POR LOS MUCHOS CAMINOS DE DIOS III

Teología latinoamericana pluralista de la liberación

JOSÉ MARÍA VIGIL, LUIZA E. TOMITA
Y MARCELO BARROS (ORGS.)

ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS
Y TEÓLOGAS DEL TERCER MUNDO

POR LOS MUCHOS CAMINOS DE DIOS III

ASETT
TA
6

TA

«Tempo Axial» es una colección para esta época actual, muy parecida a aquel tiempo que Karl Jaspers llamó «axial», «tiempo eje», en el que se transformó la conciencia de la Humanidad, surgió la religiosidad de salvación y se formaron las grandes religiones mundiales...

El origen de la crisis hodierna no parece estar en el fenómeno de la secularización, ni en la revolución tecnológica o en la mundialización en curso, sino en una mutación por la que lo espiritual adquiere formas nuevas, más allá de las religiones...

En este nuevo «tiempo axial» que estamos viviendo, la teología no puede seguir cautiva de su pasado, de sus desgastadas referencias domésticas, de su ingenua seguridad... Se requiere un pensamiento teológico original, arrojado, profético, libre, liberador y, siempre, desde la opción por los pobres...

Ya han sido publicados:

1. ASETT: Por los muchos caminos de Dios I
2. J. HICK: La metáfora del Dios encarnado
3. ASETT: Por los muchos caminos de Dios II
4. F. TEIXEIRA: Teología de las religiones
5. J. VIGIL: Teología del pluralismo religioso
6. ASETT: Por los muchos caminos de Dios III
7. MOLINER: Pluralismo religioso y sufrimiento ecohumano (sobre Paul F. KNITTER)

http://latinoamericana.org/tiempoaxial

Desde hace años las teologías de liberación dialogan con las religiones y comienzan a ver lo positivo de la pluralidad. Este libro puede ser considerado como una convocatoria; no presenta un tema a ser digerido, más bien despierta el buen apetito, e invita a saborear una temática controvertida. Se trata de una propuesta que permite respirar hondo y dar pasos hacia adelante.

A pesar de los fuertes vientos en contra, va avanzando una teología cristiana pluralista de la liberación. En otras latitudes se ha elaborado teología «de» las religiones o bien del diálogo inter-religioso; el enfoque Noratlántico es diferente a modos de trabajar desde el Sur. Aquí hemos privilegiado la solidaridad con el pobre (sus culturas y religiones) y todo afán por la Vida. No contamos con formulas acabadas ni con asuntos indiscutibles. Más bien, las humildes búsquedas de la verdad son las que llegan lejos. Las buenas teologías cristianas son relevantes a cada pueblo, cultura, espiritualidad, proyecto humano. Ellas están atentas al Espíritu de Vida que hace maravillas en los diversos lenguajes y sensibilidades humanas. Hoy transitamos por un cambio de época, y es admirable la pluralidad de búsquedas y procesos de fe.

Diego Irarrázaval (epílogo).

POR LOS MUCHOS CAMINOS DE DIOS
III

Teología latinoamericana pluralista de la liberación

José María VIGIL - Luiza E. TOMITA - Marcelo BARROS (orgs.)

ASETT, Asociación Ecuménica
de Teólogos/as del Tercer Mundo

POR LOS MUCHOS CAMINOS DE DIOS - III.
Jose María VIGIL - Luiza E. TOMITA - Marcelo BARROS (orgs.)
ASETT, Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo

Primera edición en castellano

© Editorial Abya Yala
Av. 12 de octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Quito, Ecuador, 2005.
Telef.: (593 2) 2506-251 / 2506-247
Fax: (593 2) 2506-255 / 2506-267
editorial@abyayala.org
http://www.abyayala.org

y

Agenda Latinoamericana
agenda@latinoamericana.org
http://latinamericana.org
http://latinoamericana.org/tiempoaxial

Colección «Tiempo Axial»
Director: José María Vigil

Portada: Agenda Latinoamericana

Diseño y Diagramación: Eva Mª Valiente Casas

ISBN: 9978-22-598-6

Impresión: Ediciones Abya-Yala

Quito, Ecuador, febrero 2006.

ÍNDICE

Prólogo. Leonardo BOFF 7

Presentación 10

De la Revelación a las revelaciones.
Tissa BALASURIYA 13

Secreto y sagrado. Revelación y teología negra.
Silvia Regina DE LIMA 31

La conversión de Jesús a la fe originaria andina.
Roberto E. GONZÁLEZ y Equipo. 42

Dios en el cuerpo. Un análisis feminista de la revelación.
Wanda DEIFELT 53

Uno y múltiple. Dios en una perspectiva pluralista.
Marcelo BARROS y Luiza TOMITA 67

Cristología en la teología pluralista de la liberación.
José COMBLIN 78

Eclesiología en tiempos de pluralismo religioso.
Faustino TEIXEIRA 95

Fuera de las religiones hay salvación. Salvación en perspectiva pluralista.
Etienne HIGUET 109

Hacia una espiritualidad pluralista de la liberación.
José María VIGIL 127

Beber en el propio pozo el agua que trae amistad. Oración cristiana en la perspectiva de la teología pluralista de la liberación.
Marcelo BARROS 141

Aportes de la teología pluralista de la liberación a la construcción de una ética mundial.
Joaquín GARAY. 157

Pluralismo religioso. Una perspectiva feminista.
Ivone GEBARA 167

La tarea misionera desde la teología pluralista de la liberación.
Cristian TAUCHNER 182

Epílogo. Diego IRARRÁZAVAL 197

Prólogo

Uno de los muchos efectos de la mundialización -que no es solamente un fenómeno económico-financiero sino también antropológico y una etapa nueva de la historia de la Tierra y de la Humanidad- es la discusión acerca de la pluralidad de las tradiciones: cómo entenderlas como hecho sociológico y también como significación teológica

La presente colección de estudios asume seriamente esta cuestión en la perspectiva específica de la teología de la liberación, que siempre se pregunta en qué medida las religiones, a partir de su capital espiritual y ético, constituyen fuerzas de movilización y transformación social que restablecen la justicia y la paz violadas.

En primer lugar importa reconocer la existencia de muchas religiones. Este hecho representa un dato y un valor.

Como dato no puede ser negado, y suscita una indagación inmediata: ¿Ese hecho es un valor en sí mismo o representa algo patológico? ¿Es un dato originario y fundante o significa la decadencia de una religión originaria una y única?

Ya aquí se dividen las opiniones. Persiste en sectores cristianos de ortodoxia rígida la convicción de que la religión cristiana representa la sanidad. Sólo ella es portadora de la pureza y de la integridad de la religión verdadera. Todas las demás son decadencias, con mayor o menor alejamiento de la esencia. Otros grupos más abiertos parten del supuesto de que la religión cristiana es la religión verdadera, pero que dimensiones importantes de la misma se encontrarían diseminadas en las demás religiones, de manera que éstas podrían considerarse incluidas de alguna forma en la religión verdadera.

La reflexión de los últimos años ha tendido a pasar del inclusivismo al pluralismo propiamente dicho. Este dato es también un valor. Las religiones son caminos normales para Dios. Se quiere decir: Dios ha visitado los pueblos y a las personas a través de las religiones. Por eso, en ellas hay santidad, gracia y salvación.

Obviamente, esta postura obliga a los cristianos a redefinir los términos de la comprensión de la unicidad y la singularidad de Jesús y de su obra salvífica. La cristología que afronte seriamente estas cuestiones tendrá que sobrepasar los cuadros definidos por el Concilio de Calcedonia, fuertemente impregnados por el paradigma filosófico griego.

Tal osadía necesaria provoca inmediatamente la vigilancia de las autoridades doctrinales del Vaticano, que tienden a considerar al Concilio de Calcedonia como punto de llegada de la ortodoxia cristológica, y no como punto de partida para nuevos abordajes. Las condenaciones de Jacques Dupuis y de Roger Haight en sus intentos de afirmar la positividad del pluralismo religioso fueron hechas como advertencias severas a toda la comunidad teológica, para inhibir la creatividad indispensable al desarrollo del dogma.

Pero la cuestión del pluralismo teológico no se resuelve con golpes de poder doctrinario. La mundialización suscita objetivamente esta cuestión, que no puede ser obviada por una teología que tome en serio el curso del mundo y lo contemple también ante Dios, haciéndolo así objeto de la reflexión estrictamente teológica.

Inicialmente podemos decir: así como existe la inmensa biodiversidad en la naturaleza como un hecho y como un inconmensurable valor que merece ser conservado, de forma semejante existe la diversidad de las religiones, que son hechos y valores que deben ser valorados, pues son manifestaciones de lo humano y de la experiencia religiosa de la humanidad.

No es justo que pensemos y digamos que solamente una especie debe prevalecer, sino, al contrario; todas las especies tienen valor, y juntas revelan las virtualidades del misterio de la vida. De modo semejante, no es justo afirmar que solamente una religión es verdadera, y que las demás son decadencia, pues todas ellas revelan algo del misterio de Dios y revelan las muchas formas que tenemos de caminar en fidelidad y amor hacia Dios.

La fe cristiana posee categorías que le permiten alimentar una actitud positiva frente al pluralismo religioso. Una de ellas es el significado teológico de los primeros once capítulos del Génesis, en los que se habla de los diferentes pueblos de la Tierra, tenidos todos como pueblos de Dios. Esos pueblos poseen sus religiones y son anteriores a la elección de Abraham. Otra categoría es la del Espíritu, que atraviesa toda la historia y visita como impulso para el bien y para la verdad a todas las personas. Otra es la del Verbo, que ilumina a cada persona que viene a este mudo y no sólo a los bautizados. Y otras categorías de universalidad, como el ofrecimiento salvífico a todos y a cada uno de los humanos, el *mysterium salutis* que recubre toda la historia cósmica y humana, y la idea de Reino de Dios, que representa la utopía mayor del cristianismo más allá de las distinciones entre lo sagrado y lo profano, la revelación y la historia.

El presente volumen se inscribe en el marco de estas cuestiones, con la peculiaridad de recordar permanentemente que uno de los sentidos fundamentales de las religiones es alimentar la llama sagrada que arde en cada persona -que no otra cosa es la inefable presencia de Dios en ellas-, así como posibilitar la paz entre los pueblos a través del diálogo y del establecimiento de los principios comunes y, finalmente, servir a la vida, la floración más excelente del universo y supremo don del Creador.

Leonardo Boff

Presentación

Y llegamos al tercer libro de nuestra serie «Por los muchos caminos de Dios». Conforme al plan previsto, después de señalados los desafíos de la teología del pluralismo a la teología de la liberación (primer volumen) y después de apuntadas las primeras respuestas (segundo), este tercer libro trata de dar pasos concretos para la construcción de una «teología latinoamericana pluralista de la liberación».

Hablamos de «teología», y obviamente se trata de teología cristiana.

Decimos «teología latinoamericana», en un sentido tanto materialmente geográfico como espiritual. Esta teología es concretamente latinoamericana, porque hemos convocado a los teólogos y teólogas de nuestro Continente; pero, también, esta teología es latinoamericana espiritualmente, porque está ubicada y enraizada en esa «geografía espiritual» de las grandes opciones reconocidas tradicionalmente como «latinoamericanas»: la opción por los pobres, la encarnación en la historia, la construcción apasionada de la Utopía de Dios desde una Iglesia humilde y servidora... Una teología, en definitiva, de la liberación, o sea, genuinamente latinoamericana.

Y decimos teología de la liberación «pluralista», en un sentido preciso y técnico, como contradistinto de «exclusivista» o «inclusivista». La teología clásica de la liberación fue siempre inclusivista –no podría haberlo sido de otra manera-. La que este libro quiere construir supera el paradigma del inclusivismo para adentrarse en el del pluralismo.

Aun diciéndolo con toda modestia, creemos sinceramente que se puede afirmar que este libro de teología de la liberación es el primer libro en la historia escrito con voluntad consciente de superar el inclusivismo y de situarse en una perspectiva de «pluralismo». Nuestros críticos e interlocutores dirán si hemos logrado hacer una aportación significativa en este intento. En todo caso, sólo pretendemos ayudar a dar un primer paso.

Leonardo Boff ha tenido la gentileza de prologar este libro, con su palabra autorizada de adelantado y de desbrozador de los caminos siempre nuevos de la teología de la liberación.

Diego Irrarázaval, presidente de la ASETT, ha examinado todas las aportaciones que componen este libro y nos ofrece como epílogo un balance teológico del mismo, digno refrendo de la ASETT mundial a este libro dirigido por su Comisión Teológica para el Continente Latinoamericano.

Para situar mejor este libro queremos recordar esquemáticamente el contenido de los cinco que forman esta serie, que lleva el título general de «Por los muchos caminos de Dios» y que especifica cada uno de sus volúmenes con un subtítulo especificativo:

1. El primer libro, publicado en 2003, se subtituló «Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación». Sólo pretendía desbrozar este nuevo camino señalando los principales desafíos que deberían ser afrontados. EMI, Editorial Misionera Italiana, lo ha publicado bajo el título de *I volti del Dio Liberatore*. (http://latinoamericana.org/tiempoaxial/textos/ivoltideldioliberatore.htm).

2. El segundo, publicado en 2004, se subtitula «Hacia una teología cristiana latinoamericana del pluralismo religioso» y ha pretendido dar unas «primeras respuestas» a aquellos desafíos. Ha aparecido también en italiano, en la misma editorial, con un amplio «epílogo» del teólogo Carlo Molari, que de este modo ha dado inicio a un diálogo a la vez crítico y acogedor de los teólogos europeos con los teólogos/as latinoamericanos.

3. El tercer libro libro, concluido en 2005, es el que el lector tiene ahora en sus manos, y quiere ser un primer intento de una inicial «Teología latinoamericana pluralista de la liberación».

4. El cuarto libro, que va a salir a la luz en 2006, se situará en esta misma línea de la construcción de la «teología pluralista de la liberación», ya pero desde un ámbito más amplio, intercontinental, no sólo latinoamericano.

5. El último libro pretenderá ir todavía más allá, saltando incluso la frontera cristiana, para llegar a ser un libro de «teología multirreligiosa y pluralista de la liberación», desde una perspectiva obviamente mundial.

La colección es publicada simultáneamente en castellano (http://latinoamericana.org/tiempoaxial) y portugués.

La graduación del itinerario seguido por la serie de los cinco libros, fácilmente salta a la vista:

-el primero se limita a señalar los desafíos; los cuatro siguientes tratan de construir positivamente una nueva teología;

-los dos primeros están a la búsqueda del «paradigma pluralista», mientras que los tres últimos lo asumen ya conscientemente.

-los tres primeros son «latinoamericanos», los dos últimos son intercontinentales o mundiales.

-los cuatro primeros son de teología cristiana, el quinto es de teología multirreligiosa;

-los cinco libros son teología de la liberación.

No podemos terminar sin expresar nuestro agradecimiento muy sincero a todos los/as autores/as, que aceptando el desafío han hecho posible esta obra colectiva, y han renunciado a sus derechos de autor para hacer este libro lo más accesible posible al público.

Agradecemos a los lectores, a los críticos, a los interlocutores... su comprensión, su apoyo, sus críticas y sugerencias, para continuar avanzando en la construcción de esta teología nueva, que se elabora «por los muchos caminos de Dios», y que esperamos que pronto sea conocida y reconocida.

José María Vigil, Luiza E. Tomita y Marcelo Barros
Comisión Teológica Latinoamericana de la
Asociación de Teólogos/as del Tercer Mundo,
ASETT (EATWOT).

REVELACIÓN Y REVELACIONES

El tema que se me ha asignado es: «De Revelación a Revelaciones, los principios que expresan los cambios de visión de una teología inclusivista a una teología pluralista de la Revelación, la validez de otras revelaciones, la nueva posición de Cristo en esta nueva visión teocéntrica».

Parecería que la propuesta es lidiar con la teología inclusivista tradicional sobre la revelación cristiana y su actual apertura a otras revelaciones. Una breve reflexión sobre la comprensión de la Revelación en y por las religiones puede ser útil para situar el tema.

Los seres humanos desde los tiempos más remotos tienen la intuición de un ser o poder divino trascendente–inmanente relacionado con la vida humana y el universo, y responsable de la existencia y el destino de los seres humanos.

Este trascendente-inmanente es un poder o un ser desconocido. Su conexión y su diferencia con el universo son desconocidas y es reflexionado de diferentes maneras por las escuelas de pensamiento filosófico. Se dice que el universo o emana de o es creado por dicho poder divino, frecuentemente llamado Dios. Hay quienes reclaman –especialmente las religiones- tener una intuición especial sobre dicho poder.

I. Revelación y Revelaciones

La revelación realizada por lo divino trascendente-inmanente puede ser implícita o explicita. Implícita sería cuando se lleva a cabo a través de una acción sobre una persona humana o una comunidad. Explícita sería la realizada mediante una comunicación a través de una persona privilegiada o una comunidad que reclama haber recibido un mensaje divino. A partir de esta revelación explícita podría haber teologías que reclamaran alguna inspiración divina especial de privilegiados maestros de humanidad o autores de textos divinamente inspirados.

Una forma de entender la *revelación implícita* sería el caso de la conciencia que se puede decir que proviene de Dios para indicarnos lo que es bueno y los que es malo.

Revelación explícita sería la reivindicación que hacen los profetas y los líderes religiosos de tener una revelación directa de la divinidad. Sus enseñanzas pueden ser escritas en textos considerados como Sagradas Escrituras.

El paso de la reclamación rígida de una revelación inflexible monopolizada, hacia una comprensión más dinámica, rica y pluralista de revelaciones en curso, puede ser visto como un movimiento histórico de la revelación implícita que busca la corrección de una interpretación explícita de la voluntad divina en un paradigma exclusivista.

Podemos hablar entonces de una *teología natural* derivada de nuestro conocimiento de la naturaleza o de nuestras reflexiones sobre lo divino como creador o sostenedor del universo que es la fuente de su emanación o evolución.

Un teología moral natural puede provenir de las conclusiones del razonamiento humano en relación a lo que es necesario para tener una vida y unas relaciones humanas pacíficas, armoniosas, justas y plenas.

Paralelamente a esta conciencia natural de las relaciones del ser humano y de lo divino, existe una comprensión, generalmente aceptada, de la *conciencia humana* que es experimentada por todas las personas con el uso de la razón y de la libertad. La conciencia personal es una voz interior de lo divino inmanente que le habla a cada individuo desde adentro de sí mismo, indicando lo bueno y lo malo de la acción humana.

Estos dos criterios, la ley natural o normas del bien y del mal, vistas como las consecuencias de una acción humana sobre el desarrollo personal y colectivo, y la conciencia personal que le habla interiormente al individuo, nos proporcionan las normas objetivas y subjetivas para evaluar el acto humano en todo momento y período de la existencia personal o de la vida de la comunidad desde lo más sencillo hasta los más complejos niveles de la vida global.

Estas supuestas revelaciones son sujeto de evaluación por la propia conciencia, por las leyes naturales de las relaciones humanas y, en tiempos más modernos, por la investigación de ciencias.

En la actual comprensión de la revelación sobre Cristo, ha habido generalmente una presentación *exclusiva* de Jesucristo como un salvador único en su propia persona. Si interpretamos el problema de la salvación de manera diferente, habría lugar para un planteamiento *inclusivo* que permitiría que otras religiones fueran capaces de salvación a través de la influencia de Cristo. Una perspectiva más amplia se daría cuando se con-

siderara a las otras religiones como capaces de dar a la salvación a través de sus propios medios sin hacer referencia a Jesucristo. Tal concepto de revelación y tal teología serían una visión *pluralista* y un enriquecimiento de lo divino tal, que ninguna revelación podría agotar.

En las *religiones más institucionalizadas* se encuentra una la afirmación de revelación divina más sistemáticamente conceptualizada**.** Éstas tienen Escrituras, normas o códigos de conducta para los seres humanos, enseñanzas sobre la naturaleza divina y explicaciones sobre los orígenes y el destino de la vida humana.

II. Cristianismo

El cristianismo es una de estas reivindicaciones de revelación divina, que proviene de la comunidad judía y sus sagradas Escrituras, que constituyen la mayor fuente de la Biblia cristiana.

Las religiones que existieron antes del cristianismo pueden no haber tenido ningún el concepto de exclusividad respecto a la verdad y a los términos de la salvación para todo el mundo. No tenían la posibilidad de relacionarse con otras personas como lo pudieron hacer los cristianos más tarde. En la tradición cristiana la afirmación más ampliamente difundida sobre la revelación divina es aquella propuesta por la Iglesia Católica Romana. *(Mis comentarios se refieren especialmente a esta Iglesia, porque es la tradición que mejor conozco).*

El *cristianismo primitivo*, por los datos que tenemos, consideraba que el corazón de las enseñanzas de Jesús era la defensa del amor al prójimo y a Dios. Los Hechos de los Apóstoles parecen indicar que la Iglesia primitiva estaba preocupada por implementar estas enseñanzas con la práctica de compartir sus recursos para que así nadie tuviera necesidad (Hch 4, 32). La rápida conversión de muchas personas al cristianismo en el mundo conocido se debió también al buen ejemplo de los cristianos, que eran más considerados hacia sus semejantes de lo que se podía esperar en tiempos de esclavitud e imperialismo.

En los primeros dos o tres siglos los cristianos fueron sometidos a persecución por sus creencias. Sus numerosos mártires consideraron la fidelidad a la fe más importante que la vida misma. Pero la situación cambió mucho, después de la conversión del emperador romano Constantino al cristianismo, y la Iglesia se volvió la religión del imperio. A partir de entonces el desarrollo de la teología cristiana se vió más influenciado por su asociación con el poder, que por ninguna revelación directa a través de Jesucristo.

El exclusivismo cristiano en la historia

La Iglesia, asociada con el emperador romano, reclamó también la autoridad para ser capaz de interpretar la revelación divina a través de Jesucristo. Durante este período las enseñanzas de la Iglesia evolucionaron sobretodo a través de sus Concilios, generalmente convocados y presididos por el emperador y sus delegados.

La enseñanza de la Iglesia de este período se desarrolló de tal manera que consideraba a Jesucristo como hijo único de Dios, y necesariamente el salvador de la humanidad. Durante estos siglos se argumentaba también que la totalidad de la raza humana cayó, por el pecado original, a una posición irredimible sin la gracia divina, que se podría recuperar sólo a través de Cristo y de la Iglesia. Se decía que Él había comunicado sus poderes divinos a la Iglesia encabezada por el Papa y la jerarquía. La Iglesia reclamaba el poder de decidir cuáles son las fuentes de la revelación, y de determinar el canon de las Escrituras reveladas. También reclamaba el monopolio del poder de interpretar las Escrituras con autoridad y auténticamente gracias a su inspiración divina. La Iglesia reclamaba ser la maestra de toda la humanidad en materias concernientes a la salvación. Por lo tanto se suponía que la Iglesia y los cristianos tenían la obligación de difundir el Evangelio hasta los confines de la tierra y de llevar a toda la humanidad a la verdad salvadora que le había sido confiada.

En esa situación había una teología única que excluía otras teologías y revelaciones y reclamaba un monopolio del conocimiento sobre Dios y una comunicación única de Dios a la humanidad. Aunque éste puede no ser necesariamente el único grupo que reclamaba tal privilegio, la Iglesia tenía el privilegio de estar aliada al emperador romano cuyo poder llegaba a todas las áreas a las cuales los europeos tenían acceso en esa época. Esto produjo una situación en la cual la Iglesia cristiana reclamaba poderes exclusivos espirituales concernientes a la salvación y la comunión con Dios.

Esta posición, una combinación del *monopolio exclusivista teológico con el poder secular*, le dio a la Iglesia un sentido de superioridad sobre las demás en materias concernientes a la vida espiritual y la salvación eterna de todas las personas. Esto hizo a los cristianos no sólo arrogantes sino también intolerantes, y desarrolló una teoría de la violencia santa por el bien de la salvación de las almas. Mucha gente cercana a los europeos desde el siglo IV hasta el XVI fueron sometidos a la dominación de las Iglesias en materia de religión y teología.

En un período posterior cuando el poder europeo se difundió al resto del mundo a través del colonialismo, las Iglesias cristianas también

extendieron su influencia a las áreas colonizadas. Participaron en el proceso de colonización, gracias los poderes europeos, con la convicción de que estaban difundiendo el mensaje de Cristo y haciendo posibles los medios de salvación a los «paganos» que tenían otras formas de revelación y de religión. Por lo tanto tenemos la situación de una comprensión dominante de la revelación aliada al poder político y militar superiores que condenó a otras interpretaciones y revelaciones y que donde fue posible impuso su forma de cristianismo sobre los pueblos conquistados.

Vientos de cambio

Fue solamente después del proceso de liberación de los pueblos colonizados en la segunda parte del siglo XX, cuando los cristianos comenzaron a reflexionar más profundamente sobre si su interpretación de la salvación de Jesucristo era la correcta. En la segunda mitad del siglo XX ha habido una evolución de la teología cristiana que ha resultado ser más abierta a otras religiones y teologías. En la Iglesia Católica el Concilio Vaticano II (1962-65) reconoce el valor espiritual de otras religiones como caminos de salvación. Las Iglesias protestantes, a través del WCC, se han abierto igualmente a una mayor aceptación del diálogo y la cooperación con otras religiones aun en materias como la construcción de la justicia, la paz y la integridad de la creación.

¿Como deberíamos de evaluar la teología cristiana a través de los siglos en esta pretensión suya de ser la única teología válida para todo el mundo? Segundo, existe algún cambio, de los realizados hasta ahora, adecuado para proveer el respeto por lo divino y para el resto de la humanidad, así como para cooperar en la construcción de la comunidad humana global de nuestro tiempo, inspirado por las religiones?

Un pensamiento valido en términos de revelación sería ver si uno se refiere al poder divino en una manera monoteísta o no. Suponiendo que estamos pensando en la revelación con la perspectiva monoteísta, la revelación tendría que venir de una única fuente divina. En este caso la esencia de todas las revelaciones tendría que tener una similitud puesto que si lo divino es uno entonces la verdad es una. Por el otro lado, puesto que la revelación es una forma de expresión humana de lo que se dice que es la comunicación divina, tendría lugar en diferentes lenguajes, filosofías y culturas, y por lo tanto habría diferentes revelaciones, teologías y religiones.

III. Una pluralidad de teologías sobre el dogma concerniente lo incognoscible

Tenemos entonces que preguntar cuál sería la naturaleza de la unidad y la unicidad de la revelación de la única fuente divina, y al mismo tiempo cómo podría haber una pluralidad de supuestas revelaciones y religiones dentro de una misma comprensión monoteísta de lo divino. Evidentemente una comprensión de lo divino más amplia que la monoteísta involucraría diferentes teologías y revelaciones de lo divino. Se comprende, en este contexto, que una revelación está ligada a una comprensión humana de lo que se dice que es una comunicación de naturaleza divina, monoteísta o no. Además, puesto que lo divino es incognoscible para los sentidos o el intelecto humanos, todas las expresiones teológicas de la revelación solo podrían ser expresiones analógicas o metafóricas de lo divino.

Puesto que tenemos diferentes teologías que emanan de diferentes pueblos y culturas, podemos esperar diferencias sobre la manera en que las revelaciones divinas son expresadas en relación a la naturaleza de la divinidad y su realidad sobre la cual los seres humanos no podemos tener una evidencia y un conocimiento claros. Por lo tanto las interpretaciones cristianas y las otras interpretaciones de la revelación divina hablarán de forma diferente sobre temas como el origen de la vida humana y el futuro destino de los seres humanos después de la muerte. Como podemos ver, aun desde la teología cristiana puede haber muchas interpretaciones sobre la naturaleza de lo divino, sobre la acción de Dios e incluso sobre la personalidad de Dios, como por ejemplo la de tres personas en un solo Dios. Así existen tratados teológicos concernientes a la Trinidad, el Espíritu Santo y las creativas, redentoras y santificadoras funciones de las tres personas divinas. Todas ellas se dice que provienen de la revelación divina, pero son, en cierto sentido, utilización de conceptos filosóficos griegos para la interpretación de lo divino. Uno puede encontrar otros caminos para explicar lo divino como en el hinduismo, en el que también a lo divino se le atribuyen diferentes funciones e incluso personalidades de distinto género.

Tales elementos e interpretaciones del misterio divino, los comienzos y el último destino de la vida humana, pueden ser expresados de maneras diferentes sin que los seres humanos entren en conflicto por dichas interpretaciones. Precisamente porque no podemos tener certeza absoluta o evidencia que sea aceptable para todos los seres humanos, estas son interpretaciones particulares de algunas afirmaciones sobre la revelación divina. No tienen que llevar necesariamente a conflictos, a menos que una teología particular reclame que ella es la única verdad absoluta, y que todas las otras sean falsas. Por lo tanto puede haber una diversidad de teologías sobre lo que llamamos dogma en las teologías cristianas, y éstas no necesitan estar necesariamente en contradicción entre ellas mientras no afecten

la vida humana y las relaciones aquí en la tierra. Una pluralidad de teologías se puede proponer sobre lo que llamamos la enseñanza sobre el misterio divino o sobre los origenes y el futuro de la vida humana, incluso si dicen cosas que podrían no ser conciliables entre ellas. Pueden existir diferentes teologías sobre el monoteísmo, o una conexión entre lo divino y lo humano, sin que necesariamente entren en conflicto sobre ellas, a menos que sean interpretadas de tal forma que afecten la vida humana contradictoriamente. Una de las formas en que se puede lidiar con la pluralidad de dichas teologías es reconociendo sus limitaciones en cuanto expresiones analógicas que se refieren a una realidad incognoscible. Y la realidad de lo divino puede ser expresada en diferentes términos analógicos y metafóricos, sin reclamar la comprensión total de la divinidad o la complección del conocimiento humano de lo divino.

Teologías morales

La situación podría se diferente cuando lidiamos con la teología moral o ética que hiciera interpretaciones de una revelación sobre la condición humana sobre la tierra o de normas para la conducta humana en situaciones específicas. Las teologías y las enseñanzas sobre la condición humana, como aquella de ser una humanidad caída concebida en pecado original y condenada eternamente a menos de ser salvada por la intervención divina, tendrían un impacto en las relaciones entre los pueblos. De la misma manera las enseñanzas religiosas que hablan del impacto de los actos cometidos en vidas pasadas como del «karma», o como la casta debida a la relación con la divinidad, tendría un impacto en la vida social. Tendrían por lo tanto que estar abiertos a la evolución crítica y sería necesario preguntarnos cuáles son los principios de esta evaluación crítica.

Las enseñanzas teológicas éticas trabajan directamente con las normas para la vida moral, como los diez mandamientos del cristianismo, los nobles preceptos de las diferentes religiones y sobre la verdad, el amor y el compartir, el respeto a la vida humana y la honradez. Estos tendrían un impacto directo en la manera en que la gente vive en la tierra. Si las diferentes religiones y teologías enseñan fundamentalmente diferentes caminos por medio de los cuales los problemas de las relaciones humanas tienen que ser resueltos, pueden llevar a un conflicto entre personas y grupos de comunidades. Por lo tanto una pluralidad de teologías afirmando diferentes interpretaciones de la revelación moral serían dañinas para la vida comunitaria de los seres humanos.

En relación a esto, se podría subrayar o concluir de las investigaciones, que las principales enseñanzas morales de las religiones del mundo son muy parecidas entre sí. Todas ellas contienen el principio básico de la

regla de oro: «haz a los otros lo que te gustaría que hicieran contigo». Una reflexión de las nobles verdades, enseñadas por Buda y el budismo nos mostraría como éstas son tan similares a las enseñanzas básicas de todas las religiones del mundo.

Las teologías que conciernen a la vida moral y a los actos de los seres humanos tendrían que estar en un acuerdo general defendiendo valores, acciones y relaciones similares. De otra forma dichas teologías llevarían a conflicto. Respecto a esto podemos subrayar que las teologías morales cristianas sobre las relaciones con otras religiones, como por ejemplo sobre los matrimonios mixtos, podrían llevar a una desarmonía social. Muchos de los conflictos pasados de las religiones se debieron a la visión cristiana de que las otras religiones eran falsas, no salvíficas, y que los cristianos tenían que vivir más o menos separados de los otros. Su culto, educación y vida familiar tenía que estar distanciado de los demás. Esto requeriría una evaluación sobre el cómo y el porqué las interpretaciones cristianas de la revelación llevaron a tantas discriminaciones religiosas y a conflictos en la historia humana a través de los siglos.

IV. El criterio para la Evaluación de las revelaciones

¿Qué criterio existe para evaluar una teología o teologías cuando hay diferencias de interpretación sobre la revelación divina? Se podría argumentar que las raíces de las teologías cristianas son principalmente las enseñanzas y la vida de Jesús cuyo núcleo es la enseñanza del amor, el servicio desinteresado del prójimo, lo que es verdaderamente significativo y redentor para toda la humanidad. Esto es parte también de las intuiciones y inspiraciones religiosas primordiales, y el ejemplo de los nobles líderes del pueblo judío en el Antiguo Testamento, y de Jesús y sus discípulos en el Nuevo.

Existen sin embargo muchos otros argumentos en la Biblia que son menos loables y aún menos defendibles, especialmente cuando chocan con los derechos de los seres humanos. Por esto hemos propuesto un principio doble, uno negativo y el otro positivo, ambos provenientes del mandamiento del amor de Jesús, como el corazón de su mensaje.

> **a) negativo:** toda teología derivada auténticamente de Dios en Jesús debe de ser amorosa, respetuosa y realizadora de todos los grupos humanos, en todos lugares y tiempos. Ésta es la naturaleza de lo divino revelado por la inspiración básica y mejor de la Biblia, especialmente por Jesús el Cristo. Dios es justo. Por lo tanto cualquier elemento en una teología que insulte, degrade, deshumanice o discrimine en contra de cualquier grupo humano en cualquier tiempo o lugar no puede venir del Dios de Jesús. Si está presente en la teología cristiana, es una intromisión injustificada hecha por teólogos posteriores y debe ser exorcizada del cuerpo de la teología cristiana aceptable. Como Jesús

dijo: «Por sus frutos los conoceréis». Frutos del odio o insulto no pueden venir de Jesús o de Dios. Esto nos da un principio para la purificación de la teología cristiana hegemónica y con frecuencia dominante. Si existen tales elementos degradantes en la teología cristiana sus raíces deben de ser investigadas: quizás son una inferencia ilegítima de una fuente aceptable, o quizás la fuente misma puede ser una presuposición que no es justificable o no es justificada. En último caso, la fuente misma debe de ser analizada muy críticamente y luego evaluada. Debemos de ser cuidadosos para no atribuirle a Dios lo que es una mera elaboración humana. Con la aplicación de este principio una buena cantidad de la construcción tradicional de la teología cristiana occidental tendrá que ser revisada.

b) positivo: puesto que creemos que todo lo bueno en el mundo viene de Dios, también podemos suponer que todo lo que es *verdaderamente humanizador y ennoblecedor de cualquier religión o ideología también proviene de la fuente divina* y debe de ser respetado como tal. Dios desea la felicidad y la plenitud de todas las personas y pueblos. Podemos concluir de esto que una religión, cuanto más sinceramente lleva a la auto-realización genuina del ser humano, más cerca está de la fuente divina, por ejemplo: más ayuda a la resolución de los problemas personales de los individuos así como mejora las relaciones sociales de los grupos. Este principio de evaluación y crítica es en primer lugar ético y racional. En este sentido puede ser presentado y aplicado a cualquier religión e ideología. Al mismo tiempo se basa en la enseñanza central de Jesucristo. Trata de tomar seriamente el corazón del mensaje de Jesús y volverlo la piedra de toque de la buena teología. ¿No debería de tener la teología cristiana esto como un principio guía? Este principio crítico afirma al Dios revelado a Jesucristo básicamente como un Dios de amor que se preocupa por todas las divisiones irrespetuosas, incluso de credo. Es una afirmación de la centralidad del amor universal que se vuelve una cuerda de medir la autenticidad de cualquier texto sagrado, enseñanza de la Iglesia o práctica.

Jesús mismo, en su época, estuvo a favor de la purificación de la religión. Luchó contra las interpretaciones equivocadas de la ley y de los profetas que habían acabado imponiendo unos pesos terribles e innecesarios sobre la gente en nombre de la religión. La enseñanza de Jesús gira alrededor de la vida moral inspirada por el amor de Dios. Las definiciones dogmáticas del cristianismo posterior no se encuentran en sus enseñanzas. Al mismo tiempo a gran parte de la enseñanza simple y evangélica de Jesús no se le da un lugar adecuadamente significativo en las presentaciones de la teología dogmática.

Este principio necesita ser trabajado en cada caso, puesto que parecería tener validez tanto en relación con las enseñanzas de Jesús y la racionalidad humana como con la teología natural. Nos da una manera de aplicar la llave de valor del evangelio de Jesús a las teologías y revelaciones que reclaman provenir de Él. Ayuda liberar las teologías cristianas de las imágenes de Dios que no son fieles a las enseñanzas de Jesús, por ejemplo las de un Dios intolerante, parcial y cruel y estimulando la inhumanidad, la deshumanización y la explotación de los seres humanos, o las, llamadas, guerras por la civilización. También nos obliga a investigar más profundamente los orígenes de ciertas enseñanzas teológicas y en las prácticas que no pueden proceder de Dios o de la revelación del Dios en Jesús y que son fuentes puramente humanas y sectarias.

Podemos preguntar si las presentaciones contemporáneas de la revelación cristiana no necesitan una purificación en términos de regreso a los valores centrales de Jesús y deshacerse de las excrecencias del desarrollo secular de la teología en la cristiandad.

Esta idea de evaluar críticamente las revelaciones y las teologías puede parecer a primera vista un debilitamiento y disolución de la fe cristiana. Esto no necesariamente es así ni es su intención. Lo que se desea no es una disminución de la fe en Jesús, sino una purificación y profundización de ella en el contexto contemporáneo de la situación mundial y de unas sociedades cultural y religiosamente plurales. Dicho dialogo crítico puede ayudar a relativizar lo que no es seguro en términos de revelación, y dar más atención a lo que es el corazón del mensaje de fe en Dios comunicado por Jesús.

Hasta cierto punto los cristianos de hoy en día pueden pensar en la teología europea occidental y en sus interpretaciones de la revelación que nos han llegado a través de la Edad Media, como algo que también necesita purificación de sus limitaciones culturales y políticas.

V. El corazón de las enseñanzas de las religiones

Mientras las presuposiciones particulares y algunas conclusiones de las religiones y sus reclamos de revelación tienden a dividir a sus seguidores, el *mensaje central de las religiones* respecto de la vida humana y la plenitud pueden acercar a los pueblos hacia una mutua comprensión y respeto y en acciones comunes para el bien de todos.

Esto puede ser una base más profunda, mejor y más perdurable para la comprensión interreligiosa y la cooperación a todos los niveles, incluyendo la justicia social global y la liberación humana. Dicho diálogo puede ayudar a soltar el mensaje de Jesús de su incrustación en una interpretación particular cultural de la revelación, o aun de una escuela teológica. La fe en Jesús y su seguimiento pueden ser vistos entonces bajo una perspectiva más clara. Pueden ser armonizadas con el mensaje central de las otras religiones mundiales –si ambos pueden ser comprendidos en su esencia, más allá de sus expresiones religioso-culturales y etno-nacionalistas.

Sería interesante referirnos a los valores centrales de las diferentes religiones porque podemos ver muchas similitudes entre ellas, y cada una como si estuviera confirmando a la otra. Puesto que los valores centrales se refieren a la conducta humana en situaciones de la vida real, pueden ser verificados si llevan a la felicidad personal, la alegría, la paz, tanto personal como comunitaramente. Por lo tanto, los valores centrales deben de ser capaces de ser verificados en la vida real, a diferencia de las enseñanzas dogmáticas de las religiones sobre la vida antes y después de la muerte. Damos más adelante un resumen de los valores de las cuatro grandes religiones del mundo.

El corazón de las enseñanzas de las cuatro religiones más importantes son semejantes en su énfasis en el cuidado y preocupación por los otros. Por lo tanto:

No hagas a los otros lo que te causaría dolor si te lo hicieran: hinduismo.

No lastimes a los otros de la forma en que tú no te lastimarías: budismo.

Haz con los otros lo que te gustaría que te hicieran: cristianismo.

Sé amable con todos los seres vivos de manera que Dios sea amable contigo: islam.

Las religiones enseñan un código moral que incluye:

Verdad, justicia, libertad, igualdad, no violencia y respeto a la vida.

La dimensión moral de Dharma hindú se encarna en las *ocho yamas*, prohibiciones, y las *ocho niyamas*, observancias: las yamas son no violencia, no robar, disciplinar el deseo, rechazar la lujuria y la codicia, vencer la arrogancia y el enojo, no mentir, evitar la injusticia yevitar las malas acciones y las malas compañías. Las niyamas son: ser puro de mente, de cuerpo y de lenguaje; amar al ser humano (Karuna maitriya); buscar la satisfacción; cultivar la devoción; desarrollar la paciencia; dar caridad; estudiar las Escrituras y practicar la penitencia y el sacrificio.

El budismo se opone al thanha, lobha, moha, dosa, contra el egoísmo, el engaño, la inmoralidad, el robo, la violencia, como también lo hacen las otras religiones.

Las cuatro religiones enseñan normas semejantes para tener una vida recta y encontrar el sentido de la vida, e incluyen el respeto por toda la humanidad. Una persona genuinamente fiel a la propia religión respetaría las otras religiones y sería una persona humana amorosa y querida. Las religiones defienden el cuidado de la naturaleza y la sencillez de la vida.

VI. Teologías de la revelación exclusivistas, inclusivistas y pluralistas

La revelación cristiana en relación a los otros reclamos de revelación puede ser presentada de una manera que es exclusiva, inclusiva y/o pluralista. Eso depende en gran parte de la presentación del fin y la visión del cristianismo respecto a la vida humana. Podemos pensar en tres diferentes presentaciones. Primero, la salvación orientada en la caída-redención, que alcanza su fin en la otra vida. Segundo, la liberación humana de la opresión que se debe de realizar aquí en la tierra y, tercero, una comprensión y presentación de la plenitud humana en esta vida que deberá seguir en las subsecuentes reencarnaciones.

A. La revelación de la salvación orientada en la caída-redención

i) La presentación cristiana de la revelación especialmente después del IV siglo se basaba en una presentación de la humanidad caída en pecado original, redimida por Jesús, hijo encarnado de Dios. Se decía que Jesús había redimido a la humanidad por su personal expiación frente al Padre. Desde esta perspectiva, la salvación se realiza a través de la persona de Jesucristo, lo cual debe de ser aceptado con fe, dentro de la Iglesia para que una persona se pueda salvar. Esta perspectiva de salvación es *exclusiva***.** Entonces, otras religiones no son capaces de salvación y son consideradas como paganas y deben de ser rechazadas.

En el Nuevo Testamento existen revelaciones, enseñanzas y especulaciones sobre la salvación en esta vida y después de la muerte. Las palabras de Jesús como las de ser el camino, la verdad y la luz son interpretados de diversas maneras especialmente en las epístolas de San Pablo. A través de la Biblia encontramos referencias a la lucha entre el bien y el mal en los seres humanos, y a las fuerzas del mal o del egoísmo que tienden a arrastrar el hombre hacia las decisiones equivocadas. Las enseñanzas de los profetas invitan a los seguidores de Dios a escoger la justicia, la paz y el amor. Especialmente a partir del siglo IV en adelante las enseñanzas del cristianismo sobre la salvación después de esta vida dependen de la hipótesis del pecado original, que se decía que afectaba a toda la humanidad.

Se dice que toda la humanidad nace de una pareja de padres primigenios y recibe en herencia el castigo por ese pecado- es decir, el alejamiento de Dios y de la salvación eterna. Muchas de las enseñanzas sobre la salvación de las almas parten de esta hipótesis sobre la condición humana. Una suposición posterior es la reacción de Dios a este supuesto pecado original. Se supone que Dios está herido, enojado y esperando una reparación por parte de la humanidad pecadora desde y por Adán y Eva. Aun las conclusiones relacionadas a las relaciones en la Trinidad, se hicieron a partir de esta situación de pecado original, por ejemplo, como aquella de que ¡la Encarnación se decidió después de la caída!

Dicha reparación se supone que es posible sólo por una persona humana-divina. Distintas explicaciones se dieron al papel de Jesús en la salvación. Ciertas visiones proponen incluso teorías o hipótesis de rescate, aplacamiento de Dios Padre, reparación, sacrificio, sustitución por la humanidad pecadora, expiación, muerte, con cierta libertad para la imaginación teológica.

Se dice que Jesús murió para pagar el precio de la redención de la humanidad. Se supone que la Iglesia Católica es guardiana de los méritos y la gracia de Jesús que se deben de distribuir a aquellos que abrazan a la Iglesia y están por lo tanto abiertos a la salvación eterna. Estas hipótesis

también están relacionadas con una visión en tres planos de la realidad: arriba el cielo, abajo el infierno y en medio nuestra tierra.

Que sólo existe salvación en y a través de la Iglesia Católica. *Extra ecclesiam nulla salus.* Esta enseñanza se mantuvo en la Iglesia Católica durante muchos siglos, y se reafirmó en varios Concilios y bulas papales.

Bajo esta perspectiva se ponía el acento en la espiritualidad y en la misión de salvar la propia alma y la salvación de las almas.

Este era un soporte teológico para la intolerancia de los católicos con otras religiones y otros cristianos. Esto promovía guerras consideradas justas, las cruzadas y más tarde la explotación colonialista de los gobernantes cristianos y de los cristianos en general. Por ejemplo, las bulas papales de los siglos XV y XVI sobre la conquista y la misión en el nuevo mundo «descubierto». Esta visión de salvación eterna le dio a la Iglesia católica un pensamiento y unas enseñanzas sobre las misiones y la espiritualidad que era intolerante para con las otras religiones, tendían a descuidar la justicia social y en cambio fomentaban las alianzas con los gobernantes cristianos que explotaban a los otros pueblos. La misión se pensaba en términos de construcción de la institución eclesiástica, y la vida espiritual estaba relacionada a la observancia de la ley y el ritual, el lugar del amor genuino y generoso. Esto es realmente contrario a las enseñanzas de Jesús testimoniada por los Evangelios.

ii) Una segunda presentación de la salvación es que las personas pueden ser salvadas a través de sus buenas acciones lo cual las ligaría implícitamente a Jesús. Ellos estarían cumpliendo el mandamiento de Jesús sobre el amor sin saberlo o aún sin conocerlo. Serían lo que Kart Rahner llama «cristianos anónimos». Su salvación sería, de todas formas, a través de la persona de Jesucristo, el único salvador. Éstae sería un modelo de revelación *inclusivista* que otorga la posibilidad de salvación a aquellos que no son cristianos en la fe, por medio de su inclusión en la acción salvífica de Jesucristo.

B. La orientación de liberación humana

En esta cosmovisión el objetivo y propósito de la revelación sería la realización en la tierra de la felicidad humana a través de la superación de las opresiones en las personas y en las comunidades. En la perspectiva cristiana dicho planteamiento presenta a Jesús como un liberador que toma partido en contra de las injusticias a todos los niveles. Esta reflexión sobre el papel de los cristianos en el mundo incluiría un análisis social de una determinada situación, una opción por la justicia y la alianza con aquellos que están del lado de la justicia y una lucha en contra de la injusticia. Una comunidad en lucha estaría mostrando los caminos de liberación. Esta

liberación sería también el camino para la felicidad futura en la vida eterna, según las enseñanzas de Jesús: « Tuve hambre...» (Mt 25,31). Bajo esta perspectiva, la mayor lucha para la comunidad cristiana sería en contra de Mammon. Traería frutos tanto en la vida sobre esta tierra como en la vida después de la muerte.

En la interpretación liberadora de la revelación, los movimientos de liberación y sus teologías, reclaman que Dios está del lado de los oprimidos en contra del uso de la fuerza, y reclaman legitimidad al opresor dominante. Distintas formas de teologías de liberación como las de algunos latinoamericanos, algunas feministas, algunas asiáticas, africanas o teologías negras interpretarían la revelación a favor de la justicia de los oprimidos. Básicamente su planteamiento sería que la justicia es una característica primaria de lo divino y la meta de los movimientos de liberación.

C. Plenitud y felicidad

Una tercera presentación de la revelación y de las religiones está en considerar como meta de las religiones *la plenitud humana y la felicidad en la vida personal y de la comunidad.* En esto no hay una comprensión de la humanidad como caída, pero en algunas religiones como el hinduismo y el budismo existe una presuposición de una serie continua de vidas en las cuales el individuo arrastra a su vida presente los efectos de sus buenas o malas acciones de vidas pasadas: el karma.

Bajo esta perspectiva el objetivo de la vida humana debe de ser alcanzado en esta vida a través de la inspiración de lo divino trascendente-inmanente, como en el hinduismo, o por propio esfuerzo personal a través de una meditación de auto-purificación y por un amoroso cuidado hacia los otros, como propone el budismo. Bajo esta perspectiva la revelación sería la salvación posible a través de la fidelidad al camino enseñado por las otras religiones. Esto se podría pensar también de la opción por el corazón de los valores de cada religión. En este concepto una persona se podría salvar con diferentes religiones, que conservan su identidad y su dignidad. Este es *un planteamiento pluralista de la revelación y la salvación.*

D. Propuesta humanista para la liberación-salvación

Otra propuesta de salvación sin referencia a la religión o a la redención a través de un salvador, sería el considerar la salvación dependiente de *la fidelidad a la propia conciencia*, como el fruto de un juicio divino que nos es desconocido. Esta perspectiva se podría reflejar en la voluntad salvífica universal de Dios. Sería una presentación de la revelación sin referencia a ninguna religión institucionalizada y abierta a toda la humanidad.

Una propuesta humanista de la liberación podría comprender la transformación que se lleva a cabo históricamente, particularmente debida al progreso científico, como un indicativo de la voluntad divina y como proyecto para la evolución humana. El gran progreso del conocimiento científico puede contribuir a la crítica y reinterpretación de las afirmaciones de la revelación explícita. Es por esto por lo que la hipótesis de un universo en tres planos: el cielo arriba, el infierno abajo y la tierra en medio, a partir de la cual han sido interpretados muchos presupuestos cristianos de la revelación y la teología a través de los siglos, ya no es aceptada por los estudiosos. Se podría sugerir que lo divino trascendente inmanente está educando a la raza humana, aun en materia religiosa, por medio del proceso del desarrollo del conocimiento humano y de la ciencia.

Concluyendo

En estas presentaciones de la revelación, la primera que está orientada por la caída-redención es *exclusivista,* porque no hay salvación posible fuera de la Iglesia cristiana. La segunda es una posibilidad de salvación a través de un lazo implícito con Jesús por nuestras buenas acciones aún sin ser miembros de la Iglesia cristiana. Esta es una presentación *inclusivista* de la revelación, que sin embargo no da un adecuado reconocimiento y crédito a las otras religiones. Son marginales y la salvación es, en todo caso, a través de Jesús. En el replanteamiento cristiano de la segunda mitad del siglo XX, ésta era una postura intermedia sostenida por los teólogos cono Karl Rahner en la búsqueda de una teología más abierta. La tercera postura, de una propuesta *pluralista* de la revelación ha sido presentada en las décadas recientes como una que acepta que los valores de otras religiones en sí mismas son capaces de guiar a los hombres a la vida eterna. Ésta es una postura todavía discutida en algunas Iglesias cristianas. Mientras algunos teólogos progresistas presentan esta postura, algunos conservadores se oponen a ella, y algunas de las llamadas nuevas Iglesias o fundamentalistas se oponen radicalmente. La perspectiva pluralista -que es una crítica de algunos aspectos de cada religión muy institucionalizadas- nos puede llevar a una ética global que trascienda cada religión institucionalizada y que al mismo tiempo refuerce lo mejor en cada una de ellas. Como tal nos da la posibilidad de imaginación multiplicadora de religiones para otro mundo. También nos da la capacidad de ligar las revelaciones implícitas dentro de las personas y las comunidades y lo mejor de las revelaciones explícitas de las religiones. La cuarta perspectiva, la *humanista*, que sostiene que la plenitud humana se logra a través de la propia conciencia, puede ser entendida en relación a la revelación cristiana porque puede hablar de la voluntad salvífica de Dios y de la presencia del Espíritu de Dios en todo.

Estas diferentes posturas nos muestran cómo la reflexión moderna nos ha llevado de una revelación exclusivista de la salvación hacia una presentación de la salvación más abierta inclusivista y pluralista.

Todas estas presentaciones encarnadas en las religiones institucionalizadas tienen la tendencia de ser interpretadas a favor del poder establecido de cada religión. En esta situación cada institución religiosa necesita corrección y purificación. El corazón de cada religión podría ser un principio para la purificación de cada religión institucionalizada en relación a su visión del camino de realización en esta vida.

VII. Hacia una ética global

Bajo la óptica de una sociedad global esta propuesta nos da la posibilidad para una comprensión más universal y humana de lo que es el bien y la justicia, que podría estar abierta a discusión e investigación por las siguientes personas o grupos por todo el mundo contemporáneo. Esto podría ser una revelación más implícita proveniente de la evolución humana a través del tiempo y el espacio. Las religiones entonces purificadas de sus imperfecciones pueden contribuir a un desarrollo más armonioso y sustentable del orden mundial.

Basados en una visión pluralista de las revelaciones y en la racionalidad, la ley natural y el corazón de los valores de los diferentes credos y culturas de la gente del mundo y en los valores de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, se podría evolucionar y trabajar hacia una ética global. Algunos de sus presupuestos serían:

1. Todos los seres humanos tienen libertad y dignidad, sin diferencia de sexo, raza, credo, casta o capacidad mental. Se desprende que cada ser humano/comunidad, es responsable de asegurar que sus acciones no impidan/destruyan/dañen la integridad de ningún otro ser humano o comunidad.

2. Todo ser humano tiene derecho a la satisfacción de sus necesidades básicas, que incluyen: alimentación, casa, servicios sanitarios, ingresos, trabajo, educación, tiempo libre.

3. Las comunidades tienen el derecho a desarrollar su propia identidad procurando hacerlo con el justo cuidado de la dignidad y la integridad del individuo y de las otras comunidades.

4. El medio ambiente, en todas sus formas, diversidad e interdependencia, tiene su propio ser que debe de ser protegido y respetado por la humanidad.

5. El medio ambiente, que sostiene la vida humana, nos es otorgado para ser cuidado por cada generación para sus sucesores.

6. Las personas sin tierra tiene derecho a la tierra sin gente.

7. Los continuos efectos de las injusticias deben ser investigados y replanteados o remediados.

8. Los sistemas/estructuras globales que producen desigualdad e injusticia deben ser reconsiderados y reconstruidos para promover la dignidad humana.

9. Se concluye que el concepto de reclamo de la soberanía nacional debe de estar sujeto a los derechos del ser humano a la vida digna.

10. Todo poder, aun el de las autoridades mundiales, debe ser ejercido de tal forma que sea responsable de aquellos a los que afecte y por lo tanto no más lejanos de la gente afectada por su ejercicio que lo que sea estrictamente necesario.

VIII. Algunas consideraciones básicas para una teología plural de la revelación

Lo divino es inimaginable por los seres humanos. Nadie tiene el control sobre el conocimiento de Dios y el impacto de la acción divina.

Las afirmaciones de revelación o de divina comunicación expresadas externamente se hacen siempre analógicamente, metafóricamente y en un contexto social y cultural dado.

Las elites de poder en cada comunidad tienden a interpretar dichas afirmaciones de revelación de manera favorable a ellos, por ejemplo, la dominación masculina.

Las interpretaciones de la revelación dadas históricamente por la Iglesia cristiana, han llevado generalmente a la exclusión de una gran mayoría de la humanidad de la gracia divina y de la salvación eterna.

Éstas han tenido un impacto negativo en los que manejan el poder en la Iglesia. Sus interpretaciones han llevado a largos períodos de arrogancia e intolerancia de las poderosas Iglesias cristianas y a los consiguientes conflictos. Han sido invocadas para legitimizar las invasiones inquisitorias coloniales y colonizaciones centenarias.

Las teologías inclusivas y exclusivas afirman que Dios está de su lado para desventaja de las otras revelaciones.

Su cristología generalmente interpreta la salvación de Jesús como el Dios hombre pagando el precio a un enojado Dios Padre. Esto parece absolutamente contrario a la idea central de que «Dios es amor» y del amor al prójimo y a Dios, que es el criterio de la salvación atribuido a Jesús en los Evangelios. Las teorías exclusivistas e inclusivistas son una distorsión del corazón del mensaje de Jesús y un impedimento para la comprensión correcta del seguimiento de Jesús.

El conflicto entre las revelaciones internas implícitas a los individuos y a las comunidades, con las explícitas y exclusivistas y las teologías inclusivistas de la revelación, reclaman ser reexaminadas.

Sólo una comprensión pluralista de las revelaciones pueden ser aceptable para la humanidad en un mundo en el cual la mayoría de los seres humanos no son cristianos. Las afirmaciones de exclusividad o de revelaciones inclusivas ya no son sostenidas ni siquiera por los gobernantes mundiales de los diferentes pueblos. No pueden ser la base para un diálogo interreligioso global y para la convivencia.

La descristianización del mundo occidental y el crecimiento del secularismo en todo el mundo, ya no tolera las cosmovisiones y las hipótesis en las cuales se basaban las anteriores teologías cristianas dominantes.

Debido a las interpretaciones exclusivistas de la revelación que prevalecían en la Iglesia hasta tiempos modernos, la institución cristiana muchas veces era incapaz o lenta para apreciar los movimientos históricos como por ejemplo el desarrollo de la ciencia, la democracia o el feminismo. Aún menos podían apreciar las otras religiones u otras culturas que no fueran occidentales.

Dadas estas consideraciones, las Iglesias cristianas deben de investigar el porque y el como estuvieron equivocadas durante tantos siglos en temas tan fundamentales como la condición humana, la naturaleza de los divino y el destino último de los seres humanos.

En una situación única mundial de rápidas comunicaciones globales, el reclamo de una revelación rígida y exclusiva ya no es sostenible o capaz de ayudar a construir un orden mundial pacífico y sustentable.

Tissa Balasuriya
Traducción de Francesca TOFFANO

SECRETO Y SAGRADO
Revelación y Teología Negra

Para entrar en el mundo de lo sagrado

Tratar el tema de la Revelación desde la Teología Negra significa un gran desafío. En primer lugar por la temática. El mundo de los conceptos, y particularmente de los conceptos teológicos, es muy estrecho. Los conceptos en ocasiones se quedan cortos, son limitados, difíciles de adaptar a otros contextos culturales y religiosos. El concepto revelación, es uno de ellos.

El segundo desafío es el punto de vista metodológico y epistemológico. La Teología Negra y la Teología Feminista insisten en una reflexión y producción teológica que parta de las vivencias concretas de las comunidades de donde procedemos, de los cuerpos que experimentan tales realidades. Escogí ese camino porque aquí se encuentra un conocimiento cargado de pasión, que se nutre de las experiencias cotidianas e introduce sus raíces en la memoria histórica.

Dentro de esta perspectiva, trabajar el tema de la Revelación significó algo más… Fue darme cuenta de que ese «construir plural», tiene raíces profundas que llegan hasta la experiencia ancestral. Escribir así, es casi un rito… la gente tiene que pedir permiso y bendición. Las cosas se muestran, pero no totalmente. Lo oculto, lo indecible, es mucho más que lo que se dice, se escribe o es Revelado.

Cuando escribía me encontré con mucha gente, autores de libros, maestros y maestras de la vida que nunca escribirán lo que piensan y nunca publicarán, pero que me contaron muchas cosas. Reviví mi historia. Sentí nostalgia y tristeza. Me sorprendí con un nudo en la garganta queriendo revivir experiencias pasadas, encontrándome con gente que ya se fue… y sin embargo subsiste en las páginas de este artículo.

El resultado de ese esfuerzo es un texto de reflexión testimonial. Más próximo al mundo de la literatura sapiencial, de la espiritualidad y de la mística que al lenguaje analítico de la teología sistemática[1]. Detrás del texto está la experiencia de un grupo de negras y negros, que en el camino de la búsqueda de identidad, en las tentativas de ennegrecer su experiencia de fe y de «ennegrecer a la Iglesia» (como decíamos hace algunos años), nos encontramos con las religiones afro[2]. Un encuentro motivado inicialmente por el interés de conocer más de nuestras raíces. Pero lo que en realidad resultó, fue reconocernos también como parte de estas raíces, de esta tradición. No sé si ennegrecimos a la Iglesia; podría ser que algo se haya transformado o quizás no. Pero no tengo duda de que sí nos transformamos y transformamos mucho el espacio del mundo en que vivimos, a partir de la negritud. Esto que parece ser una experiencia particular, es, al mismo tiempo, común en la vida de fe de muchos «cristianos» en Brasil, y se repite de forma muy similar en grupos de otros países latinoamericanos y caribeños. Diría más: encontrar parte de la experiencia de fe en una tradición religiosa, y parte en otra, es una experiencia común en medio de los pueblos originarios y hasta en las relaciones entre católicos y protestantes. ¿Quién profesa una religión pura? ¿Cómo hablar de Revelación «en territorios de frontera»? ¿Dónde se revela Dios? ¿De qué lado está, aquí o allá? No se trata de buscar la verdad sobre Dios, o al Dios Verdadero, sino de insistir en la búsqueda del Dios de la Vida. ¿Él no podría manifestarse en diferentes lugares y caminos, o simplemente estar ahí, en territorios fronterizos?

Con esos desafíos, el texto refleja el significado de la Revelación a partir de la Teología Negra y busca compartir diferentes rostros de Dios, revelados a partir de la Teología Negra. De modo especial en el encuentro con las Religiones afro. Éste es un camino. Camino no terminado. Es teología del camino y teología en camino… llena de provisionalidad, de suposiciones, de olfato, de intuición.

El lugar de la palabra

Para la Teología Negra la reflexión sobre la Revelación, parte de una afirmación fundamental. Busca decir una palabra sobre la Revelación de Dios, desde la negritud, caminando de la mano en la búsqueda de una palabra sobre nosotros mismos, una redefinición de la identidad negra.

---

1 Para una lectura del tema de la Revelación y su relación con la teología negra, con un análisis desde la teología sistemática ver: Afonso de Ligorio SOARES, *Interfaces da Revelaçao –Pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil*, Ediçôes Paulinas, São Paulo 2003.

2 Utilizamos el término «religiones afro» como un concepto amplio que contempla las distintas expresiones de las religiones de origen africano en el continente latinoamericano y el Caribe.

La Teología Negra Latinoamericana surge como un desafío para mujeres y hombres negros que buscan redescubrir su identidad en una sociedad discriminadora y racista. Entre esas discriminaciones se encuentra la discriminación religiosa. La teología asumió desde el principio una doble tarea. Redescubrir a Dios ha significado, por un lado, luchar contra el racismo, recuperar la historia contada con la perspectiva de los pueblos negros, redibujar el rostro negro, librándolo de los prejuicios impuestos por la sociedad e introyectados por los mismos negros. Ese ha sido trabajo realizado en conjunto con los grupos del movimiento negro. Parte del hacer teológico es el compromiso y la búsqueda de la dignidad y de las relaciones de justicia para la comunidad negra; la denuncia de la violencia política oculta en la negación de la plena ciudadanía a la población afrodescendiente. Junto con el racismo, está la denuncia del sexismo, que adquirió formas particulares de sumisión y explotación de la mujer negra. Este movimiento-proceso, significó un des-velar-nos, como personas, como sujetos, como pueblo negro. Ya no se trataba de tener una identidad definida desde afuera -no es el «cómo me ven»- sino un definirnos desde dentro, desde la historia y la memoria recuperada a partir de la comunidad negra. Dentro de este proyecto de búsqueda, en este camino de reencuentro con la propia identidad, viene el segundo paso. Surge el deseo y la necesidad de redescubrir, redibujar los diferentes rostros negros de Dios.

Revelación y rebelión: teología como búsqueda de sentido

La Teología negra es parte del movimiento de las teologías latinoamericanas de liberación. La búsqueda de una doctrina sobre la revelación de Dios, se apoya en las experiencias vividas por la comunidad negra en América Latina y el Caribe. Como he mencionado anteriormente, en estos contextos, ser negra y negro implica asumir un proceso de construcción de identidad. En un mundo que negó al negro como ser humano, éste fue llevado a autonegarse para afirmarse[3]. Durante mucho tiempo, la negación de ser negro fue asumida como camino de reconocimiento por los mismos negros. De ahí la necesidad de desmontar la ideología del emblanquecimiento y buscar ennegrecerse, instalarse en el mundo como sujeto-negro/a.

Desconstruir la ideología del emblanquecimiento implicó desmontar también una teología elaborada a partir de la imagen de un Dios blanco, masculino, etnocéntrico, excluyente, que niega las demás culturas y religiones. De ahí la necesidad de desconstruir imaginarios[4] discriminadores

3 Roberto ZWETSCH, *Axé Malungo*, en: *Existe um pensar teológico negro*, Antonio Aparecido DA SILVA (org.), Paulinas, Sâo Paulo. 1998, p. 138.

con relación a la experiencia religiosa negra y buscar nuevos horizontes de significado para la experiencias religiosas y la vida de la comunidad negra.

Revelarse Dios, significó y significa revelarse, ir contra conceptos e imágenes de Dios ideologizadas, racistas, patriarcales, impuestas por la teología y el poder religioso. La negritud nos lleva a hacer teología desde la insurrección y la insubordinación. Rechazamos el lugar que históricamente nos ha sido destinado. Este lugar de exclusión, también dentro del discurso teológico, pasa a ser un lugar teológico, lugar de protesta y reivindicación, lugar de manifestación y de encuentro con una divinidad cómplice, en el camino de la liberación.

La Revelación pensada desde este lugar apunta a la espiritualidad, a la mística, siempre conectada con una ética del compromiso y de la liberación. Se trata de una espiritualidad de la sorpresa, el susto, de lo inaudito… ir encontrando la revelación de Dios en lugares inesperados, en formas antes desconocidas, en personas y acontecimientos condenados y excluidos por la teología tradicional. Si la Teología de la Liberación anunció el mundo de los empobrecidos como lugar de revelación de Dios, aquí descubrimos el cuerpo negro y la historia negra como lugares de negación de Dios y que, por tanto, necesitan ser rescatados como lugares de afirmación, de manifestación de un rostro particular de Dios.

La Revelación deja de ser un concepto estático y pasa a ser parte de un movimiento. Es un ejercicio constante de cruzar fronteras, un ir y venir en la historia, buscando unir pedazos de rostros de Dios que fueron destruidos por la Iglesia y por la teología dominante que nos enseñó a confiar en un único Dios: el Dios blanco, individualista, patriarcal, amigo de las «mujeres bellas», juez ante los comportamientos de las mujeres negras e indiferente a las necesidades de la mayoría de las mujeres. El etnocentrismo religioso imposibilitó a la teología analizar las diferencias religiosas y posibilitar el encuentro con el otro[5]. Mas la tenaz resistencia negra y femenina fue capaz de guardar esa experiencia de la complicidad divina. Recuperar esos pedazos de Dios, juntar esos restos y buscar darle una forma, un rostro o varios rostros. Juntar esos pedazos de la experiencia de Dios es también recuperar nuestros pedazos, juntar fotos rotas, rasgadas, enmendar historias discontinuadas, darle sentido… sentido de vida.

---

4 Sobre el tema de la desconstrucción de imaginarios y discriminación racial, en: DEBARIN – Revista bíblica cubana, 3 /1(2004)4-8.

5 Heitor FRISOTTI, *Beber no poço alheio*, Centro de evangelização da periferia de Salvador, Salvador, 1988.

Revelación y negritud

La negritud, es por tanto, un lugar de revelación y encuentro con Dios. Se trata de un Dios diferente, un Dios con nuestro rostro, que estaba presente en la historia negra, historia de sufrimiento y dolor, de resistencia y esperanza. No estoy bien segura de si es Dios o Diosa. Esa experiencia del Dios-Diosa cómplice, estaba guardada en lo más profundo de la historia del pueblo negro. La complicidad de Dios no llegó a los afrodescendientes a través de la religión oficial, el cristianismo. Más bien, esa Divinidad cómplice se ocultó en las costumbres y tradiciones populares y en las religiones negras. Viendo atentamente la historia, la cotidianidad, nos encontramos con chispas divinas de esa tradición, que aunque despedazadas, fragmentadas, guardan el sentido profundo de una experiencia original y particular de Dios. Y lo que es más importante: esa experiencia del encuentro con Dios, de un Dios revelado, no se agota en las palabras y en los ritos, sino que permanece como posibilidad de otros encuentros, de sorpresas en otros lugares y recodos de la vida. Ésa es la revelación que se va dando en la historia. Ésa es la Divinidad que vamos descubriendo en el camino: viviendo experiencias, reflexionando, mirando para atrás, descubriendo nuestras raíces, haciendo memoria, recuperando la historia.

Los muchos lugares de la Revelación de Dios

El encuentro con Dios en la historia y especialmente en la historia negra, nos abre y abre a la teología «muchos y diferentes lugares de la revelación de Dios». Así encontramos a Dios, en el ir y venir de una experiencia a otra. Nos vamos acostumbrando a encontrarnos con la revelación de un Dios con muchos nombres, con diferentes rostros. Un Dios siempre presente, que cuida y protege. Y así, la historia del pueblo negro va siendo recuperada, trasmitida e invocada como una historia de salvación, como presencia de Dios en la lucha y en la vida de los antepasados, en la sangre y en la fe»[6].

Las religiones afro lugar de encuentro con Dios

> «El encuentro con una comunidad-terreiro es siempre revelador para quien quiere tener oídos para oír y ojos para descubrir; para quien quiere descubrir y contemplar otra cara de Dios, aceptarla y participar». Heitor Frisotti.

6 Heitor FRISOTTI, *op. cit.,* pág. 118.

Esa historia de la salvación negra está guardada y cultivada de modo especial en las religiones afro. Se trata de la experiencia religiosa de los antepasados negros. Son como un manantial, agua de vida que brota, alimentando diferentes ríos y experiencias en la vida cotidiana del pueblo negro y también de los no negros. En la realidad brasileña, esas experiencias son vividas en las comunidades de *axé*, en los *terreiros*.

No se trata de buscar entender la Revelación como un concepto dentro de las religiones afro. En primer lugar porque la pregunta sobre la Revelación no es parte de este universo religioso. En segundo lugar, porque si así fuese, otras personas estarían más preparadas y autorizadas para llevar a cabo esta reflexión. Para las negras y negros que buscábamos rescatar nuestra identidad e historia, ése ha sido un espacio de la revelación de Dios. Este lugar, históricamente, ha posibilitado al pueblo negro pasar de una identidad e historia negada a una identidad e historia reafirmada. En ese sentido, no cabe duda que las religiones afro fueron un importante espacio de resistencia, que guardó la dignidad negra y que manifestó la complicidad del Dios de la vida.

Luego de la llegada de los negros al continente americano, la sociedad esclavista, como mecanismo de dominación, buscaba negar, destruir, eliminar todos los elementos que los vinculaban con su historia, con su pasado, con sus raíces africanas. El grado de negación era tan grande, que llegaba a reducir al negro y a la negra a una mercancía, dentro de las relaciones económicas de la época[7]. El espacio religioso fue un espacio de afirmación del sujeto negro. La religión negra era el único espacio de afirmación de la identidad y del ser persona. «Los *terreiros* fueron en la práctica lugares de promoción de vida, dignidad, de vida comunitaria y de organización social, de lucha por la transformación de las estructuras y de las relaciones personales».

Ahora en un contexto histórico distinto, pero siempre marcado por las aspiraciones y carencias de los afrodescendientes, las religiones afro continúan siendo un espacio de rescate de la identidad, espacio que guarda la presencia amorosa y comprometida de un Dios/a que cuida de sus hijos e hijas. Por tanto, lo recuperamos como lugar epifánico, lugar teológico, lugar del Dios-Revelado.

Queremos destacar algunos elementos que son parte de la religión negra, siempre con el cuidado de hablar desde un lugar de frontera, desde dentro-afuera, respetando lo que puede ser dicho y guardando silencio

7 En la segunda mitad del siglo XIX, en la Constitución de las Leyes Civiles del gobierno imperial, aparece la definición de esclavo como «bien móvil considerado semoviente» (art. 42), equiparándolo a los animales. Eunice Aparecida DE JESUS PRUDENTE, *Preconceito racial e igualdade jurídica no Brasil*, p. 88. Citado por Heitor FRISOTTI, *op. cit.,* pág. 114.

frente a lo indecible. Compartamos algunos trazos de los rostros de este Dios Revelado, del Dios Descubierto.

Antepasados. Una primera sorpresa para quien llega a las religiones afro, es descubrir el lugar y la importancia de los antepasados. Estos son parte de la historia y están en el origen de la historia de fe de los *terreiros*. Los antepasados no están solamente atrás, en el pasado. Son parte de la comunidad en la actualidad. Continúan su historia en el hoy de nuestras historias. Están presentes en el inicio de cada culto. Ninguna ceremonia se realiza sin que ellos sean convocados. A ellos está dedicado un lugar especial, una casa en cada *terreiro*. Somos herederos y herederas de los antepasados. Asumir un cargo, un servicio en la comunidad es una forma de participar de la historia, ya que este cargo fue asumido anteriormente por otros. Asumimos herencias espirituales como forma de cumplimiento y realización de la continuidad de la gran familia. También las preces, las oraciones, la vivencia de la sabiduría de los que ya no están presentes en forma corporal, es una manera de asumir la historia[8]. Los ancestros, los Orixás acompañan a sus hijos e hijas en el camino de la vida. Cada persona nace bajo su protección y los lleva por toda la vida con una presencia permanente de lo Divino en su cuerpo, en su cabeza. La Divinidad manifestada a través del Orixá tiene su historia que siempre remite al encuentro con la Madre África. Es una historia de destierro, de salida de un continente hacia otro. Y en el cruzar de los mares, esta Divinidad manifiesta su compromiso, su complicidad con la vida de sus hijas e hijos. Encontramos en los Orixás la expresión de un Dios que acompaña, un Dios que danza, que come, que se manifiesta en nuestros cuerpos, que mora con nosotros. A través de ellos, se experimenta una proximidad de Dios que podríamos llamar Dios-Protección, Amiga, Consoladora, Dios que Sana, Cuida y Acompaña. Es la Madre, mas puede ser también el Padre. la Madrina, la Tía, o quién esté cerca para ayudar, para cuidar.

Comunidad. El encuentro con las religiones afro representó el encuentro con una gran familia. La familia, en su sentido amplio, la familia-comunidad, es un espacio importante de afirmación de la identidad negra. En el Brasil de la Colonia, se experimentó la destrucción de la identidad por el desmembramiento de los grupos familiares, que como resultado ocasionaba la dispersión de la comunidad-familia negra. En esas circunstancias, los negros buscaron otras modalidades de familia como el casamiento consensual, el parentesco amplio y la institución de madrinas y padrinos socialmente reconocidos como familiares.

---

8 Heitor FRISOTTI, *op. cit.,* p. 119.

Otra costumbre asociada a esa valoración y ampliación de la familia, es la dedicación de los hijos a los Santos, ceremonia realizada en el momento del bautismo. Eso era también una forma de ampliar la familia, inclusive asumiendo a los Santos como padrinos y madrinas[9]. Esa familia amplia llega hasta los Orixás también considerados como parte de la gran familia-comunidad negra.

En la vida cotidiana del *terreiro*, la comunidad es una familia abierta. Comunidad que se amplía hasta con los visitantes. Las relaciones son de madre, padre, hermana, hermano, tía, tío… así se reconocen y se relacionan. La comunidad-familia, es lugar de reparto, de rezos, de trabajo conjunto. En la comunidad los niños tienen lugar y los ancianos son respetados y valorados por su sabiduría. Alrededor de ellos, de la memoria que acumulan y representan, se recupera, se afirma y se guarda el saber. En esas comunidades es de destacar el lugar ocupado por la mujer como lideresa religiosa, y en la función-misión de guardar la memoria colectiva.

Las personas que ahí se encuentran llegaron movidas por una necesidad. Necesidades relacionadas con la vida concreta: buscando salud, solución para problemas familiares, económicos, amorosos... Son comunidades que de una u otra forma buscan la vida, creen en el Dios que es Vida.

Comida. Creo que lo más sorprendente en el encuentro con las religiones afro, fue percibir la relación entre Dios, comunidad y comida. La comida es parte de los ritos de las diversas religiones. En el caso de las religiones afro, particularmente del Candomblé, la Divinidad come. La comida es lugar de encuentro de lo divino con el ser humano. Alimentar al Orixá es en realidad alimentarse a sí mismo, alimentar la fuerza que nos habita, fortalecer el cuerpo, el espíritu, la relación con la naturaleza y con la comunidad. La comida la compartimos con las divinidades. Se puede decir que los Dioses comen lo que las personas comen[10].

Algunos testimonios revelan esta proximidad entre lo humano y lo divino alrededor de la comida:

«Los Orixás participarán de la cocina del esclavo, comerán con ellos masa de harina y harina seca –y jamás los desecharán- conocerán la miseria y el hambre, los horrores de la esclavitud»[11].

«Nací en Bahía y se exactamente lo que es hambre, por tanto conozco el exacto significado de colocar comida a los pies del Orixá»[12].

---

9 Heitor FRISOTTI, *op. cit*. p. 116.

10 Pai Cido DE OSÚN EYIN, *Acaça –onde tudo começou. História, vivencias e receitas das cocinas de Candomblé*, Arx, São Paulo 2002, p. 52.

Compartir la comida es compartir la vida

> "En el candomblé, hombres y divinidades se sientan a la mesa juntos, en la abundancia y en la penuria, dividen la comida y las angustias"[13] .

Entrar en una comunidad del *terreiro* es viajar por un mundo de sabores y fragancias, donde cada sabor, cada plato, cada condimento tiene una historia. Cada plato tiene un significado, una historia en la que el ser humano es apenas un colaborador; la gran maestra es la naturaleza[14]. El sentido de la comida comienza desde el momento de ir al mercado para comprar los alimentos que serán utilizados. En tiempos pasados, y todavía hoy, en algunos lugares se conservan los mercados especiales, donde se encuentran productos empleados en la preparación de las comidas, las ropas y los utensilios utilizados en las fiestas y los rituales. «El mercado es la puerta de entrada al mundo sagrado de los Orixás, lugar de devoción y de perplejidad»[15]. El Candoblé tiene el don de instaurar lo sagrado en cualquier tiempo y lugar, inclusive en el mercado. La comida es esencial, es un vínculo de transmisión del *axé*[16]. La cocina es espacio de transmisión de sabores y saberes, es espacio de transformación, de devoción e invención[17].

Revelación y sorpresa. Fue sorpresa encontrar el Dios revelado, en medio de las pailas y de las comidas, de animales y plantas, de fragancias y sabores tan diferentes. Descubrir que alimentando a las divinidades me estoy alimentando, fortaleciendo. Fue una sorpresa cargada de alegría el redescubrir ese vínculo tan estrecho que nos une a la naturaleza, lugar privilegiado, casa donde también se esconde el Dios revelado.

Sagrado y secreto.

Vamos llegando a la conclusión de que la Revelación, a partir de la experiencia de los afrodescendientes, en diálogo con las religiones de origen africano, es parte de estas cosas que no se entienden plenamente. El

---

11 Idem, p. 32.

12 Idem, p. 16.

13 Ibídem.

14 Vilsom Caetano DE SOUZA JUNIOR, *Para que a comida nâo se estrague*, em: *Existe um pensar teológico negro?, op. cit*., p. 129-130.

15 Pai Cido DE OSÚN, op. cit. p. 25.

16 Axé: Es la fuerza vital sagrada que está presente en todas las cosas que la naturaleza produce; gran fuente de poder que es mantenida, ampliada y renovada por medio de los ritos que se ejecutan en los Candomblés. En «Glosario», Pai Cido DE OSÚN, *op. cit.,* p. 202.

17 Pai Cido DE OSÚN, op. cit. 26/35.

Dios manifestado, revelado, es también el Dios escondido… y encontrado donde la gente no imaginaba.

Aquí nos ayudaría recuperar un principio importante, presente en las comunidades de *axé*. En estas comunidades el tiempo del entendimiento, de la comprensión, del acceso al saber, es distinto al que está acostumbrado el cristianismo occidental. Siempre se oye hablar de lo secreto. El conocimiento no es propiedad que se adquiere, sino sabiduría que se aprende en la vivencia cotidiana. Se puede decir que el/la Dios/a que se manifiesta tiene su tiempo, su momento adecuado. La Revelación, si queremos llamarla de esta manera, se da en el camino, en la aproximación, en la experiencia diaria. La Revelación siempre remite a la memoria del pasado, es el Dios en la historia negra. Para la Comunidad negra mucho de esta historia de relación-presencia-manifestación de Dios/a permanece guardada, permanece como secreto, secreto sagrado. Fue así, guardando con cariño y celosamente los misterios de la Revelación de Dios como conseguimos sobrevivir cultural y religiosamente como pueblo afrodescendiente.

Entre esos secretos está la forma tan especial como se relacionaron y se relacionan las religiones afro y el cristianismo. Para algunos, sincretismo, para otros, paralelismo, o quién sabe si no es vivir la fe en territorio fronterizo, transitar entre diferentes experiencias y herencias religiosas y escuchar las muchas y diferentes formas de la manifestación de Dios.

> "Bastaría salir de nuestros límites fundados en el exclusivismo, en la certeza de poseer la única verdad, y admitir que Dios no se contradice; que Él habla bajo formas muy diferentes que se complementan entre sí, y que cada religión posee un depósito sagrado: la palabra que Dios le dice. Aquí está toda la riqueza del ecumenismo que no debe restringirse a un diálogo entre cristianos"[18] .

Para la teología negra permanece el desafío de no desviarse… mantenerse junto a ese depósito sagrado que guarda la palabra que Dios nos dice a través de la fe de nuestros antepasados.

Revelación es proceso permanente, inconcluso. Es sorpresa manifestada en cada esquina. Sorpresa y susto… La Revelación es parte de un movimiento dinámico y creativo, un ejercicio de romper barreras, traspasar fronteras y acoger a Dios/a en sus diferentes manifestaciones. Por eso estar atentos a la Revelación de Dios, debería ser un ejercicio ecuménico que nos lleve a realizar una relectura de la historia, donde la fe de los oprimidos contribuya al establecimiento de nuevas relaciones sociales y una nueva manera de entender y acoger el Reino de Dios[19].

---

18 Francois L´ESPINAY, *A religiao dos orixás, outra palabra do Deus único*, em REB 47/187, pág. 649.

19 Heitor FRISOTTI, *op. cit.,* pág. 125.

Como nos decía Heitor[20]:

«En la medida en que nuestra fe sabe reconocer en lo diferente una palabra del mismo Dios, ella podrá ser motivo y fuerza para llegar juntos a una sociedad verdaderamente plural y participativa».

Silvia Regina de Lima Silva
Traducción de José Miguel Paz

20 Heitor FRISOTTI fue un compañero en la reflexión de la Teología Negra. Creo que es una de las personas que más se aproximó al corazón del Dios Negro y supo expresar esta proximidad de Dios con una vida de compromiso con la causa negra. Murió en agosto de 1998.

CONVERSIÓN DE JESÚS A LA FE ORIGINARIA ANDINA

Proceso de síntesis vital en el encuentro de dos revelaciones

Introducción

Nos toca vivir un tiempo donde todo está en crisis, y en medio de esta confusión como pueblos originarios vamos acomodando nuestra historia, descubriendo nuestro ser indígena en todas sus dimensiones, cultural, espiritual y festiva. Y en esta búsqueda uno percibe la presencia del Dios Padre y Madre que siempre estuvo y hoy más que nunca se manifiesta, junto con nuestros abuelos y abuelas, indicándonos el camino de recuperar y restaurar nuestra Pacha. Este breve trabajo intenta reflejar y compartir la vivencia espiritual de mi pueblo colla, abriendo interrogantes y caminos para seguir profundizando y reafirmando nuestra espiritualidad originaria.

Somos pueblos andinos

El lugar donde habitamos esta ubicado geográficamente alrededor de los Andes, donde desde hace 12.000 años atrás nuestros antepasados estaban organizados, ya hacían cultura. En toda nuestra región vamos descubriendo asentamientos de una diversidad de grupos humanos con sociedades complejas que continuaron dejando sus semillas, forjando las más grandes culturas que dieron nacimiento a los hijos del Sol.

Durante todo este período de tiempo, los andinos estaban unidos por un mismo espíritu; siempre honraban a la Tierra como Madre. Es por esta razón que hemos encontrado en muchos de sus restos materiales una continuidad simbólica e ideológica que trasciende el tiempo y espacio.

Estas semillas, que germinaron en varias culturas de los Andes, dieron sus frutos para que los hijos del Sol los cosecharan, y en su lugar ellos plantaron nuevas semillas para crear la gran nación del Tawantisuyo. Todo eso fue truncado, y este período terminó, con la llegada del nuevo Dios: el Dios del hombre blanco.

1. Los procesos de aculturación de nuestros Pueblos

Siguiendo la idea de que hubo semillas que germinaron y otras que quedaron en el camino, a continuación vamos a exponer cómo se dieron los procesos de aculturación, haciendo hincapié en el plano religioso.

El período de la Conquista fue un tiempo de cataclísmica desarticulación para los Pueblos indígenas, que pasaron a conformar el grupo de los «vencidos». Siguió luego un período de aculturación, de colaboración con el español y de asimilación al sistema dominante, destruyéndose así la sociedad y cultura propias.

El resultado de todo esto fue que los indios reinventaron una expresión religiosa que daba cuenta de su nueva situación, generada por la experiencia traumática de la dominación y el sometimiento. El supuesto es que, en general, los indígenas vieron en el cristianismo la religión de aquellos que los dominaban. Se ha podido distinguir al menos cuatro formas de respuesta frente a esta imposición:

a) Una actitud rebelde y de reivindicación de las divinidades propias. Debido fundamentalmente a la vinculación del catolicismo con el sistema opresor, habría una correspondencia entre la evangelización y la política de dominación de la Corona. Los cristianos no sólo traen un nuevo Dios, sino que traen también la discordia, los atropellos y el despojo. Cuando ya no fue posible la resistencia directa, se optó por la creencia y la práctica religiosa clandestina, lo que constituye una rebeldía latente.

b) Sumisión e integración a la actividad colonial. Esto ocurrió en lugares donde la destrucción de las antiguas creencias y la aculturación fueron muy profundas. El indígena se “blanquiza” y pasa a formar parte de la organización imperante, situándose en la base inferior de la pirámide social. Contribuye a este proceso el sistema de producción de la época, basado en la mita y la encomienda. Con todo, pareciera ser que la eficacia de este sistema para el logro de la evangelización fue sólo relativa.

c) Resistencia activa al orden colonial, con connotaciones mesiánicas. Una forma de resistencia supuso la lucha directa para preservar la soberanía territorial y mantener intactas la organización social y las creencias ancestrales, como habría sido el caso de los mapuches que habitaban en la región de la Araucania. Otra forma fue la huida del control del

español, por lo cual muchos grupos indígenas optaron por internarse en la selva. También muchos de los que en un comienzo intentaron preservar los valores y creencias tradicionales, optaron luego por no oponerse directamente al catolicismo, sino aceptar su doctrina, pero reivindicar, valiéndose de sus símbolos, aquello de lo que se les había despojado. Surgen así una serie de líderes carismáticos, como José Gabriel Condorcanqui, Tupac Amaru, en el Perú.

d) Sumisión parcial, aceptando el cristianismo, pero asegurando la mantención de creencias ancestrales por medio del sincretismo. La mayoría de las veces lo que ocurrió fue que, con la destrucción del orden social y moral preexistente, se acabó también con su posibilidad de reproducción. Por lo tanto, el indígena fue aceptando, con distintos grados de motivación, las nuevas creencias y cultos, dando origen a un sincretismo religioso, que no desecha totalmente el cuerpo de creencias anterior, ni tampoco acepta el nuevo totalmente. El sincretismo se define como un proceso complejo, en el que entran dos sistemas en contacto, pero sin que se produzca una síntesis absoluta, ni tampoco una mera yuxtaposición de elementos. Algunos ejemplos de sincretismo son: la aceptación del rito cristiano, dándole un significado indígena; la mantención del rito indígena, dándole un significado cristiano; la aceptación del rito cristiano, añadiéndole a su sentido original nuevos significados. Pareciera ser que la tendencia en el mundo indígena fue la de aceptar la religión cristiana, pero de una manera que podríamos llamar armónica, es decir, reinterpretando los nuevos significados a la luz de los propios códigos ancestrales. La integración de nuevos símbolos a los códigos de los que ya se dispone es la única manera posible para hacer una lectura que sea comprensible en términos culturales, frente a una «conversión» que significa una verdadera mutación[21].

2. Patrón religioso (Colla)

En primer lugar veremos muy brevemente la cosmovisión que sustenta este patrón religioso. Todo está ordenado y relacionado a las tres partes en que se divide el mundo. El mundo ordenado de arriba está representado por el Cóndor, es el Janaq Pacha. Este mundo de las relaciones humanas es el Kay Pacha y esta representado por la vicuña. El mundo de abajo, de las profundidades esta representado por la serpiente y es el Ukhu Pacha. ¿Dónde está la Pachamama? Nace de abajo, está en los dos mundos en el Kay y el Ukhu. El rayo une el mundo de arriba con el de abajo. El rayo es generador de vida; es por donde respira la Pachamama. El

21 Cfr. RIVEROS, María Elena (organizadora), *Religión e identidad en el Pueblo Mapuche*, www.monografia.com/trabajo/identmapuche

Cóndor también une estos dos mundos. Aunque este mundo lo vemos en tres partes, el Pacha es una unidad total, no hay divisiones, es una sola realidad. No pueden existir independientemente ninguno de esos mundos.

Con la llegada de la invasión española y los misioneros, este mundo fue distorsionado. Los Incas también habían impuesto el culto al Sol; entonces los misioneros relacionaron el Sol con la adoración al Santísimo sacramento. Y también pusieron la Cruz en el Janaq Pacha mundo ordenado de arriba.

En el mundo de la vicuña Kay Pacha estaban los seres protectores Illa, y aquí se cambiaron por los santos: San Juan protector de las ovejas, San Roque de los perros. Cada Illa fue cambiado por un santito.

En el mundo de abajo, de las profundidades representado por la serpiente Ukhu Pacha esta el espíritu protector llamado Tío, Equeco o Supay, y se cambió por el Demonio o maligno.

Lo único que quedó limpio fue la Pachamama. Aunque después se relacionó con la Virgencita de la Pachamama, Madre Tierra, Santa Tierra[22].

El pueblo Colla pasó por estos procesos llegando hasta nuestros días. Coincidiendo con Manuel Marzal, podemos decir que nuestro pueblo adopta el patrón religioso quechua, cuya síntesis tiene como dos orientaciones o vectores, uno de origen católico -la fiesta del santo patrón que es el rito religioso más significativo-, y otro de origen Andino -el pago a la madre tierra Pachamama-, que es un rito religioso significativo para cada familia extensa, por el que se agradece y propicia a la Madre Tierra para que siga alimentando a sus hijos. Nuestro pueblo es muy simbólico y todo tipo de manifestación adquiere para él un sentido ritual.

«Toda religión comienza por una hierofanta» (manifestación de lo sagrado). El ser humano, librado a las propias fuerzas de su experiencia secular, descubre en cada hierofanía una puerta hacia el mundo diferente de lo sagrado, a través de la cual trata de trascenderse o de apropiarse de las fuerzas divinas para satisfacer sus propias necesidades. El indígena quechua, al igual que el hombre colla, ha aprendido, desde los primeros años de su socialización andina, que los «santos» del templo de su pueblo o comunidad están de alguna manera vivos, que escuchan las oraciones que se le dirigen, que se alegran con las «fiestas», que hacen «milagros y que envían «castigos». Así santos, fiestas, milagros y castigos, son palabras claves, que resumen una experiencia religiosa fundamental para la mayoría de los quechuas y collas. Por otra parte, éstos también han aprendido desde niños que la tierra está viva, que se llama Pachamama, que alimenta a los seres humanos, y que hay que ofrecerle un pago cuando comienza el

22 Cfr. BASCOPÉ, Víctor, *Taller de Espiritualidad Indígena*, Yavi (Argentina) 2002.

nuevo año agrícola a primeros de agosto. Así el santo y la tierra «constituyen para los quechuas dos formas fundamentales de hierofanías y de apertura al mundo sagrado»[23]. El universo religioso de nuestro pueblo es muy rico pero, por brevedad, nos centraremos en la vivencia entorno a la devoción a los santos y todo su transfondo.

3. Los Santos o seres protectores.

Desde muy pequeños hemos participado de las fiestas de los santos, en mi caso la fiesta de San José, San Santiago, San Juan... Los preparativos, las celebraciones, la fogata, todo esto ha marcado en nuestras vidas, la experiencia de nuestra fe y sobre todo del encuentro y el sentido de fiesta del pueblo. Todo tiene un sentido muy especial. Desde el descenso de los altares de la imagen, la procesión de los *misachicos,* el compartir comunitario habla de la vivencia de nuestra religiosidad.. Nuestros antepasados veneraban a sus seres protectores. Con la llegada de los misioneros aprendieron a venerar las imágenes de los santos y a vislumbrar la presencia de los espíritus a través de los símbolos materiales. De aquí el gran amor y respeto que sienten los collas por sus santitos.

Cada familia colla guarda en sus casas y oratorios los cajoncitos de madera, de pequeño tamaño y puerta de doble hoja, donde descansa la imagen del santo de su devoción[24].

Podemos ver la relación íntima que existe entre nuestro pueblo y los santos en la experiencia de Doña Justina, una abuelita de Santa Victoria Oeste (Salta):

Doña Justina ya estaba viejita. Sus hijos fueron, migraron a la ciudad, hasta que se quedó solita cuidando la tierra y sus ovejitas. Pero se hizo acompañar de Mirta, de ocho años, una entenadita que había quedado huérfana de padre y madre, así le daba compañía a su soledad y a su vejez.

Todos los días Doña Justina cuando se levantaba, rezaba ante su misachico. Un día, como de costumbre, cuando fue a rezar, vio que sus santitos estaban tristes. Entonces se dio cuenta que estaban necesitando una Misa.

---

23 Cfr. MARZAL, Manuel, ALBÓ, Xavier, MELIÀ, Bartomeu, *Rostros indios de Dios,* Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA) y Editorial Hisbol, La Paz 1992, serie «Religión y sociedad» nº 4.

24 SÁNCHEZ, Manuel Santiago cmf, *Religiosidad popular. Apuntes*. Cuaderno de reflexión de la Prelatura de Humahuaca, Humahuaca, Argentina, 1992.

A la mañana siguiente tomó su misachico, lo envolvió en un aguayo y, que puso a la espalda, se fue a la capilla. Cuando llegó la encontró cerrada y fue a tocar la puerta de la parroquia, abrió el párroco y le dijo: «padrecito, me podría abrir la capillita, traigo a mis santitos para que escuchen la Misa pues están tristes». El párroco le abrió la Iglesia. Ella pidió permiso y se adentró. Colocó en el altar su misachico, le abrió las puertitas y prendió dos velas. Se sentó y oró mientras se consumían las velas. Todo el día permaneció en la Iglesia. Tuvo hambre y sacó su ávio, comió y espero hasta la hora de la Misa.

Por la tarde llegó el padrecito, y acercándose por curiosidad a contemplar el Misachico observó que, en el piso de esa pequeña y santa cajita, había unas ovejitas y llamitas envueltas en algodón. En medio, San Isidro con la yunta de bueyes. A la derecha, San Antonio, protector de los animales. A la izquierda, San Santiago, montado a caballo, protector del rayo. Al frente, la Virgencita de la Candelaria, además de una estampa de Jesucristo, una cruz de madera hilada con lana de colores, un mechón de pelo, un rosario, unas flores de tela y las paredes pintadas con dibujos y flores de colores.

Cuando terminó la celebración Doña Justina se despidió del padrecito dándole las gracias por la misita. Y cargando a la espalda devuelta su misachico se marchó a su rancho.

Llegó y entró en la pieza, les abrió las puertitas, miró a su misachico y se dijo: «Ahora mis santitos ya están contentos», y rezó un Padre Nuestro.

Todo el rico universo simbólico de la fe de Doña Justina está dentro de una cajita de madera pintada de colores, que los indígenas collas llamamos «misachico». En estos misachicos la cultura andina ha sabido meter toda su cosmovisión y principalmente sus santos para que cuiden de este mundo. La cultura andina ha sabido hacer síntesis de fe, y cargando en su espalda sus protectores, ha caminado durante quinientos años de resistencia llevando su mundo a la espalda y estando presente en sus oratorios y haciéndole fiestas.

Este pequeño universo, un día, Doña Justina lo ve entristecido. Algo está pasando: siente que sus santitos están tristes. Es como si su pequeño universo hubiera entrado en desequilibrio y hubiera perdido su armonía. Su misachico es ahora la síntesis de la cosmovisión y como un espejo refleja lo que sucede en el mundo real de Doña Justina. Ella va urgente a rezar a la capilla para poner orden, restaurar. Y sus santitos protectores de los animales, del rayo, de la fecundidad de la tierra, entran en equilibrio. Y este universo creador, recupera la armonía, la alegría y el orden. Es la restauración de nuestra vida con la Pachamama, con su naturaleza.

Podemos afirmar que estas manifestaciones de fe hacia los santos, tienen raíces más profundas. Por ejemplo, en mi labor de sacerdote he compartido sus fiestas patronales y, en ese compartir, siempre pido a la comunidad que me comenten la historia o la vida del santo patrón. En la mayoría de las veces me han contado historias diversas, nada que ver con la realidad del santo patrón, coincidiendo casi en todas que son seres protectores, ya sea del ganado, o del lugar.

Otra experiencia fue cerca de mi pueblo (Mina El Aguilar), en un paraje llamado Pume Tac. La familia Puca celebra la fiesta del Patrono San José. En un determinado momento la anciana del lugar me invita a que le bendiga al patrono que estaba dentro de su santuario. En un delicado gesto, la abuela saca de su urna un atadito en el que, al ir descubriéndolo, aparece una piedra de color blanco. Me pide que lo bendiga, luego me invita a seguir celebrando con el otro patrón que estaba en sus andas, que era la imagen clásica de San José. Toda esta experiencia fuerte de fe me llevó a pensar y a darle un sentido. En mi búsqueda entendí que mi pueblo celebra a los santos y por medio de ellos a los seres protectores de las regiones coincidiendo con fiestas propias del pueblo andino, y que la materialización de esos seres protectores son las Illas y los Engaychu. «Una manifestación visible de los dioses andinos, son las conopas, que se distinguen, según Flores Ochoa, entre Illa y Engaychu. Las Illas, pequeñas esculturas en forma de animales, labradas en piedra de grano fino; son veneradas anualmente para renovar su poder fecundante en los rebaños. Los Engaychu consisten en piedras naturales de formas redondeadas y superficies muy lisas, que deben ser encontradas en determinados lugares y en circunstancias especiales. Se consideran protectoras de los rebaños y de sus pastores, a los que deparan buena fortuna, porque tienen Enga, un principio generador y vital, cuyo papel principal, aunque exclusivo, es el de propiciar la procreación de los animales, pero también proporcionan buena suerte a sus poseedores» (Jorge Flores Ochoa, Distinción entre Illas y Engaychu, citado por Bravo Guerreira, 1991:430)[25].

Siguiendo con esta reflexión coincido con esta síntesis hecha por un misionero: «El pueblo Colla considera a Jesucristo como Dios, aunque a veces lo identifican con los santos. La imagen que se han formado de Él es la de un hombre crucificado y sacrificado para salvar al mundo. Toman ante Él la actitud de petición y súplica. No se plantean muy profundamente su origen divino. En determinadas ocasiones aceptan a Jesucristo como Justo juez y lo invocan para implorar justicia contra los enemigos de

25 MACHACA, René, *Vigencia de Punta Corral*, artículo que constituye parte del tema de investigación de su tesis de grado en antropología, «Virgencita de Punta Corral», en la Universidad Nacional de Jujuy, Argentina, 2003.

los que han recibido algún daño. Un eslabón más, dentro de la jerarquía de los «dioses menores», lo tendríamos en los «Señores», intermediarios e intercesores ante el Tata Dios. Serían los santos más importantes y bienhechores. A veces los confunden con el señor Jesucristo dándoles nombres distintos: señor Justo Juez, señor de Quillacas.

En un segundo plano podríamos citar a los señores Ecológicos protectores de la «hacienda» del pueblo Colla. El señor San Marcos sería el protector de los bovinos, el señor San Sanjuán de las ovejas, el señor san Santiago lo sería de los caballos, vacunos, etc.[26].

En toda nuestra región desde fines de agosto y todo septiembre se celebra la fiesta del señor de Quillacas. En las capillas se pasan misas y luego el compartir comunitario, el Ayni, festejar bien al señor para recibir luego sus beneficios. Analicemos pues el relato de la creación de esta fiesta.

En primer término el movimiento de un lugar a otro. Nosotros los andinos estamos en constante cambio y eso nos hace borrar las fronteras impuestas por el régimen republicano. Somos una sola nación: la nación del tawantisuyo. Todos los años contingentes de muchos devotos (Argentinos) parten hacia el santuario de Quillacas (Bolivia).

En un segundo plano podemos visualizar la concepción de Jesús como un ser protector que cuida la hacienda y también a nosotros, cuya manifestación se hace en una montaña. El cerro de altura, para nosotros los andinos, es sagrado. Allí están el espíritu de nuestros abuelos y abuelas (Apus); es por eso que el que le da la buena nueva es un abuelo venerable. También nosotros nunca dejamos de lado nuestra coca y cigarrito. (No como vicio, sino que nos ayudan y acompañan nuestras soledades y penas. «Si el indio trepa las cumbres, si el indio gana los llanos, la senda y el acuyico suben y bajan del brazo»[27].

Y por ultimo el sentido festivo. Los andinos somos muy agradecidos por eso las fiestas de Quillacas están llenas de coloridos, con sus arcos, sus bandas de música y bailes.

Otra de las manifestaciones del pueblo colla es la veneración a nuestra madrecita la Virgen María, a lo largo de toda nuestra zona y en distintos lugares siempre esta presente la fiesta de nuestra madre. Entre los collas existe una gran devoción, y es venerada bajo diversas advocaciones: Candelaria, Virgen del Rosario, de Punta Corral, del Valle, etc. Son deidades femeninas llenas de ternura y amor a las que se les tributa un culto muy especial.

---

26 SÁNCHEZ, Manuel Santiago, ibíd.

27 ZERPA, Domingo, *Erques y Cajas (versos de un indio)*, Librería «El Ateneo», Buenos Aires 1946.

Conclusión

A lo largo de este humilde ensayo de la vivencia de la espiritualidad de nuestro pueblo colla, voy descubriendo y reafirmando el sentido fuerte que expresan sus vivencias. Si bien existe una yuxtaposición de elementos cristianos católicos como andinos, esto nos da una visión de cómo a lo largo de los tiempos nuestros abuelos supieron dialogar y hacer una síntesis. Un esfuerzo y una tarea no de una élite religiosa dirigente, sino asumida como Pueblo, desde la sencillez y sabiduría de la vida cotidiana, en constante presencia de Dios. Como se muestra en el apartado 1.1 (Los procesos de aculturación de nuestros pueblos), muchas veces este diálogo fue para resistir. Y así, de esa manera sobrevivir, hoy toda esta espiritualidad se va recreando y, de a poquito, esa lógica de la negación de nuestro ser indígena originario se va convirtiendo en la lógica de la afirmación, para desde nuestro ser originario contribuir al proceso de la construcción de un mundo mejor.

Dentro de esta lógica de afirmación, el cristianismo, junto a la religión original andina, llegan a un profundo proceso de síntesis vital en cada uno de nosotros. Dos experiencias religiosas que llegaron a ser una, tras siglos de desencuentros, sabiduría y diálogo dentro del corazón del Pueblo. La experiencia religiosa de un Dios que sentimos durante milenios en nuestra Pachamama (todo lo que vive y nos da vida) y en nuestros seres protectores, se recrea con el aporte del cristianismo, en este constante estar en camino del hombre y la mujer andinos. El pueblo descubre el mensaje de Dios presente en la revelación cristiana, y es aceptada como tal (Dios se ha manifestado) en la rica tradición originaria. Ambas revelaciones caminan de la mano de forma particular e irrepetible en la experiencia religiosa indígena. Dos verdades de Dios, dos palabras llenas de sentido para el duro caminar del pueblo tantas veces engañado y expoliado. Dios, palpitando en todo lo viviente (Pacha), protegiendo la armonía y el equilibrio, presente y cercano, dando su Vida en la Tierra (Pachamama), restaurando los desequilibrios de este mundo en los ritos, a través de los santos, de Jesucristo. Dos discursos de Dios en pleno diálogo y síntesis vital.

Esta síntesis, que va mucho más allá de una simple aceptación teórica del pluralismo, llegando hasta la recepción emocional de lo distinto como propio (en armonía con lo anterior). Es una de las características que más llama la atención de este proceso. Con sumo respeto, como individuos y como pueblo, los collas vivimos la fe en Cristo en el marco de la fe originaria. A tan lejos ha llegado esta síntesis, que podemos decir que se siente a Cristo como parte de una religión indígena. El cristianismo occidental que se desenvolvió en los ambientes y culturas europeas encuentra nuevas pers-

pectivas, nuevos marcos en los que entenderse, en el diálogo con otras religiones que ofrecen su propia experiencia de Dios y su caminar en la fe.

En este encuentro de revelaciones no quedan ambas indiferentes, subrayando sus diferencias, sino que apuestan por un cambio enriquecedor dentro del corazón de cada colla. Cristo ya no tiene sólo un rostro indígena. También tiene un corazón y una fe originaria. Se ha hecho presente en actitud de servicio y no de conquista. En actitud de respeto y equilibrio, que es la base de la experiencia religiosa andina. Ha querido participar de la religión del pueblo, como cuando era judío. Se ha despojado de todo para ser un creyente más de las religiones originarias, se ha «convertido», asumiendo un papel propio dentro del universo religioso andino. Cristo es aquí quien apunta al reino de Dios: el equilibrio de todos los vivientes en el todo (Pacha), dentro del flujo constante de Vida. Es el anciano santo del cerro que restaura el desequilibrio del mundo. Se trata de la restauración definitiva de los pueblos originarios dejando atrás negación y sometimiento. A alguien extraño a esta síntesis le resultará difícil reconocer a Jesús de Nazaret (en muchas imágenes rubio y con ojos azules) en el anciano de Quillacas, o no terminará de entender su función ritual junto a los demás santos. Sólo un corazón en sincera búsqueda de Cristo puede descubrir su nueva presencia en medio de la religión de los Andes.

El reconocimiento de este proceso, de esta síntesis vital, por parte de toda la comunidad cristiana es decisivo para que la lógica de afirmación sea plena a todos los niveles. Durante mucho tiempo el colla ha tenido que vivir su fe (también su especial fe en Cristo) de forma oculta y clandestina. Muchos no entendían cómo un cristiano podía ir a la misa y después ofrecer un rito a la Pachamama. Cada vez se hace más urgente un reconocimiento de la pre-existencia religiosa de nuestros pueblos, anterior a la «evangelización». La biblia escrita durante siglos en los ritos antiguos, en diálogo con la biblia cristiana y otras revelaciones. Caen los viejos esquemas de evangelización al ser coherente con esta realidad. Ya es impensable la propuesta del cristianismo como antagónico a la religión originaria, religión que durante mucho tiempo fue presentada como falsa o como «preparación para el evangelio». Como collas queremos revalorizar y vivir en plenitud la fe de nuestros abuelos en armonía con lo que fuimos aprendiendo durante estos siglos de la revelación cristiana. La Iglesia ya no puede proponer que vivamos la fe de la misma forma que la Iglesia en Occidente. Entendemos el mundo de forma diferente, vivimos los sacramentos con otros significados, el crecimiento en la fe para nosotros va por otros caminos. Creemos que nuestra forma de vida de fe puede ayudar a otros pueblos, y por eso la ofrecemos con cariño. Mantenemos el diálogo con quienes entienden a Dios de otras formas, como lo hemos hecho desde siglos.

En la era actual del sexto Sol, llega el momento en que este proceso sale a la luz. Proceso de resistencia y lucha ante la invasión, desde la identidad y el corazón de ella: la religión. La Liberación de los pueblos originarios ya se ha dado en su primera fase en la conservación de la religión propia y en su enriquecimiento en el diálogo interreligioso con otras revelaciones. Sigue conjurando, a través de sus ritos, a través de una vida hecha rito, las nuevas opresiones, y al mismo tiempo, sigue ofreciendo los frutos de siglos de supervivencia y crecimiento a todos los pueblos que comparten el dolor de la globalización excluyente.

Roberto Enrique González
Manuel Pliego
Fernando Beriain
Miembros del Equipo Prelaticio de Pastoral Aborigen,
Prelatura de HUMAHUACA, Argentina

DIOS EN EL CUERPO
Análisis feminista de la revelación

Nuestra comprensión de la revelación se da, de modo general, dentro de los parámetros de aquello que conocemos, vale decir: de nuestro sistema de valores y creencias, de la fe que nos fuera enseñada por nuestros ancestros. La legitimación de esta percepción se da una vez que no es posible comprender lo numinoso, lo sagrado, sin un mínimo de referencia común. Para comprender es preciso saber algo de antemano. El conocimiento previo, usando una expresión de Martin Heidegger, permite la inteligibilidad. Es la interpretación del sujeto histórico en relación a su historicidad. La familiaridad con lo divino, la experiencia religiosa, es un presupuesto básico. Se afirma, por lo tanto, que la experiencia es el punto de partida del discurso teológico.

Por lo cual también esta comprensión corre el riesgo de colocar a Dios en un lugar común, tan restringido y enclaustrado que pierde el carácter de divinidad como alteridad última. Hablar de revelación divina es reconocer límites y posibilidades. El discurso sobre lo divino constantemente corre el peligro de representar una divinidad domesticada, creada para satisfacer los propios deseos. La teología feminista previene sobre este peligro al mostrar cuán influenciado está el discurso teológico por la cultura patriarcal, y cómo la divinidad masculina fue y es usada para sancionar estructuras jerárquicas.

Dios se revela siempre de manera nueva y, algunas veces, de modo imperceptible a los ojos y oídos que circunscriben la divinidad a un lugar común. La domesticación de Dios era una de las cuestiones favoritas de la clase profética en la literatura hebrea. Junto a la crítica al sistema opresivo que explota viudas, huérfanos y personas empobrecidas, los profetas criticaban la idolatría. Esta crítica no se daba única y exclusivamente ante el no cumplimiento del primer mandamiento, o ante la confección de ídolos. Se

daba también porque la construcción de dichos ídolos permitía su fácil manipulación. La divinidad que puede ser manipulada puede ser usada a su vez para manipular a los demás, dotando de justificación teológica a la manipulación.

La tradición bíblica veterotestamentaria señala los peligros de una revelación divina que sirve para justificar sistemas opresivos. Esta tradición denuncia a la religión que manipula y se deja manipular. Continuamente recuerda que la divinidad asume muchos nombres (Elohim, Jahvéh) y numerosas características (sabiduría, justicia, paz, columna de fuego, nube, palabra). Se trata de una divinidad que se escabulle de los estereotipos y presenta su dinamismo hasta en el propio nombre. En el evento paradigmático del éxodo, Dios se revela de esta manera: «Yo soy el que soy» (Ex 3,14).

Bebiendo en esta fuente paradójica, se mantiene una creativa tensión entre la religión que habla de Dios con familiaridad (al punto de llamarse pueblo elegido) y el extrañamiento (la divinidad que sorprende continuamente). La familiaridad permite entender la revelación como una experiencia ontológica, que penetra la existencia y da sentido a la vida. El extrañamiento, en cambio, mantiene una abertura para lo diferente, en la que la alteridad (incluso la divina) permite vislumbrar lo sagrado en lo que está fuera de nosotros, que nos toca incondicionalmente. A través de algunas reflexiones bíblicas se propone mostrar cómo la revelación desinstala el modelo de cristiandad, abriendo posibilidades concretas de identificar la revelación divina en el otro, en la otra. Dios también se revela fuera del ámbito de la religión cristiana.

Los referentes teóricos y teológicos utilizados en este texto son, en su mayoría, cristianos. Debe estimarse, por tanto, que el abordaje dado a estas referencias puede ofrecer una perspectiva más amplia que fomente un lenguaje religioso inclusivo y abra caminos para las reflexiones teológicas de otras religiones. La tensión entre la familiaridad y el extrañamiento lleva a la apertura, a la valoración de la alteridad, a la celebración de la diferencia como expresión de la creatividad divina. En cinco pasos, o desplazamientos, la reflexión aquí presentada muestra que Dios se revela en su creación (y, por lo mismo, a otros pueblos), que la pluralidad es señal de la gracia divina, que el principio de corporeidad permite el diálogo con otras expresiones religiosas y que la salvación tiene lugar también fuera del ámbito eclesial. Cada una de estos desplazamientos nos mueve en dirección a la alteridad, a fin de encontrar en el otro, en la otra, la revelación divina.

Primer desplazamiento: un Dios que crea y recrea

Hace ya tiempo la teología de la liberación reveló la capacidad creativa de Dios, al identificar a Dios con un artesano, alguien que construyó la humanidad (*Adam*) con sus propias manos. El segundo relato de la creación (Gn 2, 4b-25) fue compilado en torno al siglo X a.C. y manifiesta la realidad agrícola que le da origen. Al modelar al ser humano, Dios asegura que habrá tierra para plantar y lluvia para producir lo necesario para el sustento. El primer relato de la creación (Gn 1, 1-2.4a), es más reciente, del período exílico, y refleja una realidad diferente. Es un texto producido a partir del referencial litúrgico judío, que denota un conocimiento teológico sistemático y abstracto. Ambos relatos tienen en común el tema de la creación del ser humano y de su hábitat.

Los relatos bíblicos colocan al ser humano en una relación de reciprocidad y dependencia, a pesar de los malentendidos originados en la orden divina de que los seres humanos debían dominar y subyugar la tierra (Gn 1, 28). Esta relación de reciprocidad se da no sólo entre el hombre y la mujer (ambos creados a imagen de Dios), sino con toda la creación. La autopercepción del ser humano como un ser intrínsecamente vinculado a su medio ambiente se encuentra evidenciada en Gn 1, 24-27. En este pasaje (el sexto día de la creación), Dios crea al ser humano. Pero el hombre y la mujer, incluso habiendo sido creados a imagen de Dios, no son la culminación del acto creativo y creador de Dios. La creación culmina con el descanso, es decir: hay un día dedicado para descansar de la obra realizada. El sexto día, cuando el ser humano es creado, es el mismo día en el que Dios crea a los animales domésticos, reptiles y animales salvajes. El ser humano no tiene un día especial para su creación. Es creado el mismo día en que son creados otros animales. Su creación está relaciona a la existencia de otros seres y a toda especie de vida.

Este conocimiento tan elemental –la interdependencia de todas las especies– fue paulatinamente oscurecido por un antropocentrismo que culmina en la razón dicotómica. Allí se originan las interpretaciones erróneas acerca de Gn 1, 28 (el permiso de someter y dominar la tierra). El dominio fue entendido como explotación desenfrenada, llevando a una crisis ecológica. La teología ecofeminista, como así también muchas religiones y espiritualidades, afirma la interconexión del ser humano con la naturaleza y su profunda dependencia de la madre tierra. El don creador se extiende hacia la totalidad del cosmos, a cada una de sus criaturas. La literatura sálmica es rica en ejemplos. Toda la creación canta alabanzas a Dios: «batan palmas los ríos, y juntos canten de júbilo los montes, en la presencia del Señor, porque él viene a juzgar la tierra; juzgará al mundo con justicia y a los pueblos con equidad» (Sal 98, 8-9). Dios se revela en el cuerpo cósmico, toda su creación da señales de su justicia y de su amor.

La teología ecofeminista en América Latina, está influenciada por el pensamiento de tres teólogas: Anne Primavesi (Irlanda), Rosemary Radford Ruether (Estados Unidos) e Ivone Gebara (Brasil). Estas autoras comparten el énfasis en el establecimiento de relaciones más igualitarias e integradas (holísticas), que afirman la dignidad de toda la creación y promueven nuestra capacidad, como seres humanos, al relacionarnos con el todo de la creación de modo que los dualismos (entre naturaleza y cultura, el mundo espiritual y el terreno, alma y cuerpo, por ejemplo) sean superados.

La teología de la creación afirma que todo viene de Dios, y ello requiere de nosotros una postura de gratitud y alabanza. Por el poder de su palabra (*Dabar*, la palabra-acción que, al ser pronunciada, crea una realidad) o por el poder de sus manos laboriosas, Dios crea a cada una de sus criaturas. Esta espiritualidad, sin embargo, fue olvidada y descuidada en el cristianismo debido a un excesivo apego a la razón humana («pienso, luego existo»), al positivismo, al individualismo y a la privatización de la religión. El cristianismo sirvió como justificación para la depredación de la naturaleza y el exterminio de pueblos cuando el mensaje cristiano fue malinterpretado como una preparación para el cielo, y no para la calidad de vida en la tierra. En tiempos más recientes una teología de la prosperidad redujo la noción de bienestar solamente para los elegidos cristianos y no para la totalidad de la creación.

La relación de la parte con el todo y del todo con cada una de las partes (en una relación compleja de interdependencia) es una de las premisas básicas del ecofeminismo. Una espiritualidad ecofeminista percibe que la creación es un cuerpo cósmico donde la divinidad se revela. Dios se revela a través de su creación. Extiende su bendición a todas las criaturas (Sal 36, 6-9). El modo en como tratamos a este cuerpo, la creación, demuestra si la entendemos como un don divino. El cristianismo siempre fue comprendido como una religión que posterga la salvación para el futuro, con reducidas consecuencias para el aquí y el ahora. La teología feminista, al igual que otras teologías contextuales y de liberación, enfatiza que el cristianismo tiene, en la ética del amor, una invitación y una responsabilidad para con las demás criaturas (inclusive las humanas). Esta premisa significa apertura, afirmación y compromiso con la dignidad de toda creación.

El primer desplazamiento es, por lo tanto, el reconocimiento de que el cristianismo tiene mucho que aprender con otras religiones y espiritualidades que reverencian a la naturaleza y al todo de la creación como don. La arrogancia, la devastación, la negación del mundo material, la falta de preocupación por el bienestar físico de las criaturas (aliada a una obsesión por la salvación de las almas) llevó a un modelo de vivencia cristiana que no promueve la vida. Llevó también a un exclusivismo que no promueve *Shalom*, la paz que es mucho más que ausencia de guerra, pero que promueve el bienestar general. Dios crea al ser humano y crea a todo el cosmos. Dios se revela en el cuerpo cósmico.

Segundo desplazamiento: un Dios que escoge y acoge

El relato bíblico de Gn 16, 1-16 y 21, 1-21 ofrece subsidios importantes para el diálogo con otras culturas y religiones. Las historias de Abraham y Sara nos son familiares. Estas historias forman parte de los arquetipos fundantes de la tradición judeocristiana. Se trata de la peregrinación de un pueblo errante, emigrando por el desierto, pero que anda detrás de una promesa de ser una nación fuerte y numerosa (tal como lo muestra el sumario de uno de los más antiguos credos veterotestamentarios, Dt 26, 5-11). La tradición abrahámica nos remite al pueblo escogido, pueblo electo.

No tan conocida es la historia de Agar, esclava de Sara, quien tuvo con Abraham un hijo llamado Ismael. Elsa Támez escribió un comentario sobre esta historia, poniendo de relieve la conexión entre la realidad de pobreza de la esclava y la experiencia de muchas mujeres en América Latina que trabajan como empleadas domésticas y resultan embarazadas, involuntariamente, debido al abuso sexual perpetuado por sus patrones. Aún hoy, en diversas partes del mundo, el trabajo doméstico se asemeja al trabajo en esclavitud. Támez puntualiza que, a través de la opresión y del sufrimiento, existe una experiencia compartida que extrapola límites geográficos y religiosos.

Otra contribución importante sobre este texto llega desde la teología *womanist* (teología feminista negra estadounidense) que identifica las desdichas de la esclava egipcia con los sufrimientos de las esclavas en el continente americano. Para teólogas como Delores Williams, existe una identificación entre la marginalización, opresión y apropiación del cuerpo de las esclavas y el cuerpo de Agar. Williams lee la historia de Agar como paradigmática de la lucha por la supervivencia de las mujeres negras. Agar, al igual que las esclavas negras (e indígenas, podríamos agregar), lleva escrita en su propio cuerpo la historia de la colonización: una historia de violencia sexual.

Tanto Támez como Williams realizan sus lecturas de modo coherente y convincente. La hermenéutica utilizada relee la narración de Agar desde el punto de vista de la alteridad, pero de una alteridad que identifica en las lectoras el protagonismo de agentes sociales y éticos importantes en la realidad y en la historia colonial y postcolonial. Utilizando las fructíferas contribuciones de estas autoras, se propone un nuevo desplazamiento. Y planteo esta pregunta: ¿qué significado puede tener para la fe judeocristiana el hecho de que Dios se haya revelado a una esclava extranjera?

Me refiero al pasaje de Gn 16, particularmente a los versículos 7-14. Este episodio se da cuando Agar huye de Sara después de haber sido humillada por ella. Agar está embarazada y esto se convierte en motivo de tensión entre las dos mujeres. Sara no lograba quedar embarazada y por ello

ofreció su esclava a su marido, para poder concebir por intermedio de ella (como estaba previsto por las costumbres de la época). Pero Sara se sintió despreciada por la propia esclava y la maltrató. Ante tal abuso, Agar huye.

En este contexto se da la revelación de Dios. La esclava egipcia se encuentra en el desierto, junto a una fuente de agua, volviendo a su tierra (su grupo étnico, su lengua, su religión, su cultura). En el desierto –un intersticio entre dos geografías distintas, pueblos distintos, culturas distintas y religiones distintas– se da el acontecimiento de la revelación de Dios. El ángel de Dios le formula dos preguntas: ¿de dónde vienes y hacia dónde vas? La teofanía no acontece como una aparición tradicional, en la que el emisario o el mismo Dios se presentan. Antes bien, comienza preguntando por el pasado y por el futuro de quien tiene en frente.

La respuesta de la esclava es simple, sin embargo, contempla solamente una de las preguntas. Agar responde que está huyendo de la presencia de su Señora, Sarai. A lo que el ángel responde: «Vuelve a tu Señora, y humíllate bajo sus manos». ¿Cómo comprender una revelación divina que no dice ni una palabra liberadora, sino que aparenta pactar con un sistema opresivo y esclavista? Renita Weems, otra teóloga *womanist*, propone un análisis profundo de este pasaje. Para ella la clave de interpretación está en la pregunta de Dios: ¿De dónde vienes y hacia dónde vas?

Agar responde únicamente a la primera pregunta. Sólo tiene consciencia de su pasado. Percibe solamente aquello que la aflige momentáneamente. Sufre, y Dios se solidariza con ella. Por eso Dios se le revela. De allí que Agar no sepa hacia dónde se dirige. No tiene un proyecto, una utopía. Está impulsada por el ímpetu de la fuga, pero no vislumbra un horizonte de vida. No cuenta con un «quilombo» en el que refugiarse y construir una historia. Su suerte será morir en el desierto. Por eso el ángel le recomienda que vuelva y se someta.

Se trata de un pasaje difícil y polémico, frecuentemente usado para justificar la esclavitud dado que Dios mismo ordena el sometimiento a Agar. A primera vista el texto parece corroborar la esclavitud y toda forma de opresión de clases, raza y género. Pero una lectura minuciosa revela todo lo contrario. Dios hace una promesa a Agar: «Multiplicaré abundantemente tu descendencia de modo que de tan numerosa no podrá ser contada». Una promesa semejante había recibido Abraham. Agar es la única mujer en toda la Biblia que recibe tal promesa. Ella asume una función equivalente a la de los patriarcas. A partir de ella se formará un pueblo. Todo comenzará con el niño que está a punto de nacer, Ismael. La revelación de Dios no sucede sólo para confirmar la armonía y la paz: «su mano se levantará contra todos y la mano de todos contra él». Dios se revela en el remolino, en el torbellino. No todo es autoevidente. Algunas veces, Dios actúa de manera misteriosa e incomprensible para la lógica humana.

La revelación de Dios no es sólo aparición, sino que incluye la libertad de una esclava egipcia en nombrar la divinidad. Agar invoca a Dios y le da un nombre: «Tú eres el Dios que ve» (Gn 16, 13). Ésta es una divinidad siempre presente, solícita ante las dificultades de las personas. Cuando Abraham y Sara expulsan a Agar y a su hijo Ismael (Gn 21), ambos parten hacia el desierto. Una vez más éste es un Dios que ve, que se solidariza con un pequeño a punto de morir de sed y una madre desesperada. El amor de Dios se extiende a las personas sufrientes, dejadas a la vera del camino, muriendo de hambre y sed.

La divinidad solidaria es epítome, síntesis, del principio de solidaridad y acogida que caracteriza el mundo veterotestamentario. Se ofrece como abrigo al extranjero, independientemente de su raza o religión. Es el espíritu de acogida que se revela a la extranjera y amplía los horizontes del amor de Dios más allá de los límites de la confesionalidad, de la nacionalidad. Identificar este principio de acogida, de sostén de la vida, de afirmación de plenitud, permite reconocer que Dios se revela más allá de los muros de nuestra inteligibilidad.

Este principio nos lleva al cuidado de cuerpos, al celo por el bienestar y dignidad de otras personas, independientemente de quienes sean. No sorprende, pues, que el antagonismo y la desavenencia estén basados precisamente en la negación de la humanidad, como si el otro/otra no fueran dignos de valoración. Deshumanizar es también demonizar. Afirmar que otras criaturas están por debajo, o son inferiores, perpetúa desigualdades. Reconocer que Dios se revela a otras personas, en otras personas y a través de otras personas, es el segundo desplazamiento. Esto resulta de reconocer la alteridad, la diferencia como don divino. Somos criaturas de Dios. La variedad con que nos presentamos no cuestiona al Creador, más bien da testimonio de su creatividad. Dicha creatividad incluye el derecho de otras personas a mentar a la divinidad, como lo hiciera Agar: «tú eres el Dios que ve». Las diferencias religiosas no pueden deshumanizarnos. Nos invitan a abrir caminos y comprender las múltiples maneras por las que Dios se revela en medio nuestro.

Tercer desplazamiento: un Dios que se encarna

El fundamento del cristianismo es Jesucristo, el Verbo encarnado. Es la Palabra que se hace cuerpo y habita entre nosotros. La Iglesia cristiana se funda en un Dios que se hace persona humana justamente para convivir y caminar en medio de sus criaturas. El testimonio acerca de este fundamento es el centro de la proclamación cristiana. El Evangelio proclama la salvación y testifica a favor del Reino de Dios. En la vida, muerte y resurrección de Jesús queda evidente su ministerio que promueve el

bienestar del prójimo, particularmente de todas las personas excluidas, explotadas, privadas de dignidad.

El acontecimiento de Jesús es único en el sentido de asumir la humanidad en su totalidad. Esta es una divinidad tan apasionada que asume la encarnación. Dios se encarna y se hace cuerpo: «Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1, 14). Ésta es una afirmación central de la fe cristiana. El cristianismo parte de la convicción de que Dios, en Jesucristo, se hace ser humano, asumiendo, simultáneamente, la corporeidad y la divinidad. Los evangelios no sólo dan testimonio de la encarnación, sino que explicitan las implicaciones reales de esta encarnación. Dios ingresa en la realidad humana, asumiéndola completamente. A través de milagros, curaciones y anuncios, Jesús da muestras de una práctica interesada en el bienestar físico y espiritual. En su propio cuerpo Jesús experimenta el dolor físico, la muerte y también la resurrección.

Esta valorización del cuerpo, en la encarnación, deslegitima el dualismo griego, para el cual el cuerpo es una realidad inferior, material. En la cosmovisión dualista el alma, por ser inmaterial e inmortal, era idealizada. El cuerpo, a su vez, era negado a través de prácticas como ascesis y contemplación, o excesos (orgías y bacanales). Como el espíritu es superior a la materia y el alma superior al cuerpo, no existe una preocupación por el bienestar holístico de los cuerpos. La integridad del cuerpo es secundaria en relación al desarrollo mental y espiritual. El cuerpo, en la comprensión dualista, es solamente el envoltorio del alma. Es la materia que encarcela al alma, la que, a su vez, desea liberarse de la materia.

La encarnación y el ministerio de Jesús no siguen este modelo dualista. Por el contrario, Jesús se encuentra en continuidad con la teoría y la práctica judaica, para la cual la corporeidad es parte de la creación buena de Dios. Como creación divina buena, «el cuerpo es templo del Espíritu Santo» (1Co 6, 19) y no mero embalaje. Evidentemente hay un contraste entre dos modelos, uno que niega el cuerpo y otro que lo afirma. Esta tensión tomó fuerza y tono de polémica en los primeros siglos. La visión negativa del cuerpo se infiltró incluso en el mismo cristianismo. El gnosticismo, por ejemplo, levantó cuestionamientos sobre la encarnación de Cristo, pues consideraba inaceptable que Jesús fuese verdaderamente humano. Del mismo modo el docetismo, doctrina que entendía la encarnación como mera apariencia, da muestras de esta dificultad de comprender cómo lo divino devine carne.

Si, en la visión dualista griega, el cuerpo es la prisión del alma, la muerte es bienvenida porque libera al alma para una vida más plena. Con la muerte, el destino del cuerpo es deteriorarse, mientras que el alma permanece. Se pueden hallar resquicios de esta cosmovisión griega en el cris-

tianismo, donde el cuerpo es visto como un foco que no merece atención, que impide la plena entrega al seguimiento de Dios, a una vida de contemplación. En la visión platónica, la muerte es bienvenida porque permite liberar al alma de su prisión corporal. En cambio, la espiritualidad cristiana, al afirmar en el Credo Apostólico que creemos en la resurrección del cuerpo, pone de manifiesto la importancia de la encarnación. El cuerpo es asumido, no negado.

La tradición neotestamentaria se confronta no sólo con los ideales de la inferioridad del cuerpo ante el alma (como se presentaba en el dualismo griego), sino también con una realidad en la que se da la execración de los cuerpos humanos, habitual en el Imperio romano. Los cuerpos son torturados y mutilados como una forma de entretenimiento. La actitud de Jesús con relación a los cuerpos, observando su cuidado, sanación y preservación, revela una diferencia, un mensaje innovador en el contexto del primer siglo. El amor de Dios, manifestado en el acto de la creación, es afirmado en la misma encarnación de Jesús y en su ministerio en favor del Reino de Dios. En Jn 2, 11, el cuerpo de Jesús es visto como santuario, en una referencia directa al cuerpo resucitado de Cristo.

En la encarnación, Dios asumió la humanidad hasta las últimas consecuencias, incluso el dolor y la muerte. Dios se revela en el cuerpo dolorido, no sólo en el cuerpo saludable y estéticamente idealizado. El sufrimiento de Cristo no se da por un tácito consentimiento divino, como idealización del dolor y negación del cuerpo, antes bien, es resultado último de la pasión, de un amor divino que llega hasta el fin, que asume el cuerpo como lugar de revelación inclusive en el momento del dolor y del sufrimiento. En la cruz la divinidad revela su pasión por la humanidad, en coherencia con la vida de testimonio y acción a favor de la dignidad humana. Asumir el cuerpo, y no negarlo, implica sufrir en el propio cuerpo las consecuencias de tal toma de postura. Hambre, sed, cansancio y dolor forman parte de la corporeidad. Es el cuerpo sufriente y mutilado el que requiere de salvación, de anuncio de la Buena Nueva.

Compartir el cuerpo de Cristo como alimento, en el sacramento de la Cena, es testimonio visible de esta teología. Dios se revela en el cuerpo. El cuerpo debilitado es compartido para fortalecer otros cuerpos, anunciando la resurrección. La dimensión comunitaria (compartir), evocada en la Cena del Señor, anuncia que Cristo mismo es el pan y el fruto de la vid. Es Él quien se da en el pan y el vino. Cuando comemos con otras personas experimentamos el cuerpo de Cristo. Al hacerlo, testimoniamos su anuncio del Reino de Dios y su pasión por la humanidad. Afirmamos la encarnación.

Compartir el cuerpo y la sangre Cristo nos permite al mismo tiempo comer y beber el perdón, experimentar la reconciliación y fortalecernos para la vivencia del amor de Dios con las personas que nos rodean. En este

sentido, vivimos en el ya pero todavía no. En la Cena anticipamos la plenitud de vida, de alegría y fiesta que el perdón dado por Dios nos proporciona. El cuerpo sufrido y torturado de Jesús devine alimento para nosotros, como memoria y compromiso de que otros sacrificios humanos no son ya necesarios. La comida que comemos y la bebida que tomamos nos fortalecen para testimoniar esta Buena Nueva de perdón, reconciliación y presencia solidaria de Dios junto a quien padece y está en necesidad.

La teología de la encarnación es el tercer desplazamiento. Existe un imperativo ético de cuidado a los cuerpos, de exhortación mutua, de valoración de la corporeidad. El seguimiento a Jesús no implica que esta práctica deba extenderse solamente a personas cristianas. La revelación de Dios en el cuerpo, la creación a imagen de Dios, la ética del cuidado que atraviesa todo el misterio de Jesús –si son tomadas como principio de vivencia y espiritualidad cristianas– conducen a procurar el bienestar del prójimo (y no únicamente la salvación de las almas, como se entiende habitualmente). Este tercer desplazamiento se refiere a un cambio de paradigmas dentro del propio cristianismo. Invita a valorar el cuerpo humano, afirmar su dignidad y promover su bienestar, tal como lo hiciera Jesús, independientemente de las diferencias que perduren entre nosotros.

Cuarto desplazamiento: un Dios que llama y da cuerpo

El cuarto desplazamiento presenta las consecuencias eclesiológicas de la teología de la encarnación. Tomando la expresión acuñada por Pablo de que la Iglesia es el cuerpo de Cristo, hago las siguientes consideraciones. Pablo, cuando compara la Iglesia (ekklesia) con un cuerpo, propone mucho más que una analogía. Se trata de la esencia de lo que significa ser Iglesia, descrita en toda su corporeidad, esto es: la Iglesia como un conjunto relacional, corpóreo, concreto, activo y dinámico, como lo es todo cuerpo. De esta manera, como el cuerpo no es la conglomeración de partes (cabeza, tronco y miembros), la Iglesia no es mera sumatoria de personas. Es un cuerpo vivo, actuante, interdependiente: «de manera que, si un miembro sufre, todos sufren con él; y si uno de ellos es honrado, todos se regocijan con él. Así pues, ustedes son el cuerpo; e, individualmente, miembros de ese cuerpo» (1Co 12, 26-27; también Rm 12, 4-8).

En tanto cuerpo, la Iglesia representa una unidad. Esta preocupación acompaña a la Iglesia desde sus inicios, como lo demuestra Pablo en 1Co 12, 12. El cuerpo es más que una metáfora para ilustrar la cohesión que existe en la Iglesia: certifica la necesidad intrínseca de cooperación y colaboración. El cuerpo precisa de la energía vital, que lo hace mover. Lo que vivifica al cuerpo humano es el espíritu, y lo que vivifica al cuerpo eclesial es el Espíritu Santo. De la misma forma que la existencia de la

Iglesia es fruto de la gracia y del amor de Dios, así también su unidad es don, pura gracia, y no mérito de obras humanas. Pero la unidad es también un imperativo, algo que debe ser buscado. Por esto, procurando la unidad, oramos y actuamos.

Participar del cuerpo de Cristo es compartir la misma esperanza y convicción: que la muerte no tiene la última palabra, sí la vida y la resurrección. De tal manera que confesamos en las palabras del Credo Apostólico, que creemos en la resurrección del cuerpo y en la vida eterna. No creemos en la resurrección de las almas, sino de cuerpos concretos, palpables. Esto plantea un desafío ético a las personas que siguen las huellas de Jesús: igual que él, han de empeñarse en el bienestar de los cuerpos y no solamente en la salvación de almas. Creer en la resurrección del cuerpo es afirmar que somos criaturas de Dios y que existimos en nuestra corporeidad. El cuerpo, juntamente con el alma o espíritu, constituye el ser humano. El cuerpo es parte de una unidad: sin el alma o espíritu, el cuerpo perece; sin el cuerpo, no hay manifestación de vida. En su totalidad, el ser humano es imagen de Dios (Gn 1, 27). Esta humanidad plena no se circunscribe sólo a las personas cristianas, sino a toda la humanidad.

La Iglesia es cuerpo de Cristo que se reúne en torno a los sacramentos. En el bautismo afirmamos que la Iglesia es lugar del anuncio y proclamación del Evangelio, de la nueva vida que se inicia en el seguimiento e instauración de nuevas relaciones: en Cristo ya no hay más judío ni griego, esclavo o libre, hombre o mujer, sino que formamos una unidad (Gal 3, 27-28). Nuestras diferencias permanecen, continuamos siendo hombres y mujeres, personas de distintos colores y etnias, pero estas diferencias no nos excluyen. La diversidad está presente en la creación de Dios. De este modo, podemos afirmar mutuamente nuestras diferencias, y celebrarlas, como la diversidad existe en el propio cuerpo y entre los cuerpos.

Desde la encarnación, muerte y resurrección de Cristo, la Iglesia encuentra su lugar en el mundo precisamente en la situación de sufrimiento y de dolor, dado que es este su *locus* originario. La Iglesia surge de la revelación de la divinidad en un cuerpo sufriente y masacrado, de un hijo de Dios que embarró sus pies en las tierras polvorientas de Nazaret, de un Jesús que testimonió incansablemente su amor por la humanidad. También ella, la Iglesia, vive la tentación de olvidar su amor primero, de ceder ante las estructuras jerárquicas y discriminatorias de este mundo, de querer excluir o extirpar partes de su cuerpo. La Iglesia vive la tensión entre lo que ella anuncia (el dinamismo profético reconciliador) y la realidad del mundo (la que necesita de estructuras y ordenamientos). Necesita mantenerse fiel al mensaje de Jesucristo.

Si el cuerpo de Cristo se reúne en torno a un cuerpo partido, la Eucaristía, urge afirmar que la Iglesia no idealiza el sufrimiento ni compac-

ta con los poderes que imponen dolores a este mundo. Antes bien, el mensaje evangélico lleva a la más profunda indignación, a la construcción de redes de solidaridad, a la afirmación de un compromiso con la justicia y a la construcción de la paz. Esto no se hace por imposición, sino con persuasión y testimonio. Es la locura de la cual habla el apóstol Pablo: la fuerza se hace debilidad justamente para que Dios muestre su pasión por la humanidad.

Hay una semejanza entre el sufrimiento de Jesucristo y los sufrimientos actuales, experimentados en el cuerpo personal, en el cuerpo social y en el cuerpo cósmico. También la Iglesia, como cuerpo de Cristo, sufre por las discordias, por los escándalos de la división, por los abusos de poder, por la falta de diálogo y por el no reconocimiento de las manifestaciones del poder creativo y creador de Dios entre aquellos y aquellas que nos circundan. El cuerpo-Iglesia es también un cuerpo sufriente, fragmentado. Si la Iglesia es el camino que lleva a la salvación, también es necesario reconocer que no es ella *la salvación*. El amor de Jesús por las personas que se encontraban fuera del sistema, excluidas y estigmatizadas, muestra la revelación fuera de los parámetros eclesiales e institucionales. Hablar de Iglesia como cuerpo es reconocer que ella es una manifestación de lo divino que, por sí misma, no encapsula la totalidad de la revelación. Del tal forma que, en tanto cuerpo, la Iglesia es frágil. Logra subsistir solamente si se relaciona con otros cuerpos. Dios es mayor y más abarcativo que su Iglesia.

Para las personas que son cristianas, por lo tanto, la Iglesia es vehículo de salvación porque da testimonio del discipulado. Indica el camino. Está llamada a dar testimonio de su amor primero. Como tal, sigue los pasos de Jesucristo, imitándolo. Jesús fue crítico y profético con relación a las estructuras religiosas de su tiempo. Así, la Iglesia necesita tomar el mensaje de su Señor y volver renovadamente a su fundamento, en humildad. El cuarto desplazamiento es una comprensión de la Iglesia como cuerpo. Este cuerpo revela el amor de Dios, pero reconoce que la iglesia no es Dios. Se supera la noción *«extra ecclesia nulla salus»* (fuera de la Iglesia no hay salvación). Dios se revela en la Iglesia, pero también fuera de ella.

Quinto desplazamiento: un Dios que envía y confía

«Toda gran idea religiosa comienza en una experiencia reveladora», constata Rosemary Ruether. Aun cuando esta experiencia se inicia en el ámbito individual, para llegar a ser significativa requiere de un referencial común. Dicha experiencia carece de símbolos interpretativos que permitan la apropiación colectiva, que transforme la misma experiencia para que sea significativa a otras personas. La corporeidad puede ser este elemento común, como clave hermenéutica para desvelar la revelación divina. La

corporeidad es «el entramado de relaciones que marcan el cuerpo físico consigo mismo (por medio de la subjetividad, afectividad, religiosidad) y el mundo exterior (las relaciones sexuales, sociales, políticas, económicas)».

La corporeidad es un tema central para la fe cristiana. Se base en la teología de la creación, que afirma al cuerpo como creación buena de Dios. Esta premisa es compartida con el judaísmo y con muchas otras religiones y espiritualidades. La doctrina de la encarnación de Cristo, en la que el Verbo se hace carne para habitar en medio nuestro, muestra la solidaridad divina y su profunda compasión por la con humanidad. Compartir el cuerpo de Cristo como alimento, en el sacramento de la Cena, es el testimonio del amor de Jesucristo y un anticipo de la plenitud del Reino de Dios. La participación de todas las personas bautizadas como miembros de Cristo en la Iglesia muestra la revelación de Dios en la comunidad. Al confesar nuestra fe, afirmamos creer en la resurrección del cuerpo, como lo expresa el Credo Apostólico, denunciando así el dualismo, la negación y la explotación de los cuerpos.

Por lo tanto, la corporeidad no es exclusiva del cristianismo. El cuidado para con los cuerpos, el modo como el cuerpo es valorado, la ética que imprime, el modo como nos relacionamos en el aquí y el ahora, son preguntas importantes formuladas también en otras tradiciones religiosas. La religión siempre tiene esta dimensión colectiva, corpórea. No existe religión si no hay seguidores y seguidoras. Esto le da un carácter comunitario, relacional, íntimamente ligado a la cultura y al contexto. La mano divina (cualquiera sea el nombre de la divinidad), no escribe en una *tabula rasa*. Necesita hacer uso de la cultura y de la comunidad. Necesita cuerpos. Las religiones imprimen sus valores en el cuerpo personal, social y cósmico.

Dios se revela en el cuerpo. Este descubrimiento afirma la red de relaciones (entre seres humanos, entre éstos y la creación y de ambos con su creador). Por ello la corporeidad es una ventana que se abre a las demás tradiciones religiosas y a la propia cultura. A su vez es una ventana que revela los cercenamientos que sufrió el cuerpo, el dolor que le fue inflingido. Reconocer que Dios se revela en el cuerpo –en el cuerpo cósmico, en el cuerpo de la extranjera, en el cuerpo de Dios encarando, en el cuerpo comunitario eclesial y fuera de él, en el cuerpo de cada hombre, mujer y niño– nos conduce a la valoración de la vida. Dios nos confía su creación y nos envía al cuidado mutuo.

La creación gime de dolor (Rm 8, 22), pero vive en la esperanza: «la ardiente expectativa de la creación aguarda la revelación de los hijos e hijas de Dios» (Rm 8, 19). La divinidad nos envía a sanar, sustentar, guiar y reconciliar a la creación, cuidando de sus criaturas. Este cuidado es la confianza del Dios revelado que se hace presente en las relaciones de justicia, paz, valorización, dignidad y amor. El cuidado a los cuerpos nos lleva a

denunciar y contestar a la violencia, vínculos abusivos que perpetúan un sufrimiento innecesario, falsos estereotipos que distorsionan la realidad. El cuidado a los cuerpos nos lleva al «empoderamiento». Empoderar es ayudar a que las personas descubran el potencial que se encuentra en ellas mismas, con recursos y medios para revestirse de autoridad, voz y poder transformador. Dios nos envía al servicio, confiando que en el encuentro con el otro, con la otra, encontramos la revelación divina.

Descubrir a Dios en el cuerpo y crear redes de solidaridad entre seres vulnerables. Esto implica nutrir y cuidar el cuerpo personal, social, eclesial y cósmico. No se trata de una mera empatía o apoyo tácito a las personas en dificultad o a la naturaleza necesitada de protección, sino la proclamación del amor que tiene espacio para transformaciones y cambios. Implica cuestionar la existencia de sistemas religiosos, sociales, políticos y económicos que discriminan y excluyen. Es reafirmar la dignidad de cada una de las criaturas como lugar de revelación divina. Identificar que la obra creadora de Dios se encuentra también en los cuerpos de otras personas implica tratarlas con dignidad y respeto. El otro ser humano es donde Dios está en acción.

Reconocer que Dios se revela en el cuerpo presenta nuevas maneras de ver el mundo y a las posibilidades en él contenidas. Representa pistas para una espiritualidad lúcida y una práctica comprometida, en las que el cuidado de cuerpos es prioritario. Ante la negación histórica hacia los cuerpos, afirmar que Dios se revela en el cuerpo exige una ética del cuidado. Para superar la degradación de cuerpos, actitudes concretas –de solidaridad y justicia– son imprescindibles. La reverencia para con lo sagrado –el lugar de revelación de Dios– hace que la explotación de cuerpos sea equiparada a la profanación.

El último desplazamiento lleva al encuentro con el otro y la otra en su existencia concreta, en lo cotidiano, en la corporeidad. En cinco movimientos (como pasos de una danza), la revelación amplió su espectro. Dios se revela a nosotros de modo siempre nuevo y familiar. Dios viene a nosotros en aquello que conocemos y en aquello que nos es desconocido. Dios se revela en el «ya, pero todavía no». La paradoja de la familiaridad y del extrañamiento conduce a la apertura a lo que permanece desconocido. La sorpresa de la revelación divina está en este encuentro con lo diferente. La tensión creativa entre una divinidad que afirma y desinstala, consuela y amonesta, acoge y envía nos permite afirmar la fe en el Dios siempre presente. Ésta es la divinidad que se revela en la totalidad de su creación. Ésta es la divinidad que se revela en cada una de sus criaturas.

Wanda Deifelt

Traducción de Jorge Baletti

UNO Y MÚLTIPLE
Dios en una perspectiva pluralista

Introduciendo el tema

Reflexionar sobre la relación que nosotros, seres humanos, tenemos con Dios es una de las más complejas tareas del teólogo/a. Esta complejidad se origina en la contingencia del lenguaje, de los símbolos, de las metáforas, de las tradiciones que están a la base de nuestro universo simbólico. En pleno siglo XXI, cuando percibimos tanta desigualdad social, hambre, violencia de todo tipo, pobreza, luchas por el poder, guerras... nos preguntamos si algunos modelos de Dios que tenemos (que son construcciones históricas) no son legitimadores de esa situación de miseria social.

Pese a los diversos modelos, el modelo predominante en nuestra tradición judeo-cristiana es todavía el modelo del soberano militarista: Dios como rey, jefe de los ejércitos, conquistador, en fin, imágenes favorecidas por un contexto patriarcal que legitima el autoritarismo, el esclavismo, el racismo, el sexismo. Este modelo permitió el colonialismo en los últimos cinco siglos, cuando los pueblos de varios continentes fueron colonizados y algunos esclavizados. Este modelo impuso un color, una cultura, un género, una clase social a la Divinidad.

Para las mujeres, la forma masculina de Dios predominante en la tradición judeo-cristiana, llevó a la teóloga Mary Daly a afirmar: «Si Dios es varón, el varón es Dios»[28], mostrando que el imaginario masculino de la Divinidad ha sido uno de los grandes factores de la inferiorización y subordinación de las mujeres. Ya el teólogo James Cone había afirmado: «Dios es negro», al colocar las bases de una Teología Negra de la Liberación. Insistiendo en que Dios no es indiferente al color y que no hay

---

28 Mary DALY, *Beyond God the Father*, Beacon Press, Boston 1973, p. 19.

siquiera un espacio para un Dios incolor (colorless God), Cone asumió una posición política al escribir: «La negritud (blackness) de Dios significa que Dios hizo de la condición de los oprimidos su propia condición»[29].

1. Metáforas de Dios

La estructura social de una sociedad puede ser conocida mediante sus conceptos de lo sagrado, de las imágenes de lo divino, en fin, mediante su articulación con los humanos. También la ritualización ceremonial de esta interacción entre los dioses y los humanos muestra cómo está estructurada la sociedad. Frecuentemente, la Divinidad refleja la imagen de los seres humanos. Así, la imagen de la Divinidad es, en realidad, el reflejo del poder ejercido, sea por mujeres, sea por hombres. En las culturas antiguas, donde las mujeres tuvieron un importante papel ritual (como en las religiones de los primeros habitantes de las Américas), dioses y diosas convivían de manera armoniosa.

La teóloga Carol Christ habla sobre la importancia de los símbolos religiosos y de los ritos en la vida humana, principalmente en las situaciones-límite: «La religión satisface profundas necesidades psíquicas al proporcionar símbolos y ritos que permiten a las personas enfrentar situaciones límite en la vida humana –la muerte, el mal, el sufrimiento…»[30]-. Ya el antropólogo Clifford Geertz ha escrito sobre el especial significado de los símbolos en la religión de un pueblo, como pieza primordial en la construcción del *ethos*: «Los símbolos sagrados funcionan para sintetizar el *ethos* de un pueblo –el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo y disposiciones morales y estéticos- y su visión del mundo…»[31].

Nadie puede negar que cuando hablamos de Dios construimos imágenes con la cuales identificamos la Divinidad. Todavía más: esas imágenes o metáforas son principalmente de tipo adverbial, es decir, muestran la forma *cómo nos relacionamos* con Dios, más que una pretensión de definir su naturaleza. De esta forma, ningún modelo puede ser cristalizado, cosificado, hasta el punto de excluir a otros. Y aquí debemos hacer una diferenciación entre modelo y metáfora.

La metáfora es una imagen transferida hacia otro contexto, de forma *in*apropiada. Decimos, por ejemplo, los pies de la mesa, los brazos

---

29 James CONE, *A Black Theology of Liberation*, 2a.ed., Orbis, Nueva York 1986, pp. 55-81.

30 Carol CHRIST, «Por qué las Mujeres necesitan a la Diosa», en: Mary Judith RESS *et al.* (orgs.), *Del Cielo a la Tierra. Una Antología de Teología Feminista*, Sello Azul, Editorial de Mujeres, Santiago 1994, pp. 159-173.

31 Clifford GEERTZ, *A interpretação das Culturas*, LTC, Rio de Janeiro 1989, pp. 104-105.

de la poltrona, el cuerpo del texto. Y cuando esa metáfora adquiere una fuerza estable, ella se torna un modelo. La metáfora se transforma en modelo cuando adquiere estabilidad y amplio alcance, de forma que puede explicar con amplitud y coherencia una idea anteriormente inapropiada[32]. Por ejemplo, el modelo de Dios como padre. El problema del modelo de Dios como padre es que excluye la idea de Dios como madre y de ahí la exclusión de las mujeres en la figura de la Divinidad. Aunque algunos teólogos intenten negarlo, el simple hecho de la exclusión de las mujeres al sacerdocio católico –algo incontestable- muestra que esta exclusión no es imaginaria.

Al consagrar la imagen divina como masculina, la ideología patriarcal tornó al sexo masculino como normativo para la humanidad. De la misma forma, la imagen divina como blanca convirtió a la raza blanca en normativa para la humanidad. Lo humano genérico, en la mayoría de las lenguas occidentales, es masculino y blanco, en especial en las neo-latinas. Además de esto, la «paternidad» de Dios remite a una estructura social dominada por el *paterfamilias*, el patriarca que gobierna como absoluto, sacramentalizando la dominación masculina que legitima todas las formas de opresión del poderoso «padre de familia» sobre los esclavos (de varias razas y colores), las mujeres, los pobres. El jefe de familia es propietario de todos los miembros de la familia ampliada y de todos los bienes.

En las familias griegas y romanas de la época clásica, esta autoridad del *paterfamilias* era tan abarcante que implicaba un poder de vida y muerte. Esta estructura patriarcal fue asumida por la iglesia cristiana primitiva, cuando Constantino proclamó el cristianismo como la religión del Imperio Romano. Ella asumió un poder jerárquico y centralizador, legitimando la hegemonía de la raza blanca sobre las demás razas, la servidumbre, el esclavismo. En este tipo de estructura, se cree que la autoridad y el poder son determinados por Dios y ejercidos sobre los subordinados en nombre del mismo Dios. El colonialismo, el militarismo y la intolerancia religiosa que han imperado en los últimos siete siglos son vivos ejemplos de este tipo de ideología.

No podemos hacer aquí un estudio exegético o detallado de cómo la Biblia ha ido incorporando a la imagen de un dios patriarcal figuras y aspectos diversificados. Algunas antiguas divinidades femeninas fueron sincretizadas en la imagen de la *Tienda del Testimonio* (Shekina), presencia uterina de Dios, en la imagen de la Sabiduría e incluso en la de divinidades extranjeras, como la antigua diosa egipcia Maat (cfr. Pr 8,22).

Los profetas también presentan imágenes diversificadas de la Divinidad. En Oseas y Jeremías, Dios es presentado con la metáfora del

32 Sallie McFAGUE, *Modelos de Deus: teologia para una era ecológica e nuclear*, Paulus, São Paulo 1996, p. 59.

esposo (cfr. Jr 2, Os 1). La relación entre Dios e Israel es presentada como una boda, la unión entre seres que se aman. En esta parábola, la mujer es quien representa la comunidad, pero es vista de forma más negativa, como prostituta. Esa prostitución es, a su vez, la metáfora de la infidelidad de Israel en relación a Dios, el marido fiel.

En Isaías hay otras imágenes: por ejemplo, la Divinidad es presentada bajo varias formas de amor materno: en 42,14 es una mujer que da a luz; en 49,15 es una madre que ama al hijo de sus entrañas; en 63,15 es un corazón conmovido y compasión; en Is 66,13 es una madre que consuela. El Cantar de los Cantares tiene a la mujer como la principal protagonista y, aunque sea una colección de cantos de amor, desde pronto la tradición espiritual judía y cristiana vieron en la relación sexual y amorosa del hombre y de la mujer, colocados como compañeros iguales, la imagen de la alianza entre Dios y la humanidad.

Un texto que presenta un *collage* de épocas y de reflexiones teológicas como Ex 34,6-7 muestra cualidades contradictorias de Dios. Como quedó en la redacción bíblica, el texto parece una síntesis apresurada de dos formas de hablar de Dios: Compasión, o sea, «amor que viene del útero materno y fidelidad amorosa» que mantiene su amor por mil generaciones y no castiga a nadie (esto se encuentra en los versículos 6 y 7a). De repente, como reminiscencia de otra redacción y reflejando otra forma de hablar de Dios, el texto continua diciendo: «Pero no deja a nadie impune. Castiga la falta del padre en el hijo, en el nieto y en el bisnieto» (7b).

2. Desafío cristiano: pensar a Dios desde el modelo pluralista

Actualmente, una corriente del pensamiento sociológico y teológico reflexiona sobre la crisis de las religiones en este cambio de civilización que, en cierta manera, es vivido en Occidente, pero posee repercusiones en otros lugares del mundo[33]. En cierta manera, la distinción entre espiritualidad como búsqueda y camino del encuentro humano de la Divinidad, y la religión como institución que, desde hace siglos, monopoliza la oferta de este camino, reproduce la ya antigua y consagrada distinción entre fe y religión, apenas con algunas desemejanzas.

Desde los primeros años del siglo XX, teólogos como Barth llegaron a hablar de «oposición» entre fe y religión. Este asunto mereció muchos debates y fue objeto de estudio por generaciones enteras. En América Latina, al final de los 60, provocó la crítica de las religiones

33 Cfr. Mariano CORBÍ, *Religión sin Religión*. PPC, Madrid 1996; citado por J. Amando ROBLES y ROBLES, *Repensar la religión: la religión ante la cultura actual*, servicioskoinonia.org/relat/344.htm

populares. Sin embargo, semejante crítica no sólo no favoreció la revisión del autoritarismo y triunfalismo cristiano, sino que todavía menos posibilitó una apertura al pluralismo. La perspectiva de una teología de la liberación abierta y comprometida con el pluralismo cultural y religioso necesita reabrir esta discusión entre fe y religión, al igual que la distinción entre religión y espiritualidad.

En la Declaración romana *Dominus Iesus* y en ciertas afirmaciones teológicas, observamos que se resalta la antítesis entre fe y religión y se identifica la religión como fenómeno humano y natural, presente en las religiones, caminos humanos hacia Dios, intuiciones de los pueblos, contrapuestas a la fe, identificada como fe cristiana y considerada como expresión de la revelación divina, experiencia trascendental, experiencia de la gracia. Las religiones son vistas como experiencias humanas, que de una manera casi ciega, buscan a tientas lo Divino. El cristianismo, como expresión de la fe revelada y no simplemente como religión, provendría «directamente» de Dios. Representaría no el camino humano de búsqueda de Dios, sino el movimiento gratuito de Dios que viene a buscar al ser humano. Es claro que semejante exclusivismo mal disfrazado tiene que ser superado y vencido, si queremos repensar a Dios desde una perspectiva pluralista y sobre todo liberadora.

Para pensar a Dios en una visión pluralista, una tarea anterior es darse cuenta de que Dios posee innumerables caminos de revelación y que toda religión es una institución humana y cultural, pero que, al mismo tiempo, está llamada a vehicular una revelación divina y a posibilitar que las personas aprendan en su seno a vivir una vida humana más feliz e integrada. El cristianismo no es superior a ningún otro camino religioso. Al igual que todos los demás, procura responder a un llamamiento divino y se organiza a partir del talante cultural de ser de sus miembros.

En América Latina, la tarea teológica y espiritual de hablar de Dios a partir de una teología pluralista de la liberación supone que aceptemos rehacer nuestra explicación sobre Dios de forma que mantenga nuestra propia identidad, que esté profundamente anclada en las culturas autóctonas de nuestro continente y que, al mismo tiempo, sea fiel al espíritu de Jesucristo, en el sentido de mantener una apertura universal y una gran disponibilidad para acoger la palabra que Dios nos dirige a través de las mil formas como el misterio divino es reconocido y se revela en la pluralidad de las culturas y religiones de la humanidad. Este trabajo de reconstruir las bases mismas de nuestra fe será la base para la posibilidad de un diálogo inter-cultural e inter-religioso más profundo.

3. Exclusivismo versus pluralismo: ¿cómo entender el monoteísmo?

No podemos identificar monoteísmo con exclusivismo teológico y eclesiológico, y el politeísmo con el pluralismo. Tanto los conceptos de monoteísmo y politeísmo, como los de exclusivismo y pluralismo, se revelan poco adecuados y poco justos para un análisis más pertinente sobre esta cuestión. Es verdad que en la historia del cristianismo muchas veces la fe en un solo Dios generó casi automáticamente intolerancia y persecución contra los que pensaban de otra manera.

En las últimas décadas del siglo XX, el teólogo Moltmann afirmó repetidas veces que no le gustaba la expresión «monoteísmo», porque frecuentemente en la historia de la sociedad cristiana la fe en el *l'Eis Theos* caminó de la mano con la opresión política y el totalitarismo (el monarquismo), mientras que una visión más trinitaria parece más respetuosa del modelo complejo y diferenciado de la sociedad humana[34].

En las culturas antiguas, la religión estaba tan intrínsecamente atada a la política de los reyes y emperadores que, de hecho, el monoteísmo surgió como resultado de lo que se podría llamar «una lucha de dioses», que en el fondo enmascaraba luchas de los seres humanos por el poder. En el Egipto antiguo, el faraón Amenofis IV (1379-1362 a.C.) unificó el culto solar como superación de los antiguos cultos a los diversos dioses del viejo Imperio. Él está considerado por muchos estudiosos de la historia de las religiones como el más extraño y singular personaje de la Antigüedad. Es reverenciado como «monoteísta» antes de Moisés y su doctrina fue una revolución que todavía nos admira.

Incluso siendo rey, actuó como un asceta y un revolucionario. En esa rígida estructura, promovió una revolución teocrática y social que sacudió la civilización. Derribó la vieja religión, corrompida entonces por los sacerdotes sedientos de poder y promovió el culto a Aton, como Dios único. Cambió su nombre para Akhenaton («espíritu actuante de Aton»). Esta decisión muestra la intención de marcar el inicio de una nueva era. El mismo fenómeno sucedió con monarcas de la India y de Persia. En la Biblia, también el monoteísmo surge muy posteriormente y como movimiento liberador de una sociedad que, al sacralizar el orden vigente, perpetuaba las injusticias.

Los profetas de la Biblia no sustituyeron los dioses de Egipto y de Canaán por un dios nuevo. Cuestionaron la misma noción de Dios. «No pronuncien el nombre… no hagan imágenes… Dios habita detrás de una nube oscura».

---

34 Cfr. Geoffrey WAINWRIGHT, *Vocábulo Dio no Dizionario del Movimento Ecumenico*, EDB, Bologna 1994, p. 411.

En la Edad Media, el Maestro Eckhart llegó a decir: «Pido a Dios que me libre de Dios». En la tradición cristiana, semejante afirmación correspondería al conocido proverbio del budismo: «Si encuentras a Buda en tu camino, agárralo y mátalo». Tanto en una como en otra, lo que está en juego es la imagen de Dios. Podemos inmediatamente recordar el mandamiento de Dios en la Torá: «No te harás para ti imagen ninguna de lo que existe en el cielo, en la tierra y en las aguas que están debajo de la tierra…» (Ex 20,4; Dt 5,8).

El primero y más importante desafío para que una teología cristiana de la liberación hable de Dios desde un paradigma pluralista no parece ser tanto el que abandone su fe monoteísta o que relativice el monoteísmo. Debe, eso sí, revisar el carácter dogmático e intolerante que está por detrás de su imagen monoteísta de Dios. No se trata solamente de discutir términos como monoteísmo o politeísmo, que acaban siempre por calificar la fe y las religiones de fuera a partir de un contexto cultural etnocéntrico.

Estos conceptos no provienen de las comunidades indígenas, negras o hindúes. Vinieron de los Padres de la Iglesia en Occidente, a partir de la relectura platónica y aristotélica de la fe cristiana y en lucha en contra de los dioses del Imperio. Un historiador dijo: «Roma imperial era una ciudad macro-ecuménica y abierta a todas las religiones de la época. Incluso hoy, en Roma, existen todavía ruinas y vestigios de más de 3500 religiones diferentes. Podemos visitar allí restos de templos budistas, taoístas, persas y de todos los pueblos que tenían contacto con los romanos. Esta diversidad fue aniquilada por los cristianos, al convertirse en religión oficial del Imperio, a partir de Teodosio».

A un misionero jesuita que acusaba a un guaraní del siglo XVI de adorar el maíz, le contestó éste: «¿Y no adoran ustedes el pan?». Si se quisiera mantener este tipo de formulación, se debe reconocer que Jesús de Nazaret fue profundamente monoteísta. Vivió la intimidad con el Padre como comunión con toda la humanidad y en profundo respeto hacia todos los caminos humanos. El problema del monoteísmo no es tanto la cuestión de si hay uno o muchos dioses, sino, si un Dios único en el cual se cree es una especie de dios de los dioses que reproduce en el cielo el sistema político en el cual un rey domina con su autoridad todos los señores de ciudades-estado, y sobre él se proyectan las reacciones autoritarias y arbitrarias de los emperadores de este mundo. El monoteísmo que cree en un dios patriarcal que castiga a los desobedientes y premia a los fieles, dando salud, casa y vida buena a quien lo adule, es pernicioso porque impide al ser humano ser libre y construir su historia autónomamente.

Actualmente, varios intelectuales denuncian el «factor Dios» como responsable o culpado por violencias y crímenes que afligen a la sociedad humana. En un mensaje al 2º Forum Social Mundial, así se pronunciaba el

escritor José Saramago: «De algo tendremos siempre que morirnos, pero ya se perdió la cuenta de los seres humanos muertos de las peores maneras que los seres humanos fueron capaces de inventar. Una de ellas, la más criminal, la más absurda, la que más ofende a la simple razón, es aquella que, desde el principio de los tiempos y de las civilizaciones, ha mandado matar en nombre de Dios»[35].

Esta idea de que Dios pueda estar de acuerdo con el asesinato o la guerra no es propia de las llamadas «religiones abrahámicas» (judaísmo, cristianismo e islamismo), pero, en el transcurso de su historia, ellas la aceptaron y la desarrollaron en varios momentos. Entre las abrahámicas, la religión que posee una historia más llena de violencia e intolerancia es, infelizmente, el cristianismo. Esta historia de la violencia específicamente cristiana puede ser explicada por muchos factores sociológicos y políticos, pero ciertamente una de sus fuentes es la idea tradicionalmente cristiana de Dios ligada al poder y que premia a los buenos y castiga a los supuestos malos.

En toda América Latina, la colonización impuso el cristianismo y presentó al Dios de la fe cristiana como superior a los dioses de los indios y de los negros. Era un Dios que garantizaba la victoria del sistema colonial y era favorable o, al menos, condescendiente con la esclavitud de los indios y de los negros. Misioneros como Bartolomé de las Casas, Antonio de Montesinos, José de Anchieta y los jesuitas que montaban las reducciones para defender a los indios, combatían lo que consideraban inhumanidad o abusos del sistema colonial, pero poquísimos fueron capaces de denunciar el sistema en sí mismo. La razón de esta incapacidad fue el hecho de que, en la base de su fe, la imagen de Dios que tenían permitía, o incluso legitimaba, aquel modelo de sociedad.

Es importante recordar esto para que quede claro lo que hoy se ha tornado ya un refrán de la teología pluralista: «Dime en que dios crees y te diré tu visión del mundo y de la historia».

4. Retos para un discurso liberador y pluralista sobre Dios

> Los esfuerzos de inteligencia de la fe que llamamos teología se hallan estrechamente unidos a las preguntas que vienen de la vida y de los retos que la comunidad cristiana enfrenta en su testimonio del reino» (Gustavo Gutiérrez)[36].

35 Citado por Faustino TEIXEIRA, *Diálogo Inter-religioso: o desafio da acolhida da diferenta*, en: «Perspectivas Teológicas» (julio-agosto 2002).

36 Gustavo GUTIÉRREZ, *Situación y tareas de la teología de la liberación*, en «Páginas», 161(febrero 2000)6.

En el mundo entero, pero principalmente en América Latina y el Caribe, uno de los más terribles desafíos para hablar de Dios no es solamente la cuestión del mal, sino de un mal que parece predominar en la historia e «ir a más». La misma Biblia había preguntado porqué el justo sufre. Además de la discusión abierta por el libro de Job, salmos como el 74 intentaban responder a este reto. En el judaísmo, durante toda la historia, las comunidades tuvieron que rehacer su imagen de Dios frente a las persecuciones y exilios sufridos. En el siglo XX, Hans Jonas tiene razón: toda la humanidad se siente obligada a repensar de nuevo y buscar una respuesta nueva a la vieja pregunta de Job. «Desde entonces se deberá ciertamente dar vacaciones al título de Señor de la Historia. ¿Qué Dios es éste que dejó que ocurriera Auschwitz?»[37].

El filósofo y teólogo judío, especializado en el gnosticismo cristiano de los primeros siglos, busca la respuesta a este problema en una lectura diferente del acto creador. «Para crear, la divinidad tiene que aceptar aniquilarse enteramente para que el mundo exista, en el tiempo y en el espacio de una inmanencia no perturbada por la ingerencia de la trascendencia. La creación comienza por una renuncia de la divinidad, para permitir la aparición de criaturas múltiples y diversificadas. Al final del proceso cósmico, natural y humano, la misma Divinidad alcanzaría un enriquecimiento de su plenitud -o como dice Hans Jonas- su propia redención (…). El concepto de Dios incluido en esta visión contiene tres predicados mayores: el sufrimiento (divino), el progreso y el cuidado»[38].

Estos elementos de la impotencia divina todavía se acentúan más frente a la creación del ser humano, dotado de libertad y conciencia. Lo que Dios puede hacer es inserirse en nuestro sufrimiento. Ser Emanuel, Dios con nosotros. Es esto lo que está incluido en la palabra de Moisés: «Yo soy Quien yo seré con ustedes» (Ex 3,14). Dios no se identifica por la omnipotencia, sino al contrario, por la humildad y por la impotencia.

Para quien hace teología cristiana no es difícil percibir la relación entre la zarza ardiendo y la cruz de Jesús. Ellas revelan que la presencia y el amor divino son tan fuertes en su impotencia y en su decisión de darnos la vida, que el mal es más que sólo lo inevitable por causa de la libertad humana, ya que se transforma en el lugar de la «revelación suprema del amor»[39].

En América Latina, la historia de la colonización fue leída como una lucha de dioses, en la cual las divinidades indígenas fueron derrotadas.

---

37 Hans JONAS, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, Payot et Rivages, París 1994 (traducción francesa del texto alemán de 1984), pág. 13.

38 Cathérine CHARLIER, *Dieu sans puissance*, en: HANS JONAS, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, Payot et Rivages, Paris 1994, pp. 52-53.

39 A. TORRES QUEIRUGA, *Creo en Dios Padre: El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, Santander, Sal Terrae, Santander 1986, p. 138.

Muchos de los pueblos colonizados se sintieron traicionados por su Divinidad y obligados a someterse al dios cruel del conquistador. Por eso, más en América Latina y en el Caribe, pero también en otros lugares del mundo, una importante tarea macroecuménica y liberadora es testimoniar que reconocemos más la presencia y el amor divinos en las imágenes indígenas y negras de las divinidades, que en las expresiones ortodoxas y tradicionales de un dios patriarcal y legitimador de la opresión colonial.

En la historia reciente de las comunidades cristianas latinoamericanas y caribeñas, la historia de muchos hombres y mujeres, mártires de la andadura liberadora, revela la soledad y la incomprensión, no sólo del sistema opresor responsable por la muerte de ellos y de ellas, sino también la dificultad de que las Iglesias apoyen sus luchas y asuman su defensa. Don Óscar Romero vivió esto al extremo. En el Brasil del 2005, Don Luiz Cappio, obispo de Barra, decidió en conciencia entrar en huelga de hambre para impedir el trasvase criminal del río São Francisco. La más alta jerarquía católica, tanto de Brasilia como de Roma, se juntó a las autoridades del gobierno para disuadir al obispo. Una carta escrita en nombre del Papa prohibía textualmente al obispo continuar con su huelga de hambre, calificándola como «intento de suicidio». En un caso como éste, captamos el desafío de la necesidad de cambiar nuestra imagen de Dios y la responsabilidad de que hablemos de Dios desde la disidencia y la subversión.

En este campo de la disidencia y la subversión, un desafío es no atar ya más a Dios al orden y a la ley, sea moral o sea religiosa. También en el descubrimiento de una Moral construida bajo criterios fundamentales de vida y de amor, pero concretizada siempre desde los elementos coyunturales de la realidad, surge el reto de una especie de lectura pluralista y liberadora de la Moral, que revela una imagen plural y liberadora de Dios.

5. ¿Qué queda de todo esto?

La primera actitud es adorar, respetar el misterio e incluso «admirarse», como pedía la mística judía. O mejor aún, como recomiendan los místicos de todas las generaciones: callarse. Pero semejante actitud de callarse o de renunciar al discurso es imposible para nosotros, cristianos comprometidos con la liberación y el respeto al diferente. Eso sería una omisión más, y en ciertos casos un crimen, frente a los modelos idolátricos y pervertidos de hablar de Dios, vigentes en muchas instituciones eclesiásticas que continúan legitimando guerras en Irak, destrucción de la naturaleza, miseria y hambre de más de dos tercios de la humanidad. Podemos obedecer a esta recomendación de la teología apofática, no callándonos y buscando ser humildes al hablar, conscientes de que nuestro discurso es aproximado, analógico y carente de un modo adecuado de

hablar de lo otro que le permita ser más profundo y pro-positivo. Esto nos inserta en el modo de hablar de Dios desde el Pluralismo Liberador.

Este tipo de visión debe abrirnos al diálogo para escuchar historias sagradas unos de otros. Descubrir cómo las otras comunidades y grupos viven su experiencia de intimidad con Dios, nos ayuda a renovar y a profundizar en nuestro aprendizaje del amor. Es la misma fe bíblica que nos enseña e insiste: Dios es misterio, al mismo tiempo uno y múltiple, y nos viene al encuentro, siempre a través del otro. En este sentido, la Divinidad es como que permanentemente extranjera y se manifiesta siempre a través del diferente. Llevar esto hasta las últimas consecuencias significa no sólo respetar y acoger la experiencia espiritual del otro, sino incluso permanecer abiertos e integrar en su propia espiritualidad algo aprendido de la experiencia del otro, que siempre nos puede revelar algo de nuevo sobre el misterio divino.

Tal vez quien lea estas páginas nos pregunte qué conclusión sobre Dios proponemos, visto desde una perspectiva pluralista y de la liberación. Para nosotros, la conclusión es que debemos renunciar a los dogmas que pretenden decir más de lo que pueden o deben. Estamos descubriendo que todavía no hemos ni siquiera rozado el misterio. Lo urgente es comprometernos en la continuidad de la búsqueda. Como decía el místico hindú Radhakrishnan:

> "Las sendas que hollamos, los nombres que damos, caen en la insignificancia cuando estamos, cara a cara, en la resplandeciente luz de lo Divino. Cuando tocamos la llama de lo Divino, surge una generosa hospitalidad para con los diferentes credos y formas" [40].

Paul Tillich, uno de los mayores teólogos evangélicos del siglo XX, decía:

> "El nombre de la profundidad y del fondo infinito, inagotable de todo ser, es Dios. Esta profundidad es el mismo sentido de la palabra Dios. Si ustedes vieran lo que hay de más importante y profundo en la cultura y en la vida de alguien o de un pueblo, ustedes estarían tocando en el misterio mismo de la presencia de Dios"[41].

Marcelo BARROS y Luiza E. TOMITA

Traducción de Rui Manuel Grácio das Neves.

---

40 S. RADHAKRISHNAN, *Occasional Speeches and Writings*, mayo de 1962 a mayo de 1964, p. 178, citado por Ignace PUTHIADAM, *Fé e vida cristãs num mundo de pluralismo religioso*, en: Concilium 155(1980/5)103.

41 Paul TILLICH, *The Shaking of Foundations*, p. 63, citado por Dieudonné DUFRASNE, *Célébrer les événements salutaires d'autrefois ou d'aujourd'hui?*, en «Paroisse et Liturgie» 3(1969)221.

CRISTOLOGÍA
en la teología pluralista de la liberación

El testimonio sobre Jesucristo consta de dos partes, dos vertientes, intelectualmente irreconciliables: Jesucristo fue un hombre muy bien situado en la historia, con todas las características de un ser humano. Jesucristo es también el Dios único del monoteísmo más estricto, el monoteísmo judaico. Es Dios. No es otro Dios, sino el Dios único que los judíos adoraban, el Dios que no tiene nombre, el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob. Es llamado Hijo de Dios, pero ese Hijo no modifica la unicidad del Dios de los hebreos. Vamos a examinar sucesivamente ambas vertientes.

1. Jesús es un judío

Jesús era y es un judío. Para él ser judío no es un accidente sin importancia. Jesús sabía que Israel era, como todavía es, un pueblo único en la historia humana, totalmente diferente de todos los otros pueblos. La unicidad de Jesús tiene un primer origen en la unicidad de su pueblo. No hay en el mundo otro pueblo de Israel, ni otro pueblo igual a él.

Ser judío es algo fundamental en la personalidad de Jesús, en su misión y en su destino. Ser judío es el centro de la conciencia que él tiene de sí mismo. Él tiene la conciencia de que todo está encarnado, de cierto modo, en su pueblo; de que es responsable del destino de su pueblo. Él «es» su pueblo. Está consciente de que la Biblia, que es el libro de su pueblo, habla de él, por eso él descubre en la Biblia su misión. Él tiene conciencia de realizar un destino que ya fue anunciado y descrito en la Biblia, que es la historia de su pueblo y su historia, al mismo tiempo.

El pueblo de Israel tiene una identidad tan fuerte que nunca se mezcló con los pueblos y culturas con los que convivió durante tantos siglos.

Pero, al mismo tiempo, Israel tiene conciencia de tener una misión universal. Abrahán es el padre de la humanidad entera, va a generar un pueblo inmenso, innumerable. Israel siente que tiene un mensaje para todos los pueblos. Esa es la conciencia de Jesús, sentirse asociado al destino universal de su pueblo.

Con todo, a sus ojos Israel no fue fiel, y se atribuyó una identidad falsa, que era una corrupción de su vocación y se hizo inepto para realizar su misión. Con esa falsa identidad, Israel levantó entre él y los otros pueblos barreras tan grandes que los otros pueblos se sintieron rechazados, excluidos. Jesús pretende restablecer la identidad de su pueblo y abrir las puertas para todos los pueblos porque su pueblo Israel está al servicio de las naciones del mundo. Jesús viene a destruir las barreras que fueron levantadas por los falsos jefes del pueblo. Vino para restaurar y exaltar la identidad de su pueblo, como un servicio prestado a toda la humanidad.

La paradoja es que Jesús fue públicamente rechazado, condenado y llevado a la muerte por blasfemo, por los jefes religiosos de ese mismo pueblo que quería restaurar. Fue condenado en nombre de la misma Biblia en donde él leía su misión. Había en él y en ellos dos lecturas incompatibles, radicalmente opuestas, de la misma Biblia. En cierto modo esa dualidad permanece hasta hoy.

En la mentalidad de Jesús, su pueblo Israel es el portador de un mensaje de esperanza y está destinado a anunciar esa esperanza a toda la humanidad. El mensaje de esperanza de Jesús, él no supone que sea nuevo, sino que es simplemente la continuación del mensaje que desde Abrahán, Israel está encargado de anunciar. La esperanza en un mundo de justicia y amor, para toda la humanidad y no solamente para Israel. Esta misma esperanza ya se encuentra presente en todos los pueblos de la tierra (Lc 2,31-32; At 10,35; 19,26-28; Rom 1,19-20). Los evangelios sitúan exactamente a Jesús, en el centro de esa esperanza, que era el mensaje de Israel, su pueblo.

2. Jesús fue un profeta

Jesús tuvo conciencia de ser un profeta. Históricamente esto no se puede discutir. Los cuatro evangelios concuerdan: todos presentan a Jesús como un profeta y dan testimonio de que el pueblo descubrió en él un profeta (Mt 14,5; 21,11; Lc 1,76; Jo 4,19; 7,40). Identificado como profeta. Por lo que nos dicen de Jesús, de hecho no existía otra identidad posible. Aparte de los evangelios no tenemos otras fuentes que puedan añadir elementos importantes a lo que ellos nos dicen. Los evangelios llamados apócrifos que fueron rechazados por la tradición cristiana, nada añaden que pueda contradecir el valor histórico del ser profético de Jesús.

No hay en el diccionario palabra que pueda expresar más exactamente el sentido de la vida y los hechos de Jesús. La categoría de profeta es aquella que permite unificar todos los dichos y hechos de Jesús en una comprensión de conjunto. Por otro lado, no se encuentra en otras culturas, excepto en el judaísmo y en el islamismo una figura semejante a la figura del profeta. Por eso la historia de los profetas es tan importante para comprender a Jesús. Más tarde en otras culturas, quisieron hacer de él un sabio, un filósofo, un místico, un religioso, un taumaturgo. Pero nada de eso nos ilumina. Él fue un profeta.

Como profeta, vino para reactivar la esperanza de Israel. No anunció una cosa nueva porque esta esperanza estaba en el corazón de los pobres y de los sencillos. Lo que añade Jesús, es que ese reino se inicia desde ya. Jesús establece una relación entre las obras que hace, y esa presencia inmediata del reino de Dios.

Como profeta, Jesús vino a exhortar a su pueblo a realizar una conversión total. Israel estaba en pecado. Se hizo semejante a todos los otros pueblos. Dejó de practicar la justicia y el amor. La propia ley fue desviada y sirvió para encubrir todos los desvíos y las mentiras de los poderosos y para explotar a los pobres. La propia ley debe ser superada, llegar a su perfección, que es la realización perfecta del amor al prójimo. Pues, el amor de Dios está en el amor al prójimo y el amor de Dios está en el Samaritano y no en el sacerdote ni en el levita del templo. La conversión es conversión al amor. En la parábola, el amor está representado por un hereje, y la falta de amor por un sacerdote y un levita. No se podía hablar más claro. No está en el culto la salvación.

Como profeta Jesús anuncia el fin del culto que penetró y ocupó tanto espacio en su pueblo. No habrá más templo, y, por consiguiente, no habrá más sacerdotes, ni sacrificios. Dios no quiere nada de eso. En nombre de la religión ese culto de sacrificios, de sacerdotes, y de templo, solamente sirvió para enriquecer a los más poderosos y a los más expertos en detrimento del pueblo que debía sustentar económicamente ese enorme edificio social.

Como profeta, Jesús realiza señales maravillosas de la llegada del reino de Dios. Ciertamente el imaginario religioso popular se amplió, aumentó, multiplicó los milagros de Jesús como siempre hace cada vez que aparece una persona dotada de un carisma diferente. Jesús llamó ciertamente la atención por las curaciones que realizaba, pero es imposible determinar el fondo histórico de las narraciones evangélicas. De todos modos los judíos ya sabían que los profetas hacen milagros y Jesús renueva los milagros de Elías o Eliseo, por ejemplo.

3. Jesús es el Mesías

La espera de un Mesías era otro fundamento de la visión del mundo de Israel. En los tiempos de Jesús aparecen varios líderes en Israel que se presentan como Mesías. Pero todos fueron derrotados y desmentidos. Con tanta gente afirmando que era el Mesías, en el caso de Jesús también hubo desconfianza. El propio Juan Bautista tuvo dudas, y este dato debe ser auténtico, porque no se explica que la tradición ulterior estuviese inventando un hecho tan negativo.

De los textos evangélicos es difícil determinar si realmente Jesús sabía que era el Mesías, o en qué momento habría tenido la convicción de serlo. Los textos insinúan que los discípulos tuvieron dudas, y tenían una idea errada del Mesías. Los discípulos están influenciados por la idea popular. El Mesías sería un gran líder popular que conseguiría expulsar a los romanos y establecer un nuevo Israel libre, conducido por un nuevo David.

Algunos intérpretes dudan de que Jesús haya tenido la conciencia de ser el Mesías. En todo caso se preguntan cómo habría evolucionado la conciencia mesiánica de Jesús. Jesús debía saber que él no se parecía mucho a la idea que el pueblo tenía del Mesías. A la vez muchos israelitas y entre ellos, los discípulos, insistían en reconocer en él al Mesías.

Con el aumento de la oposición de las autoridades, Jesús encontró en la Biblia otra figura del Mesías, una figura que combinaba mejor con su experiencia. Se encontraba en varios anuncios proféticos, sobre todo en el Segundo Isaías. Hay profecías que anunciaban un Mesías humilde, pobre, sin fuerza, un Mesías manso y sin violencia que se dirige a los pobres y predica la conversión y anuncia un reino de paz y felicidad para los pobres. Ese Mesías sería rechazado, perseguido, condenado y ejecutado. Pero Dios le restituiría el poder. Los evangelistas destacan mucho la profecía de Isaías 53. Evidentemente ese texto sirvió más tarde para discutir con los judíos que no aceptaban la mesianidad de Jesús por causa de su muerte. Sin embargo, el propio Jesús debe haber tenido la conciencia de responder a ese retrato. Ante las negaciones y las acusaciones de las autoridades, Jesús debe haber pensado que sucedería con él, lo que aconteció con el Siervo de Isaías.

4. La muerte de Jesús

La interpretación de la muerte de Jesús constituye el problema teológico más importante en la actualidad. Sucede que casi durante 2000 años predominó tanto en la mente popular como en la teología oficial una teoría que podemos llamar teoría del sacrificio, que es común a todas las Iglesias cristianas. Por consiguiente, contradecir esa teoría es contradecir la

teoría dominante de todas las Iglesias; tal vez de las protestantes más todavía que de las católicas. El problema es más grave porque probablemente la teoría del sacrificio tiene raíces profundas en muchas religiones. Muchas practican sacrificios, y aceptan la ideología del sacrificio. Es probable que muchos pueblos aceptaran el cristianismo por causa de esa interpretación sacrificial de la muerte de Jesús. Ellos practicaban sacrificios y no podrían aceptar una religión que no tuviese sacrificios. En tanto, el nuevo Testamento suscita serios interrogantes.

La teoría dice lo siguiente. La reconciliación con Dios solamente es posible si la humanidad ofrece a Dios un sacrificio para compensar las ofensas del pecado, o para conquistar sus favores. Dios exige un sacrificio. El sacrificio es algo ofrecido a Dios. El sacrificio más común es el sacrificio de animales: la sangre del animal produciría ese efecto de reconciliación con Dios. La destrucción de la vida sería supuestamente un don hecho a Dios. Dentro de ese esquema, la muerte de Jesús sería un sacrificio ofrecido a Dios como satisfacción o expiación por los pecados, o como mérito para atraer los favores de Dios. La muerte del sacrificado es el canal de la reconciliación y de la vida. De ahí la idea generalizada que todo tiene que ser recompensado. Toda felicidad tiene que ser pagada con una tristeza. Dios solamente es accesible mediante la humillación del ser humano; es el precio que debe pagar la humanidad: Jesús paga en nombre de la humanidad. La salvación debe ser comprada. Hay diversos enunciados de esa teoría pero todos convergen.

De acuerdo con esa teoría, Jesús murió porque fue escogido para ser la víctima propiciatoria. Siendo Hijo de Dios fue enviado por el Padre para morir y por su muerte calmar la ira de su Padre y de esa manera reconciliar la humanidad pecadora. Dios solamente perdona después de recibir una satisfacción y esa satisfacción es la muerte de su Hijo. Las circunstancias históricas de la muerte de Jesús serían puramente contingentes porque esa muerte estaba en el programa. Jesús habría nacido para poder morir como víctima sacrificial.

Existen millones de páginas escritas por los teólogos cristianos para dar las razones y conveniencias de esa teoría. Para la mayoría de los cristianos, ella es la pieza central de la doctrina cristiana.

¿Cómo explicar que la inmensa mayoría considere natural que Dios exija la muerte de su Hijo para poder perdonar? ¿Qué padre en la tierra podría exigir la muerte de su hijo para poder perdonar? ¿Tal persona no sería considerada un monstruo? ¿Cómo es que aceptan la visión de un Dios-monstruo? ¿Cómo imaginar que Jesús se someta a ese destino y como Ifigenia acepte ser víctima para expiar los pecados de los otros? ¿Jesús podría haber pensado que Dios es así, exigiendo la sangre derramada para poder perdonar? ¿Dios estaría amarrado por una ley de la fatali-

dad, más fuerte que él mismo, una ley que exigiera el precio de la sangre?

Esas barbaridades fueron aceptadas, celebradas en las liturgias, glorificadas por las teologías y aceptadas con entusiasmo por los pueblos, porque hay algo dentro del inconsciente humano que acepta la teoría del chivo expiatorio y en cierto modo cuenta con ella para liberarse de los sentimientos de culpabilidad. Lo que falla ahí no es la palabra de Dios, sino el inconsciente. El inconsciente es más fuerte que la razón, y en la religión las personas están dispuestas a aceptar lo más absurdo porque lo sagrado justifica todo y permite que el inconsciente predomine sobre la razón. Este es el peligro de todas las religiones; permitir que el inconsciente prevalezca y acalle la razón y la conciencia. Por eso, la religión no puede ser de modo alguno la última instancia en la humanidad. Hay una voz mucho más determinante que la voz de la religión, es la voz de los profetas.

Lo que provocó la confusión fue el recurso al Antiguo Testamento, y a todo su entramado sacrificial. En el Antiguo Testamento se atribuye a Dios la fundación del sistema del culto con el templo, el sacerdocio y el sacrificio. En los tiempos de Jesús esa teoría era la base de la sustentación del templo y de todo el sistema económico y político de Israel. La teoría sacrificial está impregnando a todo el pueblo. Pocos fueron los que no cedieron al poder del sistema, como por ejemplo los Esenios.

Después de la resurrección de Jesús los discípulos tuvieron que comprender su muerte y dar a esa muerte un sentido positivo que pudiese destruir la impresión de derrota. Una comparación con los sacrificios era bastante obvia; hubo una muerte que dio resultado positivo. Había algunas semejanzas. En el caso de Jesús, como en los sacrificios, la muerte tenía un efecto favorable: de la muerte surgió la vida. En el caso de Jesús como en los sacrificios, a la sangre derramada siguió un efecto positivo: de la sangre surgió la vida. Pero no solamente existían semejanzas, había también muchas diferencias. La muerte de Jesús en ningún momento aparece como un acto religioso, como un acto de culto. No hubo ningún sacerdote para inmolar a Jesús, y tampoco fue inmolado en el templo. Jesús nunca manifestó tener conciencia de ser como animal a ser sacrificado por la remisión de los pecados. En el contexto de la muerte de Jesús nada evoca un sacrificio, sino que todo indica una razón de Estado por parte del gobernador romano, Pilatos, con el apoyo de las autoridades judías.

Por eso los evangelios evocan la muerte de Jesús históricamente: Jesús fue muerto porque fue rechazado por las autoridades del pueblo, que lo expulsaron y lo entregaron a los romanos. Esas autoridades nunca pensaron en ofrecer un sacrificio. Ellas se oponían, rechazaban a un falso Mesías.

De acuerdo con los evangelios, Jesús fue ejecutado porque fue fiel a su misión. No quiso ceder, no quiso renegar de su mensaje. Quiso enfren-

tar al sistema religioso dominante sin armas, mas con toda su voluntad, toda la fuerza de su palabra. No quiso huir cuando supo del peligro, sino que fue a Jerusalén a afirmar su posición, a la fortaleza de sus enemigos como un gesto que era una condenación del templo e implícitamente de todo el sistema religioso. Desafió a los doctores, acusándolos de los peores pecados. Desafió la hipocresía de la religión de los más piadosos, que eran los fariseos. Resumiendo, condenó todo el sistema religioso de las elites judías. Hizo eso con la conciencia de ser fiel a la tradición de los profetas y de ser fiel a su Padre. Cumplió su misión integralmente sin desfallecer y por eso se entregó a sus adversarios, por ser el Mesías pobre y humilde que no recurre a las armas para defender la verdad. El valor de la muerte de Jesús fue la fidelidad inamovible, la fuerza de la fe, la confianza absoluta en el Padre, también en la noche oscura de la pasión en la cruz, cuando aparentemente el Padre lo tenía abandonado en manos de sus enemigos.

La doctrina básica de la muerte de Jesús es que por causa de la fidelidad y obediencia a su misión, Jesús fue salvador, rey, señor, cristo, (At.2,36; 4,12; 10,42). Él fue encargado de enviar el Espíritu Santo (At. 2,33). No se trata de entender esto en el sentido de que Jesús mereció esa nueva misión como si fuese una recompensa. Esta idea está fuera de lugar. Todo fue iniciativa y designio de Dios. Dios hizo de Jesús el salvador porque él había mostrado fidelidad en su misión. La misión de Jesús fue proclamar la verdad; la verdad sobre Dios, o sea que Dios es amor gratuito y perdona todo y establece en su reino a los que siguen la verdad. La verdad es el verdadero camino mostrado por Jesús que es el camino del reino de Dios. Jesús murió por causa de esa verdad. Justamente porque dice la verdad, él fue hecho salvador, conductor y rey del pueblo de Dios, verdadero Mesías. (Cristo es la palabra griega para decir Mesías). Jesús alcanzó con su muerte el punto culminante de la perfección humana: la afirmación de la verdad contra todos los poderes humanos, la afirmación de la verdad sobre Dios contra los que se proclamaban los propietarios de Dios. De esa manera Jesús mostró que era la persona designada para ser el jefe conductor de la humanidad en relación con su vocación. Era el ser humano impecable, irreprochable. Demostró que era calificado para su misión mesiánica.

Sucede que personas influidas profundamente por el Antiguo Testamento proyectaron sobre Jesús las categorías a las que estaban acostumbrados. No obstante, desde el inicio los autores de los libros del Nuevo Testamento y los escritores de las primeras generaciones percibieron que había una discrepancia entre el sentido tradicional del sacrificio y lo que aconteció con Jesús. Multiplicaron los matices, las correcciones e insinuaron que en el caso de Jesús la palabra sacrificio adquirió un nuevo significado. El malestar de los escritores muestra que es preciso cambiar el contenido de las expresiones sacrificiales para poder aplicarlas a la muerte de Jesús. Abunda la fórmula: Jesús murió «por nosotros» o «por nuestros

pecados». Estas fórmulas pertenecen al vocabulario de los sacrificios, pero en el contexto cristiano, tienen otro sentido. «Por nosotros» no quiere decir que Jesús murió sacrificado para pagar el precio de nuestra salvación, o para conseguir nuestra salvación, sino que Jesús fue establecido por el Padre como Mesías por su fidelidad hasta la muerte. Infelizmente dentro de este breve artículo no hay espacio para explicar todos esos textos aludidos del Nuevo Testamento.

En todo caso la doctrina sobre Dios enseña que todo es don gratuito de Dios. No se merece o se conquista el don de Dios. El perdón de los pecados es gratuito, iniciativa del Padre, y no es respuesta a cualquier sacrificio de Jesús o de los seres humanos.

Sucede que las mentalidades estaban influenciadas por esa teoría. Los primeros cristianos eran judíos con una mentalidad influenciada por la teoría del sacrificio. Los primeros discípulos procedentes del paganismo estaban todavía más influenciados por esa teoría. Los redactores del Nuevo Testamento tenían esa teoría en el subconsciente y procuraban cambiarla. No obstante, más adelante, la teoría fue reasumida con más fuerza. Hubo varios retornos al Antiguo Testamento que producirán la reintegración del sistema sacrificial y cultural en la Iglesia. Se construyeron templos, se estableció el sacerdocio y se hizo de la eucaristía un nuevo sacrificio, reproduciendo el sacrificio de la cruz. Una de las tareas más urgentes de la teología consiste justamente en un renovado examen de toda esa historia de la recuperación judaica del cristianismo.

5. La resurrección de Jesús

En cierto modo podemos decir que el cristianismo se resume en una expresión: ¡Cristo resucitó! Siempre fue vivido así por los más auténticos representantes, por los mártires, misioneros, Santos Padres, etc. Más en la Iglesia de Oriente que en la de Occidente por diversas razones históricas, pero siempre como centro. El cristianismo no es una religión, no es el culto a Jesús, ya que la proclamación «¡Cristo resucitó!», no es en sí un hecho religioso, porque se trata de la resurrección de una persona que no tenía ningún significado religioso. Muchas veces hicieron de él un ente religioso, una víctima del sacrificio, pero acabamos de decir que todo eso es una falsa reinterpretación de la muerte de Jesús. La resurrección no es, en sí, un hecho religioso. Es un hecho de vida. Es un hecho que afecta al pueblo de Israel, porque a partir de ese momento el pueblo de Dios cambia. Como dice Mateo, el velo del templo se rasgó. Todo el sistema antiguo cayó por tierra y en Jesús el pueblo iniciaba un nuevo camino.

La resurrección de Jesús significó para los discípulos la autenticidad del hecho Jesús. La resurrección daba un desmentido a la interpretación que las autoridades de Israel dieron a la muerte de Jesús. La muerte fue una etapa para la resurrección. No fue el fin de Jesús, sino el comienzo. Dios desmentía a los judíos y proclamaba claramente que Jesús tenía la razón. No solamente Dios dio la razón a su mensaje, sino que hizo de él el jefe, la cabeza, la vida de su pueblo.

Sobre la resurrección de Jesús hubo entre los discípulos dos interpretaciones. Para muchos, inspirados en lo apocalíptico, muy desarrollado entre los pobres, no había nada que esperar en esta tierra, sino que era preciso esperar la destrucción de este mundo y la llegada del nuevo. La resurrección significaba para ellos que Jesús estaría de vuelta en breve para juzgar al mundo. La resurrección de Jesús significaba que nuestra resurrección estaba próxima. Los escritos del Nuevo Testamento muestran que esa interpretación tuvo muchas simpatías. La otra interpretación era que con Jesús comenzaba una nueva etapa del pueblo de Dios, sin pensar que el fin fuese tan eminente. La resurrección de Jesús abría una nueva época en la historia de este mundo. Entender esa nueva época sería el objeto de las reflexiones de las primeras generaciones y en cierto modo de todos los tiempos. Esta reflexión todavía no ha terminado.

Sobre las circunstancias históricas de la resurrección de Jesús, poco sabemos, por no decir que no sabemos casi nada. Los evangelios ofrecen narraciones de hechos presentados como pruebas de la resurrección: sepulcro vacío, apariciones... Cada evangelio tiene sus propias narraciones. Son probablemente narraciones tardías inspiradas ya por la devoción. Pablo es muy discreto para hablar de la aparición de Jesús. No parece querer saber más. El hecho innegable es que los discípulos vencieron el desánimo y el miedo, porque tuvieron la evidencia de la resurrección de Jesús. Todavía no sabríamos decir de qué manera nació esa fe, históricamente. Sin esa fe en la resurrección, nada habría ocurrido. El propio recuerdo de Jesús se habría perdido. La memoria de los discípulos se fijó en la resurrección. A partir de esa fe en la resurrección salvaron el mensaje de Jesús.

Los escritos del Nuevo Testamento muestran que en el origen y en la expansión del cristianismo desde el inicio, todo está centrado en la resurrección de Jesús y en las consecuencias de esa resurrección.

Hubo una reflexión sobre la resurrección y sobre Jesús resucitado, una reflexión que explicitó las consecuencias de esa resurrección para la humanidad. Pablo y Juan nos dejaron las reflexiones más profundas, que serían la base de las teologías cristianas.

La evidencia de la resurrección de Jesús fue el punto de partida de lo que los sociólogos califican como divinización de Jesús. Esto quiere decir que los discípulos reconocieron que Jesús resucitado era el propio

Dios. No hay señal de que Jesús se hubiese presentado como Dios. No sabemos si Jesús tenía conciencia de ser el propio Dios. Los teólogos escolásticos elaboraron teorías a ese respecto pero todo fue en base a deducciones. Los textos evangélicos no permiten esa conclusión.

En cuanto a los discípulos, ciertamente, nunca supieron que Jesús era Dios. Esta convicción era un descubrimiento que apareció con la evidencia de la resurrección. ¿Cómo pudieron conciliar esa convicción con el monoteísmo judaico que continuarán afirmando con la misma fuerza? En todo caso para las primeras generaciones hay un solo Mesías, un solo Salvador porque hay un solo Dios: un Dios y un Mesías. Un solo Dios al que Jesús da el nombre de Padre y un solo Dios que es Jesús, aquel que murió y resucitó. La conciliación de las afirmaciones dio origen a muchas controversias hasta que los Concilios ecuménicos de los siglos IV y V establecieron las fórmulas tradicionales. Estas fórmulas no explican, solamente establecen una formulación común para todos los cristianos.

Para los cristianos solamente puede haber un Hijo de Dios porque él es Dios y solamente hay un Dios. No se puede decir que hay Dios Padre e Hijo de Dios como dos personas separadas. Si así fuese podría haber varios Hijos. Pero Jesús es Dios, es Yhavé, el Dios monoteísta del judaísmo.

La segunda reflexión se refiere a la salvación. ¿Cómo queda la salvación después de la resurrección de Jesús? Pues ésta significa la abolición de todo el sistema religioso judío. El camino es el seguimiento de Jesús, y el seguimiento de Jesús es el amor a los pobres, a las víctimas, a los oprimidos, a los excluidos, como decimos hoy en día.

Ninguna actividad religiosa salva. En eso todas las religiones son iguales. Jesús nunca pensó en fundar una religión porque vino a abolir la religión. Ninguna religión salva porque solamente Dios salva.

¿En realidad qué es la salvación? La salvación es el amor. Ninguna religión crea el amor. Las religiones son inculpadas de muchas faltas de amor en la tierra. Necesitan convertirse también al amor. Ninguna infunde el amor en el corazón humano. Solamente Dios hace eso. Es un don gratuito. Quien ama, ya está salvado. No precisa más nada. Ya pasó de la muerte a la vida. Ya pasó del mundo de pecado al mundo de la vida. El amor es la victoria sobre la muerte. Quien ama ya no muere, apenas cambia de condición. Ya superó la muerte. Ya está en la vida eterna, que será simplemente la plena revelación de ese amor. Quien ama venció al pecado porque el pecado es no amar. El pecado es matar, como Jesús explica a los judíos. El amor vence al no amor, y por eso quien ama ya está salvado. El amor salva también de la ley y de todas las religiones. Quien ama va más allá de todas la leyes, porque da vida. La salvación no es futura; es presente, ya está activa. El amor salva porque Dios es amor, y es amor lo

que quiere. La voluntad de él es el amor. Esta revelación de la salvación cambia todo.

Todas las religiones sirven en la medida que orientan hacia el amor a los pobres. El Islam coloca el amor a los pobres como uno de los cinco pilares de la religión. Esto orienta para poder recibir de Dios ese amor que es don gratuito. Cada religión puede ser apreciada con el mismo criterio.

6. El pueblo de Dios

Jesús no se dirigió en primer lugar a los individuos. El distinguió a su pueblo, al conjunto de su pueblo, conociendo la identidad y el destino especial de ese pueblo en medio de todos los otros pueblos. Cuando distinguía a una persona, era en función de su pueblo y distinguía a su pueblo en función de la humanidad toda. Escogió doce discípulos para hacer de ellos los jefes de las doce tribus de Israel, asumiendo el lugar de los doce hijos de Jacob. Su perspectiva siempre es ésa, así como fue la perspectiva de los profetas antes de él. El mensaje que él da, se dirige a las doce tribus de Israel. Por eso el Israel de él no tenía límites. No estaba limitado por la ley de Moisés. Había que corregir la ley de Moisés para abrir las puertas de tal modo que todos los pueblos de la tierra pudiesen entrar. Con esto no se quiere decir que todos los pueblos ya son pueblo de Dios. Sólo son pueblo de Dios aquellos que viven el amor a los pobres, cualquiera que sea su pertenencia a los pueblos de la tierra. No hay ninguna religión que pueda sustituir ese amor, ni la religión que se dice cristiana.

Fue después de la resurrección cuando los discípulos entendieron que todas las barreras levantadas por Israel para mostrar y mantener la separación de los otros pueblos, eran pecaminosas porque eran contrarias a la voluntad de Dios y ocultaban la verdadera identidad del pueblo de Dios. Cayeron el templo, el sacerdocio, los sacrificios, la circuncisión, la ley, las tradiciones, todo el edificio religioso: cayó toda la religión de Israel. Solamente quedó lo esencial, el mensaje de vida que había sido la razón de ser desde Abrahán, pero que las autoridades del pueblo habían olvidado, desviando al pueblo de su vocación.

Una vez que toda la religión judía había caído, los discípulos entendieron que no había nada que los separase de los otros pueblos. Griegos, romanos y representantes de otras regiones: africanos, asiáticos llegarán y reconocieron que no había obstáculos. Todos los que practican el amor, son del pueblo de Dios.

Pablo explica ese cambio en Rom 9-11. La mayoría de los judíos siguió a las autoridades y se negaron a aceptar esa apertura del pueblo de Dios; quisieron mantener la unión entre el reino de Dios y su religión. Por

eso ellos mismos se colocarán fuera del pueblo de Dios y colocaron barreras impidiendo la entrada de los otros. En cuanto a los que eran considerados paganos, fueron introducidos en el pueblo de Dios. Celebraron el bautismo. ¿Y qué era el bautismo? Una señal exterior de la salida del mundo del no amor, para el mundo del amor, de pasar de la muerte a la vida. Lo que vale no es el signo. Ningún signo salva, porque la salvación es el amor. El bautismo es la entrada al reino del amor. Si falta la señal, no importa. Los que practican el amor, que es la realidad de la salvación, ya están salvados.

El pueblo de Dios consta desde entonces de hombres y mujeres libres; libres de toda ley, de toda cultura y libres de toda religión; decidiendo ellos mismos, escogiendo ellos mismos, siendo ellos mismos y no simplemente los miembros de una cultura o una religión. La religión puede tener un papel positivo, lo que veremos más adelante. Pero también oprime. Jesús vino a liberar a las personas. Su pueblo es de seres libres. Claro está, que todavía no alcanzan la plenitud de la libertad, que es idéntica a la plenitud del amor. Algunos llegaron pronto a la perfección. La mayoría está a medio camino procurando vivir esa libertad que anhelan.

La historia de los primeros tiempos muestra que, para muchos, el anuncio del evangelio de Jesús fue un deslumbramiento, porque fue una liberación del pensamiento y del obrar. Claro que a nosotros, la mayoría de los cristianos, no nos da esa impresión; señal de que para muchos la religión que se dice cristiana, sofoca casi completamente la voz de Jesús. El culto a Jesús puede ocultar al propio Jesús.

El pueblo de Dios puede desarrollarse en cualquier cultura o cualquier religión. Sin embargo, todas las culturas y todas las religiones tienden a restringir el amor, al poner por encima otros valores. Por ejemplo, la cultura occidental coloca como valor prioritario el dinero. Cada persona debe obtener la mayor cantidad de dinero posible. Debe entrar en una competencia constante para tener más dinero. Con esa condición, el amor se hace muy difícil, porque va en contra de los valores dominantes, y la persona que ama se ve obligada a ir en contra de las leyes de la sociedad y de la cultura.

Los hombres y las mujeres libres forman un pueblo nuevo, un pueblo que vive el amor: éste es el pueblo de Dios. No importa la raza, el pueblo, la tribu, la lengua, la cultura o la religión. Todo ello, de ahora en adelante, está subordinado a la prioridad de la libertad. Todos están unidos en Cristo, todos viviendo de la misma vida de Jesús, formando un solo cuerpo con él. La teología paulina desarrolló mucho el tema del cuerpo de Cristo. Cristo ejerce ahora su libertad y su amor por medio de sus seguidores. Ellos son su cuerpo, por lo cual Él no solamente permanece sino que se extiende en el mundo entero por medio de todos sus miembros. Esta unidad nada tiene de limitado. Por el contrario, ella no crea un recha-

zo de unos sobre los otros, como en los asuntos de la vida económica. La unidad es el fruto del Espíritu y por tanto exalta la libertad de cada uno. El «amaos unos a los otros» es la forma suprema de libertad. «Donde está el Espíritu, ahí está la libertad» (2 Cor 3,17).

Los últimos textos del Nuevo Testamento, como las cartas a los Colosenses y Efesios, o en el Apocalipsis de Juan, así como en los Hechos de lo Apóstoles, aplican a Jesús títulos de soberanía universal. Él es declarado «Señor de todos» (At. 10,36). Dios resuelve «reunir todas las cosas bajo una sola cabeza, Cristo, tanto los seres celestiales como terrenales» (Ef 1,10); «por encima de todo Principado, Potestad, Virtud, Dominación y de todo cuanto tiene nombre no sólo en este mundo sino también en el venidero. Bajo sus pies sometió todas las cosas y le constituyó Cabeza suprema de la Iglesia, que es su Cuerpo, la Plenitud del que lo llena todo en todo» (Ef 1,21-22).

Los títulos de soberanía pueden ser interpretados de modo totalmente erróneo, lo que de hecho acontece en la historia y todavía hoy en día. Los títulos de soberanía son reivindicados por los emperadores, conquistadores del mundo y en general por los dictadores, que exigen poder absoluto. Ellos se apropiaron de títulos que pertenecen al vocabulario religioso, hasta el punto de exigir un culto total debido al soberano: el culto imperial, cuya forma más radical se encuentra en los emperadores de China o en los faraones de Egipto. Jesús nada tenía que ver con esos soberanos universales. Él es exactamente lo contrario. La soberanía de Cristo es todavía la del pobre carpintero de Nazaret. Es una soberanía de libertad y de amor. Soberano del universo, él no deja de ser el hijo de José y de María de Nazaret. Desde su taller de Nazaret difunde el amor por el Espíritu en el mundo entero y rechaza cualquier forma de homenaje o de culto como se practica en los cultos imperiales. La sabiduría de Jesús es estar subordinado a la pobreza. La unidad de la humanidad se realiza a nivel de los pobres de este mundo, los pobres de una civilización primitiva, muy simples, condenado a muerte por sus convicciones. En ese sentido los textos que proclaman la soberanía universal de Jesús no pueden ser separados de los textos de los evangelios, sino que deben ser interpretados juntamente con esos textos de los evangelios.

7. El culto a Jesucristo

En los evangelios Jesús nunca pidió actos de culto. No pidió ser adorado, venerado, suplicado u homenajeado. Nunca pidió que se le manifestasen expresiones de devoción, de amor. Nunca llamó la atención hacia sí mismo, a no ser para anunciar su inevitable muerte, oponiéndose a la negación de sus discípulos. No instituyó ninguna forma de culto, tampo-

co después de su muerte. En las narraciones de las apariciones de Jesús resucitado, nunca aparece una expresión por la que Jesús quiera ser adorado u homenajeado. Pide ser reconocido, como muestra el episodio de Tomás, pero no pide a Tomás que le adore o le preste homenaje. Está claro que el cristianismo no es el culto a Jesús. Culto que de ningún modo estaba en las intenciones de Jesús. Él mismo no instituyó un culto a su Padre. Para responder a un deseo de los discípulos, propone una forma de oración que es una forma de repetir su enseñanza: reino de Dios, amor al prójimo... La oración consiste en pedir al Padre lo que el Padre quiera dar.

Jesús pide la fe. Pero la fe no es ningún acto religioso. La fe es confiar en una persona, es confiar en sus enseñanzas. La fe puede dirigirse a los padres, a los profesores, a las personas sabias. Tener fe en Jesús no es ofrecerle algo, es simplemente aceptar sus enseñanzas. Sin embargo, hoy en día, la gran mayoría de los cristianos y de los no cristianos suponen que el cristianismo es culto a Jesús. Lo que no pertenecía al cristianismo en los orígenes parece que se convirtió en el único contenido. Para muchos el cristianismo es una religión que puede competir con otras religiones. ¿Qué es lo que ha pasado?

Lo que ha pasado era inevitable. Cada vez que aparece una personalidad diferente de lo común, dotada de un prestigio y una gran capacidad de atracción, nace un culto. Conocemos eso en las Iglesias cristianas y lo mismo sucede en otras religiones. Era inevitable que cualquier día naciese el culto a Jesús. Pues el culto y la religión son realidades profundamente enraizadas en el ser humano. Dejemos para las ciencias humanas, la antropología, la sociología o la psicología la tarea de explicar en qué consiste ese instinto religioso, esa tendencia que no se puede reprimir, a multiplicar cultos y fabricar religiones. La religión y el culto responden a necesidades humanas. Estas pueden ser inconscientes en un primer momento, pero aparecen a nivel de la conciencia de modo habitual, aunque algunos consigan reprimir su inconsciente religioso. En el fondo la religión es irracional: miedo, atracción, deseo de protección, deseo de amor, deseo de vida, angustia por la muerte, culpabilidad, etc. Consultemos las ciencias humanas.

De las promesas hechas a Abrahán nació una religión. Era inevitable que de la visita de Jesús a esta tierra naciese también otra religión. Ésta tomó muchos elementos del judaísmo, pero los modificó, e introdujo elementos de otras religiones.

Las personas que se adhirieron al mensaje de Jesús y se hicieron discípulos, eran personas religiosas, como todos los seres humanos. No abandonaron su instinto religioso cuando aceptaron el seguimiento de Jesús, por lo menos en su inconsciente. Sin embargo, sintieron que en su religión había muchas cosas que no eran compatibles con la fe en Jesús y que hubieron de abandonar. Por ejemplo, los judíos abandonaron lo que los

separaba de los no judíos. Después los paganos sintieron que el culto imperial era incompatible con el seguimiento de Jesús. Muchos dejaron de lado todo culto consciente, pero todavía el inconsciente era religioso y debía reaparecer un día. Jesús no condena la religión y claramente deja que las cosas sigan su curso normalmente. Oponerse a la religión habría sido destruir personalidades. Pues la religión es elemento fundamental en el equilibrio psicológico de una persona. Por eso, Jesús acepta gestos y palabras de devoción por parte de las personas dolientes o sufridas que se acercan a él, pero nunca pide tales actos. Mas quien sigue a Jesús se va librando progresivamente de toda necesidad religiosa. Pues la fe aumenta en la medida en que la religión disminuye.

Por otra parte, una vez que Jesús fue reconocido como Dios, todo culto dado a Dios incluyó también a Jesús. El verdadero culto ofrecido a Dios es la justicia y la misericordia para con los pobres como siempre enseñaron los profetas. Otras formas de culto no son condenables y pueden tener un papel positivo si se orientan para lo que Dios quiere.

Jesús pidió que se hiciese memoria de su muerte y de su resurrección. Ese acto de memoria no era un acto de culto. Jesús sabía que sus enseñanzas serían repetidas y enseñó exactamente para que así sucediese, y los discípulos se reunieron para oír el testimonio de las personas que habían oído a Jesús. Cuando estas personas murieron, sus sucesores procuraron poner por escrito sus memorias para que siempre exista la posibilidad de oír las palabras de los apóstoles sobre Jesús. Todo ello era recuerdo y los discípulos de Jesús se acordaban de Jesús constantemente. Ellos se acordaban del Jesús verdadero. El culto tiende a desviar la memoria del verdadero Jesús. El culto exalta un Jesús simbólico, transformado, porque es revestido de atributos religiosos; pero la memoria de Jesús tiene por objeto la vida real de Jesús, en esta tierra, y sus enseñanzas.

Por eso no es extraño que personas muy apegadas al culto de Jesús no conozcan las Escrituras y no se interesen por ellas. Ellas conocen un Jesús hecho de símbolos que dan satisfacción a sus necesidades religiosas, sin percibir la diferencia entre las enseñanzas de Jesús y la propia psicología religiosa.

8. La unicidad de Jesucristo

Como ya hemos dicho, la unicidad de Jesucristo es la unicidad de Dios. Para los cristianos, como para los judíos o los musulmanes y una inmensa multitud de pueblos, hay un solo Dios creador del universo, o sea de todo lo que existe. También los cristianos afirman que Jesús es ese Dios único. Él es único porque Dios es único. No es único porque sería

el único salvador, o el único profeta, o el único Mesías; mucho menos por ser fundador de una religión, ya que no fue fundador de ninguna religión, sino porque es el Dios único. La dualidad Padre-Hijo no perjudica la unicidad de Dios.

Los discípulos reconocieron a Jesús como Dios por la evidencia que tuvieron de su resurrección. De cualquier modo, ninguna religión adora un fundador resucitado. La resurrección es hecho único, manifestación de la unicidad de Dios.

Hay una señal visible de esa unicidad en la unicidad del pueblo de Israel. No existe otro pueblo igual a él. Su originalidad vine justamente del hecho de que de ese pueblo nació Jesús, Hijo de Dios. Jesús no podía nacer en un pueblo poderoso, en medio de una cultura rica. Si Dios quería estar en la tierra debía ser como pobre, humilde y escondido en el pueblo más insignificante de la tierra. Cualquier otra alternativa no habría obtenido la libertad de la humanidad y habría desmentido su mensaje. El pueblo de Israel subsiste hasta ahora como testimonio de una vocación única.

La dialéctica que Pablo desarrolla en los capítulos 9-11 de la epístola a los Romanos, revela la relación entre Jesús y la universalidad de las naciones. El pueblo que él preparó, que era su pueblo y debía darse en él la realización de su razón de ser, lo rechazó, y él fue acogido por otros pueblos. Esta paradoja puede muy bien repetirse. Una vez que una identidad histórica como fue la cristiandad, se reserva la herencia de Jesucristo y levanta barreras para impedir que lleguen otros, se expone a rechazar de hecho al Dios que dice adorar. No practica el amor a los pobres, pretendiendo amar a Dios con su sistema religioso.

Jesús fue un asiático y la Iglesia de sus discípulos fue formada por asiáticos. Los otros continentes no pueden estar envidiosos por ello. Después el cristianismo fue para África y Europa. En Europa fue asumido por el Imperio romano, el mismo que mató a Jesús. Esto provocó una inmensa confusión. Quedaron juntos los que mataron a Jesús y los que nacieron de él. Actualmente el cristianismo está siendo rechazado en Europa y va a desaparecer en menos de un siglo. Actualmente el cristianismo está implantado en América. Por ahora, América es el continente que aparece como el continente cristiano. ¿Y después? El reconocimiento del evangelio de Jesús puede viajar de nuevo. ¿Hacia dónde? Tal vez hacia África, porque hoy en día los cristianos más fieles son los africanos y son también los más pobres. Tal vez para China, porque en China existe una minoría cristiana que soportó una persecución implacable que comparada con la persecución del Imperio Romano, ésta parece juego de niños. A pesar de eso, o por causa de eso, ellos son los más firmes en la fe. Podrían ser otras regiones del mundo.

¿Qué podrá acontecer con el contacto entre el evangelio de

Jesucristo y las antiguas religiones africanas o chinas? Nadie puede prever qué puede acontecer. Nadie puede prever la evolución de las religiones actuales, sobre todo en un momento en que sufren el impacto de la cultura secularizada de Occidente. Dependerá de ellas.

Para los cristianos ninguna religión salva. El bautismo cristiano puede ser señal de condenación, si no es practicado. La eucaristía puede ser señal de condenación si la persona no practica el amor a los pobres y a los excluidos. La salvación se realiza ahora: quien ama ya está salvado. Cualquiera que sea su religión.

Todas estas afirmaciones pueden parecer increíbles y deben serlo para mucha gente. Pero hay una verdad solamente, y es muy simple. Si hubiese otros dioses y otros cristos, no podrían decir otra cosa sino repetir la misma verdad. Sería la repetición de lo mismo. Basta con un Dios, ya que otro haría lo mismo y diría lo mismo.

Algunos suponen que Dios puede encarnarse en otras personas, por ejemplo en personas representativas de otras religiones. Esto sería como una consagración de las religiones, que es lo contrario de aquello que Dios quiso. Dios no puede confirmar una religión, sino solamente puede confirmar personas, que en cada religión siguen su voluntad. Si Dios se hubiese encarnado en otras religiones, habría hecho lo mismo que hizo en Israel; desmentir al fundador, Moisés; condenar todo el sistema religioso y denunciar a las autoridades religiosas. Ésas serían las señales de la encarnación. Asimismo, si tuviese que encarnarse en cada religión, serían millares de encarnaciones. Solamente en la ciudad de São Paulo nacen centenares de nuevas religiones cada año. Con todo, si hay un solo Dios, sólo puede haber una sola verdad, y esa verdad debe ser la misma para todos. Las religiones son creaciones humanas que tienen efectos positivos y negativos sin que se sepa si lo positivo supera a lo negativo o al contrario. Por ejemplo, en este momento hay una gigantesca guerra entre cristianismo e islamismo. La religión motiva una guerra que no se explicaría solamente por el petróleo o por intereses económicos.

Delante de Jesús, que es Dios, todas las religiones, así como todos los seres humanos, son llamados a una conversión y Dios promete la posibilidad de esa conversión. El evangelio es justamente el anuncio de que «otro mundo es posible». «Otra Iglesia es posible», aunque sea muy renuente a convertirse. De la misma manera todas las instituciones religiosas. Lo que sucede con las instituciones religiosas es que enseñan una cosa y hacen lo contrario. Fue eso lo que Jesús vino a decir y esto vale para todas las religiones. En todas las religiones hay una fuerza de vida, como en toda la creación. Pero esta fuerza fue desviada, adulterada. Entre los más pobres están los que conservan lo mejor de la religión. Entre los poderosos sucede frecuentemente que vence lo peor.

Los cristianos no pueden sentirse orgullosos. En este momento quien habla en el mundo en nombre del cristianismo, es el presidente G. W. Bush. En nuestro continente él es la voz cristiana más fuerte. No es precisamente un evangelizador muy adecuado, pero así es la historia. Las Iglesias cristianas están calladas, no denuncian, y colaboran con su silencio. Y millones de cristianos americanos constituyen el apoyo y sustentan el programa del presidente. Para las otras religiones, este panorama no atrae mucho. Para los otros cristianos, el silencio es complicidad. Para las Iglesias que se dicen cristianas, el silencio es complicidad. La Iglesia católica todavía no pidió perdón por ese pecado. Es fácil pedir perdón por las Cruzadas, pero es difícil pedir perdón por el apoyo que las Iglesias ofrecen a la cruzada religiosa americana en el Medio Oriente, en Irak o en Palestina, a la espera de futuras nuevas conquistas.

José COMBLIN

Traducción de José Miguel Paz

ECLESIOLOGÍA
en tiempos de pluralismo religioso

«Mi corazón está abierto a todas las formas:
es pasto para las gacelas,
es un claustro para los monjes cristianos,
un templo para los ídolos,
la Caaba del peregrino,
las Tablas de la Torá,
y el libro del Corán.
Profeso la religión del amor,
en cualquier dirección que avancen sus camellos,
la religión del Amor
será mi religión y mi fe»
Ibn al-Arabî

Introducción

No es fácil tarea tener que responder al reto de repensar la eclesiología a partir del paradigma del pluralismo religioso. Ésta fue la propuesta que me hizo por la Comisión Teológica Latinoamericana de la ASETT, dando así continuidad al importante trabajo en pro de un diálogo entre la teología de la liberación y la teología del pluralismo religioso. La intención de este breve ensayo es mucho más modesta. Se trata de señalar algunas investigaciones y dudas que han ido apareciendo a lo largo del itinerario de las investigaciones en torno a la cuestión de la teología cristiana de las religiones, del diálogo interreligioso y del desafío que representa el pluralismo de las religiones. El siguiente artículo no debe ser considerado como si fuera una reflexión cristalizada, sino abierta al diálogo y al aprendizaje. Son, de hecho, dudas y preocupaciones, no una sistematización acabada. La labor de construir una eclesiología a partir del desafío del pluralismo religioso está aún por hacerse. Lo que aquí se pretende realizar es sólo la exposición de algunos asuntos y cuestiones que servirán para la reflexión futura.

1. El malestar eclesiológico

Lo que se percibe en los diversos trabajos elaborados en torno al tema de la teología cristiana del pluralismo religioso es un cierto malestar eclesiológico, o sea, la dificultad real de avanzar una reflexión teológica que vaya más allá de los límites definidos por la reflexión magisterial tradicional. Las expresiones acuñadas por la tradición son hasta tal punto tan decisivas y vinculantes, que inhiben el trabajo hermenéutico necesario.

Hay que añadir otro aspecto importante que obstaculiza o impide el libre ejercicio de la reflexión teológica en el área católica romana, que es el del control permanente que se ejerce sobre la actividad y producción académica de los teólogos que actúan en institutos teológicos y universidades católicas, sometidos al «mandato de la actividad eclesiástica competente»[42]. Sobre esta cuestión se cierne un pesado y peligroso atentado «a la libertad de investigación y de magisterio» como ha demostrado un grupo de teólogos europeos en una declaración realizada en 1989[43].

No han sido pocos los teólogos católico-romanos que en los últimos años han sufrido una investigación o proceso por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe por motivo de sus reflexiones sobre el diálogo interreligioso y el pluralismo religioso.

En un libro publicado en el año 2001, el teólogo Jacques Dupuis defiende la conservación de un espacio para una reflexión teológica diversificada que pueda expresar la libertad y la creatividad de pensar la fe y la teología en un mundo caracterizado por el pluralismo religioso. La realidad religiosa plural produce un nuevo modo de hacer teología y la plausibilidad de « distintas percepciones« y enunciaciones de la misma fe cristiana. El mantenimiento de reflexiones teológicas salpicadas por la dinámica exclusivista es causa de grandes dificultades en el contexto interreligioso actual. Desde el punto de vista de Dupuis, «afirmaciones absolutas y exclusivistas sobre Cristo y sobre el cristianismo que reivindicasen la exclusiva posesión de la automanifestación de Dios o de los medios de salvación, distorsionarían o contradecirían el mensaje cristiano y la imagen cristiana»[44].

Por lo general se argumenta que en el campo de la reflexión sobre la teología del pluralismo religioso lo que ha dificultado una mayor apertura hacia la singularidad de las otras tradiciones religiosas es el modo de

---

42 *Códice di diritto canonico*. 2 ed., Unione editori cattolici italiani, Roma 1984, can. 812. En otro canon se afirma con claridad que la autoridad competente tiene derecho a remover los profesores que se desvían de la «integridad de la doctrina», prevista en su función de enseñanza en una universidad católica (can. 810).

43 Declaração de Colônia. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 49/193(março de 1989)180.

44 Jacques DUPUIS. *Il cristianesimo e le religioni*. *Dallo scontro all´incontro*, Queriniana, Brescia 2001, p. 485. Y también p. 484.

comprender a Jesucristo[45]. Esta afirmación no puede pasar desapercibida, pero, igualmente, se puede hacer notar que la comprensión de la iglesia ha suscitado igualmente innumerables dificultades de diálogo con los otras religiones. En el ámbito católico-romano sigue vigente un tipo de comprensión que expresa una centralidad inhibidora, ejemplificada en un paso de la Declaración del Concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa: «Creemos que esta única religión verdadera se encuentra[46] en la Iglesia católica y apostólica, en la cual el Señor confió el encargo de hacerla conocer a todos los hombres (...)»[47]. Los historiadores del Concilio Vaticano II hacen notar cómo esta parte fue introducida en la Declaración bajo presión de la minoría conciliar para equilibrar la afirmación de la libertad religiosa con la de la doctrina tradicional católica. Los tradicionalistas habían reunido todas sus fuerzas para reafirmar los derechos del catolicismo romano como religión revelada y resistir al desafío de la libertad religiosa, que para ellos significaba el derecho de una «conciencia errónea»[48]. Esta visión tradicional se retoma en la Declaración *Dominus Iesus*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que trata sobre la cuestión de la unicidad y de la universalidad salvífica de Jesús y de la Iglesia. En esta Declaración se reafirma que «la única verdadera religión se encuentra en la Iglesia católica y apostólica» (DI 23) y que los adeptos de las otras religiones objetivamente se hallan «en una situación gravemente deficitaria, en comparación con la de aquellos que en la Iglesia poseen la plenitud de los medios de salvación» (DI 22)[49].

La fuerza y el peso de las afirmaciones doctrinales tradicionales sobre la Iglesia terminan por atemorizar o bloquear una reflexión eclesiológica más abierta sobre el pluralismo religioso. La búsqueda de la fidelidad hacia el pasado acaba por ser preponderante y el «terror hacia el riesgo inherente a cualquier interpretación provoca la repetición de las fórmulas tradicionales»[50].

---

45 Paul KNITTER. *O cristianismo como religião absoluta*, «Concilium» 156/6(1980)29.

46 En el original latino la expresión acuñada es *subsistere*, que para algunos teólogos ya traduce una mayor apertura con respecto a la visión eclesiológica anteriormente vigente que simplemente identificava la religión verdadera con la iglesia católica.

47 Declaración *Dignitatis* Humanae sobre la libertad religiosa, nº1. En: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano* I, Paulus, São Paulo 1997, p.412.

48 El grupo de los obispos reunidos en torno a *Coetus Internationalis Patrum*, que comprendía los núcleos más conservadores del Concilio, reaccionó de forma muy viva sobre la cuestión de la libertad religiosa. Cf. Nicla BUONASORTE. *Tra Roma e Lefebvre. Il tradizionalismo cattolico italiano e il Concilio Vaticano II*, Edizioni Studium, Roma 2003, pp. 68-75.

49 Congregação para a Doutrina da Fé. *Declaração Dominus Iesus*, Paulinas, São Paulo 2000 (abreviada en el texto como DI).

50 Christian DUQUOC. *"Credo la Chiesa". Precarietà istituzionale e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia 2001, p. 190.

En la reflexión teológica sigue muy viva una terminología que es deudora de un eclesiocentrismo problemático. Para Jacques Dupuis, todavía siguen en pie «claros rasgos de un vocabulario deletéreo con respecto a los 'otros'», evidenciando la importancia fundamental de una «purificación del lenguaje teológico[51].

Algunas expresiones del repertorio eclesiológico producen desaliento por lo que concierne el campo del diálogo con las otras religiones, ejerciendo un efecto negativo, como es el caso de la noción de «pueblo de Dios». Es éste de un término que señala la especial elección del pueblo de Israel por parte de Dios, la cual fue ampliada y concretizada en la Iglesia. Hablar actualmente de un pueblo elegido por Dios, como si los otros pueblos fuesen excluidos de esta elección, se vuelve muy problemático. No es sin razón que algunos teólogos han sugerido el abandono de esta terminología, con el significado de resguardar la no discriminación del amor[52]. En verdad, como se ha subrayado en el manifiesto del I Encuentro de la Asamblea del Pueblo de Dios, en el año de 1992 celebrado en Quito (Ecuador), el «pueblo de Dios son muchos pueblos»[53].

Otra expresión problemática es la que habla de la «ordenación» de los no cristianos al pueblo de Dios. Esta expresión, presente en *Lumen Gentium* 16, que tiene por referencia a Tomás de Aquino[54], es muy recurrente en los textos de los teólogos inclusivistas que trabajan sobre el tema de la teología del pluralismo religioso[55]. Se puede también mencionar la definición de Iglesia como «sacramento universal de la salvación», presente en *Lumen Gentium* 48, y de la «necesidad» de la Iglesia para la salvación (LG 14).

Hay que destacar que la reflexión eclesiológica inclusivista en el campo católico romano está vinculada al posicionamiento eclesiológico del Concilio Vaticano II, y en particular a la reflexión de la *Lumen Gentium*. Es cierto que esfuerzos importantes y significativos se están llevando a

---

51 Jacques DUPUIS. *Il cristianesimo e le religioni*, p. 24.

52 Es el caso del teólogo Andrés TORRES QUEIRUGA, para el cual todo aquel que responde honestamente a Dios «tiene derecho a sentirse único para él, en ese sentido, elegido». Este teólogo señala que la categoría «elección» es «peligrosa», pues no sólo discrimina el amor, sino que tiende a reforzar la «soberbia y la voluntad de poder para utilizarla en contra de los otros»: Andrés TORRES QUEIRUGA, *Um Deus para hoje*, Paulus, São Paulo 1998, p. 35.

53 Manifiesto del I Encuentro de la Asamblea del Pueblo de Dios. En: Faustino TEIXEIRA (Org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, Paulinas, São Paulo 1997, p. 149.

54 Tomás de AQUINO. *Suma Theol.* III, q. 8, a. 3, ad 1. La expresión "*ordinantur"* (ordenados) aparece, ya antes da *Lumen Gentium*, en la encíclica *Mysticis corporis*, de Pío XII (1943), para resaltar que aquellos que no pertenecen a la viva organización de la Iglesia están ordenados en el cuerpo místico del Redentor: DH 3821 (Denzinger-Hunermann).

55 Claude GEFFRÉ. *Crer e interpretar*, Vozes, Petrópolis 2004, p. 159; Jacques DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni,* p. 395.

cabo, incluso en el ámbito del inclusivismo, para ampliar la interpretación del Concilio y garantizar la plausibilidad de una apertura hermenéutica e interreligiosa. Es lo que por ejemplo intenta hacer Jacques Dupuis al reflexionar sobre la cuestión de la sacramentalidad de la Iglesia. Desde su punto de vista, no hay forma de garantizar la perspectiva del diálogo manteniendo la idea de la iglesia como la mediación universal de la gracia. En realidad, la acción salvífica de Dios es mucho más amplia y multifacética. La Iglesia es sacramento, señal e instrumento del Reino de Dios, universalmente presente en la historia, pero esto no implica que ella sea la «mediación universal de la gracia», ya que la gracia de Dios se manifiesta permanentemente en la respuesta afirmativa a la invitación de Dios que se realiza en la práctica de fe y amor de las propias tradiciones religiosas[56].

2. La pista abierta por el reinocentrismo

Un importante paso hacia la búsqueda de la superación del eclesiocentrismo en la teología cristiana de las religiones fue dado con la afirmación del reinocentrismo. Con esta nueva perspectiva se intenta mostrar «cómo el cristianismo y las otras tradiciones religiosas son coparticipantes de la realidad universal del reino de Dios para cuya construcción están llamados a colaborar hasta alcanzar su plenitud escatológica»[57]. La aserción de la universalidad del reino de Dios permite a la teología de las religiones reconocer en la práctica sincera de la religiosidad, donde sea que esta se verifique, una respuesta al llamado de Dios. Los cristianos y los «otros» conparten así el mismo misterio de salvación, aunque por caminos diferentes. Según la óptica cristiana, es legítimo afirmar que los participantes de otras tradiciones religiosas son efectivamente «miembros activos del reino», con presencia singular en su edificación, pues el reino se manifiesta «donde quiera que se actúe en la gracia y obediencia para con Dios, en cuanto aceptación de la autoparticipación de Dios»[58].

La elección de la expresión «reino de Dios» está circunscrita a un espacio bien delimitado. Se trata de una expresión con valencia en el

---

56 Jacques DUPUIS. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 485; Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso. *Diálogo e anúncio*, Vozes, Petrópolis 1991, n. 29.

57 Jacques DUPUIS. *Rumo a uma teologia...,* p. 526. “El reconocimiento de las otras religiones como elementos significativos y positivos en la economía del deseo de Dios por la salvación introdujo un nuevo paradigma que es el del Reinocentrismo, orientado hacia el futuro y trinitario”: FABC. Tesis sobre el diálogo interreligioso (3.2). *Sedoc*, 33/281(jul/ago 2000)59. Ver además: Pedro CASLDÁLIGA y José María VIGIL, Espiritualidad de la liberación, cap. «Reinocentrismo».

58 Karl RAHNER. *Chiesa e mondo*. En: *Sacramentum Mundi* II, Morcelliana, Brescia 1974, p. 195.

ámbito del judeocristianismo[59]. De ahí que algunos autores planteaban la cuestión de su plausibilidad en el ámbito de la reflexión de la teología del pluralismo religioso y del diálogo interreligioso. El teólogo Christian Duquoc señala que la metáfora del reino suscita reticencias. No hay cómo dejar de atribuirla a la Biblia. Se trata de una expresión que «se beneficia de un menor poder de universalidad, ya que se inserta en un espacio muy bien definido»[60]. Una dificultad semejante es destacada por el teólogo Miguel Quatra. Aun reconociendo la importancia de esta expresión, ya que es uno de los «más grandiosos símbolos religiosos de la humanidad», afirma que «el lenguaje a través del cual se le vehicula corre el riesgo de ser insólito, incomprensible y poco comunicativo, sobre todo en el contexto asiático»[61]. Hay que ser bien consciente de este hecho cuando se trabaja con esta categoría, que es fundamental en la reflexión de la teología cristiana de las religiones. Se trata de una categoría primordial en la *interpretación* cristiana y que permanece valida en el ámbito de esta interpretación. Para una reflexión más amplia del diálogo interreligioso es necesario buscar nuevas y más extensas categorías con mayor poder de universalización.

Tomando como fundamento la interpretación cristiana, la expresión «reino de Dios» es un símbolo religioso que aspira a una esfera trascendental.

> En la medida en que se alude al reino de Dios, es realidad engendrada por un poder trascendente que no tiene como ser circunscrito la imaginación humana, ni es definido en términos conceptuales o factuales precisos. El reino de Dios es escatológico, en última instancia, abarca el futuro, el fin de los tiempos, el fin y la realización de la historia. Se trata de un reino utópico, y tener que pensar que su adviento ocurrirá en determinado momento y lugar es equivocarse con respecto al símbolo[62].

Sin embargo el reino de Dios no significa exclusivamente un evento escatológico, una realidad aún por venir, sino que es la expresión de la soberanía de Dios que se avecina a lo humano en la medida que se realiza el empeño en favor de una comunidad más justa, fraterna y solidaria. El

---

59 Pero hay que reconocer que la expresión Reino de Dios (*malkuta jahweh*, *basileia tou theou)* "no es original ni específica de Israel, sino que existía en todo el Antiguo Oriente. Lo que hizo Israel (...) fue historizar la noción de Dios rey según su fundamental fe de que Javé interviene en la historia": Jon SOBRINO. *Jesus, o libertador*, Vozes, Petrópolis 1994, p. 110.

60 Christian DUQUOC. *L´unique Christ*. La symphonie différée, Cerf, Paris 2002, p.123.

61 Miguel Marcello QUATRA. *Regno di Dio e missione della chiesa nel contesto asiatico*. Uno studio sui documenti della FABC (1970-1995). Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Missiologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae. Roma, 1998, p. 497. Jacques DUPUIS igualmente reconoce que esta expresión crea problema en el contexto de la teología de las religiones y del diálogo interreligioso: *Rumo a uma teologia...*, p. 456.

62 Roger HAIGHT. *Jesus símbolo de Deus*, Paulinas, São Paulo 2003, p. 103.

reino también se realiza «donde quiera que Dios esté reinando mediante su gracia, su amor, venciendo el pecado y ayudando a los hombres a crecer (...)»[63]. Es, por lo tanto, una realidad que se verifica también fuera de las prácticas explícitamente eclesiales, e igualmente en los circuitos de las otras tradiciones religiosas.

El reino de Dios constituye el núcleo central de la oración de Jesús de Nazaret. El fundamento de su mensaje fue geocéntrico. El cristocentrismo surgirá posteriormente con la dinámica eclesiástica. Jesús,

> no se proclamaba a sí mismo; su persona y su obra no aparecen como el foco de su propia enseñanza. Por el contrario, hablaba de Dios, a quien se refería como Padre. Dios, la voluntad de Dios, los valores de Dios, las prioridades de Dios dominaban todo lo que se recordaba que Jesús había dicho y hecho[64].

Toda la vida y la actividad de Jesús está orientada hacia el reino de Dios, en cuanto reino de afirmación de la vida. Para él el reino simboliza el nuevo dominio de Dios sobre la historia, que renueva todas las cosas y restablece relaciones distintas y fraternas entre los seres humanos y una nueva perspectiva de acogida y hospitalidad. A través de su dinámica vital, Jesús señaló la presencia de Dios en el mundo y mostró de forma singular la realidad intensa y sorprendente de su voluntad transformadora y libertadora.

Así como la perspectiva reinocéntrica coincide con el corazón del mensaje de Jesús, ésta se revela igualmente esencial para la vida eclesial. La iglesia surge a través de la dinámica del seguimiento de Jesús y la razón de su introducción en el mundo es la de ser el sacramento del reino de la historia. De forma muy certera esta idea fue expresada por la Comisión Teológica Consultiva de la Federación de las Conferencias de los obispos asiáticos, en las Tesis sobre el diálogo interreligioso:

> El objetivo de la misión evangelizadora de la Iglesia es el de la construcción del Reino de Dios y la construcción de la Iglesia para estar al servicio del Reino. El Reino es por lo tanto más amplio que la Iglesia. La Iglesia es el sacramento del Reino, haciéndolo visible, ordenada hacia él, promoviéndolo, pero no equiparándose a él[65].

---

63 III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, *Puebla. A evangelização no presente e no futuro da América Latina*, Vozes, Petrópolis 1979, n. 226 (Documento de Puebla).

64 Roger HAIGHT. *Jesus símbolo de Deus*, p. 104; Edward SCHILLEBEECKX, *Umanità storia di Dio*, Queriniana, Brescia 1992, p. 152ss.

65 FABC. Teses sobre o diálogo inte-religioso (6.3). *Sedoc,* 33/281(2000)67. Ver también: FABC. *Documenti della chiesa in Asia.* Federazione delle Conferenze Episcopali Asiatiche (1970-1995), EMI, Bologna 1997, p. 412 (Una teologia della missione per l´Asia).

En su precioso trabajo sobre la cuestión del Reino de Dios y la misión de la iglesia en los documentos de los obispos asiáticos, Miguel Quatra ha mostrado que el reino no puede ser un capítulo de la eclesiología, sino «el corazón y la razón de ser de la eclesiología». Para él no puede haber una inteligibilidad autónoma de la Iglesia, sino que ella está siempre referenciada hacia el horizonte más amplio y envolvente del reino de Dios. En contraposición con la encíclica *Redemptoris missio* (1990), de Juan Pablo II[66], la cual afirma que el reino de Dios no se puede separar de la iglesia (RM 18), Quatra señala que es aún más verdadero el hecho de que la Iglesia no debe ser jamás separada del reino[67].

La perspectiva reinocéntrica, común a la reflexión teológica asiática y latinoamericana, ha suscitado mucha perplejidad. La mencionada encíclica de Juan Pablo II sobre la permanente validez del mandato misionero (*Redemptoris missio*) expresa algunas preocupaciones en torno a la perspectiva reinocéntrica. De modo particular, existe el temor hacia una reflexión sobre el reino que vaya en contraste con el sentir de la iglesia, sea enfatizando una comprensión humanizada y secularizada del reino, sea marginalizando y desvalorizando la iglesia (RM 17-18). Igualmente existe el temor de que la centralidad del reino y el énfasis hacia una difusión de los valores evangélicos acaben por desplazar hacia un segundo plano el anuncio explícito de Jesucristo y el empeño misionero en favor de la *plantatio Ecclesiae* (RM 44 y 48)[68]. Lo que ocurre, en realidad, es que se recela de que la apertura reinocéntrica pueda amenizar o relativizar la convicción tradicional sobre la necesidad de la Iglesia para la salvación y la conciencia de que ella posee la «plenitud de los medios de salvación». Como ha evidenciado Christian Duquoc, el reino hacia el cual tiende la Iglesia constituye también su «tormento», ya que este relativiza lo instituido y la lleva a la necesidad de su dinamización y reforma[69]. La violencia que muchas veces acompaña al ejercicio eclesial es expresión y consecuencia de una rígida convicción de poseer exclusivamente la verdad y de la dificultad de comprender y vivir la dinámica de la provisionalidad. Desde el punto de vista de Duquoc,

> las censuras , inquisiciones, excomuniones, cruzadas, guerras de religión no han sido accidentales, sino consecuencias lógicas de la institución, en razón de su singular y auténtica relación con la Verdad y la Santidad. Es la ins-

---

66 Juan Pablo II. *Sobre a validade permanente do mandato missionário*, Vozes, Petrópolis 1991 (carta encíclica *Redemptoris missio*). La encíclica se cifrará en el texto como RMI.

Miguel Marcello QUATRA. *Regno di Dio e missione della Chiesa*..., p. 313.

67 Miguel Marcello QUATRA. *Regno di Dio e missione della Chiesa...* p. 313.

68 Una de las expresiones más claras acerca de este temor se encuentra en el documento del Sínodo de los obispos, con motivo de la Asamblea Especial para Europa: *Testemunhas do Cristo*, Vozes, Petrópolis 1992, p. 14.

69 Christian DUQUOC. "*Credo la Chiesa*", p. 24-25.

> cripción institucional del Absoluto en la contingencia social lo que (...) ha provocado la violencia de una doctrina y de una autoridad consagrada, por vocación, a la no violencia[70].

Entender la Iglesia como sacramento del reino es captar el movimiento permanente de peregrinación de la Iglesia, su camino hacia aquello que la precede y la finaliza, la ampliación de sus horizontes, su apertura al desafío de la alteridad. La importante noción de sacramento no «sacraliza la institución, sino que la abre en su forma ambigua hacia aquello que, en su seno, la supera y la relativiza»[71].

En el ámbito de la perspectiva reinocéntrica se abre también un espacio decisivo para el reconocimiento de la acción salvífica de Dios en las otras tradiciones religiosas, una vez que la realidad del reino actúa igualmente fuera de los confines de la Iglesia, donde sea que los auténticos valores estén en curso. El reino de Dios es ante todo dinamismo y relación: él provoca y suscita la apertura, el contacto, la empatía, el encuentro, la hospitalidad y la cortesía interreligiosa. Todas las tradiciones religiosas participan y comparten la implicación del reino, pero ninguna de ellas puede atribuirse una relación exclusiva hacia él. Lo que se verifica es una «simbolización interreligiosa del reino», más adecuada para dar cuenta de su real universalidad[72].

La nueva perspectiva favorece una eclesiogénesis: una Iglesia que se reconoce con los otros y para los otros. El pluralismo religioso no es sólo reconocido como un valor esencial sino que pasa también a formar parte de la propia inteligibilidad de la iglesia[73]. Hace falta una radical transición del modelo eclesial, desde una perspectiva eclesiocentrada, hacia otra extrovertida y dialógica. La misión no pierde su sentido, pero queda resignificada. El testimonio y la promoción de los valores del reino ganan un lugar decisivo, como comparticipación de la experiencia de Jesús, entendida sobre todo como un misterio de amor que produce y suscita vida en abundancia. La motivación misionera deja de ser una obligación o mandato, se transforma en compartimiento de un don que es convocación para el amor. Como han bien comprendido los asiáticos, que son maestros del diálogo, la proclamación de Jesús se manifiesta ante todo en el diálogo y

---

70 Ibidem, p. 155. Duquoc llama la atención hacia lo que considera un grave problema: la «gestión administrativa de la verdad» en la iglesia, que se «substrae del control de los fieles para transformarse propiedad de burócratas escrupulosos y ambiciosos». Desde el punto de vista del autor es esta gestión de la verdad la que produce el problema del totalitarismo en la Iglesia. Cf. ibídem, p. 119-120.

71 Ibídem, p. 179.

72 Miguel Marcello QUATRA. *Regno di Dio e missione della Chiesa*..., p. 325 e 313.

73 Ibídem, p. 520.

en los actos, en el ejercicio del seguimiento de los valores por él anunciados, como la promoción de la justicia, la paz, la caridad, la fraternidad, la hospitalidad y la compasión. En la perspectiva reinocéntrica, la misión de la Iglesia no se traduce por la sed de ampliación de sus dominios o por la extensión cuantitativa de los cristianos, sino que por llevar adelante el testimonio vigoroso del reino de Dios que viene, en diálogo con todos los hombres y mujeres generosos, pertenecientes o no a las diversas tradiciones religiosas.

3. Desafíos para la eclesiología en un mundo religiosamente pluralista

El momento presente se caracteriza por una conciencia cada vez más clara del rico patrimonio de la diversidad religiosa. Ya no es posible seguir manteniendo únicamente la plausibilidad de un pluralismo de facto y la convicción de que las religiones encuentran su fin o remate en una determinada tradición religiosa. Crece, por el contratio, la percepción de que las religiones no son sólo genuinamente diferentes, sino que también auténticamente preciosas. Hay que honrar esta alteridad y esta irreversibilidad de las tradiciones religiosas. Y honrar la alteridad significa ser capaz de reconocer el valor y la plausibilidad de un pluralismo religioso de principio (no sólo de hecho). La diversidad religiosa debe ser reconocida no como expresión de la limitación humana, o fruto de una realidad coyuntural pasajera, sino como signo de valor y riqueza.

Como señaló Roger Haight «el reconocimiento y la evaluación positiva de otros credos religiosos, el estudio de otras religiones y la práctica del diálogo interreligioso han estimulado profundamente la cuestión profundamente comprometedora de la teología cristiana de las religiones»[74]. La creciente conciencia histórica, la agudeza de la percepción del mundo de la alteridad y el perfeccionamiento de los instrumentos críticos, han suscitado problemas intelectuales muy decisivos y una resistencia cada vez más creciente hacia las formas recurrentes de la inteligibilidad de las afirmaciones tradicionales cristianas sobre Jesucristo y la Iglesia. Se vuelve cada vez más obtuso o discrepante un cierto tipo de lenguaje con respecto a la sensibilidad plural, como es el caso de las afirmaciones universalizantes del tipo: «Jesucristo es el único mediador entre Dios y la humanidad», «sólo la Iglesia posee la plenitud de los medios de salvación», «la iglesia es el camino normal de salvación», etc. A pesar de los esfuerzos reconocidamente positivos presentes entre los teólogos cristianos inclusivistas, resulta cada vez más difícil mantener la plausibilidad de ciertas construcciones o malabarismos

74 Roger HAIGHT. *Jesus, símbolo de Deus*, p. 370.

teóricos para salvaguardar una doctrina tradicional que exige un nuevo salto cualitativo y apertura a nuevos horizontes. La actual literatura teológica sobre el tema del pluralismo religioso muestra la insuficiencia de las posiciones exclusivista e inclusivista y la importancia de una mayor osadía teórica, sin que esto pretenda significar una rendición hacia el relativismo. Vale la pena hacer notar el importante esfuerzo llevado a cabo por el teólogo jesuita Roger Haight, en el sentido de proponer una elaboración positiva del pluralismo religioso a partir de una aireada perspectiva teológica. Este autor defiende la tesis según la cual «la normatividad de Jesús no excluye una evaluación positiva del pluralismo religioso, y los cristianos pueden considerar las otras religiones mundiales como verdaderas, en el sentido de que son mediaciones de la salvación de Dios»[75].

El pluralismo religioso constituye un desafío fundamental a la autoconciencia de la Iglesia. La singularidad eclesial se mantiene como un dato irrefutable, así como lo es también el valor del compromiso específico del practicante con respecto a su fe, pero simultáneamente se refuerza la conciencia de la provisionalidad de la Iglesia. La Iglesia pertenece al tiempo, y como tal, está sujeta a las ambigüedades de la historia, mas en el tiempo asume el importante papel de ser el «signo humano del invariablemente contemporáneo don del Espíritu»[76]. La Iglesia y las otras tradiciones religiosas son «fragmentos diferenciados que se hallan en un proceso dinamizador en la historia». Entre los fragmentos existe una interdependencia y un mutuo enriquecimiento que pueden ser captados y expresados en la dinámica dialógica, pero no hay como prever con exactitud y nitidez el anhelado horizonte hacia el «viaje fraterno». Cada fragmento debe ser respetado en su irreductibilidad, careciendo de sentido cualquier tentativo de anexión. Para poner en claro esta idea, Christian Duquoc recurre a la metáfora de la «sinfonía diferida» (*symphonie différée*). Para él las religiones representan «lugares de múltiples composiciones» que expresan la riqueza, originalidad y el enigma de cada fragmento, si bien el resultado de la sinfonía permanece oscuro hasta una fecha ignota. Nadie domina la forma en que la ejecución sinfónica se realizará, ni puede captar su contenido concreto, a no ser en la esperanza.[77]

---

75 Ibidem, p. 472.

76 Christian DUQUOC. "*Credo la chiesa*", p. 23.

77 Christian DUQUOC. *L´unique Christ*, pp. 235-248. En esta perspectiva abierta por Duquoc, el Espíritu ocupa um lugar decisivo, en cuanto responsable de la madurez de cada fragmento, en profundo respeto con cada identidad singular. Su propuesta no suprime el significado del testimonio de la Iglesia, sino que previene el riesgo de cualquier pretensión totalitaria de anexión de la alteridad. Bajo la presencia inspiradora del Espíritu, la Iglesia deja de asumir la problematica vocación de «todo integrar» reconociendo que las divisiones permanezcan como «lugares paradójicos de la esperanza»: ibídem, pp. 240 y 247-248.

Para uno de los grandes exponentes de la tradición mística sufí, el gran maestro andaluz Ibn al-Arabî (1165-1240), la multiplicidad de los fragmentos tiene sus raíces en el misterio de Dios. No hay realidad creada que esté fuera del «Hálito» del Compasivo. Cada creencia constituye un «vínculo», un «nudo» que revela una dimensión del misericordioso misterio de Dios[78]. Cada vínculo constituye un «lenguaje de Dios», una forma que expresa la comprensión de su misterio siempre grande. Desde su punto de vista, la definición de Dios abarca la comprensión de cada una de las formas de su teofanías en la historia[79]. Estas teofanías son plurales y multifacéticas, se suceden sin cesar y se modifican constantemente. Todas ellas manifiestan un aspecto de lo Real o de la Verdad divina, mas ninguna de ellas puede atribuirse, agotar o expresar la Verdad en su totalidad. Para Ibn al-Arabî hay una enorme riqueza en la diferenciación de las creencias, y aquellos que desconocen esta pluralidad acaban condicionando a Dios a su vínculo particular, renunciando captar las dimensiones fundamentales de su misterio. Son los que están aferrados a la «divinidad de las convicciones dogmáticas y prisioneros de las limitaciones», dejando de percibir la «Divinidad absoluta», que nada puede contener[80].

Esta tendencia de querer vincular o atar la Realidad Última (lo Real[81]) a las formas categoriales puede provocar graves consecuencias, como indicó

---

78 Otro grande místico de la tradición sufi, AL-HALLÂJ (857-909), expresa de forma semejante el valor de la pluralidad de las religiones: «descubrí que son los innumerables ramos de una única Fuente»: AL-HALLÂJ. *Diwan*, Marietti, Genova 1987, p. 84 (*diwan* 62).

79 IBN AL-ARABÎ. *Le livre des chatons des sagesses.* Tome premier. Beyrouth: Al Bouraq, p. 116 (le chaton d´une sagesse transcendante dans un verbe de Nûh – Noé). Para IBN AL-ARABÎ, todas las formas religiosas constituyem «lenguaje de Dios»: Ibidem, p. 118. Una buena síntesis de la reflexión de Ibn al-Arabî sobre el argumento de la da diversidad de las creencias se puede encontrar en la obra de William C. CHITTICK, *Mundos imaginales*: *Ibn al-Arabî y la diversidad de las creencias*, Alquitara, Sevilla 2003, pp. 253-294 y 321-325.

80 IBN AL-ARABÎ. *Le livre des chatons des sagesses.* Tome second, Al Bouraq, Beyrouth, p. 713 (le chaton d´une sagesse incomparable dans un verbe de Muhammad). Desde el punto de vista del maestro andaluz, aquellos que consiguen superar el límite de las convicciones dogmáticas son capaces de abrirse al misterio absoluto e incondicionado de Dios, siendo capaces de reconocer y valorizar su presencia en todas las formas de su teofanía: IBN AL-ARABÎ. *Le livre des chatons des sagesses.* Tome premier, pp. 316-317 (le chaton d'une sagesse du coeur dans un verbe de Shu´ayb). Ver También en el mismo capítulo de la obra los comentarios efectuados a tal propósito por Charles-André GILLS: ibídem, pp. 330-331.

81 No es fácil encontrar una categoría analítica que dé cuenta del misterio mayor y posea un grado más significativo de universalidad. Anteriormente se habló del límite de la categoría «Reino». Determinadas tradiciones religiosas, como el budismo, prefieren «preservar la condición misteriosa del último» y obrar con la negación como cifra de la trascendencia. Se privilegia el «silencio de Dios». Algunos autores, como J. HICK, han preferido trabajar con la categoría de lo «Real», ya que es un término que halla correspondencia con el lenguaje cristiano (donde Dios se define como «aquel que es» –Ex 3,14-), en el hinduismo (el *sat* del sánscrito) y en el islamismo (la expresión árabe al-Haqq, o también *wujûd*, que expresan la realidad absoluta y no delimitda de Dios).

el estudioso Michael Sells. Es la tendencia de afirmar el «dios de la creencia particular» excluyendo o rebajando su manifestación en los otros sistemas de creencias. La realidad de un mundo marcado por la confrontación y las violencias entre las distintas creencias reside justamente en esta operación de vínculo. No se puede negar la verdadera manifestación de lo Real en los diversos vínculos, pero querer limitar lo real a una forma particular y negar sus otras manifestaciones provoca la negación de lo Real en su infinitud[82].

Estas pistas abiertas por la reflexión de Ibn al-Arabî son muy inspiradoras para la apertura de la reflexión eclesiológica. Son reflexiones que refuerzan la idea de la singularidad y provisionalidad de la Iglesia, así como la importancia de su siempre mayor apertura al misterio de lo Real, o sea, a «todas las riquezas de la sabiduría infinita y multiforme de Dios»[83]. Hoy en día la relación entre el cristianismo y las otras religiones debe ser concebida en el cuadro orgánico de la realidad universal, en términos de «interdependencia relacional» y de «hospitalidad interreligiosa». Hay que reconocer la existencia de diferentes y únicas modalidades de encuentro de la dinámica humana con el Misterio divino o la Dimensión Suprema. El nuevo modo de ser Iglesia en este tiempo plural necesariamente debe ser extrovertido y dialógico. La identidad de la Iglesia se afirma como identidad en proceso, como una «realidad viviente» y disponible a los dones de la alteridad. La Iglesia no tiene otra salida que a través del camino del diálogo: dialogar para no morir y no dejar morir. El diálogo es un «viaje fraterno» que interesa a los buscadores de las distintas esferas religiosas, desafiados a ampliar sus creencias, alargar las cuerdas de sus tiendas, romper los «nudos» que obstruyen sus corazones y participar de forma compartida la visión y la experiencia de lo Real, que es la única que salva.

Faustino Teixeira
PPCIR-UFJF
Traducción de Vincenzo Paglione

82 Michael SELLS, *Tres seguidores de la religión del amor: Nizâm, Ibn'Arabi y Marguerite Porete*, en: Pablo BENEITO & Lorenzo PIERA & Juan José BARCENILLA (eds), *Mujeres de luz*, Trotta, Madrid 2001, pp. 141 y 152.

83 Secretariado para los no cristianos. *A Igreja e as outras religiões*, Paulinas, São Paulo 2001, n. 41 (Documento *Diálogo y Misión*).

FUERA DE LAS RELIGIONES HAY SALVACIÓN

Salvación con una perspectiva pluralista

Religión y pluralismo

Partiremos de la distinción, formulada por Paul Tillich, entre religión en sentido amplio, y religión (o religiones) en sentido estricto. Como experiencia originaria, la religión es el encuentro con lo divino, trascendente, absoluto, cuya manifestación irrumpe en la existencia humana, produciendo en ella una preocupación suprema, un *Ultimate Concern*, una apertura a lo absoluto y a lo infinito. La preocupación suprema o última se expresa en formas culturales receptivas y transparentes a esa manifestación. En la situación existencial de alienación en relación a su fundamento divino, el ser humano trata de reunirse a su ser esencial, produciendo formas religiosas específicas: creencias, ritos, mitos, organización y teologías. Es así como nacen las diversas religiones –inclusive el cristianismo- y sus representaciones o símbolos de la trascendencia. Con todo, la manifestación de lo divino nunca está totalmente ausente de las formas profanas o seculares de la cultura, básicamente capaces de expresar lo absoluto. Salvación es «vida con sentido», vida realizada. Tillich denomina cuasi-religiones a las formas profanas o secularizadas de acceso a lo divino o trascendente: «En las cuasi-religiones seculares, la preocupación suprema toma como objeto, la patria, la ciencia, determinada forma particular o etapa determinada de la sociedad, o también el ideal supremo de la humanidad: tal objeto es entonces considerado como divino»[84].

---

84 TILLICH, Paul, 1968: 66.

En el seno de la cultura, a medida que el ser humano entra en la dinámica de la salvación, la esfera religiosa particular tiende a ser innecesaria, superflua, pues la cultura entera se torna transparente a la realidad última. La desaparición de las religiones será entonces, una dimensión escatológica de la salvación, ya que Dios será todo en todos. Esa concepción nos permite reaproximar la fe -en cuanto entrega total a la irrupción salvífica de lo absoluto, a lo que damos el nombre de Dios- a la religión -en cuanto suprema transparencia a lo incondicionado, en la acción y en la contemplación-. Permite, del mismo modo, hablar de «Teología latinoamericana pluralista de la liberación», en cuanto teología cristiana y no cristiana, religiosa y no religiosa, una teología que podría hasta prescindir de los Dioses y de las Diosas de las religiones, inclusive del cristianismo…

En los resultados del último censo realizado en Brasil en el año 2000, en la sección referente a la pertenencia religiosa, podemos ver la distribución de la población entre las distintas iglesias y denominaciones cristianas y las otras religiones, o sea, la pluralidad religiosa de Brasil. Aparecen también 7,26% «sin religión» (contra 1,64% en 1980)[85]. Conforme a los comentarios leídos y oídos, esa porción significativa, en franco crecimiento, de la población brasileña, no estaría, en su gran mayoría, constituida por ateos o agnósticos –mucho menos numerosos- sino por adeptos a una religiosidad difusa (remanentes del catolicismo popular, magia sincrética, esoterismo, ocultismo, Nueva Era, teosofía, antroposofía, masonería, etc.). Son personas que de algún modo, no consiguen identificarse con una religión, iglesia o denominación institucionalizada. Por lo demás, a partir de los medios de comunicación, impresos o audiovisuales, cada uno puede confeccionarse una religiosidad propia, «a la carta» o «a medida», escogiendo libremente de los estantes del inmenso supermercado religioso que se le ofrece. Cada individuo construye su propia identidad religiosa.

Pierre Sanchís presenta cuatro características del pluralismo religioso actual:

> 1. Existencia, en el mismo espacio, de varias «religiones», síntesis *institucionales* ofrecidas para la adhesión de fieles potenciales (…).
>
> 2. Multiplicidad de grupos al interior de cada una de estas instituciones, en función del carácter selectivo de adhesión de tales fieles. Estas «tribus» de composición escogida (…) actualizan la adhesión de cada uno a una familia espiritual por mediación de verdaderas «comunidades emotivas» (…) que inscritas en un espacio institucional de una «Iglesia» o tradición organizada, nunca se confunden con ella.

85 Los datos para América Latina en el 2000 serían: 3.1% de no creyentes y 0.5% de ateos. Fuente: Franz DAMEN, en Agenda Latinoamericana 2003, pág. 34. Y en: http://latinoamericana.org/2003/textos/castellano/Damen.htm

> 3. Fuera de las instituciones –y muchas veces en oposición a ellas- existen al mismo tiempo «comunidades» efectivas o intencionales, que permiten a los individuos reunir en un espacio social mínimamente definido, rasgos por ellos libremente escogidos a partir de diversas tradiciones (…) y de realizar con esta base una experiencia en común.
>
> 4. Y también -tal vez más radicalmente- pluralidad, en el interior de cualquiera de estos grupos, de las modalidades del propio acto, o proceso, de participación, que tiende asintóticamente hacia una construcción individual, bricolage permanentemente considerado como provisional, en función de una relativización, tanto de la "verdad" del objeto de creencia o del principio ético que de él resulta, cuanto del carácter acabado o sintético de la construcción[86].

En una perspectiva teológica «normativa», el pluralismo, en esas circunstancias, sería el reconocimiento, tácito o explícito, de la legitimidad de la diversidad o pluralidad religiosa y «no religiosa» (en el sentido del censo) en la sociedad y en la cultura. Puede hasta ser la revalorización de las diferencias mutuamente provocadoras y complemetarias, sin que sea establecida una jerarquía entre las múltiples producciones de sentido, bajo todas las formas, que procuran indicar caminos y proveer un viático para la difícil peregrinación de la existencia.

¿Y qué es la salvación?

Se trata de una noción extremadamente compleja que presenta innumerables connotaciones, en la historia de las religiones y en el mundo secularizado. Hay siempre un aspecto negativo: liberarse o liberación de algo que oprime o simplemente incomoda; escapar de males materiales o temporales, como dolencias, desgracias, muerte propia o de otros, o espirituales, como el demonio, la falta de sentido, la limitación de libertad, el pecado y todo aquello que contradice los principio éticos, o *carma* o simplemente las consecuencias nefastas de nuestros actos. Pues hay una falla originaria, una escisión primordial que abarca todo lo relacionado del ser humano con Dios, con el prójimo, con el cosmos. En suma, se trata de permanecer libres de aquello que nos impide realizarnos. El lado positivo consiste en conseguir o recibir un bien deseado, como poder, riqueza, confort, paz del alma, o lo que es lo mismo el *unum necessarium*, la identificación con la totalidad «oceánica» de *Brahman* o la vida eterna en Dios.

Salvarse es librar de una situación de muerte (entendida no como muerte física sino como situación de miseria física, moral y espiritual) e introducir en la vida, incluso con la esperanza de vida eterna después de la muerte. Con todo, la salvación, como «arrebatamiento del cielo» o de la

86 SANCHIS, P. 1995: 93.

inmortalidad bienaventurada, no es creíble en la modernidad o postmodernidad. Debe ser vista como mito o símbolo del misterio, no centro de una experiencia radical de encuentro. Aunque sea escatológica, la salvación debe manifestarse en esta vida, en forma de promesa, anticipación, prenda o realización incoativa. Puede tratarse de «favores» divinos, como una sanación o un empleo, o de un estado de paz y felicidad, proporcionado por el «sentimiento del deber cumplido». Puede necesitar la intervención de uno o varios «salvadores», pero, en general la colaboración del ser humano es considerada esencial. Así, el «santo» (que puede ser un santo laico, como el juez imaginado por Camus en «La Peste») se despoja de toda necesidad o interés («Vean los lirios del campo»…) y se une al misterio, en una actitud de pasividad radical o en un ascetismo activo –con mortificación y purificación del cuerpo y del espíritu- o también dedica su existencia entera al alivio del sufrimiento ajeno.

En muchos ambientes culturales y religiosos, la salvación es comunitaria antes que ser individual. Por ejemplo, el pueblo judío o la *Umma* musulmana esperaban y esperan todavía de su Dios, la salvación de la comunidad entera de los grandes peligros y en los grandes desafíos de su historia: «Dios visita y redime a su pueblo» (Lc 1, 68-75). El movimiento socialista esperaba lo mismo de la revolución desencadenada por el proletariado, para la liberación de todos los oprimidos.

El ser humano (individuo o comunidad), para alcanzar la salvación definitiva, necesita atravesar una larga historia de reinicios y conversiones (o «reencarnaciones», en el sentido simbólico de «comenzar de nuevo»), llegando finalmente al término de su existencia errante, al encontrar una meta para la misma. Pues en la perspectiva de la salvación, todo tiene remedio, solución y salida. Todo siempre puede recomenzar, ser retomado, ser salvado. Así, la lucha contra la violencia, la corrupción, la explotación y la injusticia no es en vano. «Otro mundo es posible». La salvación «escatológica» pertenece, por definición, al futuro indeterminado o absoluto (como el Reino de Dios o el Reino de la Libertad), pero la salvación presente es señal, garantía, sacramento de salvación futura. En la experiencia actual, la salvación es un límite, un ideal, que puede a pesar de todo ser experimentado en la contemplación y en la acción, por ejemplo, en la realización de una ópera prima, de una producción artística o una acción moral, una manifestación de ciudadanía o la lucha por la liberación. De ahí resulta un sentimiento de plenitud, de participación, congregación y comunión. Salvación es «vida con sentido», es vida realizada en la persona y en la sociedad. Es lo que Tillich llama la «unidad trascendente de la fe y del amor»[87].

87 Ver: PÉPIN, J., 1989; GERCHÉ, A., 1995, Cap. 1: *Topiques de la question du salut*; TILLICH, P. 1966, *passim.*

La salvación consiste en la superación (siempre fragmentaria en las condiciones de la existencia) de las ambigüedades de la vida, incluso de las ambigüedades de las religiones (idolatría o profanación). Se trata de mantener permanentemente la tensión entre el sentido absoluto y su concretización en formas culturales finitas, religiosas o seculares. Las religiones y las cuasirreligiones están llenas de ambigüedades: de un lado, son víctimas de la idolatría -por la absolutización de las creencias, de los ritos, de la organización, por la identificación de sus formas particulares con el propio absoluto...-; por otro lado pueden ser completamente vaciadas de su sentido último, en un proceso de reducción a lo profano. La idolatría es la materialización, fijación o «condicionamiento» del «Incondicionado»[88]. Al absolutizar la organización, las religiones se vuelven meras administradoras del acceso a Dios y a lo sagrado:

> Es interesante notar que muchos católicos que descubren la Nueva Era se sienten aliviados, como si quedasen libres de constreñimiento. Sentían el sistema católico como una imposición sin sentido, sin finalidad, porque las mediaciones (sacramentos, culto, doctrina, clero, preceptos morales) no conducen hacia la experiencia de Dios, no ofrecen nada a la persona y parecen operar de modo mágico, o en todo caso, puramente administrativo, como si la salvación llegase al final de una serie de formalidades[89].

Salvación y secularidad

Para la «salvación» así entendida, no precisamos de la «religión». Es posible reencontrar el origen y la finalidad divina sin recurrir a las religiones. Tal vez sea así posible luchar contra la miseria humana sin invocar a los Dioses y a las Diosas. Basta poseer el sentido de la gratuidad, del don recibido y retribuido. Basta saberse precedido. Filósofos como Franz Rosenzweig y Emmanuel Lévinas supieron hacer de las categorías religiosas de creación, revelación, elección, alianza y redención categorías con alcance antropológico general. La gratuidad es esencial, así como el reconocimiento de la «salvación» recibida sin mérito de parte del receptor. La salvación es gracia o gratuidad dirigida a la totalidad de todos los seres humanos, y también para las expresiones religiosas y culturales particulares. Es humanización personal, social, cósmica y trascendente.

> El deseo de humanización presente en el corazón de todos los humanos, deseo de paz y libertad (…) es don de Dios, salvación presente en el mundo; se encuentra en la raíz más profunda de todas las culturas. (…) Las múltiples y diversas maneras de ser humano, integradas en la historia (…) constituyen todas, por lo mejor de sí mismas, formas efectivas de salvación.

---

88 TILLICH, P., *ibíd*.

89 COMBLIN, J., 1996: 327.

> Es percepción radical de la gratuidad de todo aquello que el ser humano es y es llamado a ser (…). La salvación estaría completamente vacía, sino fuese entendida como alcanzando a todos los hombres, sin ninguna limitación de tiempo o de espacio, de época histórica o de cultura.[90]

Lo que cuenta es lo que se vive: el amor es la comunión, la convivencia de las personas en libertad, realidad más fuerte que la muerte.

Ser salvo es aceptar ser aceptado, a pesar de ser inaceptable –ser justificado, como el publicano de la parábola- por la alteridad radical o por lo de «Dios más allá de Dios» (Paul Tillich), el «sin nombre», el «innombrable» (Krishnamurti, Jung, Lacan) o el «distinto» (Jean-Luc Nancy), pues no hay necesidad de nombrar a Dios como las religiones lo denominan. Dios, es «sin nombre» –el Dios de los mil nombres, que es lo mismo-[91], o «innombrable»[92]. No precisa de religión instituida para manifestarse y revelarse. Lo incondicionado se muestra gratuitamente, a partir de la exterioridad, de la alteridad, sin ser llamado. La exigencia incondicional también es un don. En fin, si Dios no existiese nos bastaría la idea de él:

> Aunque la fe y la religión sólo hubiesen introducido la idea de Dios o del Infinito, ellas habrían (...) creado para el ser humano un medio para comprenderse, al colocarlo en contacto con los límites[93].
>
> Incluso al proponer la hipótesis (…) de que el ser humano inventó a Dios, de modo que éste sería únicamente una idea, podría ser que el ser humano hubiese así inventando un "bello riesgo" del pensamiento para sí mismo. Y que, de ese modo, se hubiese dotado de algo que da sentido a la propia vida, esto es: ser animada por un enigma, por un riesgo, por una posibilidad "de ningún lugar" (ou-topos, sin lugar) -enigma, bosquejo, posibilidad que hicieran y hacen de él este ser que traspasa lo inmediato y lo factual, en lo que consiste tal vez su más fundamental definición[94].

La salvación siempre acontece por otro, por una alteridad. Todas las formas de auto-salvación son idolátricas: el pecado es querer salvarse sin contar con los otros. La alteridad incluye todos los otros, inclusive al otro absolutamente trascendente, que no precisa ser nombrado o que puede

---

90 CATÂO, F. 1996: 17,18 Y 22.

91 Según la enseñanza del profeta Mahoma, «existen 99 nombres que pertenecen sólo a Dios y aquel que los aprende, los comprende y los enumera, entra en el paraíso y alcanza la salvación eterna». (…) De todas formas, los nombres de Dios no son Dios, sino un simple símbolo de la realidad divina, adaptada a los límites de la razón humana.» Agenda Latinoamericana 2003, pág. 167. http://latinoamericana.org/2003/textos/castellano/DiosEnElCoran.htm

92 En particular en el hinduismo y en el yoga.

93 GESCHÉ, A., 2003: 161.

94 Id., 172.

recibir cien nombres diferentes. No somos nada sin los otros, incluidos los más desprovistos de todo. Nosotros vivimos de ellos, de la riqueza y de la vida que les fue negada, sustraída, y ellos viven de la resistencia a la vida que los mata. La alteridad es un factor constitutivo de la identidad (Lévinas, Kristeva). «El otro es aquel que por la propia alteridad, me llama, me convoca, me hace salir del enclaustramiento en mí mismo y me permite así acceder a mí mismo, tornándose así gracia y salvación»[95]. Cuanto mayor es la trascendencia, tanto mayor es la gracia y la salvación. Midiéndose con lo inconmensurable es como el ser humano justifica su existencia. Así es como el otro me salva de mi soledad conmigo mismo el Otro-de-los-hombres nos salva de nuestra común soledad, de nuestro narcisismo colectivo. El ser humano es un ser «visitado» por algo inesperado, repentino, fuera de lo real cotidiano y, con todo, inscrito en él. Necesita conocerse y ser conocido por una «exterioridad», no por la simple inmanencia, sino por una «extrañeza» (que podría ser Dios, pero no necesariamente), por una visitación. El ser humano sólo comienza a salvarse, cuando se siente llamado por lo infinito que mora en él y, por lo menos como cuestión, nos constituye[96].

La alteridad que constituye y salva la identidad del llamado, del interpelado, se distingue de la alteridad del colonizador, que destruye la identidad del colonizado:

> Todavía hoy, son muchos los que quieren convencer al pueblo afrobrasileño de que ellos sólo consiguen la salvación dejando de ser quienes son: olvidando su memoria, sus valores, las riquezas de su cultura y también del color de su propia piel; humillándose y avergonzándose de su origen, de su naturaleza, de todo lo que Dios les dio[97].

La alteridad salvífica abre la identidad del llamado a una amplitud inédita, una capacidad de asumir y administrar de modo consciente y autónomo, a partir de sí mismo, identidades múltiples y sincréticas.

En consecuencia, se exige la práctica –religiosa o laica- de la fe y de la «obediencia» al otro, de la esperanza y del amor: «la salvación anuncia al ser humano, al mismo tiempo, el libre señorío de la fe, la libre humildad del servicio y la libre paciencia de la esperanza»[98]. Esa práctica no necesita expresarse en una forma religiosa instituida. Sería suficiente una fe profana o «antropológica». La tendencia universal a llenar las lagunas de nuestra experiencia con la experiencia prestada de otros –identificados como «testimonios referenciales»- puede ser llamada fe, la cual se nos presenta

95 GESCHÉ, A., 1995; 44.

96 GESCHÉ, A., *ibid*., 56.

97 SERRA, 0. & MARTINELLI, M., 1996: 27.

98 DUMAS, A., 1989: 542.

como una dimensión antropológica absolutamente universal. Ya que encontramos tales testimonios tanto en la fe religiosa como en la fe profana, ya no se puede establecer, desde el punto de vista antropológico, una división significativa entre «creyentes» y «no creyentes». Podemos decir que la fe estructura toda la experiencia en torno a una significación determinada, de un punto culminante en términos de valor, de deber-ser.

> La fe antropológica se caracteriza por jerarquizar lo que llamamos "valores" hasta llegar a uno al que subordinamos todo el resto. Decimos que este valor es absoluto, no porque esté realizado o sea un ser absoluto, sino porque, en el hombre que lo escogió como tal, no está subordinado ni condicionado (en cuanto valor) a ningún otro, sino al contrario[99].

Podríamos identificar ese absoluto con la salvación así como la entendemos.

Según Paul Tillich, la fe está presente en la «Iglesia latente» como comunidad de elegidos, de los que aceptaron el llamado hecho a todos, por la propia existencia o la vivencia de fe y amor.

> La comunidad espiritual existe de forma latente en la humanidad entera (…). Hay en ella elementos de la fe, en el sentido de una realidad última, incondicionada, y hay elementos de amor, en el sentido de la unión trascendente de lo separado[100].

El ser humano es un ser de fe, un ser que osa, arriesga, inventa, traspasa la evidencia y lo inmediato. La fe –incluso la fe profana- nos da la seguridad de la salvación, al abrirnos a descubrirla y el desearla. El ser humano se descubre en la trascendencia «al norte del futuro» (Paul Celan). Los frutos de la salvación eran, para Pablo: amor, alegría, paz, esperanza, caridad, concordia, dominio de sí (Gl 5, 22-23). Hoy añadiríamos: justicia, libertad, lucha contra las exclusiones, perdón, compasión.

Incluso en el caso de la esperanza en la otra vida, la religión en sentido estricto es dispensable: el encuentro con lo divino no necesita de la religión, «irrumpe» desde fuera. ¿La religión no debería aceptar dejarse secularizar, o dejar de existir para dar lugar a la fe? Por lo menos, laicizarse, esto es, dejar de ejercer cualquier tutela, dejar de defender cualquier jerarquía entre religiones, incluso en relación a los «sin religión». La laicidad también salva, en particular del dominio de las instituciones religiosas –libertad de conciencia, tolerancia en la vida en común- contra los fanatismos y fundamentalismos, la violencia y los totalitarismos (en los que ella puede, con todo, también caer). El régimen del Estado laico salva en la medida en que evita intervenciones heterónomas o clericales de la religión en el plano político. La reli-

99 SEGUNDO, J.L., 1983: 117.

100 TILLICH, P., 1966: 181.

gión usaría su poder sagrado para dirigir abusivamente un área creadora autónoma de derecho, lo que sería una forma de idolatría. Eso no significa que el Estado no pueda ser objeto de crítica desde el punto de vista de la salvación, ni que instituciones libres no puedan suplir las carencias sociales del Estado. La laicidad evita también intervenciones ilegítimas del Estado en la religión, para domesticarla a su favor (sofocando toda voz crítica) o de legitimar religiosamente la posición del grupo dominante, usando, por ejemplo, la religión civil para fundamentar la moral vigente. Ella permite, en fin, la libertad religiosa para todos: creencias, ejercicio de culto, organización, y la coexistencia pacífica de las religiones con el ateísmo. La paz civil que resulta de esa institución puede ser considerada un símbolo de salvación.

El ateísmo no puede dejar de ser incluido en el gran abanico de las concepciones de la salvación presentes en una situación de pluralismo. La teología de la liberación colocó la cuestión del ateísmo en relación a los ídolos y a la trasformación del Dios de los cristianos en ídolo. ¿De qué Dios deberemos ser ateos? Veamos lo que escribió hace más de veinte años Pablo Richard, con respecto al marxismo:

> En el plano teológico, hay, sin duda, un ateísmo antagónico a la fe cristiana, mas en el plano político hay un ateísmo diferente, que es antagónico a dominación (…) El ateísmo como problema político es, para los cristianos, un acto positivo, puesto que implica la negación de la dominación; siendo así, la afirmación de la libertad del hombre, presenta una condición de posibilidad para el acto de fe en Dios. (…) El ateísmo marxista, como problema político, surge por la fetichización o divinización del sistema de dominación capitalista. (…) Toda práctica de liberación es, en sí misma, antifetichista y antiidolátrica. (…) El ateísmo como práctica antifetichista y antiidolátrica, no sólo no se opone a la fe cristiana, sino que es el camino necesario (la condición de posibilidad) para reencontrar el sentido cristiano y evangélico de la fe en Dios[101].

La raíz más profunda del ateísmo es tal vez la presentación de un Dios ídolo, reflejo de nuestros fantasmas. Todo ídolo de Dios lo reduce a una falsa visibilidad, a una Explicación, a un sentido ya dado, a la vez que él continúa siendo un enigma, esto es: una Interrogación.

El ateísmo contemporáneo rechaza a un Dios que juzga atentatorio contra el ser humano, un Dios que desafía la autonomía humana. La idea de Dios impediría al ser humano ser él mismo, por él mismo. Ese ateísmo es el resultado de un malentendido, pues, como vimos más arriba, Dios aparece como la alteridad que constituye nuestra identidad. Por otro lado, un Dios absoluto, desligado de nosotros, oculta nuestra grandeza, nos paraliza con su «mirada» y nos quema con su incandescencia. No se puede ver a Dios y continuar viviendo. Debemos ser ateos de ese Dios, al contrario del Dios de la kénosis, del «Tsim-Tsum (del autoencogimiento

101 RICHARD, P., 1982: 101-102.

para cedernos espacio, según la Cábala), del despojamiento de sí mismo, hasta de ser Dios. Este es el Dios de la gratuidad y del don, de la vida y de la superabundancia. Así quedamos libres también de Dios.

En cierta medida, podemos decir que ese ateísmo está incrustado en el cristianismo. Conocemos la famosa fórmula de Ernst Bloch: «El cristiano es el verdadero ateo; el ateo es el verdadero cristiano». Más recientemente, Marcel Gauchet presentó el cristianismo como la religión que se aparta de la religión. La «teología de la muerte de Dios» entendió el Evangelio como un ateísmo, pues anuncia la buena nueva de la muerte del Padre e instituye el amor fraterno como horizonte de la humanidad. «Hay siempre en el cristianismo, una cierta reserva, un reprimirse con relación a Dios, (…) un germen latente de ateísmo (…). Como dice Jacques Lacan, «hay un cierto mensaje ateo del cristianismo»[102]. Encontramos en el cristianismo una especie de ateísmo «suspensivo» o «de proximidad». Es el caso, en particular, de la teología negativa o apofática, Sólo se puede saber de Dios lo que no es, pues es el Innombrable, el Incognoscible, el Incomprensible. Dios, en la tradición cristiana, no se impone, pero se propone dentro de los términos de una libre alianza. «El ateísmo permanece como posibilidad (pendiente) *interna a* la fe en Dios, pues esta depende de una elección y de una decisión humana que podría del mismo modo, excluirla».[103]

Salvación y nueva religiosidad

Por otro lado, el análisis sociológico de los «nuevos movimientos religiosos» indica una reaproximación o, mejor, un acomodo del estado de tensión entre religión y secularidad, sagrado y profano:

> Por un lado, el boom, en este comienzo de siglo, de elementos sagrados y mágicos: rituales xamánicos e iniciáticos, prácticas mágicas, utilización de objetos dotados de poderes (cristales, pirámides), comunicación con entidades espirituales (trances, chaheling), contactos con seres extraterrestres, creencia en seres mágicos (espíritus, ángeles, hadas, gnomos, duendes), "bautismos en el Espíritu", glosolalia, exorcismos, curas espirituales por imposición de manos. Por otro lado, están presentes también en estos nuevos movimientos, sólidas líneas de continuidad con el proyecto moderno, como la centralidad del individualismo con todo su corolario: elección personal, libre arbitrio, autoconocimiento e intimismo. Otra característica de afinidad con la modernidad es apelar a la lógica de la ciencia, a través de la experimentación, la sistematización, de una "pedagogía" y de técnicas de raciocinio[104].

---

102 GESCHÉ, A., 2002: 193-194. Remite a: BLOCH, E. *Atheismus im Christentum. Zur Religión des Exodus und Reichs.* Frankfurt, Suhrkamp, 1968; GAUCHET, M. *Le désenchatement du monde : une histoire politique de ka Religion.* París, Gallimard, 1986.

103 Id., ibid., 205

104 CAMURÇA, M., 2003: 49-50.

Coexisten dos realidades «incontrastables»: la insistente presencia del fenómeno religioso en el mundo moderno y la autonomía consolidada de una civilización fundada sobre principios laicos. Conforme Marcelo Camurça:

> Weber llama la atención sobre el surgimiento en las sociedades modernas de las "religiones sustitutivas", como la ciencia, las artes, el erotismo, que sin referencia a dioses y seres espirituales, mantienen la necesidad humana de dar sentido a lo cotidiano, sin todavía cambiar la estructura social[105].

Varios sociólogos están usando, para interpretar esos fenómenos, un contenido amplio de «religión» como universo de significaciones fundamentales, cuya función permite al hombre vivir en sociedad, dando sentido a sus experiencias cotidianas. Para el sociólogo brasileño Antonio Flavio Pierucci, la reviviscencia religiosa actual indicaría un refuerzo de la secularización al ser sustituida la religión por la ciencia, en la tarea de estructuración social.

> Para él, el carácter actual de la intensificación de la movilización religiosa, lejos de vaciar, refuerza el proceso de secularización. La forma plural de diseminación de lo religioso (…) resulta en más autonomía del individuo, ahora un "errante religioso", liberado de las ataduras de la cultura religiosa tradicional. La conquista de la libertad religiosa funciona como alternativa y garantía contra el aprisionamiento ante cualquier gran encantamiento, tradicionalismo y fundamentalismo y es camino para una distinción, en el límite secular, como actitud socialmente legitimada. O sea que, la libertad de opción por una religión en detrimento de otra, da también la oportunidad de optar por ninguna religión[106].

Finalmente, según Danièle Hervieu-Léger, la secularización debería ser entendida como un proceso contradictorio, que incluiría declaraciones socio-religiosas *desmodernizantes* contra la razón instrumental y la burocratización de la sociedad técnico-industrial, y recursos *modernos* a las narrativas, mitos y rituales de las tradiciones religiosas por individuos y grupos: valoración de subjetividades, libertad individual, selección pragmática de aquello que conviene a las necesidades particulares de la tradición religiosa. En cuanto proceso cultural complejo, la secularización combina la pérdida de control de los grandes sistemas religiosos y la recomposición (bajo una forma nueva) de las representaciones religiosas[107].

La cuestión se convierte aquí en una evaluación teológica -por lo menos parcialmente positiva- de esta situacion, en perspectiva de «salvación», ya que lo que está siendo rechazado no es lo religioso, sino las formas religiosas tradicionales. ¿Cuál es el potencial «salvífico» de ese fenómeno?

---

105 Id., 51.

106 Ibíd., 54-55.

Comenzaremos con lo que Tillich llamó la «secularidad protestante». Según el principio protestante, la gracia opera en el mundo secular en forma trasparente, sin atarse a una forma finita, ni siquiera en su versión religiosa, como por ejemplo, en las iglesias. En ciertas épocas Dios habló más poderosamente por medio de movimientos no religiosos y hasta anticristianos. Para Tillich, Marx y Nietzsche fueron los verdaderos profetas del siglo XIX tan dominado por la religión burguesa. Del mismo modo, «el protestantismo, por su propia naturaleza, exige la existencia de la realidad secular. Exige protestar concretamente contra las instituciones sagradas y contra el orgullo eclesiástico»[108]. En consecuencia, «en todas las formas protestantes el elemento religioso debe relacionarse con el elemento secular y dejarse cuestionar por él». Pues «las formas seculares se abren a transformaciones continuas por causa de la creatividad autónoma» (ibid.). «La *Gestalt* protestante de la gracia es dinámica y flexible»[109]. Al intentar una lectura teológica de la religiosidad secularizada, Tillich habla también de «cuasi-religiones», de modo, sobre todo, peyorativo, salvo tal vez en el caso del humanismo, que se alió a la Reforma protestante para constituir la modernidad y darle sentido. En perspectiva teológica, hay una relación estrecha, ya indicada, entre la búsqueda de sentido y la salvación: del mismo modo que la pérdida de sentido es vista como dimensión del mal o de la alienación; el rescate de sentido surge como salvación en cuanto fusión de lo separado.

La filosofía contemporánea tiene también una concepción secular de la gracia y de la gratuidad:

> 1. ¿La aparición del ser en el último Heidegger no sería una expresión de salvación? El pensamiento del Ser se revela al ser humano; en vez de decir que el ser humano cuestiona, Heidegger afirma "aquello que cuestiona en el ser humano", Es fragt im Menschen. Para él, hay una voz y una revelación del Ser en el silencio de todas las palabras humanas. El poeta que usa el lenguaje del ser, consigue asimilar el existir de aquello que no tiene nombre, puede nombrar lo sagrado, gracias a los símbolos poéticos y religiosos que usa. Como la rosa de Silesius, el Ser es sin por qué, sin fundamento, puro brotar a partir de sí, aparecer, despuntar; es lo inconmensurable. El Ser en cuanto fundamento será la morada, la Patria, el "en casa", para donde, después del olvido del Ser, volveremos, pues el ser humano moderno es heimatlos, sin hogar. En la última fase de su hermenéutica. "Heidegger insiste en la inefabilidad del fundamento último, en la incomprensibilidad de la intención del Ser y en la total alteridad de su área de revelación. Ese mensaje profético-querigmático anuncia públicamente el advenimiento de un ser incognoscible en la tentativa de preparar al hombre para su venida. ¿Y qué es él sin por qué, sino juego? El Ser juega como sin fundamento (Ab-grund, abismo) el juego que es nuestro destino[110].

107 Ibíd, 59-60.

108 TILLICH, P., 1992: 230.

109 Id., 231.

110 Ver: GILES, T. R., 1975: 250-257.

2. La salvación incluye también la capacidad de «re-crear» lo que se tenía perdido, de «resucitar los muertos» (Moltmann). Encontramos en Walter Bemjamin una versión secular de la resurrección: el rescate de los pecadores, de los derrotados, de los muertos antes de tiempo, de las vidas perdidas, por el recuerdo activo: en el memorial y en el combate.

El don de despertar en el pasado chispas de esperanza es privilegio exclusivo del historiador convencido de que tampoco los muertos estarán seguros si el enemigo triunfa. Y ese enemigo no ha cesado de vencer[111].

(…) El materialismo histórico reconoce (en la estructura de un elemento histórico) la señal de una inalterabilidad mesiánica de los acontecimientos, o, dicho de otro modo, de una oportunidad revolucionaria de luchar por un pasado de opresión. Aprovecha esa oportunidad para extraer una época determinada del curso homogéneo de la historia[112].

(…) Un hecho (…) se trasforma en hecho histórico póstumamente, gracias a los acontecimientos que pueden estar separados de él por milenios. Un historiador consciente de eso (…) capta la configuración en que su propia época entró en contacto con una época anterior, perfectamente determinada. Con ello, establece un concepto de presente como un "ahora" en el cual se infiltraron fragmentos de lo mesiánico. (…) El tiempo pasado es vivido en el recuerdo. (…) Se sabe que estaba prohibido a los judíos investigar el futuro. Por otra parte, la Torá y la oración se enseñan rememorando. Para los discípulos, la rememoración desencantaba el futuro, a lo cual sucumbían los que interrogaban a los adivinos. Con todo, el futuro no se convirtió para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío, pues en él cada segundo era la puerta estrecha por la que podía penetrar el Mesías[113].

3. Las utopías también son la expresión de una esperanza profana, secular, de la salvación. Es la opinión de Ernst Bloch. Para él, la realidad es objetividad en devenir, posibilidad real. Para expresar la realidad presente, Bloch formula la categoría de "todavía-no" (noch-nicht), que es el ser "utopía" que está subyacente y se realiza en la interioridad del acontecer. El "todavía-no" está vinculado a la objetividad del mundo entendido como laboratorium salutis-. Es la negación utópico-dialéctica que emerge en cada acontecer bajo la presión de la plenitud final todavía no alcanzada, donde encontrará su reposo. La posibilidad inserta en la realidad revela su verdadera naturaleza gracias a la intervención humana, surgiendo como un posible concepto de salvación o de perdición, en razón de la ambivalencia del "poder-actuar-o-llegar-a-ser-de-otro-modo", implícito en ella: se trata de la posibilidad socialista en la historia, del reino de la libertad o la salvación, o la explosión fascista, subyacente en el capitalismo tardío, como el reino de la opresión y de la perdición. Lo posible real es la totalidad definitiva (última) en permanente desarrollo. El contenido de los deseos de futuro es lo que hace posible una vida mejor. Ellos anuncian la felicidad. El contenido de los ideales hace también posible un ser de convivencia social perfecta. El contenido de los símbolos, en fin, hace posible la identidad no alienada de la existencia y esencia en la naturaleza. Los símbolos indican unidad de

111 BENJAMIN, W., 1986: 224-225

112 id., ibíd., 231

113 id., ibíd., 232.

sentido, al ser referencia fundamental al unum verum bonum de la esencia. Lo divino está incorporado a la totalidad-materia, es el poder inherente a la propia materia. El objeto final de su intención es el sumo bien, el paraíso. Al mismo tiempo se anticipa el futuro por ver y se recuperan los vestigios del porvenir que existieran en el pasado, las anticipaciones y gérmenes del porvenir presentes en el pasado y en el presente. Al fin de los tiempos será alcanzada la identidad sujeto-objeto, u hombre-naturaleza. El "caminar para el final" se hace presente en las religiones y en las obras de arte. Toda obra genial contiene simientes de utopía. En ella es posible rastrear el "futuro del pasado". El contenido excedente es la capacidad y tensión para un unum necessarium todavía-no-acontecido. Bien supremo o Summum bonum es la fórmula que expresa el océano utópico donde desemboca el río de la esperanza. Coincide con el acontecer de la plenitud, un acontecer que todavía no acontece ni puede acontecer ahora, por estar permanentemente sumergido en lo desconocido[114].

Salvación y cuerpo

También nosotros, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos interiormente, suspirando por la redención de nuestro cuerpo. Hemos sido salvados por la esperanza; pero ver lo que se espera ya no es esperar (Rm 8, 23-24).

Queremos plantear la hipótesis de una concepción secularizada o laica de la «encarnación». Para ella, el cuerpo sería, al mismo tiempo, camino de Dios hacia nosotros y camino nuestro hacia Dios (sea cual sea su nombre). Así, la veneración del cuerpo en la religiosidad sincrética difusa, que se expresa particularmente en el tocar las imágenes y las reliquias, podría significar la «humanización de Dios» o de lo divino. El Dios que salva se hace «presencia real», se encarna en el cuerpo de los otros. «El cuerpo continúa siendo, todavía y siempre, bajo una nueva figura, la clave, el *cardo*, el quicio de la salvación»[115]. El cuerpo es también lugar de reciprocidad comunitaria o social: «Contemplamos lo que somos y somos lo que contemplamos. Es nuestro cuerpo lo que recibimos» (Ruysbroek). Nuestros cuerpos son visitados por Dios. Donados, consagrados a la vida, ellos están abiertos al exceso y al infinito. No son los sacrificios y la «religión» los que llevan a Dios, sino que el cuerpo es el verdadero camino: «Tú no quisiste sacrificio ni ofrenda, sino que me formaste un cuerpo» (Hb 10, 5); «lo que hemos oído y lo que hemos visto con nuestros ojos. Lo que hemos mirado y nuestras manos han palpado acerca del Verbo que es Vida… Lo que hemos visto y oído se lo damos a conocer, para que estén en comunión con nosotros» (Jn 1, 1 y 3). Lo que se dice de Cristo puede ser extendido a toda la humanidad.

114 GOMES-HERAS, J. M. G., 1977: *passim.*

115 GESCHÉ, A., 2004: 184.

Las imágenes de santos (Cristo resucitado, María y también las grandes figuras de la cultura humana) son imágenes de la vida realizada o de la «vida salva», donde lo físico simboliza lo espiritual, lo visible simboliza y vuelve presente lo invisible.

La salvación se manifiesta también en la salud del cuerpo. No es por acaso que la raíz de las palabras latinas y germánicas que significan salud y salvación es idéntica (*salvus, Heil*). El salvador es representado como una especie de médico: el propio Jesús dice que no vino para aquellos que son salvos, con buena salud, sino para aquellos que se consideran enfermos, quebrantados, deshechos. La vida es una unidad de múltiples dimensiones y debe ser salvada en todas ellas. La superación del dualismo cuerpo-alma, en la salud y también en la sexualidad es un símbolo y una anticipación de la salvación. Es con la totalidad del ser que la persona humana vive la angustia, la inseguridad y la pérdida de sentido. Es en la totalidad de su ser-cuerpo donde precisa de salud y salvación, estando en la totalidad alienada de sí misma, en contradicción consigo misma, unida y dividida, creadora y destructora, en la gracia y en la culpa, intacta y desintegrada. Como el ser humano no puede ser dividido en partes, la salvación tampoco puede ser dividida. La misma fuerza natural/divina actúa por intermedio de todo tipo de terapeutas, para que cada uno tenga que mantenerse dentro de los límites de la propia competencia.

Salvación y cosmos

El cosmos es también, en cierto modo, nuestro gran cuerpo: «Vemos que la creación entera sufre dolores de parto hasta el presente» (Rm 8,22). El cuerpo de esta tierra posee una estructura de resurrección. El cosmos carga en su ser nuestro ser-destinado, asociándose así a la salvación. Al suministrarnos un cuerpo, el cosmos nos suministra los elementos para la estructuración de nuestro destino.

Hay un secreto que debe ser descubierto en los caminos del cosmos: un secreto de consistencia y autonomía en relación a la humanidad y un secreto de salvación (Gesché)[116]. Por su consistencia propia, el mundo es capaz de cantar –solo- la gloria de Dios. Los cielos, y sobre todo, la tierra están de fiesta por cuenta propia, sin ninguna necesidad de los seres humanos. Ya los primeros Padres de la Iglesia adoptaron una parte del paganismo, como perteneciendo simplemente a nuestra humanidad. En esa línea, el cosmos contiene un secreto de salvación: penetrando en lo que hay de inefable en él mismo, todo ser humano descubre el símbolo del Padre en

116 Ver: GESCHÉ, A., 1989.

el universo entero» (Proclos, filósofo neo-platónico), todo ser humano, aun «sin religión», descubre la salvación en el misterio del mundo.

El cosmos salva por ser espacio. Suministra al ser humano una identidad y un lugar a partir del cual se orienta. Para identificarse, el ser humano necesita del viaje, del rito iniciático, del laberinto, de la rayuela (cf. Julio Cortázar, *El juego de la rayuela*). Al colocar los pies en el suelo y andar, el ser humano vence el miedo a la libertad. Es el sentido de todos los paseos, marchas, caminatas, romerías y peregrinaciones. ¿Quién no ha oído hablar de la «larga marcha» de Mao Tzé Dong o la odisea de la columna Prestes? Hoy tenemos la «romería de la tierra», la marcha que lleva al «Grito de los excluidos», y tantas otras.

El ser humano necesita una casa donde vivir, un espacio donde pueda inscribir su existencia, un hogar o dominio privado donde pueda encontrarse en la intimidad. Para ir al encuentro del otro, necesita una morada de donde salir y a onde poder regresar. Así las utopías –desde la Odisea de Homero- son viajes rumbo a la «patria de la identidad» (Ernst Bloch). Al propio tiempo necesita espacio. Visitar es recibir en el espacio propio la visita de la salvación, así como en el anuncio del ángel a María, o en las palabras de Jesús a Zaqueo: «La salvación entró en esta casa».

Volvamos hacia el futuro de la liberación en la historia, menospreciemos el tiempo de los ciclos y de los retornos, de los ritos y de los descansos (¡del Shabat!) y perdemos la paciencia de la espera del *Kairos.* El *Kairos* reúne *chronos* y *kyklos*, siendo simultáneamente tiempo oportuno, tiempo de la visitación (de Dios) y tiempo de fiesta y de estación. Encontraremos nuestra salvación en la quietud y en el reposo, en una ecología (de *oikos*: morada) del tiempo, abriendo los ojos a la inmensidad del mar, de la floresta, de las planicies, quién sabe, quizás también a la «selva de piedra». El amor también es lugar, espacio, morada, hogar y calor. El arte nos hace atravesar la apariencia sensible y nos descubre el misterio de las cosas, lo sagrado del universo, el pulso del ser. El arte revela lo invisible que es el tejido de lo visible, anterior a él. El arte nos hace ver la vida invisible de lo visible.

> Porque el arte realiza en nosotros la revelación de la realidad invisible, y lo hace con certeza absoluta: constituye la salvación; y en una sociedad como la nuestra, que rechaza la vida (…), él es la única salvación posible[117].

Junto con el arte, el ritmo, el rito y el mito, el cosmos se muestra receptivo al gozo y al sufrimiento, al manifestar ternura, compasión, perdón…». El cosmos nos enseña los caminos de una vida que precede al cálculo y que todavía sabe experimentar, recibir, acoger. Ahora, esas palabras no quedan lejos de la gracia y de la salvación» (Gesché, 30). El cosmos es

117 HENRY, M., V*oir l'invisible – Sur Kandinsky.* París, 1988, 41.

nuestro lugar de salvación, y su principal mediación. Independientemente de Dios y de nosotros, el cosmos manifiesta también nuestra separación, nuestra dignidad, nuestra diferencia radical, nuestro a-teísmo, que significa espacio y libertad. El cosmos se torna, así, campo abierto a la salvación.

Conclusión: el pluralismo de los «sin religión»

Una visión pluralista de la salvación debe mantener la apertura en dos planos: el plano del contenido de salvación a ser alcanzado, y el plano de los medios, o, mejor, del camino que lleva a la salvación. Hablar de salvación «fuera de las religiones» podría ser entendido como rechazo de toda religión o como superación de las religiones tradicionales instituidas. Intentemos considerar las dos hipótesis, percibiendo que la segunda está mucho más difundida, especialmente en América Latina. De cualquier modo, una visión ampliada de la salvación, así como fue presentada aquí, permite «salvar» las dos opciones. Lo que es llamado ateísmo no incluye la renuncia a identificar un absoluto –con o sin nombre- o simbolizar una esperanza de salvación. El rechazo de las instituciones religiosas tradicionales no implica el abandono de todas las formas de religiosidad.

¿Cuáles serían las condiciones de la convivencia de las múltiples opciones religiosas y no religiosas en la sociedad? En primer lugar, me parece fundamental que el Estado adopte una actitud de inserción constructiva, en un régimen de laicidad positiva, sin privilegios ni exclusiones, aceptando de buen grado la contribución ciudadana de todos en vista del bien común, esto es: de la salvación universal. Todas las tendencias y, sobre todo, todas las personas deben poder coexistir, en pie de igualdad, en el reconocimiento de las diferencias y en el derecho de cada uno/una a ocupar el espacio necesario a su desarrollo vital. Será desterrada la legitimación religiosa de cualquier poder social o político. En el diálogo a ser instaurado y sostenido, cada uno/una estará dispuesto a abrir la mano a elementos secundarios en la definición de la identidad propia. La responsabilidad por la permanencia del diálogo y de la solución pacífica de los conflictos no podrá ser entregada exclusivamente a los representantes oficiales de las organizaciones religiosas o de las instancias políticas[118].

Etienne A. HIGUET

Traducción de José Miguel Paz

118 En la Agenda Latinoamericana 2003, Marcelo Barros menciona el Encuentro anual de la Nueva Conciencia, organizado por un equipo laico, que reunió más de tres mil personas de los más diversos caminos espirituales. Los participantes se hacen presentes como personas que buscan y no como representantes de su religión o tradición. Página 223. O también en: http://latinoamericana.org/2003/textos/castellano/Barros.htm

Referencias bibliográficas

BENJAMIN, W., *Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política*, Brasiliense, São Paulo 1986, 2a ed.

CAMURÇA, M. A., *Novos movimentos religiosos: entre o secular e o sagrado*, en: *Estudos de Religião* XVII/25(dezembro 2003)48-64.

CATÃO, F., *Gratuidade, universalidade e espiritualidade*, en: *Tempo e Presença,* 289(setembro/outubro 1996)16-22.

COMBLIN, J., *Cristãos rumo ao século XXI*, Paulus, São Paulo 1996.

DUMAS, A., *Salut: controverses autour du salut chrétien*, en: *Encyclopaedia Universalis,* vol. 20, Paris 1989, 541-542.

GESCHÉ, A., *Le christianisme comme athéisme suspensif. Réflexions sur le Etsi Deus non daretur*, en: *Revue Théologique de Louvain*, 33/2(abril-junho 2002)187-210.

GESCHÉ, A., *Dieu pour penser.* Vol. V: La Destinée, Cerf, Paris 1995.

GESCHÉ, A., *Dieu pour penser.* Vol. VII: Le sens, Cerf, Paris 2003.

GESCHÉ, A., *L'invention chrétienne du corps*, en: *Revue Théologique de Louvain* 35/2(abril-junho 2004)166-202.

GESCHÉ, A., *Un secret de salut caché dans le cosmos?*, en VV.AA. *Création et Salut.* Bruxelles, Facultés Saint-Louis, 1989, 13-43.

GILES, T., *História do existencialismo e da fenomenología.* Vol. I, EPU/EDUSP, São Paulo 1975.

GÓMEZ-HERAS, J. M. G., *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*, Sígueme, Salamanca 1977.

IULANELLI, J. A. & BITTENCOURT, J. F., *A realidade misteriosa*, en: *Tempo e Presença,* 289(Set./Out. 1996)5-10.

PÉPIN, J., «Salut», en: *Encyclopaedia Universalis,* vol. 20, Paris 1989, 540-541.

RICHARD, P., *A Igreja latino-americana entre o temor e a esperança*, Paulinas, São Paulo 1982.

SANCHIS, P., *O campo religioso sera ainda hoje o campo das religiões?*, en: HOORNAERT, E. (org.), *História da Igreja na América Latina e no Caribe – 1945-1995. Debate metodológico*, Cehila/Vozes, Petrópolis 1995, 81-131.

SEGUNDO, J. L., *Fé e ideologia.* Vol. I: *As dimensões do homem*, Loyola, São Paulo 1983.

SERRA, O. & MARTINELLI, M., *Cultura e salvação: o ponto de vista do povo de santo*, en: *Tempo e Presença,* 289(setembro/outubro 1996)26-27.

TILLICH, Paul, *Le christianisme et les religions*, Aubier, Paris 1968.

TILLICH, P., *A Era protestante*, Ciências da Religião, São Paulo 1992.

TILLICH, P., *Heil und Heilen,* In *Dialog. Mitteilungsblatt der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft*, Neue Folge 18(fevereiro 1994)2-4.

TILLICH, P., *Systematische Theologie.* Vol. III, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1966.

VIGIL, J. M. & CASALDÁLIGA, P. (ed.), *La paz entre las religiones, para la paz del mundo. Agenda latinoamericana-mundial 2003*, en 18 países, y en http://latinoamericana.org/2003/textos

HACIA UNA ESPIRITUALIDAD PLURALISTA DE LA LIBERACIÓN

El propósito de este libro es el de construir un primer esbozo de «teología cristiana pluralista de la liberación». En ese marco, el propósito de este capítulo es analizar teológicamente[119] el tema de una posible «espiritualidad pluralista de la liberación». Evidentemente, hasta hoy, la espiritualidad cristiana ha sido exclusivista e inclusivista. Hoy por hoy, una espiritualidad pluralista de la liberación es más una búsqueda que una realidad, pero es también un espíritu nuevo, que va germinando y creciendo imperceptible pero inconteniblemente[120], aunque aún no ha encontrado quien lo formule y lo exprese cumplidamente. Tampoco aquí vamos a acometer tal aventura, que queda pendiente y que reclama quién la asuma. Vamos sólo a sugerir pistas, rasgos, intuiciones... que nos hablan de esa espiritualidad pluralista de la liberación, cuya formulación explícita está cada día más cercana.

Punto de partida

Partamos de una constatación de principio. La espiritualidad de la liberación y la teología de la liberación latinoamericanas han sido, evidentemente, inclusivistas. Estamos aquí sin embargo queriendo hablar de una espiritualidad «pluralista» de la liberación. Es lógico que entre una

---

119 No sapiencial o espiritualmente.

120 Ya nos referimos a esa «espiritualidad del pluralismo religioso» en el primer volumen de esta colección de libros de ASETT «Por los muchos caminos de Dios - I»: Espiritualidad del pluralismo religioso: una experiencia espiritual emergente, Verbo Divino, Quito 2003, págs. 137-155

espiritualidad inclusivista y otra pluralista tiene que haber diferencias marcadas. Esas diferencias son el objeto de nuestro estudio.

No pensamos que tales diferencias sean menores, o que puedan consistir en pequeños añadidos, o retoques laterales que no afectaran a una sustancia central, idéntica en ambas formas de espiritualidad. No. Inclusivismo y pluralismo son dos «paradigmas» diversos, y, en cuanto tales, son concepciones globales distintas, cosmovisiones diferentes, estructuras generales de pensamiento diversas. No hay diferencias mayores que las diferencias de paradigma[121]. Los datos, las palabras, las categorías... pueden ser las mismas; pero su organización, su estructuración y su sentido... es profundamente otro.

En este estudio, concentraremos en dos las que creemos que son las diferencias mayores que caracterizarán la espiritualidad pluralista de la liberación frente a la anterior clásica espiritualidad inclusivista de la liberación, y añadiremos una reflexión final sobre el carácter «cristiano» de dicha espiritualidad pluralista de la liberación. Esas van a ser las tres partes de nuestro estudio.

I. Una más humilde consideración de sí misma

Fue Clodovis Boff quien en los años 80 explicitó de nuevo aquella luminosa distinción entre «el orden de la salvación y el orden del conocimiento de la salvación»[122]. ¡Qué claridad y qué optimismo posibilitó la asunción de esa forma de ver por parte de la teología de la liberación! Dios aparecía actuando mucho más allá del círculo de quienes creemos haber recibido su noticia («orden del conocimiento de la salvación»), y la pequeñez de las iglesias cristianas no era óbice para una presencia y una actuación universales de Dios, de un Dios que ahora sentíamos realmente como «semper maior»[123]...

Pero ello no impidió que siguiéramos hablando ingenuamente de «el» orden del conocimiento de la salvación. Si había «un» orden de la salvación, parecía evidente que debía haber también «un» orden del conocimiento de

121 Recordamos las palabras casi testamentarias de Paul Tillich pocos días antes de su muerte expresando su deseo de «reescribir toda su teología» a la luz del nuevo paradigma del pluralismo religioso que estaba entonces entreviendo. «The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian», en *Geschichte der Religiosen Ideen*, (hrsg. von J.C. Brauer), New York 1966

122 BOFF, Clodovis, *Teología de lo político*, Sígueme, Salamanca 1980, cap. 6, pág. 182ss.

123 Esta distinción ya nos llevó a intuiciones que hoy vemos con toda claridad que eran germen perspectivas pluralistas: «El cristianismo sería la interpretación de la salvación del mundo, no la propia salvación del mundo, ni siquiera su instrumento exclusivo», cfr ibíd., 193.

esa salvación. Dimos por supuesto que era un solo orden. No por expresa negación de la existencia de otros, sino por ingenuidad, o por una ignorancia tal vez «invencible». Y si sólo habría un orden del conocimiento de la salvación, ése era, lógicamente, el nuestro... (También aquí, nada de mala voluntad o de orgullo exclusivista, sino pura ignorancia invencible...).

La fe cristiana era ese «orden del conocimiento», era «el orden del conocimiento de la salvación». Fuera de las iglesias cristianas podía haber, sin duda, una presencia abundante de la salvación, ¿pero había «conocimiento» de la misma? Algo muy profundo dentro del talante macroecuménico de la espiritualidad clásica de la liberación, no le permitió responder negativamente a esa pregunta. ¿Cómo no íbamos a reconocer a las demás religiones (en América Latina eran sobre todo las religiones indígenas y afro) su capacidad de vehicular y de ser también «conocimiento de la salvación»?

Pero por otra parte estaba la tradición, y la teología oficial, que decían que el cristianismo era la única religión revelada, la que trasmite explícitamente la Buena Noticia que Jesús nos ha dado... ¿Cómo conciliar aquella intuición con la doctrina oficial? La solución fue: la fe cristiana es una «luz especial»[124]. No es la única luz, porque hay otras: son muchos los destellos de la luz de Dios. Pero la cristiana es la luz mayor, la explícita, la definitiva, la insuperable, la que viene a completar y perfeccionar a todas las demás... También otras religiones conocen de alguna manera la salvación, pero no tienen la plenitud de su conocimiento, que sólo viene por Jesús... En ese contexto de pensamiento, la Iglesia no será «necesaria para la salvación», pero sí será «necesaria para la plenitud del conocimiento de la salvación», en este mundo. En Jesús, Dios nos ha revelado la plenitud de su plan de salvación. Ello nos permite conocer en la fe aquello hacia lo que tantos hombres y mujeres, como personas y como pueblos, «aspiran incluso sin saberlo»[125].

De alguna manera, con esos planteamientos, éramos deudores de la «teología del acabamiento o de la finalización» que se dio allá por los años preconciliares[126], que era un planteamiento inclusivista netamente cristocéntrico, por el que confesábamos a Cristo incluso como salvador explícito de los no cristianos[127]. Fue un planteamiento no abordado explícitamente por la espiritualidad clásica de la liberación. Nos bastó pensar y sentir que el

---

124 CASALDÁLIGA-VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, Envío, Managua 1992, pág. 37.

125 Ibid. 238.

126 TEIXEIRA, F., *Teología de las religiones*, Abya Yala, Quito 2005, colección «Tiempo Axial» nº 4, pág. 44. Representantes de esta teología fueron J. DANIÉLOU, H. DE LUBAC, H. URS von BALTHASAR sobre todo.

127 Tal era la perspectiva conciliar del Vaticano II: *Gaudium et Spes* 22.

Dios único, el «Dios de todos los nombres»[128], era el que actuaba en todas las religiones. (Se trataba pues de un teocentrismo que sería «no cristocéntrico» pero por omisión, no por positiva negación).

Hoy, a la altura de la evolución de la conciencia espiritual cristiana, creemos que ya no se puede hablar, como entonces, de «el orden del conocimiento de la salvación», o sea, de un conocimiento en singular. Es evidente que debemos hablar del orden de «los conocimientos» de la salvación[129]. No sólo existe el conocimiento cristiano de la salvación, existen muchos otros, tantos al menos como religiones. Nosotros no somos los «depositarios en exclusiva» ni de la salvación ni de su conocimiento.

Pero podemos seguir avanzando con nuestras preguntas. Si admitimos que hay conocimientos –en plural- de la salvación, podemos preguntarnos: ¿nuestro conocimiento de la salvación, es «uno más», o es aquella luz peculiar de cuya fuente participan las otras, la que contendría en sí a todas las demás, la que por eso mismo estaría llamada a sobreinundar a las otras luces para completarlas y llevarlas a la plenitud?

Por una parte, es claro que una espiritualidad será pluralista en la medida en que supere la «teoría del acabamiento o finalización»: si continuamos pensando que la luz de la fe cristiana es «la luz peculiar, especial, llamada a subsumir en sí misma a todas las demás...», estaremos claramente dentro del inclusivismo. El paradigma pluralista implica la aceptación de una real pluralidad de vías de salvación autónomas, sin que haya una que incluya y encierre a las otras. Pero, por otra parte, el paradigma pluralista no exige una simetría absoluta, por la que todas las vías de salvación serían iguales, enteramente equiparables, indiferentemente intercambiables... Los teólogos pluralistas de hoy -prácticamente todos- adoptan un pluralismo que llaman «asimétrico»: consideran que todas las religiones no son iguales de hecho, que unas han alcanzado un grado de profundidad o de altura mayor que otras, y que sus formas, categorías e idiomas propios tienen baremos «inconmensurables», por lo que no siempre es posible siquiera la comparación (en algún caso, no obstante, puede serlo).

Retomemos las preguntas y resumamos las respuestas:

¿Es nuestro conocimiento de la salvación «uno más entre otros»? En algún sentido, sí lo es.

¿Es nuestra luz una «luz peculiar»? Sí, ciertamente, pero no es la única peculiar: todas las luces del arco multicolor que Dios irisa en este

---

128 Título con que lo invoca la *Missa dos Quilombos*, de Pedro CASALDÁLIGA, São Paulo 1982.

129 No estamos discutiendo de gramática: se puede seguir hablando del orden del «conocimiento» de la salvación, con tal de que ese sustantivo singular se entienda en sentido genérico, representativo de los muchos conocimientos discretos diferentes.

mundo son peculiares, cada una con una unicidad peculiar, todas ellas «únicas», cada cual a su modo.

¿Es nuestra luz aquella de la que participan todas las demás? Respondamos: la fuente de la que brota nuestra luz, es la misma de la que brotan todas las demás luces. Pero las demás luces no proceden de la nuestra, sino directamente de la fuente[130].

¿Es nuestra luz la que está llamada a completar y llevar a plenitud a las demás? Sí, está llamada a ello, pero no sólo ella, sino todas las luces. Dado que todas las luces son peculiares, y que su peculiaridad es incomparable e inconmensurable, es lógico pensar que todas pueden contribuir al arco iris multicolor de la luz total. Todas están llamadas a hacer su aportación. Y todas están llamadas a enriquecerse acogiendo la aportación ajena.

Vayamos aún más allá: ¿Hay alguna que no tenga nada que esperar de las demás porque lo tenga ya todo en sí misma? No la hay. Dupuis tratará de justificar esta visión distinguiendo entre una plenitud cuantitativa de una plenitud cualitativa[131]... Desde los hechos, recordaríamos la aportación que el cristianismo está recibiendo de las religiones orientales en las últimas décadas, como se hace evidente en el boom de publicaciones al respecto[132].

¿Hay «una» luz que sea «la que debe evangelizar a las demás», debido a que es la luz superior que completará a las otras? Responderíamos matizadamente con un sí y un no. Sí: porque todas las religiones deben «evangelizar» a las otras, todas deben hacer un esfuerzo por ofrecer a las demás sus riquezas, con espíritu de libertad, de respeto a la alteridad, y de acogida a la identidad ajena. Pero no, porque, desde el punto de vista pluralista, axiomáticamente, ninguna debe pensar que su luz es superior a la de las demás.

Es obvio que en este contexto, la visión cristiana de la «misión» debe ser reconsiderada, replanteada –también aquí- con un sí y con un no. «Sí», continúa teniendo sentido -y mucho sentido, todo el sentido- el ir a compartir las riquezas de la propia espiritualidad para con las demás religiones.

---

130 Somos de la teoría de que el paso del inclusivismo al pluralismo es una edición moderna de la controversia del Filioque: Según la visión católica latina el Espíritu estaría subordinado tanto a la acción del Padre como a la acción del Hijo. Ello implicaría que la mediación de Cristo se hace indispensable. Para la concepción ortodoxa, por el contrario, el Espíritu procede (y actúa) directamente del Padre, según aquella expresión de san Ireneo: «Cristo y el Espíritu son manos del Padre»… Cf. J. MELLONI, *El Uno en lo Múltiple*, Sal Terrae, 2003, 108ss.

131 *Verso una teología cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, 336ss.

132 Tal es el caso de las innumerables obras publicadas por el P. Anthony De Mello. Cfr a este respecto la apreciación de TORRES QUEIRUGA sobre este fenómeno de penetración del hinduismo en la espiritualidad cristiana: *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae, Santander 1992, 30.

Pero, a la vez, «no», la antigua «misión» debe morir, porque hoy se nos hace evidente que ya no puede tener el sentido de conquista, de imposición, de infravaloración de lo ajeno, que ha tenido clásicamente. Ninguna luz debe ofrecerse como si fuera la única luz valiosa, como si fuera la luz que debe desplazar necesariamente a cualquier otra, como si fuera una luz que no tiene nada que aprender ni puede enriquecerse con ningún otro destello.

Paul Knitter dice: «ser profundamente religioso es, debe significar, ser ampliamente religioso»[133]. Hoy día, en el nuevo contexto socio-religioso del mundo y en la nueva cercanía y disponibilidad con la que se nos presentan las religiones, no se puede ser profundamente religioso si sólo se profundiza verticalmente en la propia tradición... Si es una persona profundamente buscadora de la experiencia religiosa, hoy no podrá menos de estar abierta a las múltiples experiencias religiosas que nos rodean y se nos hacen presentes y cercanas.

El movimiento de «inculturación de la fe cristiana», que fue el último grito de novedad en la teología latinoamericana[134], está comenzando a revelarse como claramente insuficiente, no tanto porque hoy se descubre que tal planteamiento no deja de ser imperialista[135], cuanto porque desde las perspectivas actuales lo que es necesario no es una inculturación sino una «inreligionación»[136], perspectiva que en la IV Conferencia del CELAM ni siquiera imaginó.

En resumen, pues, esta transformación actual de la visión y de la conciencia es un puente por el que estamos pasando de la espiritualidad clásica de la liberación, inclusivista, a la espiritualidad pluralista de la liberación. La espiritualidad cristiana está tratando de quitarse de en medio, de desplazarse del centro hacia un lado, para dejar en el centro sólo a Dios, como corresponde. No es que las demás religiones giren en torno a nosotros. Nosotros, con las demás espiritualidades, giramos en torno a Dios[137]. Dejamos de acariciar aquel supuesto inconsciente por el que nosotros estaríamos con Dios en el centro, destinados a irradiar la salvación a toda la humanidad, como el instrumento mismo elegido por Dios para salvarla. La humanidad

---

133 Paul KNITTER, «Religiones, misticismo y liberación», en ASETT, *Por los muchos caminos de Dios - II*, Abya Yala, Quito 2004, colección «Tiempo Axial» nº 3, pág. 92ss.

134 Fue el gran tema de la IV Conferencia General del CELAM en Santo Domingo.

135 Raúl FORNET-BETANCOURT, *De la inculturación a la interculturalidad*, en la RELaT (http://servicioskoinonia.org/relat). Cfr. También Jorge PIXLEY, *¿Es posible una evangelización no imperialista?*, en RELaT nº 071 (http://servicioskoinonia.org/relat/071.htm).

136 Véase al respecto las obras de A. TORRES QUEIRUGA, que es quien más ha avanzado en esta propuesta: *Cristianismo y religiones: «inreligionación» y cristianismo asimétrico*, «Sal Terrae» 997(enero 1999)3-19; RELaT nº 241(http://servicioskoinonia.org/relat/241.htm)

137 Estamos aludiendo a la «revolución copernicana» que se dice que el pluralismo supone.

no tendría acceso a la salvación sino por nosotros. Estamos en trance de abandonar el «cristianocentrismo» que hemos arrastrado inconscientemente todavía en las últimas décadas: sabíamos que nosotros no éramos el centro, pero nos creíamos acompañantes inmediatos de quien estaba en el centro, por lo que también nosotros gozábamos de un estatuto central... Si renunciamos a creernos en el centro, nos va a costar aceptar la humildad de mirar la pluralidad religiosa no desde el escenario, sino desde el patio de butacas, no desde el orden de «el» conocimiento de la salvación, sino compartiendo fraternalmente con los otros muchos conocimientos de la salvación...

II. Una desabsolutización del cristocentrismo

Sea ésta la otra gran característica que marcará la diferencia entre la espiritualidad pluralista de la liberación y la espiritualidad clásica (inclusivista) de la liberación. Obviamente, no se puede hablar de este tema con precisión ni con seguridad. Estamos apenas al comienzo de una nueva época. La experiencia tan actual y tan nueva de pluralismo religioso, como ya hemos dicho, conlleva un cambio de paradigma, un cambio global que sólo se puede hacer discerniendo permanentemente, y sólo se puede expresar por «ensayo y error». Ninguna formulación debe presentarse precipitadamente como madura y no corregible[138].

Sin duda, la expresión «desabsolutizar el cristocentrismo» podrá parecer extraña a quien no esté al tanto de los movimientos actuales de la teología, y será susceptible de malentendidos o podrá incluso parecer provocativa, para quien no se esfuerce por entender lo que se quiere decir.

Esta tarea de desabsolutizar el cristocentrismo se correspondería –negativamente- con aquel movimiento en el que, en la génesis del Nuevo Testamento, el mensajero del Reino pasa a convertirse él mismo en mensaje[139], en «autobasileia»[140]. La predicación del Reino, que era la predicación misma de Jesús, fue desplazada por la predicación del Resucitado. «Jesús anunció el Reino, pero lo que vino fue la Iglesia», dirá quejosamente A. Loisy[141]. «Siempre que indico la luna, alguien se queda mirándome al dedo», dice por su parte un proverbio chino.

---

138 «La situación actual ha supuesto una revolución de tal calibre en la relación mutua entre las religiones, y el problema se ha hecho tan nuevo y tan profundo, que, en mi opinión, no disponemos todavía de medios capaces de responder a su desafío»: A. TORRES QUEIRUGA, *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, Sal Terrae, Santander 2005, pág. 71. «La terminología está evolucionando todavía»: ibid., 92.

139 BULTMANN, *Teología del nuevo testamento*, Salamanca 1981, p. 76.

140 ORÍGENES, *In Mt. Hom.*, 14, 7; PG 13, 1198 BC.

141 *L'Evangile et l'Eglise*, París, 1902, 153.

Si Jesús volviera, tal vez nos haría el mismo reproche de Loisy y del proverbio chino. Es preciso que alguien nos dé una sacudida a los cristianos para que caigamos en la cuenta de algo tremendamente llamativo: las principales afirmaciones que constituyen el núcleo del cristianismo no sólo son ajenas a Jesús, sino, en algún sentido, contrarias a sus palabras e incluso a sus hechos[142]. No son algo que dijo Jesús, sino algo que nosotros decimos que él pensó aunque no dijo, o algo que le podemos atribuir aunque él nunca lo asumió. Por ejemplo:

• Jesús no fue sacerdote, ni levita, sino netamente laico. Pero nosotros no hemos tenido reparo en considerarlo Sumo Sacerdote; el hecho de que digamos que lo es de la Nueva Alianza, ya parecería que nos da derecho a dejar a un lado su clara actitud profética laical y antisacerdotal...

• Jesús fue pobre, uno más de entre los pobres, enemigo de toda actitud de poder.. pero ello no nos ha impedido declararlo Rey del Universo. También aquí la teología dirá que lo es en otro sentido..., pero en el imaginario cristiano acabaremos vistiéndolo como auténtico Rey, con trono y cetro, «Cristo Rey», Pantócrator...

• Por más que, como decimos, las primitivas comunidades constituyeran a Jesús en el contenido mismo de su predicación, «Jesús –como Buda o como Mahoma- nunca se predicó a sí mismo; él remitió siempre al Padre: a Dios y a su Reinado. Jesús fue sin lugar a dudas 'teocéntrico'»[143], aunque de los veinte siglos de cristianismo, más de 19 hayan sido de cristocentrismo exclusivo, y menos de uno esté siendo –todavía, al menos oficial y mayoritariamente- de cristocentrismo inclusivo.

Jesús muy probablemente tampoco se confesó nunca como Dios, ni como Hijo metafísico de Dios, ni como «Dios Hijo», ni como segunda persona de una Santísima Trinidad... No entremos ahora a dilucidar esos temas relacionados con «la difícil expresión de su divinidad»[144]. Hagamos constar simplemente que el proceso de absolutización de Cristo se dio con mucha posterioridad al Jesús histórico, y que tuvo momentos bien distintos, y que en ese proceso quedan registran cristologías no sólo muy diversas sino hasta contradictorias en parte[145].

Fue un proceso, una reflexión colectiva, una elaboración teológica en la que además intervenía el poder, los juegos de influencia y los deseos de hegemonía de distintas fuerzas y grupos sociales, dándose incluso problemas e intenciones muy humanas y menos confesables. El devenir histórico

---

142 «La cristología moderna está dominada desde el siglo XIX por la denuncia del foso existente entre lo que se puede saber 'científicamente' de la historia de Jesús y de la predicación de los apóstoles, y de lo que de ahí 'deduce' el dogma de la Iglesia»: J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios*, vol. I, Desclée, Bilbao 1995, pág. 8.

143 TORRES QUEIRUGA, pág. 90.

144 ID, *ibid.*, pág. 92.

145 Roger HAIGHT, *Jesus, symbol of God*, Orbis Books, New York, 2000, 178.

dio como fruto la exclusión de unas posiciones teológicas y la selección de otras. Y ese fue el resultado fáctico de aquel proceso que concluyó en los siglos IV y V. Pero, ¿por qué -contrariamente a todas las leyes de la historia- vamos a considerar cerrado aquel proceso, y vamos a declarar que allí se dio «el final de historia» para el discernimiento teológico? ¿Por qué sacralizar unas conclusiones teológicas y no asumir el deber permanente de auscultar los signos de los tiempos[146] para continuar discerniendo teológicamente[147]? Como aquellas generaciones cristianas asumieron su propia responsabilidad de discernir teológicamente, hoy debemos nosotros asumir la nuestra.

Estamos en un momento de inflexión, en un cambio de rasante en el devenir civilizacional de la historia. Nuevos horizontes, inéditos, se nos abren al caminar, y nos hacen replantear las anteriores opiniones teológicas clásicas, incluidas las cristológicas. «El cambio de actitud con respecto a las otras religiones que se ha ido afirmando desde el Vaticano II implica una reevaluación doctrinal del punto nodal del cristianismo: la cristología»[148]. Duquoc escribió hace apenas unos años una teología que fue muy bien acogida en la comunidad teológica; hoy reconoce que la visión cristológica de su nuevo libro «apenas se corresponde con la escrita en 1968-1972», y que este nuevo abordaje cristológico «se enfrenta ahora a una cuestión más radical: el carácter central de Cristo, puesto en entredicho por la pluralidad religiosa», por lo que lo que corresponde hacer ya no es una «puesta al día de su anterior obra»[149], sino una exploración nueva[150]. No se trata de renovar los modelos, sino de cambiar de paradigma[151]: el cristocentrismo absolutizado que nuestra generación heredó, está en crisis; «ya no cabe hablar, sin matices ni reservas, simplemente de 'cristocentrismo'»[152]: «es obligatorio revisarlo con absoluta seriedad»[153].

---

146 «Es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos...», *Gaudium et Spes* 4.

147 Como dice GEFFRÉ: «La Escritura ya es interpretación… La teología es un movimiento sin fin de interpretación, en el que la novedad de las preguntas formuladas al texto comporta necesariamente el riesgo de respuestas imprevisibles», *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, Cristiandad, Madrid 1984, 39.

148 Cristian DUQUOC, *El único Cristo. La sinfonía diferida*, Sal Terrae, Santander 2005, pág. 17.

149 *Ibid*., pág. 25.

150 VIGIL, J.M., *Não se trata de atualizar, mas de mudar*, en VARIOS, *Vaticano II 40 anos depois*, Paulus, São Paulo 2005, págs. 89-92.

151 DUPUIS insiste en que los modelos son integrables y mutuamente complementarios, mientras que los paradigmas con de alguna manera excluyentes... *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, pág. 242s.

152 TORRES QUEIRUGA, *ibid*., 90.

153 ID, *ibid*., 92.

Todo esto viene a decir que, en el campo cristológico, la espiritualidad pluralista de la liberación está operando una transformación de la espiritualidad clásica de la liberación, que no debe causarnos sorpresa. La espiritualidad pluralista de la liberación está desabsolutizando el cristocentrismo (como no podía ser de otra manera si decimos que no es inclusivista sino pluralista), pero no está dejando a Jesús al margen, de ninguna manera. Al contrario: está volviendo más y más a Jesús, reasumiendo con una renovada fuerza y conciencia su teocentrismo y su reinocentrismo, su apertura macroecuménica, su rigor teopráxico y anticúltico, su superación del eclesiocentrismo y su deseo de llevarnos incluso «más allá de la misma religión»[154]. Seguimos volviendo a Jesús, esa caja inagotable de sorpresas, que en este nuevo «tiempo axial»[155] en el que estamos, nos asombra con un mensaje enteramente compatible con el paradigma pluralista y de diálogo interreligioso[156].

Concluyendo el abordaje de este segundo apartado[157], diríamos que la espiritualidad pluralista de la liberación parece evolucionar hacia una:

-desmetafisicización de la espiritualidad cristológica: se puede ser cristiano sin ser aristotélico, ni tomista, incluso sin creer en la metafísica, como hombres y mujeres de una cultura «postmetafísica» o de una cultura simplemente no occidental;

-desdogmatización de la cristología, que significa también «desabsolutización de los dogmas», o mantenimiento de la apertura a la constante reinterpretación en que consiste la teología y la vida de la fe;

-desmitización general del cristianismo: si hoy sabemos que no hubo pecado original, no pudo haber redención del mismo, ni tampoco hubo entonces «Redentor» en aquel preciso sentido mítico, ni la humanidad lo necesita[158]... La espiritualidad pluralista de la liberación es una espiritualidad para esta época pluralista, para un tiempo en el que ha surgido una nueva cosmología y una nueva visión del mundo, para el hombre y la mujer de hoy, de una sociedad que ya no es agraria y no necesita (ni

---

154 Son las notas del «jesuanismo» que desarrollo ampliamente en la lección décima del *Curso de teología del pluralismo religioso*, Abya Yala, Quito 2005, y El Almendro, Córdoba (España) 2005.

155 VIGIL, J.M., *ibid*., capítulo 19, pág. 253.

156 VIGIL, J.M., *ibid*., capítulo 10, pág. 111.

157 Remitimos a los textos de Marcelo BARROS y José María VIGIL referentes a la cristología en el volumen anterior a este: ASETT, *Por los muchos caminos de Dios - II*, Abya Yala, Quito 2004,

158 WESSELS, Cletus, *Jesus in the New Universe Story*, Orbis Books, Maryknoll 2003, p. 186ss.

soporta) las «creencias»[159]. Por eso hace bien en purificarse de adherencias mitológicas (es un tema distinto pero concomitante con el del pluralismo);

-superación del cristocentrismo, avanzando hacia un «teocentrismo jesuánico»[160].

-vuelta a Jesús: la espiritualidad pluralista de la liberación continúa la vuelta hacia Jesús que ya hiciera la espiritualidad clásica de la liberación, en aspectos y dimensiones que entonces nos parecieron desconcertantes (Jesús como «no fundador» de una religión, como superador de las religiones mismas, como «no fundador de la misión universal»...). Una vuelta a Jesús que es a la vez una verdadera «conversión» al Jesús real...

III. Paradigma pluralista e identidad cristiana

El tema que queremos reflexionar en este punto final no es exclusivo de la espiritualidad pluralista de la liberación, sino de toda la teología pluralista. Si nos lo planteamos aquí es por generosidad en asumir una espinosa responsabilidad común.

Planteado el problema, sería así: No pocos teólogos tienen miedo al paradigma pluralista porque, dicen, «esa posición teológica se sale, queda fuera de los límites de la esencia del cristianismo. Si una teología piensa que el cristianismo no es «la» (única) verdad revelada, y que las demás religiones no son simples participaciones de la salvación cristiana (siendo ésta la única real salvación, a la que todas las demás se reducirían), esa teología no es cristiana»[161]. Así dicen.

No siempre en las discusiones teológicas está en juego la acusación de quedar «fuera de la fe cristiana». Esto ocurre cuando se atraviesa coyunturas transformadoras que exigen una reestructuración general del núcleo del pensamiento cristiano que hasta entonces era tenido tradicionalmente como esencial e innegociable, más allá de cuyos límites se incurriría en una «transgresión identitaria». Es el caso típicamente de los

---

159 Mariano CORBÍ, *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996. Amando ROBLES, *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento,* Editorial de la Universidad Nacional, San José de Costa Rica 2001. J. MOINGT dice que el debate teológico y cristológico actual «se desarrolla en el horizonte cultural del eclipse de la creencia en Dios». Ibid., vol. I, pág. 8.

160 TORRES QUEIRUGA, *ibid*., p. 80ss.

161 DUPUIS, por ejemplo, considera que un «cristocentrismo inclusivo y abierto», y no el pluralismo, es el único camino adecuado para una teología de las religiones que quiera seguir siendo «cristiana»: *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Citadella Editrice, Assisi 1991, 146.

«cambios de paradigma». Y el actual paso del inclusivismo al pluralismo estamos es también un cambio de paradigma. Es por eso absolutamente normal que los pensadores anclados en la vieja visión inclusivista sientan que el nuevo paradigma pluralista «se sale» del marco de los que «hasta ahora» habían sido los límites de la identidad cristiana, más allá de los cuales «ya no podríamos hablar propiamente de cristianismo».

Esto, como decimos, se está dando hoy en esta hora de paso del inclusivismo al pluralismo, y no tanto ni principalmente en el campo de la espiritualidad, cuanto en el de todas las ramas teológicas. La acusada animadversión de la Congregación para la doctrina de la fe (continuadora histórica y legítima heredera de la Inquisición) hacia los teólogos pluralistas, hasta considerarlos su actual peor enemigo (que habrían desplazado en este puesto a los teólogos de la liberación de las décadas pasadas), es el caso más grave de este fenómeno que, por lo demás, es natural, inevitable y viejo como la historia misma de las religiones.

Se trata del tema de la identidad cristiana, o de la «esencia del cristianismo»[162]. Nos enseñaron que se trataba de una esencia definida, estable[163], más aún, «inmutable»... pero hoy percibimos que en realidad es todo lo contrario: una esencia histórica, evolutiva, en transformación continua e incesante. Y nos referimos, sí, a la esencia, no a los accidentes... Dimensiones, afirmaciones que en un tiempo pasado se consideraron «esenciales» (más allá de las cuales no se podría hablar verdaderamente de cristianismo), y por cuya causa se anatematizó a quienes las contravinieron, en un tiempo posterior se abandonan o, inclusive, se niegan explícitamente. Son muchos los casos que se dan en la historia de la Iglesia en este sentido, y ello nos debería hacer reflexionar para no repetir hoy el mismo lamentable espectáculo de conflictos, anatemas y sufrimientos inútiles.

• Un tiempo hubo en el que la afirmación de que «fuera de la Iglesia no había salvación» se consideró tan cierta y esencial que se declaró formal y solemnemente fuera de la salvación a «los que se encuentran fuera de la Iglesia católica, no sólo los paganos, sino también los judíos, los herejes y los cismáticos». De ellos se aseguró, comprometiendo la autoridad máxima de la Iglesia, que «irán al fuego eterno que ha sido preparado para el diablo y sus ángeles, a menos que antes del término de su vida sean incorporados a la Iglesia... Nadie, por grandes que sean sus limosnas, o aunque derrame la sangre por Cristo, podrá salvarse si no permanece en el seno y en la unidad de la Iglesia Católica»[164]. Pues bien, en la segunda mitad del siglo XX tal afirmación pasó

162 Y de los cristianismos. Cfr A. FIERRO, *Teoría de los cristianismos*, Verbo Divino, Estella. 1982.

163 Un libro-símbolo de esta forma de pensar es: F. MARÍN-SOLÁ, *La evolución homogénea del dogma católico*, BAC, nº 84, Madrid-Valencia ^{2}1963.

164 Denzinger 1351.

a ser considerada obsoleta primero, y después claramente falsa. Los límites que delimitaban lo que era «esencial» a la salvación cristiana –tan claros en la edad media-, sufrieron un notable desplazamiento[165] hasta incluir dentro del cristianismo la afirmación sencillamente contraria: que también fuera de la Iglesia hay salvación.

• A Galileo se le procesó por sostener una opinión científica entonces claramente contraria a la revelación bíblica, incompatible con la verdad cristiana, lo que se consideró más que suficiente como para anatematizarlo y declararlo fuera de los límites del cristianismo. Y los cardenales tenían razón: dentro de la forma de ver de ellos (dentro de su paradigma) lo que afirmaba Galileo era incompatible con «la verdad cristiana revelada», tal como ellos la entendían. Más tarde, a la misma afirmación de Galileo «se la hizo caber dentro del cristianismo». ¿Cómo? Ampliando los límites de esa esencia supuestamente inmutable.

• Cuando en década de 1950 la Iglesia atravesaba una época de «fin de pontificado», con toda la cerrazón y el anquilosamiento que tales etapas suelen conllevar, los mejores teólogos europeos sufrieron el descrédito, el silenciamiento, la persecución y el destierro. Sus opiniones se consideraban heréticas, incompatibles con la «enseñanza de la Iglesia», gravemente perjudiciales para la fe cristiana. Sólo 10 años más tarde, serían rehabilitados, reconocidos como los maestros del pensamiento teológico eclesial, y su teología –aquella misma que había sido condenada- pasaría a formar parte del acerbo teológico del Concilio Vaticano II. Lo que antes había sido considerado gravemente contrario a la fe católica, en pocos años pasó a ser su mejor exponente.

No es éste el momento para hacer un elenco de muchas otras afirmaciones que durante largas etapas de la historia del cristianismo se tuvieron como esenciales e inmutables, y que andando el tiempo quedaron obsoletas o, como decíamos, incluso fueron desplazadas y sustituidas por las opiniones contrarias. Sí es el momento para advertir que no nos debe pasar lo mismo en este nuevo cambio de paradigma que está actualmente en curso, el paso del paradigma del inclusivismo al del pluralismo.

Aplicándolo a nuestro caso, desde la visión clásica inclusivista, es lógico que quien esté anclado en esa visión estrecha juzgará al pluralismo como «fuera del marco de la fe cristiana». Lo mismo pasó con el inclusivismo hoy oficial en la Iglesia, cuando en la Iglesia dominaba el exclusivismo intransigente del Concilio de Florencia[166]. El cristianismo exclusivista no reconocía como cristiano al inclusivismo. Y el cristianismo inclusivista no reconocerá de entrada como cristiano al cristianismo pluralista. Es un proceso evolutivo normal. Y hoy día estamos en un punto de la historia en el

---

165 Christian DUQUOC presenta lo sucedido con este abandono del Extra Ecclesiam nulla salus, como un caso de «des-herencia», de no-recepción de este magisterio oficial en el pueblo de Dios: *Creo en la Iglesia. Precariedad institucional y Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 2001, pág. 92-93.

166 El año 1452.

que por primera vez somos capaces de mirarlo con esta perspectiva crítica hermenéutica consciente, y de entenderlo sin escandalizarnos.

Hubo un cristianismo exclusivista (que hoy nos causa horror recordar), y hay un cristianismo inclusivista (que a muchos nos causa profunda insatisfacción). El futuro -no nos quepa duda- va a ser pluralista, mal que les pese a muchos inclusivistas de hoy. Ello significa que va a producirse un nuevo corrimiento de la «esencia» del cristianismo. Dado que en este paso del inclusivismo al pluralismo se ve afectada la fe cristológica como el punto más sensible, algunos, lógicamente, declararán al cristianismo pluralista como «post-cristiano». (Lo cual, obviamente, aunque es mucho menos grave que considerarlo «fuera de la salvación» o anatematizarlo -como se ha hecho históricamente en situaciones de transición semejantes- suena mucho peor).

En todo caso, «todo es según el color del cristal con que se mira». O sea: todo depende de dónde vea cada uno el límite del cristianismo, un límite que está en constante movimiento histórico aunque muchos lo ignoren.

Las tensiones se van a dar, o están ya ahí, en la Inquisición de turno. Estamos como en los últimos años de Pío XII: dentro de muy poco, lo que hoy es perseguido y exiliado será rehabilitado y reconocido. Tiempo al tiempo. Mientras, quienes no tengan visión histórica y suficiente amplitud de miras, van a sufrir y a hacer sufrir.

Concluyamos. La teología de la liberación y la espiritualidad de la liberación están queriendo cruzar el umbral civilizacional que la humanidad entera está atravesando, entrando en un nuevo paradigma pluralista en todos los campos. Ello es inevitable en esta etapa de la historia, que registra un proceso acelerado de mundialización, de unificación, de encuentro de todas las identidades que hasta ahora, desde siempre, habían estado viviendo aisladas y autoentronizadas. El momento actual no es un momento cualquiera, no es una etapa «normal» del proceso, sino un cambio dentro del cambio, un cambio de época, un «tiempo axial», cambio de paradigma, umbral civilizacional, salto cualitativo, mutación, metamorfosis global. Las identidades, que siempre han estado en evolución histórica, van a sufrir también ahora graves y aceleradas transformaciones, tal vez mutaciones identitarias esenciales. Se equivocan quienes piensan que van a detener el Sol como Josué. Aciertan quienes en vez de dar coces contra el aguijón se deciden a montar este desafiante corcel y tratan de ver desde la altura de su grupa hacia dónde nos lleva, para acomodarse mejor al rumbo y adelantarse hacia el futuro, para hacer también a él, si es posible, nuestra humilde aportación.

José María Vigil

BEBER EN EL PROPIO POZO AGUAS QUE CONDUCE EL AMOR

Oración cristiana a partir de una Teología Pluralista de la Liberación

En algunos encuentros de comunidades populares y Foros internacionales, se viene realizando un rito con el elemento «tierra» y/o con el «agua». Mientras la multitud canta, personas de las diversas regiones del país o del continente traen un puñado de tierra o un recipiente con agua y la derraman en una vasija o pozo que recibe aquellas muestras de diverso origen y que a partir de ahí, forman un mismo conjunto. Al iniciar esta conversación sobre la oración cristiana, vivida a partir de un paradigma pluralista y liberador, me acordé de este rito. Me vino a la mente el bellísimo libro de espiritualidad de la liberación con que, a los inicios de los 80, el maestro Gustavo Gutiérrez nos obsequió al escribir «Beber en su propio pozo»[167]. Esta expresión afirmaba la propuesta de una espiritualidad inserta en la marcha de la liberación del pueblo, al mismo tiempo que fundada en la tradición bíblica y eclesial. Continuamos con la misma sed de «beber del propio pozo» y no es necesario ser occidentales para ser cristianos. Por otro lado, este rito de recoger tierras y aguas diversas en un solo recipiente, nos recuerda que bebiendo del propio pozo, podemos saborear aguas de diversos orígenes y enriquecernos con la acogida y la búsqueda de diversas tradiciones. Les invito a que reflexionemos sobre lo que significa orar a partir de una teología pluralista de liberación, algunos de los obstáculos y desafíos para vivirlo, y las posibles pistas de superación y construcción de este nuevo paradigma de oración cristiana.

---

167 Gustavo GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo*, Lima, 1983; *Beber do própio poço, Vozes*, Petrópolis 1984.

1. Propuestas para una oración cristiana, pluralista y liberadora

Para muchas personas, la cuestión fundamental es comprender por qué una Teología cristiana puede y debe ser elaborada a partir de un compromiso de solidaridad con los oprimidos o en función del proceso de su liberación, al mismo tiempo que acogiendo el Pluralismo cultural y religioso, consustancial al mundo actual. La Teología de la Liberación insistió en algunos presupuestos que siguen siendo actuales: la convicción de que hay una sola historia nos ha ayudado a superar el dualismo de lo natural y sobrenatural y a profundizar la íntima conexión entre salvación escatológica y liberación histórica. La certeza de que cualquier Iglesia cristiana sólo es universal o llamada a la universalidad (una de las tradicionales características de la Iglesia) si se introduce en la particularidad, de cierta forma, une el compromiso con la realidad (liberación) y con la apertura al pluralismo. Estos y otros apoyos teológicos son señales importantes en la consolidación de una teología y una espiritualidad cristiana, construidas a partir de este paradigma de una Teología Pluralista de la Liberación. Y una exégesis bíblica con esta perspectiva nos convence de que la fe judaica y cristiana surgieron y se fortalecieron en culturas y situaciones naturalmente etnocéntricas y auto-centradas. Aunque en medio de muchas contradicciones y elaborando textos bíblicos, provenientes de círculos cerrados e intolerantes, estas comunidades siempre tuvieron que escuchar y acoger una palabra de Dios que las llamaba a superar sus estrecheces culturales, y a reconstruir su identidad a partir del diálogo y la búsqueda de comunión y no de la oposición o de la misantropía. Todo ello nos confirma que no sólo es posible sino necesario y fundamental orar como cristianos/as a partir de los paradigmas del pluralismo cultural y religioso, así como del compromiso con la liberación de la humanidad.

Si contemplamos de modo profundo la práctica de Jesucristo, descubriremos que sólo podemos ser plenamente sus discípulos/as si nos relacionamos con Dios de esta forma liberadora y pluralista. Uno de los mayores, sino el mayor, de los bloqueos suele ser la cuestión de la mediación única de Jesucristo y su divinidad. La Teología que convencionalmente se llama «inclusivista» afirma la salvación de toda la humanidad, el valor salvífico de todas las religiones, a través de la misteriosa, secreta y discreta mediación de Jesucristo (no del cristianismo). Fue formulada y se desenvolvió con el fin de reconocer un valor salvífico en las otras religiones y dialogar con ellas amorosamente. Mientras tanto, por el hecho de contener siempre cierto etnocentrismo (se respeta al otro, pero asociándolo a nosotros), este respeto acaba no siendo profundo y no crea un diálogo a partir de la alteridad. Sin embargo, esta teología provee una base válida para una teología pluralista: la fe en que el Espíritu Divino actúa en todas las culturas y religiones. Si acogemos el llamado de Dios para escucharlo y

para vivir con Él una intimidad de amor que nos oriente en el testimonio del reino de Dios en este mundo, precisamos reconocer su presencia y aprender algo de las millares de formas como otras comunidades orantes captan la revelación de su amor y de su proyecto para el mundo. Al mismo tiempo, esta interioridad espiritual es en muchas tradiciones comunitaria y apenas individual; es espacio privilegiado para el encuentro intercultural e interreligioso y puede ser simiente de un compromiso común a todas las personas y comunidades de creyentes en la construcción de la justicia y la paz del mundo, así como en la defensa del universo.

2. Una ojeada sobre las oraciones de nuestras Iglesias

Un método consagrado en la elaboración de la Teología de la Liberación es el «ver, juzgar y actuar». Conscientes de la limitación del método (ningún «ver» es neutro), él nos permite partir, lo mejor posible, de la realidad y reflexionar en función del compromiso transformador. Aplicar este método a la oración es arriesgado porque no se trata de un asunto sobre el que se pueda hacer un análisis objetivo sin correr el riesgo de irrespetar conciencias y culturas. Hablar de cómo yo vivo la oración, contiene algo de cierto desnudamiento interior. ¿Cómo puedo «partiendo de afuera» evaluar la oración de los otros y confrontarla con un paradigma teológico nuevo en el que las personas no han sido formadas?

Por esta opción de respeto amoroso, me fijaré más en la oración comunitaria que tiene carácter más objetivo, que en las preces individuales.

Casi todos los textos y ritos de las tradiciones litúrgicas de las Iglesias vienen de otros tiempos, de cuando la Iglesia reinaba soberana en la sociedad que se decía cristiana e ignoraba o perseguía al que le parecía diferente o infiel. La Iglesia Católica, a partir del Concilio Vaticano II, y las Iglesias miembros del Consejo Mundial de Iglesias desde la Asamblea General de Nueva Delhi (1961), iniciaron un trabajo teológico y pastoral que superó una postura exclusivista cerrada. La teología más común, vigente en estas Iglesias, reconoce que la salvación no está restringida al cristianismo. En realidad, esta apertura llegó poco a la liturgia que se alimenta de textos antiguos y tradicionales, y todavía menos a las oraciones devocionales del pueblo católico. En estos textos y ritos de la oración comunitaria e individual, todavía existe todo un exclusivismo espiritual a ser superado si queremos iniciar un camino de apertura en dirección al pluralismo y a una opción de liberación. Podemos clasificar el tipo de exclusivismo presente en la oración individual y litúrgica cristiana en tres niveles o etapas que encontramos en las comunidades y personas, de acuerdo con su identidad y arraigo en el mundo. Estos tres niveles o formas de exclusivismo litúrgico pueden ser resumidos en tres actitudes espirituales:

el exclusivismo litúrgico que combate al otro,

el exclusivismo litúrgico que ignora al otro,

el exclusivismo litúrgico que agrega al otro.

Expliquemos rápidamente cada una de estas posturas en la oración litúrgica y personal.

A) El exclusivismo litúrgico y espiritual que combate al otro

La oración cristiana siempre tiene como núcleo textos bíblicos y salmos en los cuales quien ora, pide a Dios que combata a su enemigo y lo destruya, o que le de fuerzas para destruirlo (por ejemplo, Salmos 18, 32-46; 21, 9-13; 28, 5; 40, 15-16 y otros). Jesús enseñó que Dios hace nacer el sol sobre malos y buenos y hace llover sobre justos e injustos (Mt 5, 45). Sin embargo, desde los primeros siglos, las Iglesias cristianas oran con estos textos y los aplican a disidentes, herejes e infieles. Muchos cánticos del catolicismo popular y tradicional tienen esta matriz apologética: «Amamos a Dios, hombres ingratos…». «Cristo vence, Cristo reina, Cristo impera…».

Una religiosa española amiga, me contó que hasta hace poco, en su familia la oración cotidiana en la mesa contenía una oración contra los moros.

En América Latina, la Teología de la Liberación asumió el hecho de que el reino de Dios tiene una dimensión conflictiva. El amor que Dios nos pide supone rupturas. Incluye la profecía que denuncia injusticias y enfrenta intereses de los poderosos. Una consecuencia de esta opción evangélica ha sido el martirio de tantos hermanos y hermanas que fecundan con su sangre el testimonio del evangelio. Esta experiencia eclesial nos enseñó a orar en comunión con los pobres y pequeños y provocó cambios en textos litúrgicos y en nuestros propios símbolos de la fe. En lugar de adorar a Cristo Rey, valoramos a Cristo Libertador. También, en vez de tratar a María como reina del cielo la mostramos como Madre Negra Aparecida o Madre Morena de los pueblos indígenas. Haciendo eso, continuamos interpretando la vida, la historia y la fe como campos en los que estamos divididos nosotros y los otros. En realidad, el problema existe y, en muchos lugares, las comunidades comprometidas sufren discriminaciones y reaccionan ante un problema que es real. Pero no es justo que, simplemente, se identifique como postura alienada o contraria al compromiso liberador la identidad pentecostal, o en otros países, la musulmana. Esto reproduciría el mismo paradigma de «nosotros y los otros», vistos como enemigos o demonios, sean católicos «alienados», personas del culto afro, judíos, musulmanes o adeptos de los nuevos espiritualismos, simplemente condenados por cristianos comprometidos como «nuevos agentes del neo-liberalismo espiritual».

El desafío de orar como cristianos/as en un mundo pluralista y a partir del compromiso con la liberación exige de nosotros capacidad de discernimiento crítico y lúcido, y al mismo tiempo, apertura para vivir en medio de las contradicciones de la historia y de las realidades personales y locales, de las cuales nosotros mismos no siempre estamos exentos.

B) El exclusivismo litúrgico que ignora al otro

Nacido en un continente mestizo, la mayoría del pueblo latinoamericano vive cierto sincretismo natural. No ve contradicción en ser católico y al mismo tiempo, ser miembro de un grupo afro-descendiente o espiritista. Las comunidades eclesiales de base crecieron a partir de cierto ecumenismo popular, poco sistematizado y más socio-político que construido propiamente a partir de una fe comprendida como camino de apertura y diálogo. En algunos movimientos y pastorales de liberación, tal postura es más o menos así: «Todos los que se comprometen con la construcción de la justicia y de una sociedad nueva son hermanos, y son bienvenidos, *independientemente* de su religión o camino espiritual». Este «independientemente de la religión» significa que lo importante es el reino de Dios y su justicia. Ése es el único camino verdaderamente ecuménico. Por otro lado, muchas veces, puede ocurrir que esta postura de «independientemente de la religión» sea independientemente de la religión del otro, no de la mía. Ciertos grupos de pastoral popular dicen practicar este ecumenismo social, pero en sus encuentros, realizan cultos que son casi siempre misas o cultos católicos. Personas de otras Iglesias y religiones son acogidas «independientemente de su religión». Son acogidas como militantes que pertenecen a otro credo, mas no como creyentes que se unen en la construcción del reino. En algunos ambientes de las comunidades de base, pastores y carismáticos evangélicos son considerados ecuménicos por participar del modo de orar católico, pero no pueden contribuir con su propio modo de vivir la fe. La oración a partir del paradigma liberador es pluralista, no puede ser «independiente de la fe del otro». Al contrario, se da a partir del enriquecimiento que el diferente trae al modo de orar de cada grupo. Debe unir el compromiso social a una apertura pluralista en la expresión de la fe y de la espiritualidad.

En Brasil, un cántico de las comunidades de base católicas comienza con la frase: «oh Padre, somos nosotros, el pueblo elegido que Cristo vino a reunir». Una vez en un encuentro de comunidades, una señora del Candomblé presente en la asamblea preguntó a uno de los cantores: ¿«A qué «nosotros» se refieren ustedes?»

En los ambientes ecuménicos, encuentro amigos que siempre se refieren a Iglesias para dejar claro que no están hablando sólo de la

Católica o de otra cualquiera. Por otro lado, otros prefieren insistir en el singular «Iglesia», incluyendo en este término únicamente todos los cristianos. Normalmente, en la liturgia y cultos, muchas veces, percibo que las oraciones se refieren a la Iglesia, como la nuestra. Cuando se ora por los pastores, sólo se incluye a los nuestros. El otro no es rechazado. Ni siquiera existe. Es ignorado.

C) El exclusivismo litúrgico que agrega al otro

El «otro» –comunidad o persona- puede ser agregado o excluido de forma violenta, francamente conquistadora, como también se puede adoptar una nueva manera de incorporarlo, valorándolo y hasta promoviéndolo, más que integrándolo en nuestro sistema. Todos los que trabajan con comunidades indias y negras, saben que por su historia y experiencia de sufrimiento, normalmente han desarrollado cierta capacidad de trabajar con el diferente. Son ecuménicas en el sentido de convivir respetuosamente con el otro. Cuando católicos y evangélicos desarrollan una pastoral y elaboran una teología india o negra, proporcionan esta apertura. La cultura popular tiene una sabiduría que sirve de camino para la pastoral y la teología. Pero tal apertura no basta para que alguien se inserte en estas culturas, ni para elaborar una Teología de Liberación a partir del Pluralismo. Esta nueva teología precisa ir más allá de esta apertura natural y no se puede contentar con una forma inconsciente de mantener cierto dominio religioso católico. Hace siglos, las comunidades indias y negras fueron incorporadas a la llamada «identidad católica». Por eso ellas no tienen «problema» con las prácticas rituales del catolicismo vigente. Consiguen incluso releerlas a partir de su propia sensibilidad, o integrar en ellas elementos de sus culturas de origen (atabaques[168], lengua, gestos). Este camino de desoccidentalización de la Iglesia y de mayor protagonismo de las comunidades afro-descendientes e indias es excelente. Sin embargo, una teología del pluralismo cultural y religioso a partir del paradigma de la liberación tiene que ir más allá; debe reflejar la experiencia de la fe cristiana en cuanto a esta vivencia de la intimidad con Dios, la oración; a partir del culto y de la forma de expresar la fe de la otra religión y no solamente de los símbolos de la cultura integrados en nuestra propia expresión de fe.

168 Instrumento musical cuyo son proviene de una membrana, en general de cuero de buey, que tapona una de las aberturas de un tubo de madera y es percutida con las manos.

3. Experiencias que alimentan la esperanza

Toda religión se inserta en una cultura, y las culturas son dinámicas. Evolucionan al contacto con las otras, y por eso, las influencias recíprocas son constantes y enriquecen el conjunto. La experiencia litúrgica de las Iglesias cristianas está ligada a muchas culturas y religiones. La Pascua cristiana viene de la Pascua judía, que tuvo su origen en un rito antiguo de adoración a la diosa de la primavera. La fiesta de Navidad es herencia de una fiesta de la antigua religión romana. La costumbre de incensar el altar viene de religiones orientales. Arrodillarse es la forma como los antiguos persas y griegos procedían en las audiencias del rey. El culto a María debe mucho al antiguo culto a diosas del Asia Menor[169], así como en América Latina se alimenta de la herencia del culto a la Madre Tierra y a las divinidades indígenas. Tal historia revela una gran ambigüedad. De un lado, el cristianismo reprimió y muchas veces extinguió otras religiones, quedándose con los bienes que les pertenecían. Mientras, por la sabiduría y resistencia cultural de los oprimidos, en muchos casos, la cultura o religión reprimida consiguió resistir y hasta expresarse a través de los símbolos que les eran permitidos. Eso hizo que el cristianismo se volviese más sincrético y la otra religión no desapareciese. Por detrás del sincretismo que los negros fueron obligados a vivir, existe un catolicismo conquistador, pero también se deja ver la sabiduría de la cultura negra. Aunque los sacerdotes católicos y pastores protestantes nunca lo aceptaron, a través de esta experiencia, el catolicismo se vio obligado a ser más plural y ecuménico.

Estos casos históricos no son, en forma alguna, ejemplos de oración cristiana pluralista y liberadora, sino que muestran la historia de un cristianismo arrogante y cerrado. Pero, paradójicamente, muestran también que ninguna cultura es cerrada. Aunque el cristianismo no opte por el pluralismo ni se abra a otras culturas, por más contradictorio que parezca, está «invadido» por expresiones religiosas y espirituales de otras culturas y se enriquece con la aportación espiritual de otras culturas y religiones.

A partir de la década de los 50, creció el número de los cristianos que pasaron a buscar una mejor relación con otras tradiciones religiosas. Monjes benedictinos europeos como Bede Griffis, Henri le Saux y Cornelius Tollens fueron a vivir en ashams indios y, durante el resto de sus

---

169 Según Rosemary R. RUETHER, la devoción a María comenzó y se desarrolló en Egipto, a fines del siglo IV, como devoción popular y también monástica. Para algunos grupos populares, significaba una forma de restablecer el culto popular a la antigua Reina de los Cielos, diosa egipcia, a través de María. Tanto los templos como la iconografía de la madre de los dioses fueron trasladados a María. La imagen tradicional de la diosa Isis con su hijo y consorte, el rey-dios Horus, en su culto, recibieron un nuevo nombre como representación de María y de su hijo Jesús (cf RUETHER: *Mujer Nueva, Tierra Nueva*, Megalópolis, Buenos Aires 1977, pp 64-65).

vidas, se declararon «cristianos desde el hinduismo». Louis Massignon dedicó su vida al mismo tipo de comunión con el Islam. En Brasil, el padre François de L´Espinay se inició en el Camdomblé bahiano y vivió hasta su muerte en un *terreiro* de Bahia, del nordeste brasileño. Ninguno de ellos elaboró una teología pluralista de liberación o sistematizó teológicamente su experiencia orante, pero la consagración de sus vidas al diálogo y a la búsqueda de Dios a partir del otro, valorándolo como otro y en su camino espiritual propio, nos puede enseñar mucho en la dirección que deseamos profundizar.

Relacionados con este tipo de búsqueda, desde la década de los 60, algunos autores en Italia, Francia y Brasil, elaboraron libros con oraciones de diversas religiones. En Italia, Giovanni Venucci elaboró un libro con fórmulas de oraciones de varias religiones y tradiciones espirituales, escogidas para cada día y organizadas en cuatro semanas, como si fuese un breviario. Cada día de la semana estaba dedicado a un tipo de tradición espiritual. En Brasil, ya en los 60, Rose Marie Muraro y Fray Raimundo Cintra publicaron «Las más bellas oraciones de todos los tiempos», con textos de las más diversas tradiciones espirituales[170]. Tales publicaciones no profundizaban los motivos por los que las personas o comunidades cristianas podrían o deberían dialogar con la experiencia espiritual del otro, pero ya contenían incipiente una espiritualidad pluralista. Tanto el autor italiano como los dos brasileños, provenían de medios eclesiales comprometidos con la transformación de la Iglesia y del mundo. Por ello, sus libros pueden ser considerados instrumentos que favorecen una oración cristiana a partir de la teología del pluralismo cultural y religioso y, al mismo tiempo, o por eso mismo, también la opción de la teología de la liberación.

Recientemente aparecieron otras publicaciones que continúan la misma búsqueda. En Francia, en 1999, apareció una colección de cien de las más bellas oraciones del mundo, escogidas y presentadas por Alfia Chafigoulina[171]. En Brasil, Faustino Teixeira publicó una excelente colección de oraciones del judaísmo, cristianismo e islam[172].

Iniciativas como estas se multiplicaron por todo el mundo. En Europa algunos grupos integran en la experiencia orante personal y comunitaria formas de meditación cristiana y budista. Hacen eso en cuanto cristianos, y relacionados con experiencias comunitarias renovadoras. En América Latina, la propia historia del colonialismo hizo más difícil este

---

170 Raimundo CINTRA e Rose Marie MURARO, *As mais belas orações de todos os tempos,* Vozes, diversas edições a partir de 1966.

171 Alfia CHAFIGOULINA, *Les 100 plus belles prières du monde*, Calmann-Lévy, París 1999.

172 Faustino TEIXEIRA, *Sede de Deus, Orações do Judaísmo, Cristianismo e Islâ*, Vozes, Petrópolis 2002.

tipo de experiencia. También, aquí y allá, tuvieron lugar pequeñas experiencias. Para citar una, en Brasil, desde el inicio de los años 60, una pequeña comunidad benedictina optó por insertarse en la «caminhada» de los labradores sin tierra, pequeños agricultores y comunidades eclesiales de base. Un modo de realizarlo como monjes, fue insertarse a partir del compromiso ecuménico y macro-ecuménico. Actualmente, esta comunidad vive en Ciudad de Goiás (el monasterio de la Anunciación del Señor) y tiene una experiencia cotidiana de oración litúrgica cristiana a partir del pluralismo de la liberación. Ha sido un trabajo cotidiano, lento y persistente de inculturación de la Liturgia de las Horas y de la espiritualidad personal de los monjes para adecuar la expresión de la fe cristiana a este nuevo paradigma. Cada día de la semana, la Liturgia de las Horas es vivida de forma especial en comunión con una de las grandes religiones del mundo. Vivirlo cada día, significa enfrentarnos personal y comunitariamente con las dificultades de nuestra tradición orante para adecuarla al paradigma pluralista y liberador. Podemos ahora, hacerles partícipes de algunas de estas dificultades y conversar sobre algunos de los más importantes desafíos que enfrentamos en este camino.

4. Dificultades para abrir la nueva puerta

Como en toda relación amorosa, la intimidad con Dios tiene sus ritos. Conforme a la antropología y a la tradición litúrgica, «rito tiene que ver con reglas. (…)Tiene que ser realizado siempre del mismo modo. (…) Cambiar los ritos significa cambiar los fundamentos, olvidar las raíces»[173]. Rito es algo que recibimos por tradición. No se inventa. De ahí proviene cierto conflicto o tensión entre la sensibilidad con la que oramos, muchas veces todavía en el mismo estilo de las viejas oraciones que aprendimos cuando niños, y la visión teológica y espiritual que pretendemos implantar en las Iglesias. La fe se expresa, en primer lugar, en el lenguaje amoroso de la oración, se traduce en el compromiso con la caridad y puede ser formulada en la elaboración teológica. A medida que la teología profundiza, se alimenta con el modo como la oración se expresa. Un antiguo dicho cristiano afirma: «*Lex orandi, lex credendi*». Podemos traducirlo: «El modo de orar revela lo que se cree». La expresión recíproca, también es verdadera: la teología también influye en la liturgia y la modifica. En la Iglesia Católica, la liturgia -también la teología- tiene como identidad ser siempre trinitaria y teocéntrica. En el correr de la historia, muchas veces, fue invadida por devociones eucarísticas, fórmulas apologéticas y fiestas triunfalistas, como

173 Ione BUYST, *A Missa, memoria de Jesus no coraçâo da vida*, Paulinas, Sâo Paulo 2004, p. 33.

Cristo Rey, o derivaciones de la teología moderna, como la fiesta y devoción al Sagrado Corazón de Jesús.

En la mayoría de las Iglesias orientales, la liturgia siempre se realizó en el idioma del pueblo y a partir de su cultura. Eso hizo que la liturgia no se separase de la forma como el pueblo acostumbra expresar su relación con Dios. En el Occidente medieval, la liturgia se tornó función exclusiva del clero. Esta separación entre culto oficial de la Iglesia y las devociones populares, contribuyó a que las devociones se tornasen más centradas en hechos o en creencias menos centrales de la fe. El Concilio Vaticano II nos ha recordado que las verdades de la fe tienen cierta jerarquía. No tienen todas la misma importancia[174]. Al mismo tiempo, tal situación, llevó a la liturgia a encerrarse en fórmulas muchas veces más dogmáticas que afectuosas y se tornó más apologética y excluyente.

La renovación litúrgica desencadenada a partir del Vaticano II, ayudó a cambiar bastante este clima. Aunque se trataba de textos que venían de muchos siglos atrás, el papa Juan XXIII mandó retirar de la liturgia del viernes santo, los términos injuriosos contra el pueblo judío. La nueva versión de la Liturgia de las Horas excluyó de la lista de los salmos, algunos salmos y versículos imprecatorios (que contienen insultos y preces contra enemigos). Las traducciones se hicieron más universales y respetuosas con otras religiones y culturas. En realidad, la experiencia muestra que si comenzamos a trasformar nuestro modo de ser Iglesia y vivir la fe no desde una postura exclusivista y arrogante, sino abierta al pluralismo y a partir del compromiso con la liberación, nuestro modo de orar revela mucho de nuestro estado emocional, de nuestra cultura de origen. Es más afectiva que racional. Por eso, es común que personas con un discurso muy abierto y transformador puedan ser más tradicionales y menos «abiertas» en el campo de la devoción y de la liturgia.

En sus inicios, la teología de la liberación nos hacía percibir que algunos pastores y fieles tenían una opción de solidaridad con los oprimidos y de compromiso con su liberación, a partir de una sólida reflexión de la fe y de la forma bastante clara de sistematizarla. Otros estaban tan integrados en este camino como los primeros, pero no tanto por una clara reflexión sistemática sino por aquello que alguien llamaba «pensar sacramental»: una conciencia más empírica y concreta que racional. En el campo de la liturgia, convivo con uno u otro hermano de edad más venerable y formación tradicional católica. Estos no sólo aceptan sino que gustosamente oran en comunión con otras tradiciones espirituales, pero no dejarán nunca sus fórmulas antiguas de oración.. En contacto con esta realidad, he aprendido que esta misma fórmula, en determinados ambientes,

174 CONCILIO VATICANO II, decreto *Unitatis Redintegratio*, nº 11.

expresa una postura espiritual exclusivista y cerrada, en la práctica de ellos se asocia la nueva forma de orar (pluralista) con su historia de vida. Es muy importante plantearse esto para que el cuidado en la nueva formulación de una oración pluralista y liberadora no se restrinja, en primer lugar, a una cuestión de fórmula dogmática. Martín Lutero decía: «A Dios le agrada más la blasfemia del que es justo que la alabanza de quien comete injusticia».

5. Desafíos para un camino nuevo

Todo lo que se ha dicho demuestra que es imposible establecer una oración compatible con la teología pluralista de la liberación sin un profundo esfuerzo para revisar y transformar el edificio litúrgico que heredamos del pasado y hasta hoy frecuentamos. Incluso en una comunidad como la del monasterio de Goiás, en la que la oración abierta, pluralista e integrada es una opción comunitaria y prioritaria, nos confrontamos cada día con la estructura patriarcal de la liturgia y con nuestra habitual devoción. Recordemos algunos de los desafíos más comunes:

5.1 El lenguaje litúrgico y su imagen de Dios

La mayoría de las oraciones provenientes del Misal romano y de la «Liturgia de las horas» llama a Dios así: «Dios eterno y Señor todopoderoso». Los salmos lo denominan «Señor». Todos los días, al menos tres veces al día, oramos: «Padre nuestro». Para muchos, eso parece natural y tranquilizante.

La liturgia habla de un Dios patriarcal y da gloria a Dios, pidiendo «paz en la tierra a los hombres que Él ama». Al referirse a los géneros, las mismas nuevas traducciones litúrgicas continúan siendo agresivamente machistas y nada inclusivas. Hay formulaciones más felices como la del «Oficio Divino de las Comunidades», pero es apenas el inicio de un camino, porque en algunos casos pide más que, simplemente, cuando se encuentra «hombre», traducir «hombre y mujer» o «ser humano». Hay casos en que es fundamental una base teológica. Veamos dos ejemplos: sacerdotes más abiertos se preguntan si pueden decir en el momento de la eucaristía: «el tomó pan y se lo dio a sus discípulos y discípulas…». Otros consideran que tenemos que tratar a Dios como Padre, porque según los Evangelios, Jesús así oró a Dios. Para una oración abierta y pluralista, no basta un trabajo de traducción con lenguaje inclusivo. Es urgente insistir en que la centralidad de Jesús es el reino de Dios. El *abba* de Jesús resume el Dios de la alianza, compasión (rahamin) que es amor uterino y, por tanto, incluye una dimensión femenina. Es preciso redescubrir en el *Adonai* de los salmos la revela-

ción de un Dios que es más amor que «señor». Incorpora rasgos de antiguas divinidades femeninas al mismo tiempo que manifiesta su presencia en la Shekkiná, tienda o útero de su alianza.

No conseguiremos vivir una oración cristiana a partir del pluralismo y de la liberación si no revisamos profundamente nuestra forma de «comprender» a Dios y de relacionarnos con Él/Ella. Reflexiones como la de Andrés Torres Queiruga nos estimulan a realizar una relectura bíblica más profunda y a interrogarnos sobre el sentido, por ejemplo, de las oraciones de petición[175].

5.2 El particularismo cerrado de muchos textos bíblicos y litúrgicos

Me referí a ello cuando hablaba de que, en general, en la liturgia, el término «Iglesia» designa a la Iglesia Católica Romana; la palabra «pastores» significa los obispos y el papa, etc. Además de eso, muchas oraciones se centran en el bien de la Iglesia y no en el de la humanidad; piden por cosas que son eclesiásticas, y no que «venga el reino». Esta división que textos bíblicos y litúrgicos revelan entre «nosotros» y los «otros», considerados como enemigos, hace que muchos salmos presenten la imagen de un Dios violento y vengativo, como también un Dios que someterá todas las otras culturas y religiones a Israel o, en el Nuevo Testamento, a la autoridad de Cristo. En este sentido, un desafío urgente es retraducir la Biblia y los textos litúrgicos de manera que manifiesten el universalismo del amor divino, su carácter pacífico y su buena voluntad con todos los otros caminos humanos.

5.3 El cristocentrismo cerrado y el pluralismo popular

El mismo fenómeno puede ser visto y analizado desde distintos ángulos, igualmente cargados de contrastes. El sincretismo, provocado por la represión del cristianismo conquistador, acaba, paradójicamente, sirviendo para expresar la dignidad negra e indígena que «ocupa» las Iglesias desde dentro. Podemos leer el fenómeno Guadalupe como una estrategia «colonizadora» de sustituir Tonantzim, la diosa india, por María, pero también podemos verificar que la «María» que acabó siendo venerada, no sólo

175 Cf. Andrés TORRES QUEIRUGA, *Do Terror de Isaac ao Abbá de Jesus, Por uma nova imagen de Deus*, Paulinas, São Paulo 2001; *Creo en Dios Padre: El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, Sal Terrae, Santander 1986; *Recuperar la creación, Por una religión humanizadora,* Sal Terrae, 1998. En este libro, ver particularmente el capítulo 6: *Más allá de la oración de petición,* p. 247 ss.

tiene mucho de Tonantzim, sino que posibilita hasta hoy, la vitalidad y cierta libertad de las manifestaciones culturales y comunitarias indias. Este proceso ocurre principalmente en el culto a María y algunos santos y santas, y también con Jesucristo. Este proceso que puede ser considerado supersticioso, tiene un aspecto profundamente bíblico: su carácter de alianza. La propia Iglesia, en su historia en nuestro continente, no desarrolló una espiritualidad orante y litúrgica que expresase franqueza con Dios y posibilidad de relacionarnos con Él de forma amorosa y filial. Por eso, en vez de fijarse en esquemas oficiales de la liturgia considerada «teológicamente correcta» y orar a un Dios señorial y distante que premia a los fieles y castiga a sus enemigos, las comunidades más pobres, desarrollaron una religión de alianza con los mediadores e instrumentos divinos con los cuales al ser humano le parece más fácil establecer una relación de complicidad. Existen oraciones a San Antonio para conseguir marido, a Santa Eduvigis para liberarse de las deudas que no se pueden pagar, a San Expedito para conseguir «cosas imposibles», y muchas otras. En algunas regiones, el pueblo católico venera a tal santo o santa como patrón de los ladrones, o de las prostitutas. Se trata de una relación de alianza que es bíblica y tiene como meta a Dios. Mas tiene una traducción difícil de ser comprendida en los esquemas oficiales de la religión dogmática. Para los fieles del catolicismo popular de Bahia (Brasil), Jesucristo es el «Señor do Bonfim» («Señor de la Buena Muerte»), o «Bom Jesús da Lapa». Cualquier persona que entreviste a los fieles sobre su fe en Jesucristo descubrirá que la mayoría del pueblo católico de estas regiones tiene una teología tanto o más pluralista que la de los teólogos del pluralismo religioso. Este pluralismo popular no está formulado; se expresa de una forma afectuosa, no dogmática. El esquema teológico no es jerárquico y, por eso, no cabe preguntar si es cristocéntrico o mariocéntrico. Casi se podría decir que no tiene sólo un único centro, y menos todavía un eje que disminuya los otros. Esta base pluralista de la oración popular se expresa en la liturgia como aquellas fórmulas joaneas que, hoy, causan problema para una comprensión pluralista de la fe. Ninguna de las personas que viven eso, dirá que Jesucristo es sólo un santo o un mediador de Dios, uno más entre otros. Sin embargo, nunca lo separan de los Orixás ni de otros santos católicos. Hacen algunas oraciones y cánticos que contienen un lenguaje que podemos juzgar como exclusivista. Tales oraciones deben ser reformuladas, mas su eje es afectivo y no dogmático. Se trata de un lenguaje amoroso. Quien escucha a un esposo decir a la esposa «para mí, sólo existes tú», no puede concluir que él está afirmando que todas las demás personas no valen nada... Como el culto es, en primer lugar, afectivo y no tanto racional, el camino para el pluralismo tiene que tener en cuenta esta realidad.

5.4 La dimensión poco holística de nuestra oración

La doctrina de la Iglesia enseña que la oración litúrgica nos sitúa en comunión con toda la humanidad, en el tiempo y en el espacio, así como «consagra» a Dios el tiempo, la historia y todo el universo. Esta dimensión ecológica, por la que celebramos en comunión con toda la creación y como un acto de amor que convida a todo el universo a la alabanza, aparece claramente en algunos cánticos bíblicos y textos litúrgicos antiguos. Fórmulas tradicionales como «bendegan al Señor, cielo y tierra, seres vivos y todos los que respiran», así como el «con todos los ángeles y santos…», se sitúan en esta línea. En la Edad Media, Santa Hildegardis de Bingen, abadesa benedictina, enseñaba: «la oración es, esencialmente, la inspiración y exhalación de la respiración del universo»[176].

Infelizmente, la exigencia de racionalidad que la cultura moderna imprimió al culto, como también el miedo al sincretismo, llevó a las Iglesias a un tipo de culto más racional, que expresa poco esta comunión universal. En América Latina, la preocupación de orar en forma integrada y solidaria con los oprimidos, muchas veces, también acabó descuidando esa dimensión más gratuita y de comunión con todos los seres vivos. Para dar un ejemplo de esta evolución de la sensibilidad, en el Brasil de los años 70, una versión del «Cántico de las Criaturas» de San Francisco de Asís, que convidaba al sol y a la luna a bendecir a Dios, tiene el texto alterado. Donde se hablaba de pájaros y animales, la nueva versión convidaba a obreros y lavanderas de ropa a alabar a Dios a partir de su lucha por la vida. Eso dio al cántico actualidad e inserción en las comunidades, pero estos elementos no fueron añadidos sino puestos en lugar de los elementos naturales. Sólo la versión del Oficio Divino de las Comunidades, elaborado a fines de los 80, mantiene estos versículos de la «caminhada» popular, y añadió un versículo en la línea original más gratuita y poéticamente cósmica[177].

Si queremos vivir una oración litúrgica a partir del pluralismo y de la liberación, necesitamos retomar la sabiduría de las religiones ancestrales en las que el culto humedece el corazón, revivifica la imaginación, conecta partes que en nosotros se desintegraron y, así, reaprende el ejemplo del propio universo, representado en la circularidad de la asamblea litúrgica y también en la arquitectura de muchas sinagogas antiguas e iglesias cristianas, así como hoy es representada en la piedra que marca el centro de los *terreiros* del Candoblé y el culto circular de las comunidades indígenas. Si

---

176 Citado por Matthew FOX, *A Vinda do Cristo Cósmico,* Rio de Janeiro, Record-Nova Era, 1995, p. 307. Original: *The Coming of the Cosmic Christ*, Harper, San Francisco 1988.

177 OFICIO DIVINO DAS COMUNIDADES, himno «Louvado sejas, meu Senhor…», Paulus, 8ª ed., São Paulo 1994, p. 270.

estudiamos las fuentes de la liturgia judía y cristiana, descubriremos esta dimensión cósmica y ecológica que, poco a poco, se fue perdiendo. En cada eucaristía festiva, las Iglesias más históricas cantan: «Gloria a Dios en lo más alto de los cielos y paz en la tierra a toda la humanidad, a la que Dios quiere bien». En cada celebración eucarística, la asamblea canta: «Santo, santo, santo es el Señor, Dios del universo. Cielos y tierra están llenos de su gloria». En el siglo IV, en una homilía pascual, dice San Juan Crisóstomo: «No es sólo la tierra, sino el cielo y todo el universo participan de esta fiesta». Es preciso recuperar la visibilidad y concreción de esta dimensión. En uno de sus libros, el teólogo norteamericano Matthew Fox cuenta que en su *Institute of Culture and Creation Spirituality* del Holy Names College, en Oakland, California, creó con sus alumnos «misas cósmicas» de lamentación de la tierra, de cura y de cariño con el universo[178].

Ciertamente, es una intuición importante relacionar la Cena de Jesús con el culto cósmico universal a través de determinados ritos. Sin embargo, un/a cristiano/a de los primeros siglos, tal vez preguntase: «¿y no debe ser cósmica toda misa?». En América Latina, a partir de la teología de la liberación, esta dimensión cósmica y pluralista de la liturgia de las comunidades se expresa con gran cuidado en la participación y protagonismo de todos, especialmente de la mujer, sacramento de la Tierra-madre, involucrando mucho nuestro propio cuerpo, con riqueza de gestos y expresiones corporales y, finalmente, con una revalorización de los sacramentales de la tierra, del agua, del espacio ecológico, y así sucesivamente. Esta experiencia abre puertas para la comunión con otras religiones y culturas.

6. Invitación para orar a partir de la alteridad

La experiencia de las comunidades y personas que en su fe cristiana experimentan la apertura de su oración a una dimensión verdaderamente pluralista y a partir de la opción liberadora, es todavía escasa y pobre. Respeta y valora la sensibilidad de los grupos espirituales que oran, juntando elementos de diversas religiones, como yuxtaponiéndolos, uno junto al otro: un cántico hindú, un rito indígena, una oración del catolicismo popular, etc. Las comunidades que oran cada día, no solamente en encuentros especiales, y que buscan vivir su fe cristiana a partir de esta apertura, deben mantenerse abiertas en este camino de enriquecimiento de la oración personal y comunitaria con elementos de otras tradiciones, pero el punto fundamental de su experiencia es la opción espiritual de acoger al otro y desde él/ella abrirse al culto y a la forma de vivir la intimidad con Dios. En los encuentros y cultos de las comunidades cristianas populares,

178 Matthew FOX, *loc. cit.*, p. 315-316.

ha sido muy importante este elemento litúrgico de la acogida. Si toda la tradición litúrgica enseña que la asamblea, es decir, la formación de una unidad entre las personas que celebran, es el elemento básico de una liturgia, para una oración inserta en el pluralismo y en la proceso de la liberación, esta acogida del otro adquiere un carácter prioritario.

Acoger a alguien en el grupo de otra cultura, sin cambiarlo para que se asemeje o se adapte a nosotros, sin procurar reducir su «alteridad», esto es, su carácter de diferente y no «mezclable» con nosotros, significa que la propia acogida reviste también el carácter de «ir al encuentro del otro» y no sólo de recibirlo/a en el contexto cultural que es nuestro. Es invitación para hacer un camino nuevo y desconocido en el cual, hasta aquí, estamos dando, apenas, los primeros pasos.

Para definir la propuesta de Jesús de Nazaret, Carlos Drummond de Andrade, gran poeta brasileño del siglo XX, creó el verbo «outrar». Este verbo sintetiza bien lo que debe ser la experiencia de toda y de cualquier oración cristiana, tanto individual como comunitaria. Una oración que asuma el paradigma nuevo del Pluralismo y de la Liberación tiene que expresar lo más claramente posible y fortalecer al máximo esta búsqueda. Michel de Certeau decía: «Es preciso aprender la lengua del otro. Él me llama más a la generosidad, a la relación en la diferencia, sin esperar recompensa, sin preocupación por conseguir ningún resultado. El yo es elevado a los límites de lo desconocido y del extranjero contenido en mi mismo»(…). Me gustaría que en estas páginas quedase claro que, en la experiencia cristiana, orar es principalmente «traspasar al/a otro/a».

Marcelo Barros
Traducción de José Miguel Paz

APORTES DE LA TEOLOGIA PLURALISTA DE LIBERACIÓN
a la construcción de una ética mundial

«Por los muchos caminos de Dios
en que Él se cruza con la humanidad,
creándola, acogiéndola, buscándola,
avanzamos religiosamente plurales,
hijos e hijas del Dios único,
hermanos, hermanas en su familia humana.
Seamos cada vez más conscientes de esa unidad fundamental
y de la enriquecedora pluralidad con que podemos y debemos vivirla,
en camino a la común Casa paternomaternal»
Pedro Casaldáliga.

El título de este pequeño estudio afirma la existencia de la teología pluralista de la liberación. Estoy consciente que esta afirmación es pretenciosa. Por ello, antes que nada quiero hacer unas matizaciones.

Es un hecho que la teologia del pluralismo religioso[179] y la teologia pluralista de las religiones[180] están conquistando su carta de ciudadania y reconocimiento en los foros teológicos mundiales. Sin embargo, el título quiere acentuar que se trata especificamente de una teologia pluralista de «liberación». En este sentido expresa más bien un desideratum: el deseo de involucrarse en las reflexiones teológicas que buscan interpretaciones más adecuadas del pluralismo religioso, pero ligándolas intrínsecamente con otro hecho innegable en nuestro mundo: la pobreza y la miseria fruto de

179 Por ejemplo, la teología cristiana del pluralismo religioso desde el paradigma inclusivista en Jacques Dupuis.

180 Desarrolada por teólogos que han asumido el paradigma pluralista.

estructuras socio-económicas injustas que condenan a inmensas mayorías a vivir en condiciones inhumanas. Desde la rica tradición de la teología de la liberación latinoamericana pretendemos únicamente dar posibles aportes para que una interpretacion positiva y enriquecedora del pluralismo religioso conlleve al mismo tiempo la exigencia de dar respuestas adecuadas y eficientes a los pobres de este mundo.

Parto del hecho de que existe «de facto» el pluralismo religioso. Basta echar una mirada sobre la inmensa variedad de religiones en África, en Asia, en las religiones autóctonas en Latinoamerica -cuyas concretizaciones rebasan sobremanera los intentos de clasificación- para caer en la cuenta del colorido pluralismo con que el Misterio del origen y garantía última de la vida en totalidad se manifiesta en sus «epifanías» y destellos; y al mismo tiempo, del colorido y variado pluralismo de las respuestas humanas ante este Misterio concretizadas en sistemas complejos o menos complejos ético-religiosos.

Queremos reflexionar sobre este pluralismo religioso con el que el espíritu humano entra en diálogo con el Absoluto, con el Misterio del Origen y Finalidad.

Cada religión es por tanto forma válida y deseable mediante la cual, Aquel que nosotros llamamos el Dios personal, desde otras tradiciones llamado el Absoluto, la Realidad en sí, etc., se ha ido manifestando y dando a conocer a cada pueblo, a grupo humano, tradición religiosa/cultural. El pluralismo religioso lo asumimos no como subproducto indeseado, condenado o perseguido desde desde la propia religión, o en el mejor de los casos quizá de buen corazon únicamente tolerado...

El hecho de que cada pueblo, cada tradicion religiosa haya captado en formas muy concretas y especificas el Origen y fin de la vida en totalidad, y que lo haya traducido en ritos cultuales, en escritos sagrados, en enseñanza religiosa, en la estructuracion del tiempo y del espacio, en normas ético-morales, en expresiones artísticas, en sistemas sociales, etc., no nos lleva a afirmar un relativismo amorfo, sino a tomar muy en serio la voluntad de Dios de darse a conocer a los seres humanos, y de tomar también muy en serio la riqueza de formas concretas en las que los diversos pueblos han expresado y estructurado religiosamente esta voluntad divina. Intentar hacer teología pluralista es por tanto una empresa muy seria y delicada, pues es plantearse la naturaleza de la verdad religiosa, desde su pluralidad en la recepción humana, afirmando por un lado veracidad parcial, pero sin llegar al extremo de diluirla rebajándola a puras construcciones humanas.

Uno de los fundamentos más profundos del espíritu religioso en el ser humano frente a la seguridad de su contingencia está en su búsqueda

de comprender el origen último de la vida personal, colectiva y de la totalidad para poder darle el sentido a su ser y quehacer.

Todas las religiones son concretizaciones de respuesta a esa búsqueda del sentido último. Son construcciones colectivas que posibilitan a sus miembros lograr la armonía consigo mismo, con los demás, con el mundo, con el Absoluto, ofreciéndoles la orientación fundamental para sus vidas.

Pero también todas las religiones son instrumentos, mediaciones a través de las cuales este único Misterio Último –llamado Dios– ofrece a los seres humanos un camino de vida, de reconciliación, un camino de salvación. Éste es el fundamento último de la verdad religiosa.

Este ofrecimiento de salvación y vida de parte de Dios es asumido en cada religión desde parámetros socio-culturales e históricos diversos, y es plastificado en una imaginería paradisíaca, que incluye una mitología sobre el origen y sobre destino de la vida, desde la cual cada miembro se orienta en el tiempo y espacio. Toda religión pretende al mismo tiempo explicar el origen del mal, del dolor, de la enfermedad, de la caducidad de la vida humana, de la conducta falsa, de la crueldad, de la posibilidad de condena ante el mal uso de la libertad, etc.

A la imaginería paradisíaca le corresponde una imaginería infernal. De ambas se desprenden directa o indirectamente los postulados para juzgar los comportamientos humanos individuales y/o colectivos, esto es, los fundamentos éticos (mandamientos/normas y prohibiciones/condenas) que conlleva toda religión o experiencia religiosa. Éstos ofrecen el marco de orientación que posibilita la vida en común.

Acá hay todo un material disponible al diálogo y al encuentro interreligioso. Aceptar el pluralismo religioso implica no partir apologéticamente desde una religión concreta para defender su verdad absoluta, sino estar en disposición de apertura para descubrir la verdad de cada religión. Precisamente en esta imaginería paradisíaca infernal están expresadas, en cada religión, las concepciones de salvación/condenación, de la valoración de lo bello/lo horrible y los principios orientadores la conducta humana, con lo bueno/malo en sus consecuencias ético/religiosas.

La reflexión teológica está llamada a indagar sobre la fundamentación y finalidad última de toda religión: ser mediadoras de salvación ofreciendo el camino para que los seres humanos sean buenos si son fieles a sus principios religiosos y éticos.

Pero entonces, ¿quedaría de esta forma justificada toda acción humana amparándose en la verdad de la propia religión? ¿Conlleva el pluralismo religioso en sí mismo el relativismo de valores éticos a nivel mundial? ¿O acaso existen valores universales, válidos a nivel plantetario, aceptables por cada sistema religioso, que sean capaces de fundamentar un

mínimo necesario para la convivencia pacífica y que posibiliten el encuentro interreligioso?

La teología de la liberación puede dar un valioso aporte desde su criteriología. Si bien es cierto que ella nació en el ragazo de la fe judeocristiana, su quehacer teológico reflexivo no parte de la verdad-en-sí de la fe cristiana para hacer apología frente a los creyentes de las religiones no cristianas. Parte del análisis la realidad (ver/juzgar/actuar) dejándose interpelar desde la ignominia de la miseria y la pobreza, poniendo su quehacer teológico al servicio de los pobres. Desde la opción por los pobres invita a juzgar esta realidad desde los fundamentos cristianos, a confrontar la veracidad y la credibilidad de la fe cristiana con la realidad del sufrimiento, para así redescubrir su vocación.

Desde esta tradición teológica es posible encontrar criterios mas claros para la elaboración de una teología pluralista que no se rebaje a ser una tendencia de moda, ni se diluya declarando cada religión como fruto del puro subjetivismo humano.

1. La realidad debe ser vista y analizada desde el destino de los pobres: que cada religión reflexione desde lo feo/lo malo/lo condenable de este mundo.

La honradez con la realidad, esto es, el aceptar la realidad tal-cual-es, vista y analizada desde la opción por los pobres, es parte del talante de la teología de la liberación. Éste es uno de sus aportes más valiosos y asumibles por toda religión.

Quiero destacar algunos puntos de relevancia actual.

Desde que se constató la redondez y finitud de la tierra se ha avanzado cualitativamente hasta llegar a una conciencia planetaria. La humanidad ha tenido que pasar largos años de guerra de conquistas, demarcaciones fronterizas, agresiones etnocéntricas, aniquilamiento o sumisión del «otro», para llegar a aceptar que todos somos seres humanos, con los mismos derechos a vivir en nuestro planeta. La tesis darwiniana de la supervivencia de las especies más fuertes en la lucha por la vida parecía tener razón y confirmarse en la sociedad humana, pero al final ha ido triunfando la conciencia de que somos una única humanidad que habita en un único mundo.

Se ha escrito y analizado mucho últimamente sobre los aspectos negativos del llamado proceso de globalización. El criterio fundamental para leer y analizar la realidad mundial y el proceso de globalización debe de ser siempre el destino de los condenados a vivir en la extrema pobreza.

Todos estamos de acuerdo de que es necesario asumir una visión planetaria, global, holistica. El problema fundamental es lo que se pretente globalizar: el capitalismo neoliberal como modelo único, totalizante y rector del mundo, con su principio-motor: la competencia global.

Franz Hinkelammert opina que el neocapitalismo es un mesiamismo del egoísmo, del propio interés, que se disfraza de la máxima expresión de amor al prójimo. Cuando en realidad este sistema ha generado, genera y seguirá generando en su propia lógica la exclusión, pues se funda en la consecucion del lucro; para ello desliga la política y la economía de los principos éticos, morales y religiosos.

La miseria generada en las últimas décadas va en aumento en vez de disminuir y tiene rostros concretos: analfabetismo, elevada mortalidad infantil, bajo nivel de esperanza de vida, desnutrición en los países pobres, etc. Nuevos factores hacen más dantescas y apocalípticas las estadísticas sobre la pobreza: la expansión demográfica sigue actuando como una bomba de tiempo, el SIDA ha adquirido un rostro negro-africano, etc.

La carrera armamentista no ha dejado de ser un peligro mortal para la humanidad[181].

Desde 1980 ha avanzado aceleradamente la investigación genética: la decodificación del genoma humano, los logros de la técnica de la clonación de células han obligado a plantearse preguntas éticas de alcance profundo pues exigen una nueva conciencia de responsabilidad frente al mundo y de intentar definir sus potencialidades y sus fronteras. Las instancias mundiales que se ocupan de la ecología no logran encontrar consensos para hacer frente a las amenazas y a las catástrofes climáticas que amenazan a toda la humanidad.

Es evidente que se hace necesario consensuar mundialmente un mínimo de valores fundamentales de validez universal.

Lamentablemente se escucha un discurso politico fomentado desde las potencias apelando a la formación de un «New Wold Order». El orden mundial en los años de la guerra fria se basaba en un equilibrio de poderes para la defensa de los propios intereses mediante el juego de correlación de fuerzas. Con la caída del bloque de países socialistas ha sido desmontada la tensión este-oeste, que dicho de paso, ella era la justificación

---

181 Octavio Paz describió muy certeramente la lógica destructiva de la modernidad: «La destrucción de la imagen del mundo es la primera consecuencia de la técnica. (...) [La existencia del arma atómica] constituye por sí sola un argumento que literalmente volatiliza la idea de progreso, sea en su versión de evolución gradual o de salto revolucionario. Es verdad que hasta ahora hemos logrado conjurar la hecatombe. No importa: basta con que exista esa posibilidad para que nuestra idea de tiempo pierda su consistencia. Si la bomba no ha destruido al mundo, ha destruido a nuestra idea del mundo». PAZ, Octavio, *El signo y el garabato*, Barcelona 1991, 12-13.

de la carrera armamentista. Lamentablemente, esto no ha significado la conquista de una paz estable. En las concepciones de un nuevo orden internacional sigue perpetuándose el modelo de la exclusión: En la actualidad el presidente de Estados Unidos utiliza un discurso político y pseudoreligioso, desde el cual separa la humanidad y los pueblos entre buenos y malos, entre personas que gozan de derechos humanos y «terroristas» a los que por su naturaleza satánica no se les reconoce sus derechos fundamentales.

Por otro lado, algunos pretenden defenderse de las influencias unilaterales de esta globalización liderada por los intereses de las potencias económicas. Sus respuestas generan lamentablemente peligros no menores: polarización y brutalizacion en todas las formas de fundamentalismos político-religiosos y de nacionalismos exacerbados. Estos movimientos reproducen de esta forma lo más negativo y perverso del sistema neoliberal: convencidos de que su verdad es la única y absoluta, son esencialmente excluyentes y no toleran la existencia el otro, y de la intoleracia a su eliminación sólo existe un paso.

Samuel Huntington generó mucho revuelo y discusión con su libro en el que presentaba su tesis del «Clash of Civilizations». No es necesario aceptar sus tesis para caer en la cuenta que con este tema se pone el dedo en una de las llagas vivas que afecta actualmente a la humanidad.

2. Filtrar la propia experiencia religiosa a través de la criba de criterios que parten de la opción por los pobres. La vida propuesta desde los pobres: lo bello/bueno.

De cara a esta realidad mundial surgen necesariamente las preguntas sobre el futuro de la humanidad: ¿Acaso luchar por un mundo más justo y humano significa luchar contra molinos de viento? Creo que no. Hay todo un potencial en las religiones que todavía no está siendo utilizado en esta línea.

En primer lugar, no cabe la menor duda de que se debe promover una responsabilidad planetaria que se fundamente en valores éticos compartidos: frente a la vida humana, frente al mundo animado e inanimado, frente a la tierra, frente a la atmósfera, frente al universo. En otras palabras, la humanidad ha llegado a un nivel de consciencia planetaria desde el cual se percibe la necesidad vital de llegar a un consenso sobre una ética mundial.

Todas las instancias sociales deben asumir esta cuestión fundamental y procurar darle respuestas adecuadas y efectivas.

Pero evidentemente son las religiones quienes son cuestionadas de manera muy especifica y directa, en cuanto son las instituciones garantes de los valores fundamentales, que dan razones de la esperanza, y que

otorgan el carácter de ultimidad a la conducta humana (en cuanto en ella se juega la salvación o la condenación).

Hay muchas voces de teólogos que ven en la lucha por la justicia un campo privilegiado para el encuentro interreligioso. Este trabajo no consiste en que cada religión renuncie a sus principios fundamentales, ni el objetivo del diálogo interreligioso es el de crear una especie de metareligión. Eso no es deseable, y creo que tampoco posible. El objetivo del diálogo consistirá en buscar un consenso que permita dar pasos hacia una conciencia ética mundial.

En segundo lugar, me parece que este consenso debe basarse sobre todo una visión positiva del ser humano y en el respeto de los derechos humanos fundamentales. «Las religiones, afirma el obispo de Argel, Henri Tessier, han de someterse al juicio de la consciencia universal en su esfuerzo por descubrir los derechos humanos y promoverlos».

Es muy difícil buscar los consensos para un Ethos mundial sin asumir la persona humana como un ser libre en relación con los demás, un ser-para-los-demás (vocación política), como sujeto moral, como espíritu encarnado, con sus necesidades básicas materiales y corporales y con su capacidad de trascender, abierto al Absoluto, que se plantea el origen y el fin de la vida personal y total.

Todo ser humano por el mismo hecho de ser un ser humano posee derechos fundamentales inalienables, que deben ser respetados por todos los Estados y por todas las instancias. En este sentido, cada religión debería redescubrir lo divino que es luchar por los derechos humanos y convertirse en consciencia social[182].

Es un hecho que cada religión posee una concepción del ser humano. En los relatos cosmogónicos o de creación se bosqueja la visión de la «conditio humana». En cada religión hay un sueno de un mundo nuevo, de otra humanidad donde ya no existe el mal, la ignominia, el oprobio, el egoísmo, la muerte.

---

182 Existen ya catálogos clásicos, fruto de consensos mundiales, y que deben servir de base para las discusiones intra-religiosas y para los diálogos inter-religiosos: Magna Charta Libertatum (1215); Declaración sobre Habeas-Corpus (1679); Bill of Rights (1689); la declaración de los Derechos fundamentales de Virginia (1776); la declaración de los Derechos de los ciudadanos (1789, 1791); la declaración de los Derechos humanos en la constitución francesa (1793); Los derechos fundamentales del pueblo alemán (Paulskirchen-Verfassung 1848).

Las declaraciones y convenios internacionales: la declaración de los derechos humanos de 1848; La convención europea para la protección de los derechos humanos de 1950; las convenciones sobre los derechos humanos de las Naciones Unidas: derechos económicos, sociales y culturales. El pacto sobre los derechos ciudadanos y políticos; Documento final de la Conferencia sobre Seguridad y cooperación en Europa de Helsinki, 1975); Carta de Paris sobre una nueva Europa de 1990, etc.

Estas concepciones deben ser filtradas, redescubiertas, quizá corregidas, enriquecidas, mediante el diálogo intra- y el dialogo inter-religioso.

El cristianismo por su parte ha desarrollado una visión de la persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios, lo cual le confiere una dignidad inalienable por el mismo hecho de ser persona humana, independientemente de su condición social, cultural, religiosa, económica, etc.

3. Hacia una estética religiosa liberadora

En la antiguedad la experiencia estetica tenía una vinculación intrínseca con la experiencia religiosa. Aquello que es verdadero debe ser bueno; y aquello que es bueno es por ello también bello. Desde el espíritu religioso todo era considerado destellos de Dios, participación de la Belleza por excelencia, del Fundamento de todo. «Unum, verum et bonum» fueron considerados los atributos de Dios, de lo Divino.

Reflexionar teológicamente sobre el pluralismo religioso y luchar por el encuentro dialógio interreligioso debe hacer posible que los seres humanos puedan experimentar la belleza de la vida el gusto de vivir, lo hermoso que produce un mundo más humano, en el que la diversidad no excluya, sino que enriquezca.

Esto es, el esfuerzo liberador es el esfuerzo de descubrir y eliminar las estructuras que promueven el mal, es la «negación de la negación» de la dignidad humana. Pero también debe entenderse al mismo tiempo propositivamente.

El pobre representa para la teología de la liberación no sólo el oprimido a liberar, sino una fuente de espiritualidad, en cuanto que en ellos se transparenta la voluntad de Dios, el sueño del Creador que no desea la exclusión.

En toda religión también se da el reconocimiento del mal, del pecado, de la redención o expiación del daño hecho. Es urgente el diálogo interreligioso que ayude a dilucidar mejor los mecanismos justificativos de las estructuras de pecado que crean inhumanidad.

4. Hacia una ética religiosa mundial liberadora: compromiso por un Ethos mundial

Las religiones ofrecen razones de ultimidad a la conducta humana. Ofrecen la fundamentación incondicional a la conducta humana, y por tanto los presupuestos óptimos para fundamentar una ética para la realización de lo humano. Por ello indudablemente no será posible la consecusión de un Ethos mundial sin un diálogo interreligioso.

Y no es posible este diálogo interreligioso sin que exista previamente o al mismo tiempo un diálogo interno en cada religion. Y este diálogo interno en cada religion sería mucho más productivo si fuese siempre motivado por la realidad del sufrimiento y de los pobres.

Un pionero de esta reflexion es el teólogo suizo Hans Küng, con su Proyecto Weltethos. Me conformo acá con hacer una referencia a sus libros e invitar a su lectura, pues sus reflexiones y aportes siguen siendo tanto válidos como necesarios. H. Küng apela a dialogar sobre el mínimo/máximo que hace posible la convivencia en la diversidad cultural-religiosa en la concretización de máximas de humanidad elemental, asumiendo «la regla de oro» como el imperativo ético fundamental: no hagas a nadie aquello que no desearias para ti mismo. Expresado en forma positiva: haz a los demás aquello que te gustaría recibir, trata a los demás como te gustaria ser tratado. El bienestar del ser humano basado en una aceptación con carácter de ultimidad de la dignidad y los derechos humanos.

Los componentes esenciales del Proyecto «Weltethos» fueron integrados y aceptados en el Segundo Parlamento Mundial de las religiones (1993), cuya redacción final fue hecha por la «Assembly of Religious and Spiritual Leaders» a manera de complemento al documento de los Derechos Humanos de la ONU, integrando también la Declaración sobre Weltethos de Chigago (1993).

Otras iniciativas como las que parten del «InterAction Council» (1997), el Tercer Parlamento Mundial de las religiones (Sudafrica, 1999) han llevado a mayor madurez este Proyecto.

En concreto esta búsqueda de un Ethos mundial lleva sus exigencias, que deben ser asumidas.

En el nivel intrareligioso:

• De cara a los problemas que afectan a la humanidad y en la lucha por establecer un mundo justo y equitativo, no partir de las pretensiones de verdad absoluta y particularistas que están en la base de muchas religiones. Toda concepción de revelación divina lleva en sí la tendencia latente a ser excluyente frente a las demás.

• Debe revisarse constantemente la afirmación propia de muchas religiones de considerarse el «pueblo elegido» de Dios. El fundamento y origen de la la voluntad salvífica no está en la religión en cuanto tal (esto es, en sus contenidos, verdades, liturgias, etc.), sino en sí misma: Dios, el Absoluto, en el Creador-Formador, o como se le nombre. Por tanto, la elección no debe ser concebida como «en contra de», excluyendo al otro. Cada religión debe hacer el proceso de autoconsciencia de ser camino de salvación, un ofrecimiento concreto de vida de Dios en servicio a toda la

humanidad, y asumir su responsabilidad frente al dolor existente en el mundo como instancias ético-morales.

• Esto no será posible sin la apertura al diálogo interno, a las voces proféticas internas, a dejarse cuestionar y sensibilizar por la realidad de la pobreza y marginación.

A nivel interreligioso:

• Se espera que las religiones mundiales sepan descubrir e intrepretar los signos de los tiempos y con valentía se confronten con los retos actuales en la protección de la dimensión trascendente de todo ser humano.

• Las religiones deberían ser las instancias críticas y proféticas en la sociedad frente a todas las iniciativas de leyes inspiradas en principios maquiavélicos: actuar moralmente como sea posible, pero actuar inmoralmente cuanto sea necesario. La misma democracia en todas sus formas no tendrá futuro sin el respeto mutuo entre los creyentes de diversas religiones, entre creyentes y no creyentes.

• Cada creyente debe confrontar su praxis de fe con la realidad tal cual es, y sobre todo con el destino de los empobrecidos. En cada sociedad debería haber instancias que se preocupen por velar por la consecución del bien común, por el que se promueva una economía de distribución participativa de la riqueza y de la producción en base a los principios de la solidaridad y subsidiaridad.

• Las religiones tienen una vocación mayéutica: ser las matronas y las parteras que ayudan a la Gran Madre a dar a luz un mundo nuevo. Captarán su vocación en la medida en que se descentren y dejen de ocupar el Centro para dejárselo a quien es el origen de toda Vida. Toda religión que se predica a sí misma traiciona de algun modo su misión fundamental, a saber: ¡ayudar a Dios para que todos los seres humanos se salven!

Joaquín GARAY

Traducción de Leopoldo Cervantes

PLURALISMO RELIGIOSO: UNA PERSPECTIVA FEMINISTA

1. Algunas bases para la discusión

La discusión sobre el pluralismo político, social, cultural y en particular sobre el pluralismo religioso ocupa no sólo las primeras planas de los periódicos, sino la mente de muchos intelectuales, mujeres y hombres, preocupados por comprender e interpretar la compleja historia que vivimos. La palabra *pluralismo* parece explicitar una conciencia creciente de un fenómeno cultural mundial. Se trata de una conciencia creciente de nuestra diferencia y de las consecuencias de dicha conciencia en los múltiples procesos de convivencia humana. Sin embargo, sabemos que no descubrimos ahora que somos plurales, porque siempre lo supimos. Ahora descubrimos simplemente que necesitamos tomar en serio este pluralismo y encontrar caminos para convivir a partir de él y con él en el presente. Por eso estamos viviendo una crisis inmensa de convivencia en la realidad plural que nos caracteriza. Nos estamos destruyendo y excluyendo de manera terrible.

En el pasado, el pluralismo era controlado por la ley del más fuerte. Bastaba con que el más fuerte impusiera su manera de pensar y actuar para que todos la aceptaran, aparentemente. El más fuerte, a partir de diferentes referencias, hacía la ley y reglamentaba las diferencias. Éstas se ajustaban a la ley y, o desaparecían o se volvían excepciones. Por ello, se puede decir que el pluralismo era controlado por quienes se presentaban con el poder de lograr la unidad o la cohesión del grupo por la fuerza, o en nombre de Dios o de una ideología. La historia debería orientarse por sus concepciones y valores que, según esa visión eran consideradas siempre las mejores, y portadoras de una verdad única. Hoy, los «diferentes» se rebelaron contra la ley única que los unificaba, contra los patrones únicos de comportamiento normal, contra aquellas creencias de diferentes tipos,

consideradas como las más verdaderas. No se sabe todavía cómo terminará la rebelión, es decir, no se sabe cuáles serán los caminos de una buena convivencia en el presente y en el futuro.

Las mujeres forman parte de ese grupo de rebeldes en relación con las leyes masculinas de la sociedad y en las iglesias. En esta reflexión, nos interesa en particular esta forma específica de rebelión, aunque tenemos presente la interdependencia de todas las rebeliones en este siglo XX.

Si es verdad que la dominación del modelo único persiste aún en su forma más perversa, como el modelo del imperio estadounidense y su acción en el mundo, ya no existe consenso acerca de este poderío y su dominio. Ya no existe tampoco una aceptación pasiva de otras formas de dominación en la particularidad cultural de nuestros pueblos. Ahora, por eso y por otras razones, nos vemos sin referencias unificadoras capaces de crear una unidad mínima que norme una convivencia más o menos decente entre los diferentes grupos o personas. Ésta es la *cuestión central* del pluralismo. Hoy, tomamos conciencia una vez más, de forma crítica, de que somos plurales y de que en ese pluralismo estaría la razón de nuestras discordias, incluso aunque aceptáramos que dicho pluralismo es también la razón de nuestra riqueza. Descubrimos que nos falta una ética común que pueda ayudarnos a renegociar nuestra convivencia, así como un *modus vivendi* más respetuoso de nuestros derechos y aspiraciones. Nos falta redescubrir caminos de convivencia con el «prójimo» y redescubrirlo en su integridad y originalidad.

Ya no cabemos en el modelo único, en la dominación única, en la verdad única, en el amor con modelo único. Y esta cuestión se vuelve un problema para la economía, la sociología, la política, la administración colectiva, la educación, las religiones y las teologías.

En esa perspectiva, hoy ni siquiera las diversas religiones consiguen mantenerse dentro de una cohesión grupal más o menos armónica en el interior de sus espacios. Las iglesias y religiones son también lugares -tal vez de forma diferente a la del pasado- de disputas internas y disensiones no sólo desde el punto de vista doctrinal, sino desde el de las prácticas religiosas y políticas. Cada grupo quiere tener la razón en su manera de interpretar la tradición religiosa y en cómo hacerla presente en la historia actual. Más que eso, se percibe que los lazos de pertenencia a entidades o instituciones sociales, entre ellas las iglesias, se volvieron más lábiles o, quizá, más tenues. La pertenencia a este o aquel grupo es experimentada y expresada como frágil, imprecisa y hasta debilitada. Asimismo, la pertenencia hoy puede ser múltiple, pues las personas pueden frecuentar diferentes comunidades o credos religiosos como opción de vida, de forma que la cohesión grupal con una u otra comunidad es menos fuerte.

La movilidad en relación con otro grupo religioso es igualmente grande. Dependiendo de mis intereses, experiencias, sentimientos u opciones, entro o salgo de un grupo religioso con mayor facilidad que en el pasado. De la misma forma, hay quienes reclaman valores éticos y religiosos, pero sin ninguna pertenencia institucional, y pueden vivir bien sin ella. En ese sentido, la pertenencia ya no nos ofrece un apoyo para nuestra identidad social y personal, y está marcada igualmente por las consecuencias de un viejo modo de tratar con el pluralismo. Sin duda, siempre hay excepciones acerca de estos comportamientos, pero aquí estoy tratando los fenómenos nuevos que se delinean en nuestro horizonte histórico actual y que nos invitan a pensar específicamente en el tema del pluralismo en sus múltiples aspectos.

Partiendo de lo expuesto hasta aquí, se puede decir que, en cierto sentido, el pluralismo hoy es redescubierto a partir de la falta de centros de unidad, de centros de diálogo efectivo, o de cohesión, seguros y reconocidos como tales. La intransigencia se instala en muchos grupos y ha generado a menudo acciones violentas. Entonces, el problema en realidad no es el pluralismo sino la crisis en las diversas formas de vivirlo, la crisis de nuestra convivencia humana, la crisis ética que nos asola de manera aterradora. Se vive una especie de «todo vale», disfrazado de diversidad cultural sin un respeto efectivo por la vida de las personas, sobre todo, de las poblaciones más necesitadas. Tal comportamiento muchas veces es vehiculado e incentivado por los medios de comunicación, que parecen aumentar la confusión general.

El proceso cultural desde la modernidad vino provocando gradualmente una especie de explosión del principio de autoridad patriarcal tradicional, incluso en relación con la afirmación de la unidad e identidad personal propuestas por las tradicionales normas sociales de educación y convivencia. Se comprueba de esta forma que el principio de sustentación patriarcal en su diversidad institucional ha provocado cada vez más destrucción y disgregación social. ¡Basta con mirar el espectáculo de la crisis polifacética en la que estamos! Las crisis ecológica, económica, social, política, familiar, policial, de identidades, de valores, energética, y tantas otras, constituyen el telón de fondo de nuestra historia actual. Y cuando hablamos de crisis, estamos hablando de riesgos para alcanzar un camino mejor de convivencia, pero también del riesgo de que empeore el estado actual de la convivencia humana.

El mismo fenómeno, por tanto, de formas distintas y parecidas se presenta en la vida política, en los partidos, sindicatos, gobiernos, iglesias, familias, en el medio ambiente y en la vida personal. Ninguna institución está inmune a esta especie de terremoto que se preparó desde hace mucho tiempo. Y, más allá de eso, en esta crisis generalizada, perdemos la claridad

en relación con ciertos conceptos cuyos significados tradicionales parecían darnos seguridad. Por ejemplo, ya no sabemos lo que es unidad, libertad o verdad. No sabemos tampoco qué es democracia, socialismo, izquierda o derecha. No sabemos quiénes somos como seres humanos. Las definiciones que teníamos anteriormente ya no nos satisfacen en la actualidad. Tomamos conciencia de que somos la última especie, recién llegada a la vida, y al mismo tiempo la más depredadora de todas las formas de vida. Somos capaces hoy de destruir la vida propia y exterminarla de la faz de la Tierra. ¡Y este riesgo no es ficción, sino una lamentable constatación!

De la misma forma, ya no tenemos claridad sobre nuestra creencia en Dios y no reconocemos como antes la fuerza de la autoridad religiosa. Nos movemos con inseguridad en nuestra propia casa aunque sigamos viviendo como si no pasara nada.

Más allá de ese conjunto de problemas mencionados, el pluralismo también hace pensar en el fundamentalismo, en el dogmatismo, así como en las reacciones contrarias a estos comportamientos tan antiguos y al mismo tiempo tan recientes. ¡Todo eso tiene que ver con la convivencia humana! Cada grupo busca defenderse del otro y afirmarse como señor absoluto de las razones y los sentidos. ¡La belicosidad y al crueldad humanas nunca se mostraron tan desnudas ni tan crudas!

El pluralismo hace pensar también en la libertad, en el derecho a la diferencia, en el respeto a los demás y en la tolerancia en relación con posturas o creencias diferentes a las mías. Pero la cuestión específica en los diferentes aspectos es redefinir significados y formas de vida en común. Y es que lo que hace falta es sabiduría vital y prácticas cotidianas capaces de llevarnos a acuerdos en vista del bien común. La cuestión del pluralismo en nuestro siglo revela, pues, la tensión entre la multiplicidad y la unidad, entre regímenes democráticos y autoritarios, voluntad popular y de élites, poder de unos y sumisión de otros, mujeres y hombres, hombres y hombres, mujeres y mujeres. El tema del pluralismo es, por tanto, amplia y extremadamente complejo. Al tocar un aspecto, en cierta forma estamos tocando todos los demás.

2. Pluralismo y feminismo

A primera vista, hablar de pluralismo no implica necesariamente hablar de una perspectiva masculina o femenina. Muchas personas verían extraño y hasta descabellado un análisis con esos moldes. Por ello, tenemos más la tentación de abordar esta temática de forma general insistiendo en la necesidad de encontrar caminos de convivencia y diálogo entre los diferentes grupos religiosos. Cuando mucho, se acostumbra analizar algunas costumbres practicadas por hombres y mujeres, o se explicitan

algunos aspectos en los que las mujeres aparecen sumisas a las leyes y tradiciones culturales y religiosas impuestas y mantenidas por los hombres. El aspecto descriptivo o el aspecto crítico de las costumbres, sobre todo cuando proceden de miradas ajenas a la cultura propia son los más frecuentes. Algunas veces, por ejemplo, criticamos el velo usado por las mujeres musulmanas, pero no criticamos el sari usado por las mujeres indias o el hábito utilizado por las religiosas católicas. No siempre percibimos que nuestra crítica es selectiva y está influida por los medios de comunicación, por los prejuicios culturales y por las ideologías políticas de dominación que se infiltran tanto en la información recibida como en los movimientos por los derechos humanos y otros en los que militamos. Las ideologías dominantes nos hacen creer en fantasías y en afirmaciones con poca consistencia. Además, no siempre la curiosidad sana y el ejercicio del pensamiento crítico son nuestro pan cotidiano. Y es justamente la *pregunta crítica* la que me gustaría lanzar. Asimismo, es ésta la tarea que parece faltar en diversos abordajes sobre el problema del pluralismo desde una perspectiva de género. La mayor parte de las veces colocamos en el análisis ciertas manifestaciones políticas, sociales o religiosas sin preocuparnos por revisar su trasfondo. La cuestión es, como dice Adela Cortina, descubrir «cómo los principios pueden encarnarse en la vida social y personal»[183] y, como acostumbro decir, encontrar cómo se formaron los principios que orientan nuestra existencia, o dicho de otra manera, cuál es la consistencia de la universalidad establecida por los principios y su orientación de género en los límites de los contextos e historias concretas. Esto nos lleva a percibir que nuestros comportamientos explícitos encubren una antropología y una dimensión cultural implícitas siempre presentes aunque no se muestren en la inmediatez del conocimiento ordinario.

La pregunta feminista sobre el tema del pluralismo, a mi modo de ver, apenas toca a las mujeres como se podría pensar, pero sí la relación entre mujeres y hombres. No se trata, por tanto, de analizar el comportamiento de las mujeres como sujetos aislados, sino de reflexionar a partir de la relación entre sujetos sexuados plurales en la interacción y la construcción de la sociedad. De la misma forma, no se trata de analizar los comportamientos masculinos de dominación y la consecuente sumisión o insumisión femenina. Estas constataciones podrían hasta gozar de una cierta aceptación general, sobre todo cuando quienes critican se consideran culturalmente superiores a los criticados. Pero no podemos detenernos ahí. Somos invitados/as a ir más allá en la reflexión. Cada paso dado y cada descubrimiento nos conduce a percibir la complejidad de los análisis propuestos. De ahí la importancia de que, en un primer momento, se intente comprender al menos en grandes líneas, lo que sería un análisis

183 A. CORTINA, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid 1990, p. 41.

feminista para que podamos entenderlo en su especificidad y aplicarlo al problema del pluralismo religioso.

Una lectura feminista parte del reconocimiento de un tipo particular de injusticia y opresión en las relaciones entre mujeres y hombres. Esta injusticia se expresa en la falta de derechos igualitarios femeninos reconocidos por las diferentes instituciones políticas y sociales. Se expresa igualmente en comportamientos de violencia contra las mujeres, en distintas formas de discriminación política, económica, social, cultural y religiosa. La denuncia de esas formas de injusticia constituye gran parte del trabajo de los diferentes movimientos de mujeres en el siglo XX y hasta el día de hoy. La propuesta de caminos alternativos incluso al interior del sistema patriarcal fue igualmente un significativo frente de lucha.

Una lectura feminista no es necesariamente una lectura hecha sólo por mujeres. Sin embargo, cuando nosotras las mujeres la hacemos, se reviste de la autoridad de nuestra experiencia vivida, de la autoridad del cuerpo femenino interactuando con otros cuerpos. Lo mismo se puede decir de la situación social de opresión del campesinado, de los obreros, de la población negra o indígena. Los analistas de esta situación no tienen por qué ser necesariamente campesinos, obreros, negros o indios, aunque se deba reconocer la legítima autoridad de las personas que experimentan esta o aquella condición. Su clamor está revestido por la fuerza de su propia vida y de su testimonio.

Una lectura feminista es, en primer lugar, aquella que toma en cuenta la existencia de dos géneros (femenino y masculino), semejantes y diferentes, construyendo los diferentes niveles de relación dentro de la historia humana. De esas relaciones proceden formas positivas de convivencia social como formas destructivas de relación social. La lectura feminista igualmente nos revela la capacidad humana de construir identidades y de introducir en esas identidades valoraciones igualitarias o jerárquicas, valoraciones de poder, de color, de etnia. Las valoraciones y jerarquías son relativas a los juegos sociales heredados culturalmente y por eso podemos decir que construimos muchas veces nuestras relaciones como mera imitación de la forma en que somos socializadas/os. Por tanto, una lectura feminista de las relaciones sociales se caracteriza, en primer lugar, por la obvia percepción de que las relaciones entre mujeres y hombres son fundantes en la construcción social y cultural. Al afirmar esto, no olvidamos que las relaciones entre mujeres y mujeres, y entre hombres y hombres, son también parte constitutiva de nuestra cotidianidad. Esta afirmación, a primera vista obvia, ha sido una conquista particularmente reconocida en los últimos 50 o 60 años, y ha desafiado a los diversos especialistas a asomarse de nuevo a una comprensión distinta de los seres humanos y sus relaciones.

Una lectura feminista intenta revelar desde su perspectiva parcial algunos elementos más de la complejidad de las relaciones humanas. A partir de dicha complejidad, anuncia aspectos de lo que podría ser otro modo de ser humanas/os, en relación con otros humanos y consigo mismos. Desde ahí es desde donde se justifica la reflexión filosófica que propongo como siguiente paso. Intenta tocar los fundamentos que sustentan una visión del pluralismo que siempre se presenta como susceptible de ser reducido a una visión unidimensional masculina. Además, la reflexión que sigue tiene la pretensión de abrir las condiciones que posibiliten una visión en la que el pluralismo sea él mismo la realidad fundante de toda la realidad.

3. Crítica al fundamento masculino de la relación fundante entre mujeres y hombres

La formulación de esta parte de mi reflexión puede parecer extremadamente abstracta si gira únicamente alrededor de la aclaración de conceptos y de sus implicaciones mutuas. Aunque considere el aspecto conceptual, sobre todo en el tipo de abordaje que estoy resaltando, quiero en un primer momento, salir del juego conceptual y presentar una situación concreta. Ella nos ayudará a descubrir nuevas situaciones que ilustran este tipo de problemática y hará más aguda nuestra percepción crítica en situaciones semejantes.

> Leticia es una catequista feminista y profesora de historia en la escuela secundaria de un barrio. Por motivos relacionados con su trayectoria personal, no está de acuerdo con la forma en que la historia de la Iglesia ha sido presentada a los catequizados a través del manual adoptado por la diócesis y la parroquia. Ella intenta presentarla de forma diferente, pero inmediatamente es llamada al orden por el vicario de la parroquia que le recrimina por enseñar de forma diferente al manual. Después de varios intentos de diálogo, es obligada a dejar la catequesis parroquial, y enseguida deja de ser catequista. La mayoría de los padres, incluso apreciando las cualidades de la joven, se coloca del lado del párroco puesto que él representa la autoridad y el saber religioso. Ellos también se sienten seguros con su autoridad debido a que su interpretación del mundo coincide en cierta forma con una interpretación del respeto a las jerarquías. Se sienten seguros y respaldados en esa visión. Por eso, no dudan en favorecer que Leticia abandone sus funciones.

En el ejemplo presentado, que podríamos desarrollar más, no se trata sólo de un conflicto de poder entre una mujer y un hombre en torno a temas o contenidos de catequesis, y ni siquiera entre un padre de familia y una profesora. Éste es el juego que percibimos a partir de una observación inmediata y con la cual no quiero distraerme. Sin embargo, desde el punto de vista de un análisis antropológico, filosófico y social, el párroco no es sólo el guardián de los contenidos a transmitir, sino que es reconocido

como la autoridad designada «por Dios» para explicitar adecuadamente su voluntad y sus enseñanzas. El párroco es una especie de «límite», un ordenador en relación con una multiplicidad de posturas, una expresión del absoluto, un representante de una cosmovisión que se quiere afirmar como ley. Dios, la ley en general, la ley natural, los principios morales, son, en realidad, expresiones de un *principio fundante,* regulador de la vida y las relaciones humanas. Él simplemente existe y no puede ser explicado totalmente desde una perspectiva patriarcal, porque su establecimiento no procede de los seres humanos. Este principio es anterior a toda la creación, es el principio de todo lo existente a lo cual no tenemos acceso cognitivo pleno.

A partir de un análisis filosófico feminista, es posible percibir que este principio fundante es, en la vivencia de las relaciones sociales, de corte masculino, sobre todo, en las sociedades marcadas por el cristianismo, el judaísmo y el islamismo. En otras palabras, leemos las relaciones humanas fundadas o arraigadas en principios masculinos aunque no siempre tengamos conciencia clara de esta atribución de género. Vivimos como mujeres y hombres a partir de tales principios aunque nuestros papeles sociales sean distintos. Estos principios son, por lo tanto, fundantes de instituciones sociales y de diferentes comportamientos, como por ejemplo, el comportamiento de los padres en relación con la catequista, en el caso narrado.

La percepción de este fundamento de corte masculino es fruto de la crítica feminista de nuestro conocimiento y de la crítica a la formación de nuestras instituciones sociales. Desde esa perspectiva se percibe la construcción e imposición de los modelos culturales vigentes y sus formas de legitimación de las relaciones humanas como provenientes de un principio creador inmutable. No se trata aquí de detectar cómo se constituyó tal principio, cuáles fueron sus expresiones o por qué sucedió de aquella forma en la historia de los diferentes grupos humanos. Se trata de constatar y asumir el hecho de que muchas formas de legitimación social del poder y de legitimación de los comportamientos son de corte masculino. Así, esta realidad nacida de nuestra propia historia se vuelve una especie de metahistoria o metaprincipio con poderes sobre nosotros y, por lo tanto, con poderes para organizar la sociedad y dictar leyes. El establecimiento de este principio masculino pasó por largos periodos de la historia humana y continúa vigente aún, a pesar de no gozar ya de total hegemonía.

Algunas personas podrían objetar que los principios no tienen tiempo, color ni sexo. A primera vista, esto puede parecer verdad, sobre todo desde la perspectiva teórica. Pero, en la práctica histórica, en la vida cotidiana en que los principios se expresan, este fundamento de género se muestra de forma impresionante. Y no sólo él, también otras expresiones de nuestra vivencia y de nuestras idiosincracias manifiestan aquello que llamamos principios universales o principios absolutos. Muchas veces, a partir de ellos, las diferencias se diluyen y la diversidad pasa a ser

sólo circunstancial. Esto sucede así porque él es sinónimo de la estabilidad metafísica y de la estabilidad de las instituciones serias como la religión.

Intuyo que aunque el principio masculino sea dominante, siempre hay disensiones o brechas que permiten entrever la relatividad de nuestras construcciones sociales y abrir espacios para una crítica a nuestros propios fundamentos. Las disensiones son las vías portadoras de novedad, capaces de ayudarnos a pensar alternativas y a delinear nuevos conocimientos y nuevos comportamientos.

No podemos en este artículo analizar muchas reacciones a este principio masculino en el conjunto de la sociedad pasada y presente. Tomaré apenas un ejemplo situado en el campo de la religión para aclarar mi reflexión. Se trata de una breve alusión a la experiencia mística vivida por algunas mujeres de los siglos XI y XII, especialmente en Flandes, en Europa[184].

Respecto a tales experiencias, las hermenéuticas feministas se ven muchas veces tentadas a afirmar que la experiencia mística femenina de esos siglos parecía rebasar la reducción del principio absoluto al masculino, aunque la traducción en las lenguas latinas de muchos textos nos introduzca en la calificación masculina de este principio. Las traducciones casi siempre privilegiaron las formas masculinas, sobre todo cuando se trataba de alusiones al poder. Sin duda, en esos siglos la crítica feminista no estaba presente, pero a mi modo de ver, había una especie de intuición alternativa, de «faro» femenino, que animaba el conocimiento y la experiencia de estas mujeres. Las condiciones históricas actuales nos permiten interpretarlas, dado que de cierta forma, experimentamos hoy algo similar. Esta intuición apuntaba hacia una especie de fundamento que incluye la diversidad y la pluralidad de formas de manifestación del llamado principio absoluto. Era una intuición que daba acceso a las mujeres -independientemente de las instituciones religiosas- para retomar la tradición cristiana a su manera, afirmándola a partir de vivencias propias, ajenas a los debates universitarios. Lo masculino humano, en relación con el absoluto, nada más era una expresión de esta complejidad, a la cual no podemos tener acceso cognitivo total por las vías de una racionalidad formal. Este principio no era considerado, en su representación histórica, ni incuestionable, ni incondicional. Basta ver, por ejemplo, la fuerza con que Hildegarde de Bingen (siglo XII) critica en sus visiones el papel de quienes buscan la honra del servicio sacerdotal sin ejercerlo dignamente[185]. La crítica no se dirige sólo a los representantes masculinos de lo absoluto sino a la misma representación de lo absoluto como masculino. Los dos aspectos parecen

184 R. Radford RUETHER, *Visionary Women. Three Medieval Mystics*, Fortress Press, Minneapolis 2002.

185 Régine PERNOUD, *Hildegarde de Bingen. Conscience inspirée du XII siècle*, Éditions du Rocher, 1995, p. 147.

transparentarse en sus escritos. Algunas personas podrían objetar diciendo que «son sus ojos de feminista del siglo XXI los que ven la realidad de ellas». No niego que esto sea verdad, pero sólo en parte, debido a que éste es el artificio de todas las hermenéuticas. Todas están marcadas por nuestra subjetividad contextual, por las elecciones que hacemos y por los condicionamientos de cada época.

En la expresión de las experiencias religiosas que se hacían, la palabra masculina utilizada, muchas veces era y aún es el único camino del lenguaje, porque no existía otro disponible. Sin embargo, en la mayoría de las veces, es el silencio anunciado por tantas mujeres lo que expresa mejor la grandeza de lo experimentado en relación con lo divino, lo extraordinario, lo absoluto. No es simplemente un silencio del cual no podemos calcular su fuerza; es la afirmación explícita de que el camino de las palabras no da cuenta de lo experimentado. Por lo tanto, las mujeres medievales hablaban del silencio ante el misterio, de pozo sin fondo, de cuerda caída de los cielos, de unión con el amado, y otras tantas imágenes con las que trataban de huir de las palabras dominadas por un sistema religioso patriarcal cerrado. En la base de estas experiencias hay una declaración no sólo de los límites del lenguaje sino también de la relativización del lenguaje teológico conceptual para nombrar lo innombrable. Esta experiencia nos permite intuir que el principio fundante ya no puede ser sólo masculino. Su expresión tiene que ser múltiple, plural, infinita.

De ahí que en la percepción de tantas mujeres de ayer y hoy, muchas marginadas por la institución religiosa, se afirma el fundamento plural de nuestra realidad. A partir de ello podemos rescatar la presencia oculta del principio de sustentación femenina que poco a poco viene siendo rescatado por la intensa labor femenina en los diversos frentes de pensamiento y acción. Pero una vez más, no se trata de eliminar lo masculino poniendo lo femenino en su lugar. Se trata, más bien, de afirmar la pluralidad que incluye a ambos, pero que se expresa también más allá de ellos. Se trata de buscar nuevos equilibrios, nuevas formas de relación que permitan expresar la riqueza de nuestra diversidad.

4. Los modelos políticos y sociales masculinos sustentados por lo femenino

Es necesario reconocer que, en los diferentes modelos políticos y sociales promovidos por la sociedad patriarcal a partir de un fundamento masculino, la sustentación vital, o sea, el cuidado especial para la vida (nutrición, educación, limpieza, sanidad, etcétera) siempre se manifestó a partir de lo femenino. Lo masculino era reconocido como principio aparentemente ordenador de la sociedad, como principio guerrero, político,

como a imagen de quienes se afirmaban como los actores más importantes de la historia. Sin embargo, el mantenimiento de la vida cotidiana, el cuidado de la especie humana, la transmisión de las tradiciones familiares, fue parte de la herencia femenina. Se puede decir, entonces, en el mismo sentido, que el principio de sustentación de la vida, aunque no reconocido por las universidades y los poderes masculinos establecidos, era femenino. El poder patriarcal masculino siempre encubrió otras formas de poder que pudiesen eventualmente presentarse como competidoras de su dominio. Sustentó la ilusión de su poderío en la medida en que creyó que el mantenimiento de la vida dependía exclusivamente de él.

No estamos afirmando una oposición excluyente entre los dos principios, sino afirmando el necesario equilibrio entre ellos. Esto se debe a que la historia nos revela que mientras uno parecía crecer mediante guerras y conquistas, el otro sustentaba la sobrevivencia a través del trabajo diminuto sin reconocimiento público. Tal situación fue fuente de desequilibrio e injusticias de diferentes tipos. Lo mismo sucedió en la religión. Mientras el cristianismo se volvió la religión oficial del imperio, debido a que hizo alianzas masculinas entre los diversos poderes y reinos, además de guerras santas y la promoción de la Inquisición, la sustentación de la tradición de la caridad se expresaba por medio de lo femenino, no necesariamente identificado con el sexo femenino, pero sin duda expresado de forma particular a través de la acción de las mujeres. El principio patriarcal siempre contuvo en sí mismo su rostro oculto de sustentación que permitía la expansión de la vida y que por eso mismo también incluía en su mismo seno múltiples contradicciones. Aún continuamos en este proceso de cohesión vital y en las mismas contradicciones.

En esa línea de reflexión, recuerdo lo que escribió Marilena Chauí: «La cristianización de la política da lugar a una formación socio-histórica en la que la división social es encubierta por la división del poder temporal y religioso»[186]. Tomando pie ahí pienso que la división social encubierta por la división del poder temporal y religioso dentro del cristianismo encubrió también una división y una jerarquización entre los géneros. No existe sólo una jerarquía de funciones y poderes dentro de las instituciones religiosas que encubren la necesidad de una división real del poder; hay una jerarquización de géneros atravesada por la situación de clase en el interior mismo de la religión. Por ello se puede asumir como actual el espanto de Espinosa ante el «abismo que separa la doctrina cristiana y las prácticas efectivas de los agentes cristianos». Además, «su espanto no sucede sólo porque la doctrina de la justificación y de la caridad sea efectuada

186 M. CHAUÍ, *Politica em Espinosa*, Companhia das Letras, São Paulo 2003, p. 46.

por la injusticia y el odio, sino por la impotencia del imaginario cristiano para crear una comunidad política verdadera»[187].

El feminismo, sobre todo desde el último siglo, ha denunciado la impotencia de los principios cristianos sancionados por la institución clerical para crear vivencias de responsabilidad y de respeto a los demás, a los prójimos diferentes y en particular hacia las mujeres. Todo el combate de las feministas en relación con la cuestión de la autonomía y al mismo tiempo de la interdependencia de los cuerpos expresada en la lucha por la discriminación de la interrupción del embarazo es sólo un ejemplo de este choque con los principios masculinos. Existe una especie de caridad manifestada en los principios y convertida en dogma, ley rígida y, a partir de ahí, incapaz de enfrentarse a la complejidad de lo real y de enternecerse ante las situaciones no previstas por la ley. De la misma forma, la igualdad realizada por el cristianismo nunca se volvió, de hecho, una igualdad de derechos entre los géneros. Siguió siendo un horizonte ideal sin consistencia histórica efectiva.

El feminismo ha denunciado el abismo que hay entre los valores teóricos de respeto al diferente, de afirmación del derecho inalienable de cada persona, y la realidad de las acciones y reacciones institucionales en la vida real de diferentes grupos y particularmente de las mujeres. La institución masculina cimentada en un principio único masculino se volvió de cierta forma esquizofrénica en la medida en que actúa más en defensa de sí misma que de los valores en los cuales dice creer. Y, por increíble que parezca, los valores preconizados por Jesús de Nazaret, marcados por el amor y el cuidado hacia el prójimo, revelan la presencia de la dimensión femenina en el principio fundador de la vida. Éste se expresa mediante la misericordia y la ternura en las relaciones. Pero todo eso parece olvidado cuando se trata de la afirmación del poder religioso patriarcal.

Retomando el curso de esta reflexión, podemos ver cómo el feminismo filosófico y teológico en sus diferentes expresiones consiguió, en un primer momento, afirmarse como un intento de mostrar cómo nuestras representaciones sobre el origen del llamado poder absoluto del cual todo se origina, tiene como base una representación masculina del propio fundamento del poder. Además, en esta representación están incluidas todas las representaciones sociales, todas las cualidades reconocidas a los poderosos de la historia. Este desvelamiento nos permitió, en cierta forma, relativizar la fuerza de la autoridad religiosa que se dice representante de Dios. Sabemos que según la tradición patriarcal, Dios, puro espíritu o espíritu perfectísimo por encima de cualquier criatura, no se identifica en su formulación inmediata con un principio masculino. Esto fue lo

187 *Idem,* p. 47.

que enseñaron los teólogos y filósofos escolásticos. Pero quienes lo reconocen, afirman y utilizan como fundamento de su propia vida son, en realidad, los teólogos. Son ellos quienes «dicen» Dios, o mejor, quienes lo interpretan y de esa forma fundan su autoridad en la Biblia afirmada y reconocida como texto revelado. Estos intérpretes no son asexuados, no viven en la historia de su tiempo y espacio como si fuesen ángeles. Son hombres, actúan como hombres, aunque con hábitos especiales, pero asimismo como hombres. Una vez más, el poder sobre los demás se funda a partir de un poder cuya imagen histórica es masculina y, en consecuencia, esta misma imagen parece tener consistencia ontológica masculina.

A lo largo de los siglos, la tradición teológica femenina no se destacó de este fondo patriarcal, aunque hubiese intentos de expresión diferente. Tales intentos fueron siempre reconocidos como expresiones marginales, poco significativas y muchas veces fueron perseguidas como heréticas. Como bien recordó el teólogo José Comblin: «En la época de la Cristiandad, las mujeres fueron apartadas de la reflexión teológica clásica, inspirada en la filosofía griega, reservada a los varones. Las mujeres no tenían acceso a las universidades, pocas aprendían latín, que era la lengua teológica, y no se podía imaginar a mujeres enseñando teología. En esas condiciones, las mujeres no permanecieron mudas. Crearon otra teología al lado de la teología masculina de las universidades»[188].

Esto es lo que seguimos haciendo incluso sin reconocimiento institucional. Nuestras teologías aún no tienen un derecho igualitario de ciudadanía. Además de eso, muchas teólogas y, con seguridad, algunos teólogos, se dan cuenta de los límites ridículos que la institución impone a las mujeres. Tal comportamiento se desacredita socialmente cada vez más y contribuye a que muchas mujeres alarguen sus tiendas más allá de los límites de dicha institución. Sus principios, provenientes de concepciones filosóficas inadecuadas para el siglo XXI, siguen siendo afirmados como venidos de una autoridad divina. Las consecuencias de esta actitud son conocidas. No faltaron represiones, exclusiones y actitudes de creciente misoginia. Mucho se escribió sobre ese desfase histórico en relación con las mujeres y para recordar eso rápidamente, es suficiente lo expuesto hasta aquí.

Breve conclusión: En busca de nuevos fundamentos para la afirmación del pluralismo y del pluralismo religioso

Esta breve discusión sobre el pluralismo a partir de una lectura feminista nos abrió para una mejor percepción de la complejidad de la historia

188 J. COMBLIN, «Perspectivas de uma teologia feminista», en: *Gênero e Teologia. Interpelações e perspectivas*, Paulus-Loyola-Soter, São Paulo 2003, p. 295.

humana y de la afirmación plural de nuestro principios fundadores. Creo que el olvido de ese pluralismo por las diferentes instituciones, expresado tal pluralismo en parte a través de la relación entre lo femenino y lo masculino, dado que somos hombres y mujeres que lo reconocemos y hablamos de él, fue debido, parcialmente, a la extrema violencia en que vivimos en los últimos siglos. Una parte de nosotros mismos, lo masculino, se afirmó como principio único intentando no sólo ocultar lo femenino, sino agrediéndolo y destruyéndolo en la existencia concreta de las instituciones sociales. Es justamente esta negación lo que representó la elección del militarismo, la guerra, la competencia, como formas de relación entre pueblos y personas. Asimismo, esta negación acentuó la crueldad del mundo. Hoy vivimos una época de transición en la cual muchas cosas importantes reviven en nosotros. Nos sentimos movidas/os a buscar otros caminos, a resistir a las fuerzas de la destrucción en nosotros y fuera de nosotros.

El reconocimiento de un pluralismo de principios fundadores de nuestra existencia y de la vida misma, nos invita a comprometernos no sólo de nuevo como seres humanos, sino a construir políticas de diálogo para llegar nuevamente a lo que llamamos Bien Común. Pero este Bien Común es en sí mismo diverso y, a veces, contradictorio en su igualdad fundamental, además de estar sujeto a las continuas contextualizaciones de nuestra historia humana. Esto se debe a que continuamente existen tensiones entre unos y otros acerca del derecho a la vida digna. Siempre estamos cayendo en la tentación de ser más que el otro o la otra, de dominarlos con nuestro poder o nuestra fuerza, de destruir la naturaleza y a los demás con base en el lucro individual. Estamos siempre despertando a la tentación de hacernos dioses o diosas para los demás y experimentar el infinito placer de ver a las multitudes o incluso a pocas personas sometidas a nuestra voluntad. El narcisismo, tomado aquí en su forma egoísta, nos marcó desde el inicio de nuestra existencia. Es parte de la evolución de la vida. Por ello, las sabidurías éticas de todas las culturas humanas insistieron siempre en la necesidad de mirar hacia el otro, hacia la otra, como un prójimo sin el cual mi propia vida no se realiza. Últimamente, este principio de interdependencia que veo con nosotros como fruto de la evolución vital, principio de sostenimiento plural de todas las vidas, se expande en conciencia en relación con todos los demás seres vivos. Todo ser vivo vive en interdependencia con el conjunto de todos los demás seres vivientes y necesita vitalmente de ellos. Entonces, se puede decir que la pluralidad de principios podría reducirse en cierto sentido, pues la unidad se expresa a través del cuidado por la vida.

Multiplicidad y unidad son dos aspectos unidos íntimamente. Uno no puede vivir sin el otro, pues sin esta tensión estaría amenazada la propia posibilidad de la vida. Edgar Morin, en el libro autobiográfico *Mis demonios*, llama nuestra atención hacia la importancia de las fuerzas de

resistencia para disminuir la crueldad entre nosotros. Estas fuerzas «están en las fuerzas de cooperación, comprensión, amistad, comunidad y amor, a condición de que estén acompañadas de perspicacia e inteligencia, cuya ausencia puede favorecer a las fuerzas de crueldad […]. Son estas fuerzas débiles las que nos permiten creer en la vida y es la vida la que nos permite creer en estas fuerzas débiles»[189].

Creo que la cuestión del pluralismo nos invita de nuevo al pensamiento, a la proximidad con la sabiduría, a la amistad con lo diferente, con lo que está próximo y distante, como expresiones de la espantosa complejidad de la vida. Esto vale también para las teologías, porque en última instancia su certeza tiene que ver con la débil, incierta, plural y siempre renovable apuesta por el amor que nos sustenta: «Donde hay amor, allí está Dios…».

Ivone Gebara
Traducción de Leopoldo Cervantes-Ortiz

189 E. MORIN, *Meus Demônios*, Bertrand Brasil, Río de Janeiro 2002, p. 273.

LA TAREA MISIONERA
a partir de la teología pluralista de liberación

En febrero de 2004 se realizó en Costa Rica un Simposio de misiología con ocasión de la entrega de las Conclusiones del último Congreso Misionero (Latino) Americano que se había realizado en Guatemala en noviembre de 2003. En una parte de este Simposio se discutió sobre las medidas para fomentar la formación para la misión. En esta discusión llamó la atención que ninguna Iglesia, ningún obispo tiene problemas financieros y de personal para que alguien en la diócesis estudie derecho canónico o liturgia, pero siempre faltan los recursos personales y financieros para que alguien estudie misiología[190]. Esto se tomó como un índice de la seriedad con que se asume el axioma de que la Iglesia es misionera por naturaleza (AG 2): la praxis actual ampliamente contradice esa proposición.

Se constata de esta manera que la misión y la misiología llevan en la Iglesia de América Latina una vida de marginalidad, aunque el discurso siga afirmando su naturaleza misionera esencial. La discusión sobre la comprensión de la pluralidad religiosa en América Latina no puede sino agudizar este problema. Si en los «buenos tiempos» del cristianismo –de hecho, catolicismo– asumido en América Latina la misión quedaba al margen, el cuestionamiento de la postura hegemónica del cristianismo, o de la Iglesia, dificulta aún más las posibilidades de la misión.

Para acercarnos más al tema de esta reflexión, miraremos la praxis actual y lo que se entiende por misión (1). Esta mirada va a mostrar la poca relación que la misión tiene con el contexto más amplio de la sociedad en

190 Se mencionó, a manera de ejemplo, que en la Facultad de Nossa Senhora da Assunção en São Paulo, que tenía la única escuela de misionología en América Latina que otorgaba el doctorado en misionología, ahora hay más estudiantes de posgrado en derecho canónico que en todas las otras ramas de la teología juntas.

América Latina y su dinámica (2). En esta parte habrá que situar también un panorama más amplio referente a la religión en América Latina. Finalmente buscaremos pistas en la praxis y en la reflexión latinoamericana que se refieran a la tarea misionera (3), y esperamos que sirvan para fundamentarla.

La orientación básica es entonces hacia América Latina. Me parece que vale la pena insistir en esta limitación desde el comienzo, porque parecería que la teología del pluralismo religioso en América Latina se mueve en un campo mucho más amplio. Efectivamente, si el diálogo interreligioso se pretende con las grandes religiones asiáticas, en América Latina no habrá mayor cosa que hacer[191], pero me parece que eso sería una salida fácil. Si, por el contrario, se ubica el campo de discusión en América Latina concretamente, el problema se agudiza bastante, como vamos a ver.

También creo importante apuntar que me ubico en el lado católico, porque es mi ambiente y lo conozco mejor[192].

1. Misión en América Latina: marginalidad y agotamiento

América Latina se ha ubicado en el lado del receptor de la misión. Esto tiene sin duda su origen en la estructura colonial y la configuración de la Iglesia en este contexto. Durante mucho tiempo fue imposible para los latinoamericanos (indios, negros y buena parte de los mestizos de diferentes tonalidades) acceder al ministerio ordenado. Los misioneros siempre fueron europeos. El pueblo fiel recibió las «misiones populares». Habría que ver si la independencia y la república modificaron esta estructura, y hasta dónde el ingreso de los mestizos a las estructuras de la Iglesia produjo cambios significativos[193].

---

191 Cf. el cuadro de Franz Damen sobre la presencia de las religiones en América Latina: Damen 2003.

192 En la redacción de la revista *Spiritus* mantenemos un conversatorio con un grupo de misionólogos y estudiosos de la religión que se reúne cada tres meses. En este grupo participan la Dra. Susana Andrade, antropóloga, y los PP. Antonio Carlos de Meira MSC y Pedro Torres. Hemos conversado en nuestro grupo sobre el tema de este artículo en varias ocasiones y quisiera reconocer y agradecer las observaciones de mis colegas sobre el tema.

193 El ejemplo de la “romanización” deeriva del Concilio de Trento y como proyecto de la Iglesia en la Amazonía brasileña a mediados del siglo XIX haría sospechar que una participación mayor con perspectivas propias en América Latina encontraría una reacción de mucha cautela. Cf. Arenz 2003, 73-96. Creo que se podrá ver la misma sospecha contra una proyección más autóctona en la suerte que corrió el CELAM de los años 70 hasta los 90 y recientemente, después de un breve tiempo de recuperación, en la segunda mitad de los ‘90.

1.1 Marginalidad pastoral y eclesial

En la actualidad trabajan en América Latina una serie de congregaciones misioneras, algunas con una trayectoria considerable. Son fundamentalmente estas congregaciones quienes se han encargado de realizar y canalizar la «misionariedad» de la Iglesia. Sus estructuras han permitido que misioneros y misioneras de América Latina salgan primero de un país a otro, en un intercambio dentro del continente, y poco a poco también para fuera del mismo. El trabajo misionero dentro de los países y del continente se vio fomentado por la comprensión de las «situaciones misioneras» que se daban en muchos países: poblaciones indígenas[194] y afros, sectores rurales sin (suficiente) atención pastoral... han atraído a muchas congregaciones, especialmente desde los años 60 del siglo pasado, cuando en América Latina se comenzó a notar la explosión demográfica.

El ejemplo de mi propia congregación puede ser considerado típico: a fines del siglo XIX la Congregación del Verbo Divino llega a Brasil, luego a Argentina, más tarde a Chile, a Paraguay... y en circunstancias algo diferentes a Estados Unidos para acompañar a los migrantes alemanes. En esta dinámica se establecen algunas parroquias y muchos colegios que todavía hoy mantienen cierto prestigio en estos países. Una segunda ola se da en los años 60 (Colombia, Ecuador, México), de nuevo para colegios y la atención a sectores marginales rurales. El personal de esta misión siempre proviene de Europa[195], pero en ese tiempo ya comienza también el interés por que los latinoamericanos salgan a la misión hacia otros países[196]. Sin embargo, este movimiento para afuera de América Latina es todavía débil y experimenta muchas dificultades, y su característica dominante sigue siendo una fuerte dependencia del personal que llega de Europa.

Muchas congregaciones muestran dinámicas similares: el personal circula dentro de América Latina y se dedica preferentemente a remplazar fuerzas de la pastoral ordinaria en parroquias y comunidades, en colegios

194 Hay muchas congregaciones que se han dedicado a estas tareas, por ejemplo las Misioneras Lauritas. Aquí se podría considerar también el proyecto de Iglesias hermanas en Brasil, que propone ayudas dentro de Brasil del Sur hacia la Amazonía necesitada; cf. Kräutler 1998.

195 La dinámica en Estados Unidos se desarrolla de forma muy diferente, con un impulso muy interesante hacia los negros del Sur, y mucho personal misionero también para África y Asia. Cf. Brandewie 2000.

196 Según las estadísticas actuales de la Congregación, de los 450 miembros que han nacido en América Latina, 13 trabajan en Europa, 11 en Asia, 8 en Oceanía, 29 de África, 16 en América fuera de América Latina, pero 373 en América Latina mismo. Para completar el cuadro, los 892 verbitas que trabajan en América Latina (total), provienen de América Latina (373, más 5 de países no latinoamericanos de América), Europa (287), Asia (209), África (15) y Oceanía (3).

y escuelas[197]. Especialmente las congregaciones clericales han podido conseguir una cierta autonomía en la gestión de sus obras. Los obispos generalmente están contentos por tener alguien que atiende campos de trabajo, y muchas veces ello les proporciona acceso a recursos para construir la infraestructura de su diócesis. Esa autonomía de las congregaciones les lleva también a un cierto paralelismo en la Iglesia y a una integración débil con el clero diocesano.

De esta manera, las congregaciones misioneras se agotan en un trabajo pastoral que no tiene mayor diferencia del que realizan otros agentes en la Iglesia. A veces parece que están llevando adelante su carisma particular: la familia comboniana se dedica a los afros, el Verbo Divino a la Biblia... y así sucesivamente los demás, según el carisma de cada congregación. Pero poco se hace en el sentido de una «misión» para fuera de la Iglesia; más bien, la misión se dirige a fortalecer las estructuras de la Iglesia establecida (atención parroquial, cursos para agentes de pastoral, etc.). No faltan grupos que se dedican con esmero a la difusión de sus propias devociones, santos y carismas...

En esta línea vienen también muchos grupos «misioneros», sobre todo laicales, que se instalan dentro de las Iglesias y promueven sus intereses particulares (Juan XXIII, grupos carismáticos y neocatecumenales, para mencionar sólo algunos). Son agrupaciones con un *fuerte sentido misionero* a partir de identidades fuertes y que trabajan con gran empeño. En algunos casos habrá que anotar también su orientación integrista y sectaria. Su integración o articulación con el proyecto de la Iglesia muchas veces es parcial y débil.

No faltan proyectos promovidos por Conferencias Episcopales, y otras entidades oficiales que en momentos importantes llaman a una «gran misión», orientada volver a llevar a los cristianos nominales a los templos. La meta es claramente el fortalecimiento del espacio institucional de la Iglesia[198]... Así, al final da la impresión que «todo es «misión»», todo lo que se orienta a que la Iglesia recupere algo de su influencia en la sociedad, influencia que se ve cada vez más disminuida. La perspectiva teológica sería quizá la *plantatio Ecclesiae*.

---

197 «Obras Pontificias del Ecuador» informa que hay 280 ecuatorianos -de los cuales quince son varones- que trabajan en la misión ad gentes ad extra. Cf. Lehane 2004. En el marco del sustento financiero de la misión, según las Obras Misionales Pontificias de Quito, el Ecuador aporta unos 250 mil dólares en la ocasión de la colecta del DOMUND, pero recibe mucho más en proyectos que se financian fuera de Ecuador. La ración sería del 1:7 (por cada dólar se reciben siete).

198 La orientaciones teológicas y pastorales de estas “misiones” son normalmente pre-vaticanas: inculcación de la realidad del pecado, centralidad de la Iglesia (en un eclesiocentrismo craso), ausencia de la perspectiva del Reino, desconexión del contexto social y vital de la gente. Todo esto se podría encontrar, por ejemplo, en la propuesta de la Misión, tal como fue hecha por la Conferencia Episcopal del Ecuador.

1.2 Marginalidad teórica

La discusión en el Simposio de misiología en Costa Rica que mencioné al comienzo, giró en torno a la necesidad de la formación para misión y de la formación misiológica. Esta necesidad se viene repitiendo en las Conclusiones de los diferentes Congresos Misioneros Latinoamericanos (COMLAs) desde hace tiempo.

El hecho es que la misiología lleva una vida marginal en los programas de formación teológica. En los programas universitarios es normalmente una materia electiva, para subir el promedio de las notas. No hay ninguna integración de los programas en el sentido de que la misión fuera una perspectiva transversal (teologías contextuales, lectura bíblica contextual, etc.), sino que la misión o misiología es algo añadido y exótico[199]. Vale la pena recordar que esta integración transversal de los programas de estudio es algo que no se ha logrado en ningún nivel: el Cardenal Tomko, antiguo Prefecto de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, se quejó en ocasiones de que en este tema no lograba convencer a sus colegas del Vaticano responsables de la organización de los programas de los estudios de teología.

Hay pocos centros para una formación profundizada en misiología en América Latina. Durante mucho tiempo estaban sólo los postgrados de Cochabamba (licenciatura eclesiástica) y São Paulo (doctorado). Otras instituciones tienen una orientación declarada hacia la misión, y no otorgan títulos en misiología[200], pero intentan tomar la misión más en serio en su currículum. Se dan también algunos esfuerzos notables de cursos de misiología en diferentes modalidades[201], generalmente organizados por las Obras Pontificias de los diferentes países. Habría que añadir a este cuadro la tremenda falta de literatura sobre el tema[202], sobre todo en lo que se refiere a trabajos a partir de la experiencia y la práctica latinoamericanas.

---

199 Me consta la declaración de un decano de una facultad de teología que negaba la importancia de la misionología en el programa porque “nuestros estudiantes se quedan aquí, no van a la misión”.

200 Es el caso de la Universidad Intercontinental en México DF; puede haber otros.

201 Está el bien establecido curso de misionología relacionado con las Obras Pontificas de Argentina, que quizá sea el de más trayectoria, y el curso de misionología organizado por las Obras Pontificas de México durante el verano. Existen otros cursos similares a nivel local.

202 En América Latina existen pocas revistas explícitamente misionológicas -está *Spiritus* que se edita en Quito-. Hay otras revistas que traen temas de misionología y misión con cierta frecuencia: *Voces* de la Universidad Intercontinental (México); *Revista de Cultura teológica* (Faculdade teológica Nossa Senhora da Assunção, São Paulo); *Espaços* (ITESP, São Paulo); *Yachay* (Universidad Católica, Cochabamba); *Senderos* (Costa Rica). Finalmente hay una serie de revistas más bien de animación e información misionera, muchas veces relacionadas con las diferentes congregaciones y que también aportan reflexiones misionológicas, generalmente más en un estilo de difusión y

A pesar de esto llama la atención el peso que en este momento tienen algunos misiologos de América Latina el ambiente internacional. Los presidentes de dos asociaciones misiológicas trabajan en América Latina: Paulo Suess es el presidente de la asociación ecuménica (IAMS), y Juan Gorski lo es de la asociación católica (IACM)[203]. Esto es tanto más asombroso cuanto el peso de la membrecía latinoamericana en ambas organizaciones no es tan destacado[204]. Conste, pues, la sistemática ausencia de la reflexión misiológica en el conjunto de la teología y pastoral latinoamericana.

Los Congresos misioneros (COMLAs) se están desarrollando cada vez más en un sentido de fiesta, de celebración y de compartir experiencias -y éstas cada vez más locales, las que traen los propios participantes[205]-. Del Congreso misionero de Guatemala (2003) uno difícilmente podría indicar cuál fue el aporte clarificador para la misión: hubo muchos elementos muy importantes -los mártires, la espiritualidad local y la apertura a las otras religiones y espiritualidades en un contexto de la partida de la creación[206]-,

---

fácil lectura. La publicación de libros es esporádica y, debido a la complicada distribución en América Latina, muy local. Todo este campo es otro indicio de la tremenda dependencia que la misión en América Latina guarda respecto al exterior en sus concepciones y reflexiones. El tratado más sistemático sobre la misionología de origen latinoamericano sería el de Mons. Luis Augusto Castro (1994). Ahora tambien el texto de David Bosch (2000), gracias al trabajo de traducción del Grupo Kairós en Buenos Aires y la edición de «Libros Desafío» en Estados Unidos. Para mayor información vale consultar la bibliografía que el P. Juan Gorski elabora y que es probablemente muy completa. Está disponible en www.sedos.org

203 Ambas asociaciones han tenido sus asambleas mundiales en 2004 y las presidencias se habrán renovado después de que aparezcan estas líneas.

204 La IAMS cuenta actualmente con 515 miembros individuales, 20 miembros asociados y 79 miembros corporativos, de los cuales 13 (y posiblemente una institución) trabajan en América Latina. Constan 11 miembros que tendrían su “home country” en América Latina (sin que se sepa si se trata en esto de personas residentes u originarias). En la última Conferencia internacional (Sudáfrica, 2000) participaron de América Latina menos de 10 personas, y algunas de estas personas inclusive no éramos latinoamericanos, como es el caso de Paulo Suess y el mío propio. La IACM reúne actualmente 352 misionólogos de África (29), Asia (41), Oceanía (4), Europa (120), Norteamérica (23) y América Latina (135). Este gran grupo latinoamericano cuenta con unos 30 miembros no latinoamericanos de origen, aparte de unos 100 misionólogos latinoamericanos. Este esfuerzo se debe sin duda al gran empeño de Juan Gorski en juntarlos (datos del *Boletín IACM* #3 y comunicación personal del P. Juan Gorski).

205 En el Congreso de Lima (1991) había todavía una nutrida exposición de experiencias misioneras, quizá en el sentido clásico de la misión ad gentes. En Belo Horizonte, estas experiencias ya se volvieron más latinoamericanas (pastoral indígena, afro, y por el estilo). En Paraná (1999) se impuso el esquema de la exposición doctrinal que después buscaba su difícil aterrizaje en lo concreto, y en Guatemala las experiencias se trasladaron a otros campos (como la espiritualidad, la oración y el martirio) no sin conflictos.

206 Que inmediatamente tuvo que ser corregida: en este contexto habría que ver la gran reserva de las presidencias de cada día frente a la oración maya y la tácita corrección de los apuntes lúcidos de Joaquín García (2003), quien había abierto la puerta al diálogo y una misionología más abierta. Su ponencia se encuentra en el sitio del COMLA: www.cam2guatemala.org

pero en las *Conclusiones* la misión se reduce a la evangelización del propio contexto, y la realidad del contexto queda bastante reducida y con poca incidencia en la formulación de la misión[207].

2. El contexto latinoamericano del pluralismo religioso

De vez en cuando se oye hablar de América Latina como el continente católico y que tiene un substrato de su cultura en el cristianismo (católico). Este reclamo de catolicidad profunda se orienta en primer lugar contra la presencia de Iglesias protestantes y evangélicas que no tendrían derecho de invadir este territorio ocupado. Es la forma más cerrada de plantear una presencia monorreligiosa, que para afirmar su postura hegemónica no tiene dificultad en descuidar las grandes diversidades dentro del propio catolicismo.

Porque sigue habiendo muchas formas de «religiosidad popular» que a primera vista poco tienen que ver con el catolicismo. Se las entiende como prácticas religiosas afectadas por una cierta dosis de sincretismo, lo que podrá ser subsanado probablemente con una mejor catequesis, con misiones populares, con una adhesión más estrecha al magisterio (en este contexto se puede entender la publicación del Catecismo Universal), la «purificación» de la religiosidad popular, en palabras de Puebla (por ejemplo, 457ss)[208].

En relación con los 500 años -y ahora cada vez más en el contexto de la *new age*- hay una especie de resurgimiento de las religiones autóctonas. Por doquier surgen shamanes que reclaman una antigua tradición religiosa indígena. Parecería que por un lado es cierto que muchas formas religiosas han sobrevivido los siglos de catequización, conversión y extirpación. La religiosidad original de los pueblos ha sabido adaptarse a las nuevas formas religiosas, y cantidad de *huacas* andinas han cambiado de nombre a San Antonio, San Isidro, etc., para poder seguir ejerciendo su misma función protectora. También parecería que parte de estas prácticas acomodaticias ya era conocida y tolerada. Sobre todo el catolicismo ha sido capaz de aceptar muchos más elementos foráneos en su práctica religiosa

207 Cf. Meira 2004. Sobre una reflexión de la tarea misionera para la Iglesia local y a partir de ella, véanse las ponencias del Simposio de misionología en Costa Rica que se publicaron en *Spiritus* (Gorski 2004; Girardi 2004; Masserdotti 2004) y algunas reflexiones alrededor de las Conclusiones en *Spiritus* 45/2 (junio de 2004).

208 Me parece que fue Diego Irarrázabal quien primero planteó hace mucho tiempo tratar a la "religiosidad popular" como una *religión* que merece un trato diferente, no como un subsistema del catolicismo. Para sus reflexiones posteriores cf. por ejemplo Irarrázabal 1999.

que otras formas cristianas -de ahí también la tradicional acusación de idolatría con los santos, etc.[209]-.

Esto plantea la pregunta por la *realidad de la religión indígena.* En algunos ambientes, seguramente está vigente y presente: Guatemala, México, Bolivia, las selvas amazónicas... En el resto del continente habrá que contar con serias interferencias de esta religión originaria, rupturas de su estructura y pérdidas de partes importantes de su sistema. Parecería ser también que muchos elementos religiosos han tomado formas de expresión de la religión dominante: bautismos, santos, rezos, etc.

Otra dificultad para acercarse a esta religión es su carácter estrictamente comunitario: no se permite a extraños participar u observar los ritos más importantes y, a veces, tampoco los propios practicantes dan –o no podrían dar– mayores explicaciones sobre lo que están haciendo[210]. Para las religiones indígenas se plantea entonces un primer *reto de conocimiento y acercamiento,* para poder entrar en un diálogo y en una convivencia pluralista de religiones[211] y es una primera tarea misionera.

Pero la proyección de una visión religiosa plural implica más que el relacionamiento con las religiones indígenas. Gran parte de las poblaciones latinoamericanas vive en ciudades y ha dejado atrás sus referencias rurales y ancestrales. Se mantiene una relación importante con prácticas religiosas anteriores (por ejemplo, las peregrinaciones, sacramentos y ciertas devociones), pero menos integrada en una visión mundial coherente y global. El ambiente urbano y sus características postmodernas, con la ruptura de los relatos y la imposibilidad de coherencias a largo plazo, obliga a buscar nuevos puntos de orientación que ofrecen mínimas posibilidades para dar sentido a la vida. ¿Habrá que hablar de *religión* en referencia al futbol o al consumismo, con sus rituales y sus demás elementos, que hasta parecen religiosos? ¿Cuál es la religión de la generación joven en las ciudades –o

---

209 Para el caso de la sierra de Ecuador, la antropóloga Susana Andrade ha seguido estos procesos de transformación e identidad del sistema religioso: Andrade 1998, 2002, 2004. Es interesante su relato sobre la *fiesta del Carnaval* que un alcalde organizó en una comunidad evangélica y que mostró para sorpresa de todos cómo después de la conversión de siglos al catolicismo, la conversión al Evangelio de los años 60, la conversión al verdadero Evangelio y Espíritu de los años 90 y la reciente conversión al neopentecostalismo no habían borrado del todo las costumbres y prácticas referentes al *Taita Carnaval,* aunque sí habrá que anotar también que las referencias y la práctica de las costumbres ha sufrido una seria interrupción y discontinuidad. Cf. Andrade 2003.

210 Muchas de estas observaciones se las agradezco al P. Pedro Torres: por ejemplo, que los indígenas tienen que depositar cierto tipo de piedras o pelos de animales en cierto lugar y momento; y así hay una gran cantidad de “costumbres” o ritos. Es muy conocido que el bautismo en la comunidad indígena tiene una larga serie de ceremonias, de las cuales sólo una pequeña parte se realiza en la Iglesia y en el rito católico. Pero la comunidad celebra las otras partes en su propio ambiente, con exclusión de extraños (sobre todo del sacerdote católico y de agentes cercanos a él).

211 Creo que el caso de Brasil y sus religiones del ambiente afro es diferente.

qué es lo que ocupa el lugar que en generaciones anteriores ocupaba la religión–? ¿Qué es exactamente la religión en América Latina?

A todo esto se añade la irrupción en América Latina de los quiebres postmodernos. Las instituciones (religiosas) ya no pueden ofrecer visiones coherentes de sentido. La presión lleva al individualismo y a la satisfacción inmediata de los deseos[212], y esto implica también una reconfiguración de la religión según moldes más o menos hechos a medida del usuario. Los nuevos movimientos religiosos e Iglesias de última generación tienen mucha capacidad de llenar estos vacíos que las Iglesias tradicionales van dejando a un ritmo acelerado (cf. Comblin 2000).

Ante estos desarrollos, las Iglesias históricas reaccionan con un cierto repliegue. Es evidente en el caso de la Iglesia católica, que a lo largo de los últimos veinte años está saliendo del campo público. Esto responde quizá a la decisión de entrar a competir con otras ideologías y, por lo tanto, a someterse a las reglas del mercado y marketing. Pero también tiene que ver con la pérdida del horizonte de las utopías que marcaban las décadas anteriores y que habían producido la teología de la liberación con sus opciones y proyectos sociales. La demora de la parusía esperada de la liberación causó confusión, y un repliegue, sin duda también animado –y compensado– por la figura del Papa como gran líder. Así, el aporte de la Iglesia católica a la sociedad en términos de propuestas de sentido es cada vez menos creativo y se agota cada vez más en la repetición de principios que, lamentablemente, pocas veces tienen utilidad práctica para la vida concreta[213]. En esta modificación del discurso se están borrando tácitamente perspectivas que antaño eran fundamentales: la *opción por los pobres* de Puebla[214] se convierte en «amor preferencial por los pobres» *(Ecclesia in America* 58, 18, 67), la Iglesia local se pierde en *«la Iglesia que peregrina en»*, el *pueblo de Dios,* que era la referencia central del Vaticano II [215] –vale la pena recordarlo a los 40 años de *Lumen Gentium*– vuelve a su puesto marginal.

212 Cf. el número 282 (septiembre de 1999) de la revista *Concilium* sobre “La fe en una sociedad de gratificación instantánea”.

213 Un caso sintomático podría ser el campo de la comunicación: hasta mediados de los años 80, la Iglesia latinoamericana era un punto de referencia para la comunicación alternativa y popular, tanto en su orientación teórica –una postura clara y fuerte en favor de un nuevo orden de comunicación, el NOMIC– como en su práctica de comunicación popular e incluso masiva alternativa. Desde entonces, la Iglesia tiene cada vez menos que decir en este campo siempre más complejo, pero que también es cada vez más central en la configuración de la sociedad. Me parece que no es sin interés que en este mismo tiempo se va estableciendo la figura del “Papa comunicador” como punto de referencia para el discurso.

214 Sobre la falsificación de esta opción desde el primer momento, como lo expresa la insistencia en lo “preferencial” y “no excluyente”, véase la colección de estudios de Vigil 1999, 2004.

215 Al respecto véase el exhaustivo estudio de Comblin 2002.

En el contexto de las identidades débiles y de las pertenencias múltiples, ciertas instancias de las Iglesias ven la necesidad del diálogo ecuménico e interreligioso. Pero el acento se pone en la propia identidad fuerte: una vez que se tenga clara la identidad católica se puede entrar en discusión. Se insiste en que sólo desde la propia identidad se puede dialogar. Si bien esto es cierto en alguna medida, generalmente se comprende esta identidad como estable y fija y no dentro de la posibilidad de que sea modificada. De esta manera se falsea incluso la naturaleza del diálogo, ya que éste implica necesariamente la posibilidad de la modificación del propio punto de vista[216].

Me parece que habría que ubicar la intención de una vivencia pluralista en este ambiente de un *bricolage* religioso en América Latina. Evidentemente da mucho más gusto dialogar y convivir pluralistamente con religiones de tipo budismo o islam –lamentablemente lejos de aquí– que con los hinchas de determinado club de fútbol o con gente que en este momento encuentra su máxima satisfacción religiosa en sentir las energías de las pirámides de Cochasquí [217] -un tipo de religiosidad lamentablemente (¿?) muy cercano-.

La debilidad institucional de las Iglesias y la fuerza confusa de la religiosidad postmoderna del *new age* conllevan el peligro de que las opciones fundamentales de la teología de la liberación queden a la vera del camino. Para el diálogo interreligioso y la convivencia plural esto complica las perspectivas.

3. Perspectivas para la tarea

Los editores de la revista *Spiritus* se plantearon hace algunos años la pregunta sobre el futuro de la misión. Para ello preguntaron a una serie de institutos religiosos de misioneros y misioneras sobre la manera como los y las jóvenes entienden su servicio en la misión. El tema central de la revista se elaboró a partir de unas cincuenta respuestas que llegaron a la redacción. Lo interesante fue ver que los jóvenes misioneros centran su ministerio alrededor de *testimonio, diálogo y servicio fraterno*[218]. Parecería que en las respuestas no se destacó para nada el énfasis en el anuncio explícito, en la extensión o la plantación de la Iglesia, el establecimiento de instituciones, la construcción de infraestructura (cf. la evaluación de estos cuestionarios

216 Una formulación quizá extrema se encuentra en *Ecclesiam Suam* 75, considerada, con todo, *la* encíclica del diálogo: "El diálogo supone y exige capacidad de comprensión, es un *trasvase de pensamiento..."* (énfasis mío).

217 Un lugar al norte de Quito, Ecuador, donde las poblaciones precolombinas tenían observatorios y lugares de culto.

218 Este es también el título de este número monográfico: "Misioneros hoy. Testimonio, diálogo, servicio fraterno", *Spiritus* 40/4 (157, diciembre de 1999).

en Lefebvre 1999). Esto indica que en el campo práctico de la misión, mucha gente ubica su misión dentro de las perspectivas que están abiertas al pluralismo. Muchos testimonios y artículos teóricos de *Spiritus* dan cuenta de esta orientación misionera.

También el último Congreso (Latino) Americano en Guatemala mostró por lo menos algo de apertura en este sentido. Durante el mismo Congreso había obviamente mucha insistencia en la centralidad de Cristo y de la Iglesia. Incluso daba la impresión de que las perspectivas más abiertas al pluralismo recibían enmiendas inmediatas[219]. Pero las *Conclusiones* del Congreso que se entregaron en Costa Rica en febrero de 2004 abren nuevamente el campo[220]. Ahí se declara que las fortalezas de la Iglesia latinoamericana que permiten la misión son la opción por los pobres, la religiosidad popular y la inculturación *(Mira* 7). Estos tres momentos probablemente no son tan característicos de toda la Iglesia latinoamericana, pero llama la atención que se las mencione dentro de los énfasis del COMLA como las tres fortalezas que permiten la misión: desde la pequeñez, desde la pobreza y desde el martirio. Sin embargo, por otra parte, las Conclusiones del COMLA no pueden superar finalmente su eje institucional y se llega a algunas afirmaciones más bien exclusivistas, e incluso raras[221].

Probablemente no se puede pensar que la tarea misionera se pueda llevar a cabo desde una indefinición sobre la propia identidad. Pero esta identidad misionera se expresará no en términos de catecismo universal o de fundamentalismo teórico, sino en la autenticidad del testigo como persona religiosa. Se recuerda la tan comentada intuición de Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi* sobre la centralidad del testimonio[222]. Se trata de una convivencia solidaria, cercana, fraterna y de servicio a los pobres que se deja interrogar sobre sus motivaciones de fondo.

La perspectiva teórica para fundamentar la misión –y por tanto la misiología– debería desplazarse en el campo bíblico de los textos clásicos

---

219 Así la mencionada ponencia de Joaquín García (2003) sobre el contexto de la creación y la oración al estilo maya. Para evaluaciones del COMLA de Guatemala véanse los últimos números de *Spiritus* (##173-175).

220 Para elementos de evaluación de estas *Conclusiones* se pueden ver varias reflexiones en *Spiritus* #175 de junio de 2004.

221 Por ejemplo: “Dios quiere que todos lleguen a ser sus hijos e hijas en Cristo y que la humanidad entera se convierta en imagen y signo visible de la comunidad trinitaria” *(Oye* 3), como si el ser humano no fuera hijo e imagen de Dios desde la creación. Pero esta perspectiva creacional justamente fue campo de batalla en el COMLA.

222 “El hombre contemporáneo escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan –decíamos recientemente a un grupo de seglares–, o si escuchan a los que enseñan, es porque dan testimonio”: EN 41.

del envío al final de los evangelios sinópticos a otras perspectivas[223]. Podría pensarse en la fundamentación desde las respuestas que se piden a los testigos de la esperanza, como 1 Pe 3,15, que tiene su trasfondo en la visión del profeta Zac 8,23. Se trataría de la vida de alguien que ciertamente tiene su esperanza en YHWH, pero que no viene a proclamar sus doctrinas, sino que orienta el sentido de su vida en esta fe y puede dar las respuestas a quien le pregunte. Me parece que esta refundación de la misión todavía está pendiente.

Otra perspectiva vendrá de una nueva configuración de la articulación de la contemplación con la misión. La vida contemplativa ha realizado una importante misión, incluso civilizatoria, en Europa, desde los benedictinos, etc., quienes se establecieron para su vida contemplativa en lugares apartados y ahí vinieron a ser núcleos importantes para el desarrollo civilizatorio. Ahora se trataría de una nueva articulación entre contemplación y creación, en una perspectiva misionera, menos monástica, ciertamente no apartada del mundo, y buscando justamente una ubicación en el centro de este mundo y de la sociedad. La perspectiva teórica podría ser la *missio Dei* que se viene planteando nuevamente con mucha fuerza. La *missio Dei* no ubica la agencia de la misión en el actor humano, sino que la devuelve a Dios. En esta perspectiva ya no se trata de la actuación y acción del misionero, sino de que la persona religiosa contempla lo que está pasando en la creación y en la historia. Entra entonces el elemento del discernimiento de los espíritus que inmediatamente remite a una larga tradición espiritual y a un contexto comunitario, que en la tradición de la teología latinoamericana es el método más comprobado del «ver, juzgar, actuar». La perspectiva de la *missio Dei* enfatiza entonces que la acción misionera es en primero y último término una *colaboración* con lo que Dios ya está realizando en la creación y la historia. Para esta acción, la Iglesia es evidentemente un ámbito adecuado, pero no el exclusivo. Dios, ciertamente, trabaja a través de la Iglesia, pero con la misma seguridad podemos decir que también trabaja fuera de los límites de la misma. El discípulo y la discípula de Dios tienen su compromiso con Dios y colaboran con Él y con su Espíritu, dentro y fuera de la Iglesia. La actitud del diálogo es evidente y necesaria, porque entra en la necesidad de discernir la acción de Dios en los otros, y el mismo discernimiento es este proceso dialógico que busca captar en mí mismo y en los otros lo que viene de Dios.

---

223 Una opción se da en el imaginario del sembrador: ya no identificar al misionero con el sembrador, sino con el discípulo que ve y colabora, porque la mies es abundante, otro ha sembrado; cf. Masserdotti 2004. Este artículo de Mons. Masserdotti es muy interesante porque por lo menos deja abiertas muchas perspectivas pluralistas. Monseñor Masserdotti es Presidente del Departamento de Misión del CELAM.

Esta perspectiva de la *missio Dei* está volviendo como interrogación teórica de la misión[224], pero también ha entrado en textos programáticos de congregaciones misioneras como la Congregación de Verbo Divino. El último Capítulo General del Verbo Divino en el año 2000 adoptó esta perspectiva explícitamente como su orientación misionera. Ahora, es muy interesante constatar que este cambio de perspectiva cuesta mucho a los misioneros, sobre todo en América Latina. Se podría comprobar que los verbitas en América Latina prácticamente no han entrado en esta visión, sino que se han quedado con las consecuencias que en este documento se explican como un «cuádruple diálogo» profético, que abre la puerta trasera para que entre de nuevo la actividad misionera centrada en el misionero y la Iglesia. Por eso, este diálogo no logra mayores resultados, porque la visión de fondo no se ha comprendido ni mucho menos asumido.

La práctica misionera consistiría entonces, en primer lugar, en acercarse para escuchar, ver, e intentar entender la práctica religiosa del pueblo, para poder entrar en un diálogo. Para esto hay que acompañar y hay que estar presente. Está siempre el peligro de una aproximación folclórica o ingenua frente a la gente que no permite compartir la experiencia religiosa. En este campo habrá que tomar en serio la alteridad de la gente. Es interesante que, sobre todo en las ciudades, se busca a cualquier tipo de gente para experiencias religiosas, pero los «expertos» en este campo (que podrían ser los sacerdotes y religiosas) tienen poca demanda, quizá incluso poca credibilidad como personas de experiencia religiosa.

Resumiendo, la tarea misionera se plantearía entonces desde la *práctica* en una vida inserta en la sociedad (contra toda *fuga mundi* como se la presenta nuevamente por parte de la Iglesia) y sus conflictos, la participación en lo público (cf. Trigo 2002/2003) como testimonio, servicio fraterno y diálogo. Pero esta práctica se comprende e ilumina en perspectivas teóricas como *dar razón y respuesta*, y en la contemplación de la *acción de Dios.* La práctica actual es multifacética y confusa, pero creo que hay muchas pistas para una orientación pluralista, respetuosa y dialogante. La dificultad está en la reflexión y articulación teórica de esta praxis[225].

Habrá que esperar a que en la orientación de la tarea misionera de la Iglesia en América Latina prevalezcan intuiciones como las *Conclusiones* del COMLA, que apuntan a la pequeñez, la pobreza y el martirio (como forma extrema del testimonio) de una Iglesia que se sabe constituida en su

224 Cf. una serie de artículos de diferentes autores en revistas como *Missiology, International Bulletin of Missionary Research, Exchange, Spiritus* o *Mission Studies.*

225 En este contexto no es irrelevante la exclusión de Paulo Suess de su Facultad de teología de São Paulo, evidentemente por órdenes de la autoridad eclesiástica que pretendía “no conocer” el trabajo de Suess e inculpar el paso a un desliz burocrático que, sin embargo, hasta la fecha no ha podido ser corregido.

opción por los pobres, inculturada y viva en las comunidades de base. Probablemente se va a intentar imponer una orientación misionera hacia el anuncio explícito de principio a fin, una integración estrecha de la misión en las tareas de mantenimiento institucional y de expansión eclesiástica. Pero la perspectiva más amplia y pluralista tiene a su favor una praxis incipiente de los misioneros y misioneras, y un aliado respetable que es el Espíritu Santo. Este aliado seguramente causará mucha confusión en la organización de las tareas de la misión, pero vale la pena apostar por su protagonismo.

Bibliografía

ANDRADE, Susana (1998), *Del paganismo al protestantismo. Algunos apuntes sobre el proceso de reinterpretación de lo sagrado en los indígenas de Chimborazo - Ecuador*, en Angelina POLLAK-ELTZ y Yolanda SALAS (coord.), *El pentecostalismo en América Latina entre tradición y globalización*, Pluriminor, Abya Yala, Quito, 110-125.

ANDRADE, Susana (2002), *El despertar político de los indígenas evangélicos del Ecuador*, en Signos de Vida 23(marzo)34-37, CLAI, Quito.

ANDRADE, Susana (2003), *Gobiernos locales indígenas en el Ecuador*, en «Revista Andina» 37/2(2003)115-136, Cusco.

ANDRADE, Susana (2004), *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador*, Atrio, Quito (FLASCO Ecuador/Abya Yala/IFEA)

ARENZ, Karl Heinz (2003), *São e Salvo. A pajelança da população ribeirinha do Baixo Amazonas como desafio para a evangelização*, Abya Yala, Quito.

BOSCH, David J. (2000), *Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión*, Grand Rapids (Libros Desafío).

BRANDEWIE, Ernest (2000), *In the Light of the Word. Divine Word Missionaries of North America*, American Society of Missiology Series 29, Maryknoll (Orbis Books)

CASTRO, Mons. Luis Augusto (1994), *El gusto por la misión. Manual de Misionología para Seminarios*, Textos básicos para Seminarios Latinoamericanos III, CELAM, Bogotá.

COMBLIN, José (2000), *Nosotros y los otros. Los pobres frente al mundo globalizado*, en Spiritus 41/4(#161, diciembre)127-140.

COMBLIN, José (2002), *O povo de Deus*, Paulus, São Paulo.

DAMEN, Franz (2003), *La pluralidad religiosa actual en el mundo y en América Latina*, en ASETT, *Por los muchos caminos de Dios*, colección Tiempo Axial nº 1, Verbo Divino, Quito, 19-23.

GARCÍA, Joaquín (2003), *La misión, testimonio de la creación*, ponencia en el COMLA7–CAM2

GIRARDI, Mons. Victorino (2004), *La Misión «ad gentes» en nuestras Iglesias particulares. Cómo aportar desde la pobreza, la pequeñez y el martirio*, en «Spiritus» 45/1(#175, marzo)172-183, Quito.

GORSKY, Juan (2004a), *Espiritualidad misionera ad gentes. Desde la Iglesia particular*, en «Spiritus» 45/1(#175, marzo)152-171, Quito.

GORRSKY, Juan (2004b), *Sabiduría indígena y tradición patrística*, en «Spiritus» 45/2(#175, junio)

Irarrázabal, Diego (1999), *Símbolos y conceptos de Dios*, en «Inculturación» 5/1(enero-junio)27-44, IDEA, Chuchito.

KRÄUTLER, Erwin (1998), *Carácter misionero y solidaridad entre las Iglesias del Brasil*, en «Spiritus» 39/3(#152, septiembre)121-132, Quito.

LEFEBVRE, Jean (1999), *Misioneros y profetas. Hermanos y hermanas*, en «Spiritus» 40/4(#157, diciembre)85-96, Quito.

LEHANE, Timoteo (2004), *Cómo está respondiendo la Iglesia Ecuatoriana a la Misión*, en Cristian Tauchner, ed. (2004), *Tres santos para la misión*, Quito.

MASSERDOTTI, Mons. Franco (2004), *Nuevos caminos en el anuncio del Evangelio: desafíos para nuestras Iglesias particulares. Reflexiones a partir del CAM2–COMLA7*, en «Spiritus» 45/2(#175, junio), Quito.

MEIRA, Antonio Carlos de (2004), *El camino se hace al andar*, en «Spiritus» 45/2(#175, junio), Quito.

TRIGO, Pedro (2002/2003), *Perfil del sujeto eclesial evangelizador de la gran ciudad. El caso latinoamericano (I-III)*, en «Revista Latinoamericana de Teología» 19/56(mayo-agosto 2002)121-144; 57(septiembre-diciembre 2002)253-279; y 20/58(enero-abril 2003)93-114, UCA, San Salvador.

VIGIL, José María (coord.) (1999), *Sobre la opción por los pobres*, Iglesia, Pueblos y Culturas 50-51, Quito (Abya Yala) [ediciones también en Sal Terrae (España), Nicarao (Nicaragua), Rehue (Chile), Paulinas (Bogotá)].

VIGIL, José María, *La opción por los pobres es opción por la justicia y no es preferencial*, «Theologica Xaveriana» 149(enero-marzo 2004)151-166, Bogotá. También en las revistas «Christus» (México), «Senderos» (Costa Rica), «Tiempo Latinoamericano» (Argentina), «Selecciones de Teología» (España), «Perspectiva Teológica» (Brasil), «Vidyajoti» (India), «Radie Resh» (Italia), «Perspectiva» (Brasil), «East Asian Pastoral Review» (Filipinas), «Spiritus» (París), «Journal of Inculturarion Theology» (Nigeria)

Cristian Tauchner svd

Epílogo

PLURALIDAD EN LAS TEOLOGÍAS

Crece la oferta y demanda de bienes sagrados en América Latina -como en otras regiones del planeta-. Parece que uno transita por un mercado de religiones y espiritualidades. Éstas realidades han ingresado en la labor teológica atenta a cada búsqueda humana con sus luces y sombras.

A la modernidad globalizada cabe exigirle que sea pluralista (ya que ella misma se lo propone); sin embargo abunda la discriminación y pugna entre diversos modos de vivir. También uno desea que diferentes espacios religiosos y eclesiales puedan convivir entre sí, superando tanta intolerancia y fundamentalismo.

Desde hace años las teologías de liberación dialogan con las religiones y comienzan a ver lo positivo de la pluralidad, y sintonizan con anhelos de la humanidad que ha desarrollado identidades y proyectos de vida.

Este libro puede ser considerado como una convocatoria; no presenta un tema a ser digerido por las personas lectoras (y esto sería todo). Más bien, este volumen y los que le preceden[256], despiertan el buen apetito, e invitan a saborear una temática controvertida. Se trata de una propuesta que llena los pulmones con aire, y permite respirar hondo y dar pasos hacia adelante.

---

256 ASETT, Por los muchos caminos de Dios, volumen I: Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación, y volumen II: Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso, Abya Yala, Quito 2003 y 2004 respectivamente, volúmenes coordinados por la Comisión Teológica Latinoamericana (Luiza TOMITA, Marcelo BARROS y José María VIGIL).

1. Una propuesta de largo aliento

Las teologías generadas en América Latina y el Caribe han descubierto el derecho y deber de ser plurales. Esto forma parte de la ciudadanía moderna, y también ello enriquece a las iglesias. Sin embargo, la cultura hegemónica favorece formas de coexistencia que de hecho marginan al otro y la otra. Por eso es necesario reconstruir la pluralidad. A las comunidades creyentes nos cabe contribuir a la fecunda interacción entre realidades diferentes, de modo que se ponga fin a asimetrías que más perjudican al pobre. Así se apuesta a la vida plena, que da preferencia a mayorías empobrecidas y a cada ser viviente en la tierra.

Nuestro afán por la pluralidad proviene de corazones e inteligencias latinoamericanas que sienten a Dios de modos nuevos.

Como lo indica Perla Machado:

> «Creo en la energía que proviene de tu Gracia,
> que irrumpe en todo el universo.
> Creo en la fuerza que me acompaña
> y que me ayuda a transformar esta realidad...
> Creo que vives en mí, en el otro, en la otra,
> en los otros, en las otras.
> En mí que soy mujer, que soy yo y que soy tú.
> En ti que eres ella, él, nosotros, nosotras».[257]

Perla Machado nos convoca a un universo articulado con el afán transformador, a una espiritualidad de la mujer diferente a la del varón, a lo subjetivo entretejido con construcciones colectivas, a pensar la presencia divina como íntima y universal. Todo esto abre los oídos a la polifonía de la teología de liberación. Sus sujetos y contextos son plurales; y asimismo lo son las hermenéuticas, prácticas cotidianas de la fe, e imágenes de Dios.

Sin embargo, la civilización moderna es tramposa; ella dice aceptar diferencias, pero de hecho uniformiza a pueblos fragmentados. Ella difunde esquemas hegemónicos y sectarios: ya sea en la economía mundial carente de equidad, o bien en medios de comunicación sumamente discriminatorios, o en ámbitos creyentes y teologías arrogantes. Estos esquemas nos hacen muy difícil practicar y pensar la pluralidad.

Nos damos cuenta de que el quehacer latinoamericano durante siglos ha discriminado lo afro, lo indígena y lo mestizo, la fuerza y sabiduría de la mujer, el acontecer de las juventudes. Éste gigantesco drama social también es un escándalo teológico, ya que es negada la polifonía de seres

257 Perla Azucena MACHADO, «Tú vives en mí», en: VV.AA., *En Ti vivimos*, Facultad Evangélica, Managua 2003, 29.

vivientes que alaban al Creador. Son descalificadas las rutas del Amor suscitadas por el maestro de Nazaret. Tal drama también ha afectado la teología que se dice renovadora; escasamente dialogamos entre diferentes grupos culturales y religiosos, diferentes realidades de género y de generaciones.

A pesar de estos fuertes vientos en contra, va avanzando una teología cristiana pluralista de la liberación. En este sentido se desenvuelven los aportes reunidos en este libro. No es un adaptar la fe al pluralismo religioso; ni que éste sea yuxtapuesto al cambio histórico. Más bien, con una perspectiva pluralista se perfilan teologías de la liberación. Ofrezco mis anotaciones sobre bellos desafíos y también dificultades que hay en este modo de pensar la fe cristiana; sumándome a preocupaciones sobre el acontecer contemporáneo en tierras, culturas, y espiritualidades latinoamericanas.

En otras latitudes se ha elaborado teología «de» las religiones o bien del diálogo inter-religioso; este enfoque Noratlántico es diferente a modos de trabajar desde el Sur. Aquí hemos privilegiado la solidaridad con el pobre (sus culturas y religiones) y todo afán por la vida. No contamos con formulas acabadas ni con asuntos indiscutibles. Más bien, las humildes búsquedas de la verdad son las que llegan lejos. Las buenas teologías cristianas son relevantes a cada pueblo, cultura, espiritualidad, proyecto humano. Ellas están atentas al Espíritu de Vida que hace maravillas en los diversos lenguajes y sensibilidades humanas. Hoy transitamos por un cambio de época, y es admirable la pluralidad de búsquedas y procesos de fe.

2. Actitudes hacia la pluralidad

En primer lugar hay que encarar la biodiversidad en la naturaleza, las múltiples lenguas y culturas, los diversos procesos históricos y tipos de convivencia. Éstas son realidades positivas; vale decir, la pluralidad en sí no proviene de errores naturales y humanos, ni hace imposible la unidad. También las diferentes formas de practicar cada fe (incluyendo la cristiana) pueden ser encaradas de manera positiva. A mi parecer, la actitud más básica es valorar lo plural en la creación, el acontecer humano, el caminar religioso y espiritual.

A esto se le suma el discernimiento crítico. En cuanto a lo sagrado, ser tolerantes e interactuar entre vivencias espirituales es muy diferente a ser complacientes ante la oferta y demanda de mercancías (en una especie de supermercado de lo sagrado). Además, con criterios evangélicos se da preferencia hacia lo que da vida (por ejemplo, ritos sincréticos por parte de gente agobiada por enfermedades) y no se asume el relativismo de que toda forma religiosa vale tal como es (con lo cual es legitimada la violencia sagrada).

Estas anotaciones nos conducen a preguntas filosóficas y teológicas sobre principios y modelos. Una visión crítica incluye la sospecha. Ivone Gebara hace memoria de siglos de relaciones humanas leídas desde un fundamento masculino, como principio y pensamiento único. Por eso Gebara y muchas personas reivindican una pluralidad de principios fundadores de la vida. Lo masculino no puede hegemonizar ni absorber lo humano. A mi modo de ver, un modelo es humanizador cuando hay reciprocidad entre diferentes entidades conjugadas a favor de la Vida.

Con respecto a esquemas teológicos, han sido clasificados como excluyente (salvación solo por Cristo y su iglesia), incluyente (otras religiones valen en términos de la plenitud cristiana), o pluralista (diversos tipos de revelación y salvación). Algunos añaden otras fórmulas: dialogo (Teixeira), liberación y humanismo (Balasuriya), síntesis vital (Beriain), simbiosis (Silvia Regina), diálogo soteriocéntrico entre las religiones para el bienestar humano y ecológico (P. Knitter), las religiones como caminos normales de salvación (L. Boff), cada religión es confrontada por el Evangelio (dado que la religión en sí no salva, como anota Comblin), y la salvación en formas seculares ya que fuera de las religiones hay salvación (E. Higuet). A fin de cuentas, lo fundamental es nuestra fe en el Evangelio del Amor (T. Balasuriya). Pues bien, ¿es adecuado el concepto de pluralismo? Sirve para describir y entender hechos; también señala el carácter analógico del lenguaje sobre Dios. Pero prefiero dar prioridad -no a fenómenos y lenguajes- sino a lo cordial y sapiencial. Se trata de confianza en los caminos humanos hacia la felicidad, de simbiosis y sabiduría a favor de la Vida, de dialogar desde la fe en Dios-Amor revelado por Cristo.

También la teología latinoamericana aprecia la pluralidad en y desde la teología. Las religiones revelan algo del misterio de Dios. Cada vez hay mayor claridad en que el Espíritu Santo actúa en todas las formas de creer y vivir (M. Barros), y que ellas son lugares de encuentro con Dios (Silvia Regina de Lima Silva). Por consiguiente, hablamos desde nuestra fe en Dios presente en diversos caminos humanos. A la vez, hablamos de modo plural -desde nuestras diversas comprensiones de Dios- sobre la pluralidad religiosa. Vale decir, desde una fe y pensar plural abordamos los diferentes caminos hacia Dios.

3. Alteridad en la salvación y revelación

Lo que caracteriza a Dios es dicho de varios modos: gratuidad (teología paulina), transcendencia (filosofía), Otro (fenomenología de la religión), amor no patriarcal (perspectiva feminista), vida (pueblos originarios), axé (comunidades afro-americanas). En cuanto a la reflexión cristiana, ella entiende la salvación y revelación como don divino y no como

simple obra humana; vale decir: la alteridad. Desde estas vivencias, dialogamos con situaciones y espiritualidades contemporáneas.

Con respecto al mundo globalizado, las teologías generadas en América Latina han confrontado absolutos modernos: el yo-ísmo, el omnipotente dinero, y tanto objeto sacralizado. Estos absolutos ni salvan, ni son revelación. Por eso la adhesión al Dios Vivo implica ruptura con cualquier idolatría; desde la fe en el auténtico Otro, confrontamos cada sacralización moderna.

En estos asuntos valen dos aclaraciones. Por una parte, no estoy reiterando la vieja disyuntiva: religión o fe; que a menudo es usada para descalificar religiones diferentes al cristianismo. Por otra parte, voces latinoamericanas han revalorado lo secular en la sociedad y las culturas. En su capítulo en este libro, Etienne Higuet describe la auto-salvación como idolátrica, valora las formas seculares que hoy recomponen la representación religiosa, y añade: ¡fuera de las religiones, hay salvación!

También la alteridad divina es mejor comprendida desde la corporeidad. Higuet propone una comprensión secular de la gracia y de la encarnación, y sentir la salvación mediante el cuerpo de otro. Wanda Deifelt -con su admirable ensayo «Dios en el cuerpo»- nos mueve a reconocer la revelación en la corporeidad de otro/a, el cosmos, la religión diferente (en base al relato de Agar), y la Iglesia como cuerpo de Cristo. Por lo tanto, la otreidad divina no se refiere al alma fuera de la historia ni a otro mundo ni a una Palabra desencarnada. Muy por el contrario, toda la corporeidad (personal, social, cósmica, eclesial) es donde Dios se hace presente.

A lo largo de este libro, los mayores acentos son puestos en la alteridad espiritual y religiosa. Marcelo Barros inventa el término «otrar», en el sentido de orar desde la otra persona/religión; uno sale al espacio del otro/a sin absorberlo/a sino más bien mediante hospitalidad. José Comblin y muchos otros hemos recalcado que, desde el punto de vista del Evangelio, las religiones no salvan; a lo que vale agregar: Jesús no condena lo religioso en sí, sino más bien polemiza con líderes y gestos sagrados que son autorreferentes. Además, hoy mucha crítica (Boff, Comblin, Balasuriya, y otros) va dirigida a la categoría de sacrificio; éste esquema, presente en muchas religiones, no explica el amor de Dios en Cristo.

La alteridad se encuentra en las grandes categorías cristianas de creación, Espíritu, Verbo, salvación (como anota Leonardo Boff desde el inicio de este libro). Puede decirse que la alteridad cristiana consiste en que Dios ama y así salva y se manifiesta a la humanidad y la creación. En este sentido la alteridad conlleva don y respuesta al don. A la salvación recibida respondemos con la práctica del amor; quien así vive es parte del Pueblo de Dios (Comblin); en cuanto a la misión, consiste en compartir y

no en conquistar (Faustino Teixeira); en cuanto a las religiones, ellas valen en la medida que son portadoras del amor.

A fin de cuentas, cabe revisar imágenes y conceptos sobre Dios, a fin de renovar la mística. Esto es planteado por Marcelo Barros y Luiza Tomita en su capítulo «Uno y múltiple. Dios en una perspectiva pluralista». En primer lugar, cabe sopesar los lenguajes que hacen referencia a Dios, ya que suelen reflejar actitudes humanas, como el cosificar y masculinizar lo sagrado. Por eso, al caminar hacia el Misterio para celebrar la presencia de Dios, conviene detenerse a criticar conceptos sobre «dios». Barros y Tomita anotan dos bellos y hondos desafíos: repensar a Dios desde el pluralismo social, cultural, religioso; y a la vez orar desde esta realidad.

En cuanto a nuestros acercamientos a la divinidad, cabe superar posturas excluyentes, y redescubrir el monoteísmo bíblico en el que resalta la Alianza, la Trinidad, la opción divina por el pobre. De este modo, la adhesión a la verdad tiene un sello relacional, y conlleva la solidaridad de la humanidad empobrecida. Aunque a muchos les incomode revisar maneras de entender el monoteísmo, ello es necesario. Así es posible seguir las huellas de profetas del primer y segundo testamento, y sobretodo estar en comunión con el Maestro Jesús. Su testimonio de la Salvación sobrepasa unos moldes religiosos.

4. Del centrismo a la polifonía

La polifonía es una analogía adecuada para Dios como misterio de amor, que se manifiesta a la humanidad donde hay diversas culturas y religiones. Analógicamente es dicho cómo es Dios y cómo es la condición humana. «En diversas ocasiones y bajo diferentes formas Dios habló...» (Heb 1,1). «Oímos hablar en nuestros idiomas las maravillas de Dios» (Hechos 2,11). No se trata de una cacofonía. Puede hablarse de la polifonía de Cristo que «llena todo en todos» (Ef 1,23). Tampoco se trata de yuxtaponer voces multiculturales, lo cual es funcional al orden vigente. Más bien, lo plural es entendido como polifonía a favor de la Vida. Mediante dolores de parto va surgiendo la nueva creación.

Habiendo anotado ese trasfondo, ahora nos detenemos en el lenguaje cristocentrista. Primero cabe preguntar: ¿qué es puesto al centro? ¿Es Jesús de Nazaret, Hijo de Dios, muerto en la cruz y resucitado? Pareciera que no es tal persona-misterio, ya que los evangelios no lo presentan como autocentrado. Parece más bien que se trata de un esquema latente o explícito que absolutiza el ser cristiano y ser iglesia. Dicho esquema afecta algunas cristologías, sometidas a crítica por Vigil, Barros, Balasuriya y numerosos otros pensadores. La Buena Nueva es la relación de Cristo con su Padre, que salva a la humanidad abriéndole las puertas del Reino de Dios.

En vez de un lenguaje excluyente y absoluto, tenemos entidades relacionales y cordiales que descentran y desabsolutizan el cristianismo.

Pues bien, la base (y referencia permanente) es Jesús de Nazaret, profeta e Hijo de Dios. ¿Qué es normativo, y quién salva? Para la comunidad cristiana, Jesucristo es la norma, y es Dios Padre quién le resucita y transforma a la humanidad y la creación. Tal perspectiva no excluye el diálogo inter-religioso sino más bien lo fundamenta (como sugiere Faustino Teixeira). Además, el misterio del Verbo encarnado en Jesús conlleva que Dios nos hace cuerpo de Cristo en su Iglesia (como lo anota Wanda Deifelt). Entonces, en vez de posturas sectarias y desencarnadas (tan comunes en ambientes cristiano-céntricos) tenemos la interacción entre pueblos (con sus espiritualidades) y la corporeidad de la salvación.

Ya que Jesús no ha propuesto la autoreferencia, tampoco lo puede hacer su Iglesia. Como sacramento de la salvación universal, ella hace su misión y a la vez dialoga con otros modos de creer y colaborar a favor de la vida. En la tradición católica, a partir del Vaticano II, se consolida el diálogo inter-religioso, aunque en medio de controversias, idas y venidas. Algo lamentable, por ejemplo, es contraponer verdad-relativismo al explicar el «carácter definitivo y completo de la revelación en Jesucristo»[258]. El acontecimiento normativo de Cristo va de la mano con la universal misericordia divina. Por consiguiente, el diálogo entre religiones no proviene del relativismo, sino de responder a la voluntad divina de salvación de cada uno y todos los pueblos de la tierra. Estando la Iglesia al servicio de dicha voluntad divina, ella reconoce señales y manifestaciones de Dios en diversas culturas y religiones.

Termino recalcando que la polifonía de la salvación está orientada hacia la vida plena. No adhiero a cualquier realidad plural ni a lo plural-en-sí (que tolera la subordinación del marginado al pudiente). Tampoco se sostiene un tipo de pluralismo religioso en el que cada elemento vale igual que el otro. En nuestro contexto latinoamericano, el lenguaje de la pluralidad brota de voces mayoritarias cuyos cuerpos e historias son negadas (Silvia Regina de Lima Silva); en esa corporeidad e historicidad se hace presente el Dios encarnado. Además, comunidades indígenas y afroamericanas son las que oran y celebran de modo más polifónico y pluralista (Marcelo Barros). En el caso de los collas del norte de Argentina, la adhesión a Cristo tiene como marco la fe originaria (Beriain y otros hablan de una síntesis vital). En cuanto a voces feministas, con toda razón recusan

258 Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración Dominus Iesus*, 2000, párrafos 5 y 4 (este párrafo atribuye a teorías de tipo relativista el justificar el pluralismo religioso). Es planteado un falso dilema: relativismo – verdad absoluta (dilema formulado desde lo absoluto). Más bien, lo importante es la libertad de la fe que actúa mediante el amor (ver Gálatas 5,1-6).

un principio único masculino, y se propone la «débil fuerza» del amor (Gebara). Además, la polifonía pone a Dios en el corazón de los acontecimientos; no exalta lo religioso en cuanto tal. A las religiones se les exige ser «parteras de un mundo nuevo» (Garay), vale decir, centradas no en sí mismas sino en la causa de la Vida.

En conclusión, la pluralidad de voces humanas es un hecho positivo en el concierto de la revelación y salvación proveniente de Dios. Esto hace que teologías cristianas en América Latina dialoguen con otros caminos creyentes que conducen a fuentes de sentido y poder sagrado. Algunos distinguen tres posturas: exclusión, inclusión, pluralismo; y hablan de una teología pluralista de la liberación; o bien de teología de la liberación pluralista o desde el paradigma pluralista. A mi parecer, lo mas significativo es ser interpelados/as por la pluralidad y dar razón de la esperanza de una liberación universal. La pluralidad es un hecho y un designio de Dios. La persona y misión de Jesucristo nos muestra, entre otras cosas, que el amor divino no excluye, ni sutilmente absorbe al diferente, ni simplemente tolera muchas religiones. Por eso la meta del caminar interreligioso es la polifonía a favor de la Vida.

Diego Irarrázaval
Presidente de la ASETT,
Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo.

Los autores

Tissa Balasuriya, Colombo, Sri Lanka, 1924. Estudió teología y economía política en Colombo, Oxford, París y Roma. Miembro fundador de la ASETT. Fundador y director del Centro Sociedad y Religión (CSR) de Colombo, uno de los organismos no gubernamentales más influyentes en Sri Lanka en los años 70 y 80. Es uno de los más prolíficos escritores en Asia en el campo de la relación entre política, economía y religión. Miembro de la congregación de Oblatos de María Inmaculada. Condenado por la Congregación vaticana para la Doctrina de la fe presidida por el cardenal Ratzinger en 1997, fue rehabilitado poco tiempo después. Sus libros más conocidos son *Planetary Theology* y *Mary and Human Liberation*.

Marcelo Barros. Natural de Camaragibe, Recife, Brasil, de una familia católica de obreros muy pobres. «Trabajé 14 años en el secretariado nacional de la Pastoral de la Tierra y, hasta hoy, lo que más me gusta es asesorar grupos de labradores y ser llamado para algún encuentro con el MST. También me realizo cuando estoy con grupos negros e indígenas, pero mi experiencia ha sido más ser testimonio de la presencia de Dios en los «terreiros» de Candomblé que frecuento contemplativa y amorosamente. Vivo escribiendo: tengo 25 libros escritos y una buena porción de artículos».

Fernando Beriain, Vitoria, Álava, España, 1970. Sacerdote claretiano desde 1996, enviado a la Prelatura de Humahuaca (Argentina) ese mismo año, trabaja desde entonces en la pastoral rural en las comunidades andinas de la zona. Junto a Roberto González y Manuel Pliego, pertenece al «Equipo Prelaticio de Pastoral Aborigen» de la Prelatura de Humahuaca, donde elabora reflexiones teológicas en torno a la realidad indígena y su relación con la evangelización y la misión.

José Comblin. Sobrepasados los 80 años de vida -más de 50 de ellos dedicados a la teología-, en plenitud de forma y de creatividad intelectual, no nos deja de sorprender cada año con un nuevo libro, que siempre califica entre los libros religiosos más buscados. En los últimos 30 años ha dedicado la mayor parte de su tiempo a la formación de laicos: a su iniciativa se debe el nacimiento de un seminario en Talca (Chile) para el mundo rural, y otro en el Nordeste brasileño (1981). Comblin está en el origen de la fundación de los «Misioneros del campo» (1981), de las «Misioneras del medio popular» (1986) y de los Misioneros formados en Juazeiro da Bahia (1989), en Paraíba (1994) y en Tocantins (1997).

Wanda Deifelt. Brasileña, doctora en filosofía por la Northwestern University, con una maestría en teología por el Garrett Evangelical Theological Seminary, de Evanston, EEUU. Profesora de Teología Feminista en la Escola Superior de Teologia (EST) de São Leopoldo/RS, Brasil.

Joaquin Ernesto Garay. Nacido en 1962 en Usulután, El Salvador. Desde 1982 miembro de la Orden Franciscana de Hermanos Menores. Estudios de filosofía y teología en ciudad de Guatemala y San Salvador. Sacerdote desde 1989. Desde 1996 reside en Alemania, terminando su doctorado en teología fundamental por la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Bonn.

Ivone Gebara. Nacida en São Paulo, Brasil, miembro de la congregación de las Hermanas Canónigas de San Agustín, doctora en filosofía por la Pontificia Universidad Católica de São Paulo y doctora en ciencias religiosas por la Universidad Católica de Lovaina.

Roberto Enrique González, Mina El Aguilar, Jujuy, Argentina, 1969. Sacerdote desde 1997. Reconociéndose él mismo como sacerdote católico de origen colla, ha acompañado en los últimos años a comunidades originarias, realizando numerosos talleres sobre cosmovisión indígena y otros temas relacionados con la espiritualidad vivida actualmente en La Puna argentina.

Etienne A. Higuet. Nacido en Bélgica, vive en Brasil desde 1975. Doctor en Ciencias Teológicas y Religiosas por Lovaina. Profesor en el programa de posgraduación en Ciencias de la Religión de la Universidad Metodista de São Paulo. Autor de varios artículos y otros trabajos en el campo de la teología de la liberación y de la teología de la cultura.

Diego Irarrázaval, Chile, 1942. Sacerdote de la Congregación de Santa Cruz. Durante muchos años ha colabora en la pastoral indígena en el altiplano de Perú y ha sudo párroco de Chucuito. Director del Instituto de Estudios Aymaras (1981-2003). Asesora diversos eventos teológicos en América Latina. Autor de: *Teología en la fe del pueblo* (DEI, Costa Rica); *Audacia Evangelizadora* (Verbo Divino, en Cochabamba, Bolivia); *Inculturación* (CEP, en Lima, Perú), entre otros escritos. Presidente de la ASETT o EATWOT (2001-2006).

Silvia Regina de Lima Silva. Brasileña, vive en San José de Costa Rica, donde es profesora en la Universidad Bíblica Latinoamericana. Miembro del brasileño «Grupo Atabaque - Teologia e Cultura Negra». Coordinadora del grupo de Mujeres Teólogas de ASETT de América Latina.

Manuel Pliego, Cambil, Jaén, España, 1957. Misionero Claretiano, llega a la Prelatura de Humahuaca (Argentina) en 1988. Desde entonces trabaja con las comunidades andinas en el diálogo entre la Biblia y las culturas aborígenes. En 2004 publica *Sabiduría y espiritualidad indígena. Sueños, utopías, resistencias y esperanzas indígenas collas*, donde refleja un profundo conocimiento de la sabiduría indígena y su madura reflexión teológica.

Cristian Tauchner. Austríaco de nacimiento, religioso de la Congregación del Verbo Divino, durante 23 años (1982-2005) trabajó en Ecuador, siendo en los últimos años encargado de la edición hispanoamericana de la revista misionológica «Spiritus», de Quito. Actualmente vive en Austria y dirige la revista «Stadt Gottes», de información y animación misioneras.

Faustino Teixeira, Juiz de Fora-MG, Brasil, 1954. Maestría en teología por la Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro, y doctorado y posdoctorado en la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Dedicado al estudio del diálogo interreligioso. Profesor de teología en el Departamento de Ciencias de las Religiones de la Universidad Federal de Juiz de Fora, y coordinador del programa de posgraduación en ciencias de la religión. Ha publicado varios libros, y muchos artículos en revistas como Vozes, REB, Convergência y Concilium. Miembro de ISER-Assessoria, ofrece cursos y conferencias en incontables encuentros de pastoral. Página personal: http://www.empaz.org/dudu/du_cur.htm#Pessoais

Luiza E. Tomita. Laica, brasileña, natural de São Paulo, de ascendencia asiática. Con maestría en teología con concentración en estudios bíblicos. Doctora en Teología Feminista por la Facultad Metodista de São Paulo y miembro del NETMAL, Núcleo de Estudios Teológicos de la Mujer en A.L. Profesora de teología en varios institutos de teología de São Paulo. Coordinadora de la Comisión Teológica de la ASETT en América Latina.

José María Vigil. Ha sido profesor de teología de la Universidad Pontificia de Salamanca (CRETA) y en la UCA de Managua. Naturalizado nicaragüense, trabaja actualmente desde Panamá. Autor de *Espiritualidad de la liberación*, con Pedro Casaldáliga (19 ediciones, 17 países, 4 idiomas), de *Aunque es de noche: hipótesis psicoteológicas sobre la hora espiritual de América Latina en los 90*, y de más de 200 artículos en revistas teológicas y pastorales. Publica anualmente, desde hace 16 años la *Agenda Latinoamericana-Mundial* (7 idiomas, 20 países, latinoamericana.org). Pertenece a la Comisión Teológica Latinoamericana de la ASETT, y trabaja teológicamente en internet desde «». Último libro: *Curso de teología del pluralismo religioso* (389 págs.). Director de la colección «Tiempo axial» (latinoamericana.org/tiempoaxial) en la Editorial Abya Yala de Quito. Página personal: servicioskoinonia.org/vigil

La reflexión de los últimos años ha tendido a pasar del inclusivismo al pluralismo. Obviamente, ello obliga a los cristianos a redefinir los términos de la comprensión de la unicidad y la singularidad de Jesús y de su obra salvífica. La cristología que afronte seriamente estas cuestiones tendrá que sobrepasar los cuadros definidos por el Concilio de Calcedonia.

Tal osadía necesaria provoca inmediatamente la vigilancia de las autoridades doctrinales del Vaticano, que tienden a considerar al Concilio de Calcedonia como punto de llegada de la ortodoxia cristológica, y no como punto de partida para nuevos abordajes.
Pero la cuestión del pluralismo teológico no se resuelve con golpes de poder doctrinario, y no puede ser obviada por una teología que tome en serio el curso del mundo.

Inicialmente podemos decir: así como existe la inmensa biodiversidad en la naturaleza como un hecho y un valor que merece ser conservado, existe también la diversidad de las religiones, que son hechos y valores que deben ser valorados, pues son manifestaciones de lo humano y de la experiencia religiosa de la humanidad.

No es justo afirmar que solamente una religión es verdadera, y que las demás son decadencia, pues todas revelan algo del misterio de Dios y las muchas formas que tenemos de caminar en fidelidad y amor hacia Dios. La fe cristiana posee categorías que le permiten alimentar una actitud positiva frente al pluralismo religioso. El presente volumen se inscribe en el marco de estas cuestiones.

Leonardo Boff (prólogo).

AGENDA
LATINOAMERICANA