al servicio de su Señor. Cuando el entendimiento es iluminado por Dios, es de más gusto y fruto espiritual (*Ej* 2)²⁶⁷. Así, el agente de la inculturación en el trabajo con jóvenes debe preguntarse ¿Cómo estoy entendiendo la realidad? tratando de corregir todo aquello que le aleja del deseo de entregar su entendimiento a Dios: capacidad de auto-justificación, incomprensiones, excusas, evasión de responsabilidades, auto-engaños, etc.

Todo examen de vida reclama conocimiento de uno mismo y conocimiento de la realidad²⁶⁸. En esta fase, debe entender las dinámicas internas de la cultura juvenil desde la actitud de escucha. Escuchar la cultura de los jóvenes requiere una actitud humilde, pues se trata de aprender las formas de pensar y sentir característicos de una nueva cultura, que comienza siento totalmente ajena. El agente inculturador que examina su entendimiento, puede hacerse consciente de la necesidad de escuchar a los jóvenes, de tal forma que aquello que -en un principio- percibía como barrera entre él y la cultura juvenil, se convierte en posibilidad de aprendizaje y puerta para hacerse al modo de pensar y sentir desde los códigos de los jóvenes. Preguntarse: ¿Cómo estoy juzgando a lo diferente? ¿Mis reacciones ayudan o no a aproximarme a la cultura? ¿Qué patrones culturales van encontrando sintonía con el Evangelio que deseo anunciar? ¿Qué patrones culturales que voy descubriendo en los jóvenes necesitan ser transformados por el Evangelio? ¿Cuáles son las preocupaciones y modos de celebrar de los jóvenes? ¿Cómo formulan o reformulan conceptos como familia, gobierno,

²⁶⁶ Cf. J. MARTÍNEZ, “Compromiso social desde dentro de la espiritualidad ignaciana”, *Sal Terrae*, Santander (2011), 55.

²⁶⁷ Cf. J. GONZÁLEZ, “Entendimiento” en *DEI*, 767.

²⁶⁸ Cf. J. MARTÍNEZ, *op.cit.*, 55.

política, educación, ley, moral, valor, etc., desde su experiencia de vida? ¿Valoro tales formulaciones o solo acepto las que comparto? ¿Cómo me entiendo a mí mismo dentro de la nueva cultura? En definitiva, ¿Mi manera de entender la cultura de los jóvenes puede obstaculizar el proceso de escucha?

Preguntas como éstas le pueden ayudar a reconocer qué tan cercano o apartado está del lugar de los jóvenes. El agente de la inculturación debe escuchar sus preguntas, asumir sus experiencias de vida, conocer el contexto en que se desarrollan, comprender sus temores, responder a sus vacíos, y observar sus tendencias. Todo esto dentro de un proceso de evangelización que tenga como horizonte el encarnarse en su cultura con la expresa y firme intención de humanizarla²⁶⁹. Se trata de ser consciente del su modo de entender la cultura - incluyendo las propias dificultades- para tomar las decisiones personales y pastorales necesarias que ayuden a disponerse a escuchar los patrones culturales de los jóvenes. Así, reconociendo las barreras existentes, el examen de la escucha al interior de la cultura juvenil se presenta como un camino de enmienda para recentrar la misión a la que se siente llamado el agente inculturador. En esta fase, *el escuchar está orientado a entender la cultura*. Escuchar la cultura del joven ofrece la posibilidad de entender el modo de vivir, expresar y pensar de los jóvenes.

3.3. Examinar la voluntad: ser instrumento de la transformación operada por el Señor.

La actual idea de “voluntad”, en los ejercicios, toma diversas formas de expresarse, pues no solo está expresada bajo la palabra voluntad (*Ej* 234), sino que habitualmente se expresa como “querer” (*Ej* 48, 55, 98, 186), rescatando una dimensión afectiva de la voluntad. Dominique Salin afirma que el contexto de los Ejercicios (*Ej* 45, 50, 246) sugiere que voluntad, antes de estar “capacitado para querer”, se refiere a “estar afectado”, es decir experimentar afectos²⁷⁰. Lo que se examina es si la *voluntad está afectada por hacer la voluntad de Dios*. Los Ejercicios se entienden como una experiencia afectiva, pues se busca ordenar los afectos para más amar la voluntad de Dios:

Respecto a la tarea propiamente meditativa, abundan los testimonios que de una manera explícita afirman la superioridad del afecto. No es que se menosprecie la actividad del entendimiento, ya que se le pone siempre como base y sostén de la actividad afectiva, sino simplemente se hace hincapié en el mayor valor del afecto en orden a la obtención del fin de los Ejercicios y se insiste en que, en vez de multiplicar las consideraciones, se procure aumentar los afectos. D.12 (30)²⁷¹.

²⁶⁹ Cf. Z. VICENTELLO, ¿Cómo vemos el mundo de los jóvenes? en *op.cit.*, 27.

²⁷⁰ Cf. D. SALIN, “Voluntad” en *DEI*, 1788.

²⁷¹ M. LOP, *Los directorios de ejercicios 1540-1599*, *op.cit.*, 664.

Para San Agustín el amor es el peso de la voluntad humana, es lo que hace que la voluntad se mueva o incline hacia el objeto amado, en ese sentido, examinar la voluntad es a la vez examinar el amor. Se trata de examinar el movimiento de la voluntad o el afecto que motiva las acciones humanas: “los hombres se especifican por su amor”²⁷². En esta perspectiva, San Ignacio pide que el ejercitante mire si aquel amor, que le mueve y le hace elegir, descende del amor de Dios, de forma que él mismo sienta primero en sí que aquel amor -más o menos- que tiene a la cosa que elige es solamente por su Criador y Señor (*Ej* 184).

*La voluntad como capacidad de estar afectado y asiento del amor tiene preeminencia sobre la inteligencia... antes de ser lugar de emociones, la voluntad es, más profundamente, el lugar del alma donde se producen las “mociones”. La voluntad es el escenario, y la apuesta, de los combates que libran los diversos espíritus. La voluntad es la que debe disponerse a volverse “indiferente” para dejarse mover solamente por lo que Dios quiere*²⁷³.

En éste examen se ofrece la oportunidad de que el agente de la inculturación revise la motivación más interna de sus acciones, es decir, reconocer si el recorrido espiritual de su voluntad está marcado por desear y elegir lo que más le conduce para el fin que es criado (*Ej* 23); querer y desear solo lo que sea su mayor servicio y alabanza de imitar a Cristo en todo (*Ej* 98); la gracia de elegir lo que más a gloria de su divina majestad y salud de la propia alma (*Ej* 152); desear que sea Él quien le quiera elegir en la mayor y mejor humildad (*Ej* 168); desear que Él quiera mover la voluntad y le ponga en su alma lo que debe hacer (*Ej* 180). Así, para examinar su voluntad, el agente de la inculturación, puede preguntarse ¿Cómo se encuentran mis afectos? ¿Mis afectos están ordenados conforme la voluntad de Dios? ¿Qué me mueve a estar en medio de la nueva cultura? ¿Cómo vivo el fruto de mi labor entre los jóvenes? ¿Vivo con gratitud el ser instrumento en la obra de Dios entre los jóvenes? ¿Cómo se encuentra mi afecto por las personas y la comunidad? En definitiva ¿Es el amor a Dios lo que me mueve a asumir esta misión de inculturación entre los jóvenes?

Reconocer si la voluntad del sujeto es movida por el amor a Dios o si vive *unida* a Dios. El sujeto debe reconocer desde dónde están configuradas las acciones que está asumiendo en el proceso de inculturación. La transformación a la que se aspira en esta etapa exige los logros de las fases anteriores: encuentro y comprensión con la cultura. Aquí, se pide que el Evangelio sea anunciado desde el interior de la cultura, desposeyéndose de su cultura y

²⁷² SAN AGUSTÍN, Sermones: 96, 1,1, BAC, Madrid 1983.

²⁷³ D. SALIN, “Voluntad” en *DEI*, 1789.

afectándose por aquello que da mayor gloria a Dios. Así, el agente de la inculturación se convierte a la cultura juvenil porque en ella encuentra la acción transformadora de Dios, de tal manera que se mueve a vivir tal proceso dentro de la comunidad. Se dispone a anunciar el Evangelio desde dentro de la cultura para que sea el Evangelio quien transforme la cultura y la lleve a alcanzar sus anhelos más elevados. El frecuente examen de su voluntad le permitirá discernir qué acciones del proceso de inculturación, son realmente movidas por Dios, de tal forma que sea el mensaje de Cristo el que toque la vida y cultura de los jóvenes, a la que él ya pertenece. Arrupe señala que la pedagogía de la inserción entre los jóvenes ha de hacerse en la doble línea de la interiorización y de la acción²⁷⁴. Estar unido a la voluntad de Dios, supone reconocer que es Dios quien transforma la cultura, asumiéndose como un *instrumento en las manos de su Creador y Señor*.

Finalmente, examinar la memoria – entendimiento – voluntad ofrece la posibilidad de disponer mejor al agente de la inculturación, quien asume la tarea de examinar todo aquello que -en las tres potencias del alma- le obstaculiza para desempeñarse en la misión de inculturar el Evangelio. Podrá desde la memoria, hacerse consciente de las actitudes de le alejan de los patrones culturales de los jóvenes; desde el entendimiento, purificar cómo formula aquello que escucha al interior de la culturas juveniles; y desde la voluntad, se hace capaz de asumir un lugar humilde frente al rol transformador del Evangelio al interior de las culturas configuradas por los jóvenes.

Considerando que orar las tres potencias del alma es un examen que aquello que obstaculiza la voluntad de Dios en la vida de las personas, este capítulo ha formulado preguntas que ayuden a identificar aquello que puede dificultar el trabajo del agente de la inculturación en su trabajo con jóvenes. Pero, también se podrían plantear preguntas en positivo, tratando de pedir al agente de inculturación que examine si posee actitudes favorables para la inculturación entre los jóvenes²⁷⁵. Así, en la *fase de aculturación* el agente de la inculturación se puede preguntar ¿Conservo sentido de realidad frente a la situación de los jóvenes? ¿Miro la cultura juvenil como un espacio recorrido y predicado por Cristo? ¿Soy consciente de aquello que puede distraer mi inserción entre los jóvenes? ¿Estoy dispuesto a conquistar la voluntad y afecto del mundo para Cristo? ¿Estoy dispuesto a ingresar sin

²⁷⁴ Trabajar en línea espiral ascendente en que el convencimiento interior y la motivación espiritual determinan nuevas actitudes y lanza al joven a la acción. A su vez, de la acción se obtienen experiencias y reflexiones que hacen modificar las actitudes y potenciar la motivación espiritual: se ve la realidad de un modo nuevo e impulsa a nuevas experiencias; y otra vez modifica más profundamente las actitudes y la comprensión. Cf. P. ARRUPÉ, “Juventud y evangelización” en *La Iglesia de hoy y del futuro, op.cit.*, 275.

²⁷⁵ Se pueden tomar las actitudes favorables a la inculturación interpretadas a partir de la experiencia de ejercicios vistas en el capítulo tercer.

prejuicio a la cultura de los jóvenes con los que trabajo? ¿Doy testimonio de Cristo entre los jóvenes? Para la *fase de escucha*, se preguntaría ¿Soy capaz de despojarme de mi esquema de cultura juvenil para ingresar en la nueva cultura de los jóvenes de hoy? ¿Asumo una misión alimentada por el conocimiento de Cristo en mi cercanía a los jóvenes? ¿Deseo aproximarme para aprender el modo de hablar, pensar y sentir propio de la cultura juvenil?; y en la *fase de transformación* preguntarse ¿Soy consciente de ser solo un colaborador humilde de la transformación operada por el Evangelio en la cultura de los jóvenes?

Este examen puede ayudara a vivir un acercamiento que renueve la mirada a las culturas juveniles, de tal forma que lo conocido (memoria) y escuchado (entendimiento) nos disponga (voluntad) a discernir modos de intervenir pastoralmente entre los jóvenes. Así, la realidad juvenil nos permite discernir acciones transformadoras que se traducen en acciones pastorales. La interpretación de la realidad juvenil peruana analizada en el primer punto de este capítulo exige algunas perspectivas pastorales, que además de ayudar a los jóvenes, también ayuden a buscar nuevas lecturas de la realidad juvenil, de tal forma que el examen sea también conversión en la mirada y acción, buscando proclamar como Pablo -parafraseando-: *donde hay un cristiano, hay un hombre nuevo* (2 Cor 5,17). Se pueden señalar algunas perspectivas para el trabajo juvenil propuestas desde la realidad urbana de los jóvenes peruanos²⁷⁶:

(i) Reconociendo su capacidad de *coexistencia*, de encontrarse con otros desde su diferencia, en un franco camino de tolerancia activa y generando caminos de diálogo, se percibe la posibilidad de plantear y generar proyectos que partan de principios fraternos y de vida comunitaria.

(ii) Reconociendo su *sensibilidad* para afectarse por el sufrimiento, donde la imagen, lo audio-visual y el lenguaje virtual son una oportunidad para entrar en el mundo de los jóvenes, se plantea la necesidad de ingresar y dejarse tocar, aprender y entablar diálogo en este nuevo areópago, cuidando de no quedarse en lo meramente sensorial.

(iii) Reconociendo que creen en Jesús, pero no en las estructuras rígidas ya establecidas, se presenta la oportunidad de generar procesos de acompañamiento personal y comunitario, donde clarifiquen su identidad como agentes de cambio, descubriendo el lugar que ocupa su crecimiento interior.

²⁷⁶ Cf. Z. VICENTELLO, ¿Cómo vemos el mundo de los jóvenes? en *op.cit.*, 31-33.

(iv) Reconociendo su capacidad de elegir la información más adecuada y de asumir una elección personal, se percibe la necesidad de entrenarles en el discernimiento, y como se encuentran en búsqueda de acción, se abre la posibilidad de lanzarse con ellos hacia verdaderos proyectos de trabajo concretos con oportunidades de participación.

(v) Reconociendo su capacidad crítica y deseo de referentes, se propicia la oportunidad para la búsqueda de la verdad entre todos y no una verdad impuesta por una normatividad, sino que surja desde la libertad y la diferencia compartida en la comunidad de los que creen y siguen a Jesús, en una seria práctica del discernimiento comunitario.

(vi) Reconociendo su sensibilidad, también, se valora como elemento básico para plantear y generar la opción centrada en el Dios de los pobres de Jesucristo.

(vii) Reconociendo su capacidad de diálogo y búsqueda de paz, se hace posible plantear un trabajo ecuménico, fundado en el servicio de la paz, la justicia, la libertad y la solidaridad.

(viii) Reconociendo la disyuntiva entre lo privado o lo público, visibilidad pública y opacidad, y construcción individual e inserción en la sociedad, se percibe la necesidad de ofrecer espacios en los que puedan explorar su identidad.

Estas ocho perspectivas apostólicas son una muestra de que ingresar al interior de la cultura juvenil urbana implica disponerse para conocerles, aproximarse a escucharles y colaborar con sus transformaciones. Se trata de (i) disponerse para conocer la situación del los jóvenes, interesándose por los factores socio-económicos y socio-políticos que le afectan, y así, no quedarse con los prejuicios de una mirada externa del comportamiento de los jóvenes (aculturación); (ii) aproximarse a escuchar, desligándose de meros datos informativos o estadísticos para atreverse a comprender a los jóvenes con los que se trabaja, reconociendo lo que verdaderamente les afecta, hasta qué punto estos datos se tornan reales en su vida y que se está dejando de considerar (escuchar); y (iii) colaborar con las posibilidades de crecimiento que se puedan intuir desde su realidad, de tal forma que se ayude a que la cultura juvenil responda al proyecto de plenitud al que está llamada toda cultura.

CONCLUSIONES

Luego este recorrido para reflexionar sobre el aporte de la espiritualidad ignaciana a la formación de *subiecto* inculturado repasamos a modo de conclusiones los frutos más importantes de este trabajo.

[01] El término “cultura” no se encuentra registrado en las fuentes ignacianas, pero, en la historia misionera y el carisma de las Constituciones, se percibe un aporte dinámico a la vida cultural de su época a través de los colegios y de la intuición de ofrecer una formación integral, en lo que hoy llamamos fe-cultura. Esto se reflejó tanto el ministerio instruido pedido a los jesuitas, como en los colegios europeos, colegios de América y en su trabajo con las poblaciones indígenas, con el estudio y sistematización de las lenguas aborígenes.

[02] De la misma forma, se debe reconocer la imposibilidad de que el término “inculturación” esté documentado en las fuentes ignacianas, pero no se puede negar que su contenido teológico se encuentra en el espíritu plasmado en las *Constituciones*, especialmente en la Parte VII dedicada a las misiones de la Compañía, de la cual se pueden indicar como pistas claras el deseo de discurrir por el mundo entre las más diversas personas y la instrucción de que el jesuita discurra miradas unas cosas y otras. Ambas, se interpretan como un llamado a estar presente en la diversas culturas, asumiendo una misión encarnada en la realidad.

[03] Estas experiencias son fundamento de la misión actual de la Compañía y acompañadas de la reflexión antropológica contemporánea permiten que hoy la reciente normativa de la Compañía de Jesús ofrezca definiciones importantes para estos términos. Así la cultura será entendida como la manera en la que un grupo de personas, vive, piensa, siente, se organiza, celebra y comparte la vida; y la inculturación, como la encarnación de la vida y mensaje cristiano en un área cultural concreta, de tal forma que no solo se expresa con elementos propios de la cultura, sino como principio inspirador, normativo y unificador que transforme y recree las culturas.

[04] La inculturación debe verse como un proceso, en el que participan el agente de la inculturación, que es el portador del Evangelio y una comunidad poseedora de una cultura. Ambos interactúan complementariamente. Este proceso implica una iniciativa por parte del

agente de la inculturación, y a partir de su experiencia -la inculturación- se puede leer desde tres fases: aculturación, escuchar la cultura, y transformación desde dentro de la cultura.

[05] La fase de aculturación no es propiamente inculturación, pues en ella no se encuentra el Evangelio y la nueva cultura. Pero, es el paso previo, pues supone el encuentro de dos culturas, la del agente de la inculturación y la nueva cultura. Sin embargo, esta fase implica el inicio de adaptaciones externas que suponen una actitud de distancia de la propia cultura para conocer la nueva cultura, de tal forma que la cultura de origen no sea un obstáculo en el encuentro del Evangelio y la nueva cultura, que es el objetivo de la inculturación.

[06] La fase de escuchar la cultura, supone que el agente de la inculturación ingresa al interior de la cultura para aprender las formas de pensar y sentir de la nueva cultura, de tal modo que desde lo que conozca asume el desafío de formular y sentir su fe con arreglo al pensar y sentir propios de la cultura en que realiza su misión. Esta escucha también, le permitirá reconocer en la nueva cultura la presencia y acción salvífica del resucitado; además, le ayudará a dejar de lado los prejuicios y reacciones negativas frente a las diferentes culturas y cierto romanticismo cultural.

[07] La fase de transformación desde dentro, supone la colaboración humilde del agente de la inculturación, que ya es parte de la cultura y como miembro de ella se dispone a la acción del Evangelio, verdadero artífice de la transformación operada en la cultura. Los miembros de la cultura deben escuchar un anuncio en el que reconocer a Jesús actuando en su propia experiencia cultural, de tal forma que descubren en el Evangelio un camino que les conduce a alcanzar sus anhelos más elevados, sintiéndose parte de una vocación universal a la que está llamada la humanidad.

[07] Las fuentes de la Espiritualidad ignaciana pueden ofrecer intuiciones profundas para la formación del *subiecto* inculturado, a través de una interpretación respetuosa de los textos ignacianos inspirados en la vida de Ignacio y sus primeros compañeros (*Autobiografía*), la experiencia espiritual (*Ejercicios*), y el modo de pensar la misión (*Constituciones*). De ellas, se pueden sacar provecho de algunas actitudes que pueden potenciar las tres fases del proceso de inculturación estudiado en el primer capítulo.

[08] Desde la *Autobiografía* se reconoce que el agente de la inculturación puede sacar provecho de tres experiencias. Primero, de la *experiencia de discernimiento* vivida en Loyola se potencia la fase de aculturación a través de tres actitudes: valorar las culturas como modos posibles de asumir la realidad, la capacidad para hacerse sensible al impacto de la cultura y la toma de decisiones conforme el mensaje de Cristo. La segunda es la *experiencia escucha de*

la voluntad de Dios vivida en Manresa, que puede potenciar la fase de escucha de la cultura, a través de dos actitudes: escuchar el interior de la cultura para configurarse al modo de la cultura; y ayudar a otros a disponerse a la escucha de la cultura. La tercera es la *experiencia de docilidad a la voluntad de Dios* vivida junto a los primeros jesuitas, de la que se aprovecha el estar atento a los acontecimientos que muestran la voluntad de Dios y el colocar los medios para que el Evangelio sea quien transforme la cultura, necesarios para disponerse a colaborar con la acción transformadora del Evangelio en la cultura.

[09] La experiencia de los *Ejercicios* ofrece la posibilidad de formar un *subiecto* inculturado, desde dos principios básicos: el *Principio y fundamento* que lo prepararía para la indiferencia a la propia cultura, para solo afectarse por lo que represente la voluntad de Dios; y el principio de *salvar la proposición del prójimo* que dispone a sumergirse sin prejuicios a la nueva cultura. El *Llamamiento del Rey* ayuda a que el agente de la inculturación se aculture, teniendo un diálogo amistoso con la nueva cultura, desde seis claves: conservación del sentido de realidad, reconocer el obrar de Cristo en la cultura, reconocer sus distracciones, desear conquistar el mundo para Cristo, disposición a entrar en otra cultura y anunciar a Cristo comprometiendo su propia vida. La *Contemplación de la Encarnación*, por su parte contribuye a una mejor disposición para la fase de la escucha, pues desde ella se contempla actitudes en la misma Trinidad: despojo y disposición para ingresar a una cultura diferente; el deseo de conocer internamente a Cristo; y el ingresar a la cultura, con el deseo de aprender el modo de hablar, pensar y sentir propio de la nueva cultura. La *Contemplación para alcanzar amor*, por la cual el ejercitante se dedica a reconocer el obrar de Dios en el mundo, sugiere para el agente de la inculturación el colocarse como colaborador humilde de la transformación operada por el Evangelio en la cultura.

[10] Las *Constituciones*, por su parte también ofrecen algunas claves para animar y orientar el trabajo de la inculturación, a través de dos recomendaciones: primero, el *discurrir por donde juzgare ser más expediente la gloria de Dios*, motivado por la defensa y propagación de la fe, dispone al agente de la inculturación a discurrir por culturas diferentes para anunciar el Evangelio, bajo un envío que estimula la creatividad apostólica; segundo, el *considerar las circunstancias de personas, tiempos y lugares* puede ser asumido como tres principios claves para realizar una misión que considere las costumbres de las personas, el contexto actual y las particularidades de la región en que desempeña su misión. Si bien es cierto que las *Constituciones* son de uso interno de la Compañía de Jesús y su acceso no es inmediato para todos los laicos colaboradores, estos dos principios pueden ser más estudiados para generar materiales de apoyo a la formación del jesuita y colaboradores de la misión.

[11] Además de las fuentes de la espiritualidad, la normativa actual respecto a las formas de comprender la misión hoy contribuyen a que el agente de la inculturación tenga un mejor desempeño. Tal es el caso del Decreto 4 de la CG32, Decreto 4 de la CG34 y Decreto 3 de la CG35 principalmente. Ellos nos ofrecen el marco para disponerse a una misión, dónde la defensa de la justicia, no deja de pasar por el conocimiento de la cultura, deseo de inculturación y diálogo. A estos documentos oficiales de la Compañía de Jesús se agregan los escritos de los Padres Generales, y en estos temas contribuye de modo especial el P. Arrupe con la *Carta sobre la inculturación* en que analiza el tema y propone las actitudes que necesitan ser formadas en aquellos que trabajen en culturas diferentes. Estas actitudes pueden ser objeto de otras investigaciones, pero sin duda son actitudes que pueden ser formadas desde las experiencias de probación propuestas por las *Constituciones* para los jesuitas; y desde la experiencia de los *Ejercicios* y el contacto con las otras fuentes de la Espiritualidad ignaciana disponibles para los laicos ignacianos.

[12] El contacto con las culturas en que se anuncia el Evangelio, exige cultivar muchas actitudes, pero sin duda exige un constante examen del sujeto para la inculturación en lo cotidiano de la misión. En ese, sentido *orar las potencias del alma* ofrecen la oportunidad de examinar las actitudes cotidianas en la misión de inculturación para guardarse de aquellas que obstaculizan la misión, pero a la vez ayuda a tomar decisiones frente a actitudes que siendo necesarias y están ausentes. Su aplicación al perfil de jóvenes urbanos en el Perú, muestra la necesidad de que la acción pastoral del agente de la inculturación, tenga en cuenta la realidad social, política y económica que afecta a los jóvenes. Ella no puede verse simplemente como problema sino como lugar en que Dios desea actuar para transformar su cultura, de tal forma que el agente de la inculturación debe disponerse creativamente para colaborar en el desarrollo pleno al que la cultura juvenil es llamada.

La formación de *sujeto* inculturado inspirado desde la espiritualidad ignaciana, no se limita a la formación del jesuita, sino a toda persona que desee colaborar el proceso de evangelización en la Iglesia, y de forma especial a los laicos de espiritualidad ignaciana. En ese sentido, considerando que la misión actual de la Compañía se entiende en colaboración con los laicos, se debe pensar modos de transmitir el carisma, facilitando publicaciones que aseguren el contacto con las fuentes ignacianas, programas de formación que creen espacios de reflexión en el que los laicos ofrezcan más claves de interpretación de las fuentes ignacianas, desde su experiencia familiar, profesional y trabajo apostólico.

BIBLIOGRAFÍA

1.- Fuentes.

- *Autobiografía*, Traducción de *Obras completas*, BAC, Madrid 2013.
- *Constituciones de la Compañía de Jesús*, edición de *Obras completas*, BAC, Madrid 2013.
- *Ejercicios Espirituales*, Traducción de *Obras completas*, BAC, Madrid 2013.
- *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis* (4vols), Roma 1943-1965 (66,73,85,93)
- *Fórmula del Instituto* de 1550, edición de *Constituciones de la Compañía de Jesús*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1996.
- *Monumenta Exercitiae. (I Exercitia spiritualia, Textus)* Roma 1969 (100).
- *Monumenta Natalis. Epistolae Hieronymi Nadal Societatis Iesu ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta)* (5 vol).
- *Sumario de las Cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan*, P. Ioanne Polanco, FN I Roma 1943, 146-256 (66).

2.- Documentos eclesiales

- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La fe y la inculturación* (1987) en DOCUMENTOS 1969-1996, BAC, Madrid 1998.
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituciones, Decretos y Declaraciones*. Edición oficial promovida por la Conferencia Episcopal Española, Madrid 1993.
- FRANCISCO (PAPA), Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium*, Ediciones San Pablo, Madrid 2013.
- JUAN PABLO II (PAPA), Carta Encíclica *Slavorum Apostoli* (1985), en ENCÍCLICAS DE JUAN PABLO II, Edibesa, Madrid 1995.
- PABLO VI (PAPA), Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi* (1964), en DOCUMENTOS SINODALES, Tomo I, Edibesa, Madrid 1996.

3.- Congregaciones generales.

- CONGREGACIÓN GENERAL 32 DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, *Razón y Fe*, Madrid 1975.
- CONGREGACIÓN GENERAL 34 DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1995.
- CONGREGACIÓN GENERAL 35 DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, *Compañía de Jesús-Mensajero-Sal Terrae*, Roma-Bilbao-Milianaño 2008.

4.- Bibliografía secundaria.

- AGUSTÍN (SAN), *Confesiones*, BAC, Madrid 1963.
- *Sermones* BAC, Madrid 1983.
- ALBURQUEQUE, A., "Memoria" en *Diccionario de espiritualidad ignaciana (DEI)* Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007.
- ALEMANY, J., "El servicio de la reconciliación" en *Sal Terrae* 90 (2002), 783-794.
- ALONSO, M., "Culto", en *Diccionario medieval español*, Tomo I, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1986.

- “Cultura” en *Diccionario medieval español*, Tomo I, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1986.
- ARRUPE, P.**, “Carta sobre la inculturación” en *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*. Sal Terrae, Santander 1981.
- “Aspectos y tensiones de la inculturación” en *La Iglesia de hoy y del futuro*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Madrid 1982.
- “Juventud y evangelización” en *La Iglesia de hoy y del futuro*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Madrid 1982.
- “Evangelización y promoción humana” en *La Iglesia de hoy y del futuro*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Madrid 1982.
- ARZUBIALDE, S; CORELLA, J, GARCÍA LOMAS, J**, *Constituciones de la Compañía de Jesús: introducción y notas para su lectura*. Mensajero - Sal Terrae, Bilbao – Santander 1993.
- ARZUBIALDE, S.**, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio, historia y análisis*. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2009.
- BALARDINO, S.**, “De dejáis y ciberchabones, subjetividades juveniles y tecnocultura” en *JOVENes Revista de estudios sobre juventud* 20, México 2004 (Enero-Junio), 108-139.
- BARBERO, M.**, “Medios y culturas en el espacio latinoamericano”: *Pensar Iberoamérica* 5, (2004). En: <http://www.campus-oei.org/pensariberoamerica/ric05a01.htm#a>.
- BARREIRO, A.**, *Los misterios de la vida de Cristo*, Mensajero-Sal Terrae-Comillas, Bilbao-Santander-Comillas, 2010.
- BARREIRO, T.**, “Composición de lugar” en *Manresa* 42 (1935), 158-168.
- BERNALES, E.**, *Perú y la Convención Iberoamericana*, Organización Iberoamericana de Juventud, Madrid 2012.
- BERTRAND, D.**, *La política de San Ignacio de Loyola*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander.
- BLANCH, A.**, “Cultura” en *Diccionario de espiritualidad ignaciana (DEI)* Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007.
- CALLAGHAN, B.**, “Conformación con Cristo” en *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007.
- CARRIER, H.**, “Evangelización de la cultura”, en *Diccionario de la cultura*, Verbo Divino, Estella 1994.
- “Cultura” en *Diccionario de la cultura*, Verbo Divino, Estella 1994.
- “Inculturación del Evangelio”, en *Diccionario de la cultura*, Verbo Divino, Estella 1994.
- CHÉRCOLES, A.**, “Conocimiento interno” en *Diccionario de espiritualidad ignaciana (DEI)* Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007..
- COROMINAS, J.**, “Conquistar” en *Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, Gredos, Madrid 1984.
- “culto” en *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, 3e., Gredos Madrid 1994.
- COUPEAU, C.**, “Según las circunstancias” en *Manresa* 82, 2010, 253-260
- DE DALMASES, C.**, “Las meditaciones del reino y de dos banderas y la vocación a la Compañía de Jesús, según el P. Nadal” en *Manresa* 20 (1948), 311-320.
- DE JAER, A.**, *Formar un cuerpo para la misión*, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1998.
- DICCIONARIO DE AUTORIDADES**, “Conquistar”, *RAE*, Madrid, 1969.
- DICCIONARIO HISTÓRICO DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS (DHCJ)**, Institutum Historicum – Comillas, Roma – Madrid 2001.

- FLEMING, D.**, “Reino” en *Diccionario de espiritualidad ignaciana (DEI)* Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007.
- GARCÍA HERNÁN, E.**, *Ignacio de Loyola* (Biografía de españoles eminentes), Taurus - Fundación Juan March, Madrid 2013.
- GARCÍA DOMÍNGUEZ, L.**, “Afecto” en *Diccionario de espiritualidad ignaciana (DEI)* Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007.
- *La entrevista en los Ejercicios espirituales*. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2010.
- GARCÍA MATEO, R.**, “Amadís de Gaula” en *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007.
- “La formación castellana de Ignacio de Loyola y su espiritualidad” en *Manresa* 58 (1986), 375-384.
- *Ignacio de Loyola, su espiritualidad y su mundo cultural*, Universidad de Deusto – Mensajero, Bilbao 2000.
- GIL, D.**, “Imaginación y localización” en *Manresa* 168 (1971), 225-244.
- GONZÁLEZ, J.**, “Entendimiento” en *Diccionario de espiritualidad ignaciana (DEI)* Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007.
- GUERRERO, J.**, “Mundo” en *Diccionario de espiritualidad ignaciana (DEI)* Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007.
- HOPENHAYN, M.; MIRANDA, F.**, *La juventud en Iberoamérica, tendencias y urgencias*, Cepal - OIJ, Santiago de Chile 2004, .
- IGNACIO DE LOYOLA (SAN)**, “Carta 144”, en - *Obras completas*, BAC, Madrid 2013.
- “Carta 175” en *Obras Completas*, BAC, Madrid 2013.
- “Carta 70” en *Obras completas*, BAC, Madrid 2013.
- KOLVENBAH, P.**, “Pietas et Eruditio”, *Revista de espiritualidad ignaciana* 38/2 (2007), 25.
- KOTTA, C.**, *Antropología*, 6e, Mc Graw Hill, Madrid 1995.
- LAMBERT, W.**, “Realidad” en *Vocabulario de espiritualidad ignaciana*, Mensajero, Bilbao 2006, 24.
- LEGAVRE, P.**, “Circunstancias” en *Diccionario de espiritualidad ignaciana (DEI)* Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007.
- LOP, M.**, *Los directorios de ejercicios 1540-1599*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007.
- MARTÍNEZ, J.**, *Moral social y espiritualidad*, Sal Terrae, Santander 2011.
- MELVILLE, J.**, *El hombre y sus obras*, 2e, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 1964.
- MIGNINI, F.**, *De la Amistad de Mateo Ricci*, Los libros de Homero S.A, México 2007.
- MURPHY, L.**, “Escucha” en *Diccionario de espiritualidad ignaciana (DEI)* Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007.
- NADAL, J.**, *Las pláticas del P. Jerónimo Nadal*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2011.
- O’MALLEY, J.**, “Five Missions of the Jesuit Charism Content and Method” en *Studies in the Spirituality of Jesuits* 38/4, 2006.
- *Los primeros jesuitas*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1993.
- OSUNA, J.**, *Amigos en el Señor*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander.
- SALIN, D.**, “Voluntad” en *Diccionario de espiritualidad ignaciana (DEI)* Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007.
- SALVAT, I.**, *Servir en misión universal*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2001.
- “Misión” en *Diccionario de espiritualidad ignaciana (DEI)* Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007.
- SIGMOND, R.**, “Cultura y culturas a la luz de la *Gaudium et Spes*” en *Selecciones de Teología* 25, 1968, vol. 7, Enero-Marzo, 17-29.

- TEJERINA, A., “Modos de orar” en *Diccionario de espiritualidad ignaciana (DEI)* Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007.
- TORNOS, A., *Inculturación, teología y método*. U.P. Comillas, Madrid 2001.
- URRÍBARRI, G., “Escatología” en *Diccionario de espiritualidad ignaciana (DEI)* Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007.
- VICENTELLO, Z., ¿Cómo vemos el mundo de los jóvenes? en *Culturas juveniles, reto pastoral*, Instituto Bartolomé de las Casas – Centro de estudios y publicaciones, Lima 2006.
- VICENTELLO, Z., “Situaciones de los jóvenes en América Latina y el Caribe: tendencias, oportunidades y un modelo por desarrollar” en *Medellín* 144, v. XXXVI (Octubre-Diciembre), 2010.
- WILFRED, F., “Pluralismo religioso e inculturación cristiana” en *Selecciones de Teología* 114, 1990, v. 29, Abril – Junio, 5-26.
- ZAS, R., “Composición de lugar” en *Diccionario de espiritualidad ignaciana (DEI)* Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007.

Abreviaturas

<i>Au</i>	Autobiografía de San Ignacio de Loyola.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos.
c.	Capítulo.
Cepal	Comisión Económica para América Latina y el Caribe.
CG	Congregación General.
<i>Co</i>	Constituciones de la Compañía de Jesús.
CTI	Comisión Teológica Internacional.
d	Decreto.
D.	Directorio.
<i>DEI</i>	Diccionario de espiritualidad ignaciana.
<i>DHCJ</i>	Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús.
<i>Ej</i>	Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola.
<i>FN</i>	Fontes Narrativi.
<i>Fórmula</i>	Fórmula del Instituto de la Compañía de Jesús.
<i>Ibid.</i>	Idéntica a la cita previa.
IENJP	Primera Encuesta Nacional de Juventud Peruana.
INE	Instituto Nacional de Estadísticas del Perú.
lib.	Libro.
<i>MI</i>	Monumenta Ignatiana.
<i>MI Ex.</i>	Monumenta Ignatiana Exercitia spiritualia.
<i>MNad.</i>	Monumenta Natalis.
n	Número.
OIJ	Organización Iberoamericana de Juventud.
<i>op.cit.</i>	Obra citada.
SENAJU	Secretaría Nacional de Juventud.
Summ. Hisp.	Sumario de las cosas más notables que a la Compañía de Jesús tocan.