

ISSN 1665-1103

# VOCES

Publicación semestral / Ene - Dic 2002 / No. 20



**ENTRE PARTICULARISMO Y COMUNICACIÓN:  
TEOLOGÍAS CONTEXTUALES**



Revista de Teología Misionera del  
Instituto Internacional de Filosofía A. C.  
Universidad Intercontinental

FEDERICO CANTÚ / Mural de la Capilla del Seminario  
Mexicano de Santa  
María de Guadalupe para las misiones  
Extranjeras,  
México, D.F.

# VOCES

---

Entre particularismo y comunicación:  
Teologías contextuales

INSTITUTO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA A. C.  
UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL  
ESCUELA DE TEOLOGÍA

**UIC**

Sergio-César Espinosa González  
**Rector**

J. Fernando Mejía Yáñez  
**Escuela de Teología**

# VOCES

## **Fundador**

Sergio-César Espinosa González

## **Director**

J. Fernando Mejía Yáñez

## **Editor**

José Luis Franco Barba

## **Consejo Editorial**

Sergio-César Espinosa González,

Roberto Domínguez Couttolenc,

J. Fernando Mejía Y,

Juan José Corona López,

Gabriel Altamirano Ortega,

Roberto Jaramillo Escutia, Francisco Merlos A,

Eduardo E. Sota García, José Chávez Calderón,

Ignacio Martínez Báez, José Luis Franco Barba.

Los artículos presentados en esta publicación, son responsabilidad exclusiva de sus autores.

VOCES es una publicación semestral del Instituto Internacional de Filosofía A.C. Universidad Intercontinental

Precio por ejemplar: \$ 35.00 m.n.

Suscripción anual (2 números): \$ 70.00 m.n.  
(residentes en México y 20 dólares para el extranjero).

Correspondencia y suscripciones:

Instituto Internacional de Filosofía, A. C.

Div. Universidad Intercontinental

Escuela de Teología

Insurgentes Sur 4303

14000 México, D.F.

Tel. 55 73 85 44 ext. 1432 y 3330

Fax. 55 13 09 50

E-Mail: [voce-suic@yahoo.com](mailto:voce-suic@yahoo.com)

Certificado de licitud de título en trámite

Certificado de licitud de contenido en trámite

Se permite la reproducción de estos materiales, citando la fuente y enviando a nuestra dirección dos ejemplares de la obra donde sean publicados.

Se terminó de imprimir en julio de 2002

en los talleres de Editorial Ducere, S.A. de C. V.

Rosa Esmeral 3 bis

Col. Molino de Rosas, 01470 México, D.F. Tel-Fax 56 80 22 35

La edición consta de 500 ejemplares

# ÍNDICE

## PRESENTACIÓN

### ENTRE PARTICULARISMO Y COMUNICACIÓN: TEOLOGÍAS CONTEXTUALES

- Elementos para la comprensión identitaria  
de la teología feminista en América latina  
*Lic. María del Socorro Vivas Albán* 11
- La experiencia de la particularidad versus  
universalidad en África y la lucha por la sobrevivencia  
*Peter Kanyandago* 27
- Diez programas para construir una comunión  
de comunidades contextuales y hacer teología contextual  
*Johannes Banawiratma* 41
- Hacer una teología contextual. Hacia una conversación  
sobre el método en el contexto filipino  
*Daniel Franklin Pilario* 59
- Teología contextual del Pacífico  
*Mikaele Paunga* 79
- Método teológico en la Teología U. S. Latina.  
Hacia una teología intercultural para el tercer milenio  
*Dra. María Pilar Aquino* 101
- La teología contextual  
desde una perspectiva europeo-feminista  
*Eske Wollrad* 155

## OTRAS VOCES

La construcción de una identidad eclesial multicultural. Entre universalismo y particularismo <i>Juan Antonio Estrada</i>	167
El surgimiento de la responsabilidad personal. Una visión antropológica desde el judaísmo antiguo <i>José Luis González M</i>	195
Mensaje de los Obispos del Perú al final de la 81 <sup>a</sup> Asamblea General 2002 <i>Conferencia Episcopal Peruana</i>	211
Pronunciamento de los Obispos de la selva sobre los acontecimientos de "Flor de la Frontera" (Cajamarca)	215
<b>SOBRE LOS AUTORES</b>	219



## PRESENTACIÓN

El Instituto Missionswissenschaftliches ha organizado en los últimos años Encuentros sobre teología, especialmente teologías contextuales. En esta ocasión y en coordinación conjunta con la Universidad Intercontinental y los Misioneros de Guadalupe A. R., organizó en esta ciudad de México y teniendo como sede la Universidad Intercontinental, el VI ENCUENTRO INTERNACIONAL: *Entre particularismo y comunicación: teologías contextuales y reflexión filosófica*. Dicho encuentro se realizó entre los días 16 y 20 de marzo de 2002.

En esta ocasión presentamos este número anual (doble), aunque sólo aparezca el número 20, teniendo como tema eje el mismo que fue tratado en dicho Encuentro.

Debido a circunstancias ajenas al evento, dos de los ponentes que participarían en el programa de actividades propuesto suspendieron su visita. Encontramos el caso de Luke G. Mlilo, de Sudáfrica, quien hablaría sobre las iglesias independientes en África como desafío a la teología contextual. En su lugar estuvo Elochukwu E. Uzukwu, del Instituto de Teología y Cultura, de Dublín y en vez de Joannes Banawiratma, de quien a pesar de que no pudo estar, envió su ponencia, la cual sí está contenida en este número, vino el Dr. Mikaele Paunga, del Reino de Tonga, en Oceanía.

En el Encuentro estuvieron representados todos los continentes. Por América estuvieron Marías del Socorro Vivas (Colombia) y María Pilar Aquino, de la Universidad de San Diego en California, aunque es nacida en México. De Asia vinieron Daniel Franklin Pilario (Filipinas) y aunque no estuvo presente, pero ahora incluimos su escrito, Joannes Banawiratma (Indonesia). Por parte de África participaron Peter Kanyandago (Uganda) y Elochukwu E. Uzukwu (Nigeria), cuya ponencia será presentada en la siguiente entrega de VOCES. De la región de Oceanía se hizo presente Mikaele Paunga (Reino de Tonga). Finalmente Eske Wollrad proveniente de Europa (Alemania).

Visto a grandes rasgos se podría decir que de parte del continente africano, en esta ocasión bajo la palabra de P. Kanyandago se da una reflexión muy fuerte en torno a una particularidad africana que se sabe necesitada de tomar distancia crítica, especialmente de la cultura y teología europeas. Hay un fuerte reclamo en sus contenidos en torno a la forma como estuvieron presentes los europeos en África. Se nota un énfasis en los aspectos que consideran negativos y poco en aquello que se puede considerar como positivo, e incluso se nota una fuerte crítica contra aquellas presencias que a pesar de su buena voluntad no dieron como resultado algo que hoy se evalúe como bueno y digno de ser recuperado y mantenido.

El caso de Paunga es diferente, aunque la tradición de presencia imperialista no puede ser ocultada. La teología contextual que ellos intentan y en la propia sensibilidad del autor, se puede considerar como inicial. Constata los problemas de método y las dificultades del contexto, así como algunas prácticas que potencialmente pueden ser puntos de partida para un desarrollo de teologías contextuales que puedan llegar a la madurez.

La perspectiva que nos presenta Eske Wollrad es más autocrítica de sus propios procesos y de aquellos que le son similares. Plantea algunos principios que considera necesarios para la elaboración contextual de la teología en perspectiva feminista. El mismo tema es tocado por María del Socorro Vivas, pero desde el ámbito latinoamericano. En su aporte nos brinda algunos elementos que no pueden faltar dentro de la teología feminista desde América Latina y entre ellos destaca el hecho de la pobreza. Más que definir la pobreza desde la mujer, menciona muchas posibilidades acerca de cómo la mujer puede ser vista como pobre y no solo desde la cuestión socio-económica. Entre esas posibilidades múltiples desarrolla brevemente tres vertientes: la económica, la política y la de género. Desde aquí y desde los otros elementos que a que recurre, María del Socorro Vivas plantea la posibilidad de una manera nueva de comprender el mundo simbólico cristiano, lo cual amerita, a su juicio, una seria revisión de la teología de la creación, de la encarnación y de la pasión.

María del Pilar nos presenta los elementos del método teológico en el surgimiento de la Teología U. S. Latina, refiriéndose a la teología que emerge desde la experiencia cristiana de los hombres y mujeres de habla hispana en los Estados Unidos. De manera

clara nos presenta los principios hermenéuticos de dicha teología, aclarando las dependencias y distancias respecto de teologías afines, como las teologías de la liberación. Uno de sus puntos centrales es que dicha teología parte de la fe de la gente, tal y como la gente la vive y celebra.

Los aportes de Pilario se enfocan hacia el método de la teología contextual en Filipinas. Pilario nos propone un concepto de cultura como base para la elaboración de una teología contextual en Filipinas y desde ahí poder dialogar con los diferentes acercamientos teológicos. El artículo de J. Banawiratma presenta diez programas interconectados a partir de los cuales y partiendo de la *autoridad interna*, no la externa, hacer teología contextual en Indonesia.

Finalmente en la parte de OTRAS VOCES encontramos los aportes del Dr. Estrada sobre *La construcción de una identidad eclesial multicultural. Entre universalismo y particularismo*, donde defiende la tesis de que al cambiar la sociedad y la cultura tiene que cambiar también la Iglesia que vive en la sociedad y la cultura, porque los católicos y los cristianos, siendo católicos y cristianos, son además ciudadanos y por lo tanto participan de las categorías culturales, económicas y políticas de las sociedades y de los pueblos en que vivimos.

La parte del Dr. José Luis González M., aborda desde la perspectiva antropológica un tema ético; *El surgimiento de la responsabilidad personal* en el judaísmo antiguo y lo emparenta con el desarrollo occidental en sus virtualidades y debilidades, sobre todo en lo que se refiere al origen relativo y condicionado de muchas de nuestras pretensiones de absolutismo.

Finalmente nos encontramos un par de ejemplos de los Obispos peruanos en torno a respuestas concretas que brindan a problemas específicos.

# ELEMENTOS PARA LA COMPRENSIÓN IDENTITARIA DE LA TEOLOGÍA FEMINISTA EN AMÉRICA LATINA

---

*María del Socorro Vivas Albán*

*Parece fuera de toda duda que el feminismo constituye uno de los signos de los tiempos más luminosos y con un desafío muy grande, al tiempo que es una llamada a la transformación de la teología y de la Iglesia.*

*Para esta autora, es importante recobrar el sentido de pobre y pobreza para su teología feminista. Nombra más de una docena de posibilidades diversas de sentido para describir a la mujer en tanto que pobre, de las cuales desarrolla solo unas pocas.*

*Afirma que pobre y pobreza, cuando realmente son tales, sin vaciamientos de sentidos y contenidos, tienen una semántica amplia que la teología latinoamericana ha registrado desde aquellos días en que las mediaciones sociales redujeron los términos a las solas categorías económicas o a las perspectivas cerradas de una clase social enfrentada a todo lo demás. Y se da porque las perspectivas complejas y amplias acerca de la pobre y de la pobreza no resisten ser definidas por una sola variable con oscurecimiento de otras vertientes de sentido.*

*Continúa, diciendo que si el acto revelatorio de Dios está encaminado con indiscutible prioridad a la dignificación y liberación del pobre y de la pobre, de la mujer oprimida y explotada, de la desposeída, de la marginada, de la coja y de la ciega, de la manca y de la enferma, entonces el criterio máximo de eticidad de toda genuina teología y pastoral feministas tendrán que definirse desde la causa de las pobres.*

*Ante este horizonte de situaciones de marginalidad de la mujer, ¿de qué manera la teología feminista abre espacios a nuevas relecturas*

*de la Escritura, de la realidad de la mujer y cómo está construyendo nuevas reflexiones teológicas? Aquí se contemplan algunos aspectos de una propuesta liberadora de Teología Feminista. Se trata de comprender los símbolos cristianos desde la perspectiva histórica igualitaria. La teología de la creación, de la encarnación y de la pasión, tal y como se nos presenta, condiciona nuestras lecturas bíblicas y por tanto, amerita ser revisada. Y, a su modo de ver, todo este esfuerzo interpretativo se tendría que revertir en una hermenéutica ética, que tendría que pasar de un estado patriarcal a un estado liberador.*

**E**ntiendo por *teología feminista*, aquella que surge en Estados Unidos y Europa principalmente y que tiene sus raíces en las reivindicaciones hechas por los movimientos feministas de esos continentes. Cuando las mujeres cristianas caen en la cuenta de que esas reivindicaciones no sólo hay que hacerlas dentro de la sociedad, sino que también, y simultáneamente hay que denunciarlas como estructuras opresoras en las diferentes iglesias, surge una teología feminista que piensa de manera nueva la fe. Y éste es mi aporte en esta conferencia, desde la experiencia de fe de la teología feminista en América Latina.

Se llama teología femenina (desde la universalidad del feminismo) a la teología que nace en América Latina, Asia y África. Aquí la mayoría de mujeres cristianas se sienten integradas en las luchas populares junto con los varones y su reflexión parte de la experiencia colectiva de opresión como pueblo.

Con esto quiero poner de manifiesto que la teología no es neutral, ya que estamos condicionadas por nuestro sexo, por el área geográfica donde vivimos, por nuestra posición social, por nuestra opción política, por nuestra raza, etc.

También, reconozco como parte importante de esta teología lo que constituye su propio "quehacer como tal", o su construcción, caracterizada de la siguiente manera:

1. Parte de una vivencia real y concreta
2. Rechaza la tradición puramente formal
3. Posee una capacidad múltiple de acercarse a la vida

La *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* (GS) afirma: *Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de*

*los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo* (GS 1). La misma Constitución recuerda que es la persona a la que hay que salvar, a la sociedad humana a la que hay que renovar (GS 2). Bien podríamos decir, por tanto: "nada humano es ajeno a la teología". Más aún, el Concilio Vaticano II hace una llamada a escrutar los "signos de los tiempos", expresión tomada del evangelio de Mateo 16,3, y parece fuera de toda duda que el feminismo constituye uno de los signos de los tiempos más luminosos y con un desafío muy grande, al tiempo que es una llamada a la transformación de la teología y de la Iglesia. Estos hechos los percibimos de manera especial las mujeres, que arrastramos una extensa historia de discriminación y estamos empeñadas en asumir el protagonismo que nos corresponde en nuestro proceso emancipatorio.

Teólogos y pensadores de otras disciplinas afirman que, entre los muchos movimientos históricos de los últimos años que han impactado con más fuerza a la teología y a la Iglesia, figura indudablemente el de la emancipación femenina.

Por todo lo dicho anteriormente, creo justificada la necesidad de construir una teología hecha por mujeres, desde una conciencia feminista y en sintonía con los movimientos sociales de emancipación de la mujer, hecho que irá marcando un derrotero y una identidad propia en la teología.

Entiendo por feminismo el conjunto de movimientos surgidos a partir del siglo XIX que se proponen luchar, en teoría y en práctica por la emancipación de la mujer. Ya en el siglo XX y, en las sociedades industrializadas, el feminismo se cristaliza en dos corrientes:

- Una, inclinada a mejorar la situación jurídica y política de la mujer a través de la consecución de los derechos al voto. Se trata, básicamente de corrientes de opinión que pretenden consolidar la revolución industrial y la democracia representativa.
- Otra, que está empeñada en luchas de carácter social, sexual y político, orientadas a transformaciones más radicales. Este movimiento se consolida en las sociedades de bienestar como movimiento de contestación al sistema patriarcal establecido.

Lo anterior se da en los países dominantes donde se hizo una revolución industrial, pero este no es el caso de los países de América Latina, porque en nuestro continente la teología feminista

surge como reacción a una situación de extrema opresión en todas las esferas del campo social, privado y público, caracterizada por las siguientes aportaciones:

- Paso de los pobres genéricos a los pobres con género: en este caso el rostro doblemente empobrecido de la mujer, como bien lo afirma el documento de Puebla: "...La mujer es víctima de nuestra sociedad en dos extremos: por una lado, la pobreza y la ignorancia, y por otro, la riqueza que la reduce a un objeto de consumo. En algunas culturas la mujer se ha visto restringida al ámbito del hogar, como esclava del marido (P. 1267). En América Latina, la mujer no ha logrado aún, en la práctica la igualdad frente al varón en cuanto a la dignidad que le corresponde como persona. Todavía es una minoría, aunque creciente, la que interviene en la corresponsabilidad del quehacer político, cultural y social (P. 2628). Las políticas demográficas antinatalistas han hecho blanco especialmente en la mujer, violentando su dignidad, impidiéndole el ejercicio de sus derechos fundamentales y afectando su libertad de decisión" (P. 12-69).
- La teología feminista ha pasado de un silencio frente a la cosmovisión cristiana tradicional de trasfondo patriarcal, al cuestionamiento de la misma, en relación con el discurso crítico del pecado estructural-social de la teología de la liberación, al vincularse con la experiencia vital de las mujeres, particularmente, con la causa de las más necesitadas y con quienes habitan áreas indígenas, campesinas y populares.

Esta teología feminista latinoamericana no es la única, ni es ajena al nacimiento de otras teologías hechas en su mayoría por feministas como las teólogas feministas cristianas en Europa, las teólogas feministas cristianas en Australia, las teólogas feministas desde el budismo en Asia, las teólogas feministas en el mundo musulmán, la perspectiva feminista de las teólogas judías, las teólogas feministas cristianas en África y en nuestro caso, las teólogas cristianas feministas en América Latina.

A la base de todas estas teologías feministas se encuentra la situación de extrema marginalidad de la mujer reflejada en los distintos campos sociales. Desde el origen y la diversidad de expresiones en la multiplicidad cultural y religiosa, el género femenino ha hecho suyo el derecho a reflexionar acerca de la Divinidad y sus relaciones con la humanidad y con la historia. Desde este punto de vista y desde una fundamentación seria, la

teología feminista coloca en evidencia algunos reduccionismos en los que ha caído el pensamiento teológico tradicional, cuya normatividad reposa en una antropología de raíces filosóficas griegas, que es polarizada, dualista y excluyente. Esta visión antropológica se aleja del anuncio de la Buena Nueva y no es liberadora, ni habla bien de quien así lo practica puesto que va en contra de la propuesta de Jesús.

Por otra parte, se empieza a cuestionar en la teología tradicional la conceptualización de la Divinidad dentro de un esquema inflexible con imágenes y lenguaje totalmente masculino. La dimensión femenina de la Divinidad empieza a reivindicarse aún dentro de las más rígidas tradiciones patriarcales.

Así se puede tener un mayor reconocimiento a la intuición de la mayoría de estas teologías como es la construcción de la humanidad nueva que, por la firme ternura del espíritu, propicia formas alternativas de relación y permite desarticular los nudos de la opresión y la exclusión.

## 1. EL CONCEPTO DE POBREZA

Sabemos desde siempre en América Latina que ni el texto normativo del Nuevo Testamento, ni el paradigmático del Antiguo, aplauden ni beatifican, sin más, a la clase social de las pobres por el hecho simple y llano de que lo sean. Pero tampoco, el horizonte de la tradición, posibilita un sentido de pobres "espirituales" y de pobreza "espiritual" en que termine negada la pobreza real y vaciados, "espiritualizados" y transmutados los sentidos literales y las semánticas reales del pobre y de la pobreza. Es cínico hacer decir al texto que los ricos pueden ser "pobres espirituales" con tal de que sean buenos ricos. La interpretación teológica no es el resultado de un manejo ligero de las significaciones y de una espiritualización de los sentidos literales, hasta hacer desaparecer la realidad histórica y convertirla en realidad espiritual en la zona del creer y del proclamar, sin realidad real en la zona del suceder.

La situación de pobreza del Jesús histórico es una pobreza real, de sentido real, de situación real. Y la pobreza presentada por la Tradición que testimonia el acontecimiento de Jesús no es una pobreza "espiritual" que niegue o esconda el sentido de la pobreza real.

El docetismo y las confesiones desencarnadas de la fe constituyen un peligro constante para la historicidad de la salvación cristiana: el asesinato de Jesús que ya no sea asesinato sino



"sacrificio redentor", un conflicto social y político de Jesús, que ya no sea conflicto sino llana "predicación del Reino", un asumir el contexto real de la situación de su época que no sea presencia y voz de la divinidad en el corazón mismo del contexto histórico, sino una fácil "encarnación del logos", un haberse hecho pobre y carente que ya no sea en pobreza real, sino en "pobreza espiritual".

Pobre y pobreza, cuando realmente son tales, sin vaciamientos de sentidos y contenidos, tienen una semántica amplia que la teología latinoamericana ha registrado desde aquellos días en que las mediaciones sociales redujeron los términos a las solas categorías económicas o a las perspectivas cerradas de una clase social enfrentada a todo lo demás. Y se da porque las perspectivas complejas y amplias acerca de la pobre y de la pobreza no resisten ser definidas por una sola variable con oscurecimiento de otras vertientes de sentido:

- En sentido económico, pobre es la carente de recursos monetarios.
- En sentido cultural, pobre es la subyugada por modalidades de vida y de expresión ajenos a los suyos.
- En sentido político, pobre es la violentada y oprimida por el poder abusivo.
- En sentido clínico, pobre es la enferma.
- En sentido psicológico, pobre es la enajenada, la extrañada de sí mismo.
- En sentido educativo, pobre es la iletrada.
- En sentido étnico, pobre es la negra, la indígena, la latina, la minoría.
- En sentido sexual, pobre es la "anormal".
- En sentido epidemiológico, pobre es la infectada.
- En sentido moral, pobre es la descarriada.
- En sentido familiar, pobre es la sola, la triste, la huérfana, la abandonada, la viuda.
- En sentido de género, pobre es la mujer victimizada.
- En sentido de derecho, pobre es la excluida y pisoteada, sin acceso a la protesta, al diálogo, a la democracia, a la representación.
- En sentido de necesidades básicas insatisfechas, pobre es la que no puede acceder a comida, techo, salud, educación.
- En sentido de desarrollo, pobre es la condenada a no ver actualizadas nunca sus potencialidades físicas, espirituales y sociales.

- En sentido ecológico, pobre es aquella a quien se le destruye su hábitat, su medio ambiente y sus recursos de aire, de suelos, de flora, de fauna.
- En sentido religioso, pobre es aquella que es violentada en su conciencia y a quien se le niega o se le impide buscar y hallar la razón de su sentido histórico.

Para estas mujeres pobres, que abundan en la geografía de América Latina, es para quienes Dios trabaja en la historia. Con éstas pacta su alianza reveladora y salvadora. El denominador común de estas pobres y de estas pobrezas es la "carencia real".

Por desgracia, la misma comunidad pastoral y teológica de América Latina ha sido generadora de las siguientes situaciones:

- Ha consentido el vaciamiento del lenguaje de la liberación, que hoy resulta espiritualizado y privado de su mordiente de significación económica.
- Ha suscrito la confusión de los sentidos semánticos y prácticos de la mujer pobre y de la pobreza.
- Ha permitido que la ya alcanzada mediación de las ciencias sociales analíticas en la elaboración teológica y pastoral, se reemplace otra vez por las clásicas mediaciones filosóficas, que nos han ayudado a contemplar el mundo pero no a transformarlo.

### 1.1. Pobreza económica (explotación)

Hace tiempo que me siguen y no tienen que comer, es un texto del Evangelio de Marcos 8,2 que presenta unidos e interactuantes tres elementos que las patologías exegéticas y teológicas han procurado separar:

- La *Economía*, que es el ámbito para plantear y resolver el asunto del pan para todos y todas.
- La *Teología de Marcos y su comunidad*, que elabora el sentido (aquí, el contrasentido) de un pan que no alcanza.
- La *Realidad* del seguimiento histórico, pero de carencia económica en el *entonces* de los discípulos y discípulas, en el *ahora* de los seguidores y seguidoras de Jesús, a quienes ni los economistas, ni mucho menos los teólogos les han resuelto el dramático asunto de su pan.

El texto de Marcos es del año 71 y refleja la situación de los seguidores/as de Jesús en la Roma Imperial, economicista, absorbente de los bienes de sus colonias, exigente en los impuestos, cruel frente a

quienes todo lo tienen en la metrópoli dominadora y a quienes carecen de todo y no tienen que comer.

Los cristianos de Roma en el texto de Marcos hacen memoria del *Evangelio del Reino*, proclamado por un artesano menor, sobre una base de innegable realismo económico:

- La imposibilidad de abastecer de pan a tanta gente
- Los doscientos denarios que no bastarían
- El multiplicar el pan, no una, sino dos veces
- El repartir la riqueza
- El no atesorar
- El debate sobre el pago de impuestos
- El dar de la propia pobreza, como la viejecita en la alcancía del templo
- El producir intereses del capital encomendado
- El no amontonar en graneros
- El desear hartarse con las migajas de la mesa del rico
- El no sólo de pan vive el hombre
- La siembra, el crecimiento y la cosecha
- El recibir el ciento por uno
- El no se puede servir a Dios y al dinero
- El bienaventurados los pobres y el ¡ay de ustedes los ricos!
- Las bases sociales sobre las que se fundamentan las bienaventuranzas del Reino: los/as pobres, los/as que lloran, los/as hambrientos de justicia
- El criterio valorativo de la acción humana total en términos de necesidades básicas insatisfechas o satisfechas, que el Señor asume como hechas a Él mismo, si se hacen o se dejan de hacer con los hermanos pequeños y débiles.

Lo económico no es una circunstancia externa a el Evangelio de Jesús. Al contrario, es su constante y también su determinante, por más que exegetas y teólogos se apresuren a espiritualizar los sentidos, como avergonzados de que el Evangelio del Reino llegue hasta las realidades de la materialidad y de la profanidad.

Y nadie debiera extrañarse de los sentidos materiales, ni de las bases económicas del Evangelio del Reino, porque también las tradiciones mayores que componen el texto que hoy conocemos como Antiguo Testamento se escribieron desde la experiencia de la dominación económica de la corte de David y de Salomón que reeditaron la opresión, la carencia y el atropello del pueblo en Egipto antes de su liberación. Si la fuente *Sacerdotal* es el reflejo

del interés de los sacerdotes por el sacrificio y por el culto como sistema de sostenimiento, y si las fuentes *Deuteronomista* y *Yahvista* reflejan los intereses de los grupos humanos de letrados y doctores, es claro que la fuente *Elohista* es el clamor del campesino, del que labra la tierra, del que la trabaja con el sudor de la frente, de quien siente el trabajo como el destino cruel por el que se siembra aquello que no se cosecha ni se come. Las tradiciones proféticas, a su vez, comprenden las vehementes denuncias contra una economía imperial explotadora, ajena al derecho de los débiles, de los jornaleros, de los esquilados por el mercadeo, por la usura y el fraude.

La manifestación de Dios en y por la historia jamás consentirá que la genuina producción teológica y la práctica pastoral sucedan por fuera o con independencia de la producción económica. Porque la economía es pilar sustantivo de la historia del hombre y de la mujer sobre este planeta. Y porque, si el acto revelatorio de Dios está encaminado con indiscutible prioridad a la dignificación y liberación del pobre y de la pobre, de la mujer oprimida y explotada, de la desposeída, de la marginada, de la coja y de la ciega, de la manca y de la enferma, entonces el criterio máximo de eticidad de toda genuina teología y pastoral feministas tendrán que definirse desde la causa de las pobres. Ellas son tales por mil factores, de los cuales la carencia económica es sustrato común e inequívoco.

## 1.2. Exclusión en la participación política

La teología feminista no pertenece al mundo de lo privado o al mundo de unas pocas, porque resulta que esas pocas personas pertenecen a la mayoría de la humanidad y, como dice Lucy Iri-garay, aquello que es asunto de unas pocas personas compromete a toda la humanidad.

El feminismo no sólo tiene que ver con la lucha por la reivindicación de los derechos de la mujer, tiene que ver con la esfera de lo público, con la participación de la mujer como sujeto de la historia, circunstancia que implica siempre la construcción en la democracia. La propuesta feminista no consiste en que aquellas o aquellos que se convierten en sujeto adquieran las características del sujeto que domina. Convertirnos en sujetas o sujetos, es una construcción que comprende diversos procesos, y, por esto, nunca es tarde para empezar, ni existe un momento preciso para iniciar con voluntad social, individual y colectiva la construcción del sujeto en cada cual.

Una teología feminista exige socialmente una política participativa. Exige, como lo afirma Habermas<sup>1</sup>, tomar en serio la conexión interna entre el Estado de derecho y la democracia. Se ve claramente que el sistema de los derechos no sólo no es ciego frente a las desigualdades sociales, sino que tampoco lo es frente a las diferencias culturales. Esta ceguera en la lectura selectiva desaparece cuando se supone que le atribuimos a los portadores de los derechos subjetivos una identidad concebida de modo intersubjetivo. Teniendo en cuenta esta premisa, una teoría de los derechos correctamente comprendida exige aquella política del reconocimiento que protege la integridad del individuo incluso en los contextos de vida que configuran su identidad. Para la realización de esto no se requiere ningún modelo alternativo que corrija o transforme el sesgo individualista del sistema de los derechos mediante otros puntos de vista normativos, sino de una realización consecuente. Dicha realización tendría que tener en cuenta la participación de los movimientos sociales y sus luchas políticas<sup>2</sup>.

La clasificación de los roles sexuales y las diferencias dependientes del sexo afectan las esferas elementales de la autocomprensión cultural de una sociedad. Sólo en nuestros días el feminismo radical ha logrado una toma de conciencia del carácter falible, necesitado de revisión. Se insiste con justicia, en que los aspectos bajo los cuales las diferencias entre las experiencias y situaciones vitales de ciertos grupos de mujeres y de hombres resultan significativas para un disfrute en igualdad de oportunidades y de libertades subjetivas de la acción, deben ser clarificados en la esfera pública de la política, es decir, en la confrontación pública acerca de la interpretación adecuada de las necesidades.

Es una realidad que existe aún bastante exclusión en la participación política de la mujer; por un lado, por parte de las mismas estructuras opresoras, y por otro lado, por parte de la misma mujer, que en ocasiones, por falta de preparación y de conciencia histórica, se excluye de este proceso democrático-participativo.

Sin embargo, no se puede desconocer que a partir de los años setenta, poco a poco ha ido creciendo la participación de algunas mujeres en todas las esferas sociales, en las organizaciones y movimientos feministas, así como en los movimientos sociales y organizaciones profesionales en general. Esto se ha dado gracias a la concientización de la necesidad de participar en dichos procesos de búsqueda por su liberación; en esta situación, se perciben tres momentos:

- Un primer momento, de reconocimiento de su pasado histórico, de dolor, de revuelta, de ira, al tomar conciencia de su milenaria opresión, que se da a nivel personal y social.
- Un segundo momento, de autovaloración, de explosión de sus potencialidades reprimidas, para irrumpir en una participación activa en las diversas luchas de liberación.
- Un tercer momento, de participación, donde se madura en el reconocimiento de lo específico de la mujer, y se van dando pequeñas señales de vida y liberación.

### **1.3. La invisibilización de la historia por su condición de género**

La mujer ha sido casi borrada de la historia por su condición de mujer. Se han ignorado muchos de sus aspectos en la esfera de lo público y social, por el sólo hecho de ser mujer y esto ha ocasionado una manera desigual de "vivir la sociedad", una manera nada equitativa de participación y reconocimiento, que lleva a la mujer a desdibujar su identidad como ser humano y como mujer. Se trata de ser no sólo actoras, sino también autoras de la propia vida.

Ser actoras es crear bases sólidas para el ejercicio de la libertad, de tal manera que ésta no esté siempre cuestionada, sino que se convierta poco a poco en parte vital de las personas. El estado de la persona incluye la libertad no sólo como conjunto de derechos sociales, civiles, políticos y económicos en la sociedad y en el Estado, sino también, quien forma parte de la subjetividad y de la experiencia personal y cotidiana.

Ser y existir son dimensiones existenciales diferentes. Cuando hablamos de libertad se trata de estar libres. La libertad afirmada es ser libre; es la libertad que se manifiesta en la vida del propio sujeto y esto significa para las mujeres una transformación radical, porque desde la cultura moderna se nos ha dicho que somos libres, pero no hemos podido estar libres, ni mucho menos ser libres.

Si ser y existir son dos dimensiones existenciales diferentes, entonces cuando hablamos de libertad, se trata de estar libres y de ser libres; es decir, de hacer una correspondencia de la existencia como el ser.

Ser actoras es afirmar esta libertad para que quede asociada a la experiencia vivida. Las mujeres hemos confundido la mitología con la experiencia; por tanto, necesitamos aprender a identificar de manera separada estas experiencias y colocar los afanes de la

libertad en la experiencia concreta, cotidiana, y no sólo en el discurso. Es aquí donde la libertad puede pasar a formar parte del estado vital de las mujeres.

## 2. Perspectiva liberadora

Ante este horizonte de situaciones de marginalidad de la mujer, ¿de qué manera la teología feminista abre espacios a nuevas relecturas de la Escritura, de la realidad de la mujer y cómo está construyendo nuevas reflexiones teológicas?

Trabajar desde la teología feminista con tales perspectivas supone hacer una lectura teológica que contemple los siguientes aspectos:

1. Una actitud de "sospecha crítica" que lleve a buscar la realidad y presencia de las mujeres detrás de las palabras y del lenguaje androcéntrico: en otras palabras, significa partir de la propia experiencia, de la realidad de opresión y de marginalidad. Quiere decir, interpretar, expresar una manera de ser, de sentir, de situarse en la sociedad, de relacionarse con las personas, con la tierra, con el mundo; es expresar convicciones, puntos de vista, intuiciones.

2. Nombrar y hacer visibles en la lectura hermenéutica feminista a las mujeres que de una u otra manera han buscado salidas salvíficas a su situación. Así, el texto se convierte en una herramienta interesante para evidenciar aquello que ha estado oculto, porque leemos a partir de nuestra propia situación.

3. La memoria y el anuncio que busca construir el sentido teológico desde una perspectiva crítica feminista de la historia bíblica en el presente.

Entonces, hay un triple movimiento: por un lado, la recuperación de la memoria del sufrimiento y de la exclusión de las mujeres. Este hecho hace posible la sororidad de las mujeres del pasado, del presente y del futuro. Por otra parte, al constatar las distintas situaciones de marginalidad vividas por las mujeres en su contexto cultural se descubre un discipulado de iguales, porque ahí también está nuestra historia, nuestro pasado, nuestra herencia, nuestra identidad y nuestra salvación. Y, por último, la actualización creativa y dialógica con el texto, da cuenta de la revelación que se encuentra en los textos bíblicos, y que lleva a evidenciarla desde el hoy, para gestar procesos de liberación.

Este último paso permite sentirnos parte de esta historia bíblica y reconocernos como protagonistas fundamentales en la historia de

hoy, a través de la creación, del contar desde otro punto de vista, del rito, de la danza y el canto de las letanías y los recuerdos, los duelos y las celebraciones.

Es un proceso que parte desde la historia crítica de las estructuras patriarcales y que busca ser

*... la levadura, con la que trabaja la gran panadera de Dios para transformar la religión bíblica patriarcal para que la historia bíblica pueda ser realmente una fuente y una fuerza para todas las personas que buscan una visión que las fortalezca en su lucha por la liberación de la opresión patriarcal<sup>3</sup>.*

Toda presencia callada e implícita de la mujer en los relatos evangélicos plantea con evidencia que ella forma parte del movimiento de Jesús; se encuentra en momentos y lugares destacados en el camino de Jesús, aporta visiones y trabajos a las primeras comunidades y a su proceso de ser fieles a las enseñanzas de Jesús.

Son muchos los textos bíblicos que se pueden enumerar donde aparecen las mujeres. Un breve recorrido por todos ellos llevaría a constatar el contexto patriarcal en que fueron escritos. Así mismo, los intereses de los evangelistas obligan a realizar una hermenéutica crítica, que es independiente de los intereses del lector o lectora. En especial, significa buscar en las situaciones de opresión a la que es sometida, los elementos bíblicos que ayuden a descubrir la identidad de la mujer.

Las mujeres aparecen en puntos claves de la vida y de las discusiones de las primeras comunidades: la mujer siro-fenicia abre la misión hacia los no israelitas; así se convierten en ejemplo para el ministerio que la Iglesia debe ejercer.

Las curaciones de las mujeres son ejemplos del rompimiento de las leyes de pureza-impureza en el movimiento de Jesús y la restauración de la buena creación de Dios que deben guiar también la buena vida de las comunidades.

Un análisis de los Evangelios sinópticos demuestra un trato de igualdad de Jesús con las mujeres y una visión que trasciende las estructuras patriarcales del matrimonio de la familia y de las tradiciones del poder. Así se aportarán nuevas perspectivas a la búsqueda de unas relaciones justas, amorosas y con miras a un trabajo eclesial, "comunitario", realizado por mujeres y varones de nuestros días.

Este proceso reflexivo de la teología feminista se hace posible al compartir experiencias de opresión y/o de liberación vividas por las



## 5. CONNOTACIÓN ÉTICA DE LA HERMENÉUTICA FEMINISTA

Y, a mi modo de ver, todo este esfuerzo interpretativo se tendría que revertir, como dice Ivonne Gebara<sup>4</sup>, en una hermenéutica ética, que tendría que pasar de un estado patriarcal a un estado liberador, así:

- Se pasaría de la prioridad del varón, a la valoración de la mujer
- de la exclusión de la diferencia o de su afirmación en un esquema jerárquico, a la afirmación de esa diferencia como fundamental en todos los procesos vitales de la vida.
- de la afirmación absoluta de la ley, a la afirmación absoluta de la vida
- de la unidimensionalidad religiosa, a la pluridimensionalidad, a la posibilidad de acogernos en la diversidad de expresiones originadas de una misma raíz fundadora
- de la ilusión de la objetividad, a la afirmación de las riquezas de las subjetividades
- de la afirmación de los rígidos esquemas de pureza e impureza, a la afirmación de la vida humana como mezcla de esos esquemas.

e-mail: Socorro Vivas: sovivas@tutopia.com

### NOTAS

1. Cfr. HABERMAS, J., *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona 1999, 194-195.

2 Ibid., 195.

3 SCHÜSSLER, E., *Brot Statt Steune, Die Herausforderung einer feminischen interpretation der Bibel*, Exodus, Freiburg 1988, 38-39. Citado por Martín Joan., en Conc 276 (1998).

4 GEBARA, I., *Teología a ritmo de mujer*, San Pablo, Madrid 1994, 36.

# LA EXPERIENCIA DE LA PARTICULARIDAD VERSUS UNIVERSALIDAD EN ÁFRICA Y LA LUCHA POR LA SOBREVIVENCIA

---

*Peter Kanyandago*

*El autor quiere comprender la particularidad como lo que hace a algo o a alguien distinto. En el proceso normal del crecimiento cultural y humano, la gente aprende a ser sí misma cuando hay suficiente espacio y libertad para manejar sus propios asuntos. Este proceso nunca se lleva a cabo sin ser afectado por las influencias externas. Usualmente otra gente (la que es considerada a menudo como extranjera) influye en nuestro desarrollo. Lo importante es ver cómo y a qué grado sucede esto. Quisiera decir que en el caso de África desafortunadamente el proceso que podría ser llamado desarrollo cultural normal fue brutalmente interrumpido y distorsionado por claros procesos históricos y antropológicos, ideologías y prácticas que han buscado negar deliberadamente lo que hace a los africanos en su historia y culturas.*

*Ha habido una triple negación de la particularidad de África. Primero, a los africanos no se les permitió ser lo que son como seres humanos. Hasta se les negó la historia. Esto puede ser llamado la negación antropológica o el rechazo. Muchos africanos prefieren operar con categorías extranjeras convencidos de que no tienen nada propio. La negación antropológica llegó con la negación económica. Esto aseguró que a los africanos no se les permitiera disfrutar completamente los inmensos recursos materiales que tienen. Esta negación económica va tan lejos como para reducir a África a un producto.*

*La segunda negación usualmente conduce a la auto-negación en la forma de alienación: los africanos generalmente creen que son inferiores porque han internalizado la violencia. Esta negación se*

*hace más peligrosa porque mientras que el africano esté intentando no ser sí mismo, descubre que eso no es posible, porque al mismo tiempo se le dice que ya es muy tarde.*

*Más particularmente, la negación de la particularidad africana se ha llevado a cabo de forma bastante sistemática y sostenida a través de lo que llamamos occidentalización. La occidentalización, por lo tanto, reclama la universalidad, y considero que la universalidad que no reconozca, promueva o suprima diferencias culmina en violencia. En este escrito, quiero reiterar cómo los africanos han vivido y experimentado esta violencia sin olvidar identificar las estructuras ideológicas y teóricas de las cuales esta violencia germina*

## INTRODUCCIÓN

**E**sta convención internacional está tratando un problema importante enfocado sobre el particularismo y la importancia de la "contextualidad" en la teología. El particularismo y la contextualidad son las bases para fomentar diferencias, las cuales definen la unicidad y la identidad. Por lo tanto, ésta es una característica positiva que la teología no puede descuidar para definir. Si esta convención está enfocándose sobre esto, no es primariamente para meditar sobre ellos, sino que yo creo que es porque ha habido una tendencia a olvidarse de ellos. Quisiera comprender la particularidad como lo que hace a algo o a alguien distinto. En el proceso normal del crecimiento cultural y humano, la gente aprende a ser sí misma cuando hay suficiente espacio y libertad para manejar sus propios asuntos. Este proceso nunca se lleva a cabo sin ser afectado por las influencias externas. Usualmente otra gente (la que es considerada a menudo como extranjera) influye en nuestro desarrollo. Lo importante es ver cómo y a qué grado sucede esto. Quisiera decir que en el caso de África -y en otros países que están sujetos a la violencia exógena y a fuerzas externas- desafortunadamente el proceso que podría ser llamado desarrollo cultural normal fue brutalmente interrumpido y distorsionado por claros procesos históricos y antropológicos, ideologías y prácticas que han buscado negar deliberadamente lo que hace a los africanos en su historia y culturas. Anteriores convenciones han tratado aspectos de este fenómeno. En 1998 en Nueva Delhi, una reunión

parecida a ésta se enfocó en la globalización vista desde las víctimas. En 2000 en la Uganda Martyrs University, Nkozi, Uganda, el tema de la reunión fue la marginalización de África en el contexto del Jubileo<sup>1</sup>. Esto llevado a cabo en una parte del mundo una vez conocido como el Nuevo Mundo, ayuda a completar el círculo enfocado sobre el particularismo y la contextualidad.

Más particularmente, la negación de la particularidad africana se ha llevado a cabo de forma bastante sistemática y sostenida a través de lo que llamamos occidentalización<sup>2</sup>, lo que examinaremos detalladamente en una larga cita de Ruth Benedict<sup>3</sup> que está anexada a este escrito. En vez de reconocer las diferencias, la occidentalización opera desde un punto de vista donde el Occidente es la vara de medida que se ha de utilizar a la hora de determinar cómo es lo humano y qué instituciones son humanas (económicas, políticas y sociales). La occidentalización, por lo tanto, reclama la universalidad, y considero que la universalidad que no reconozca, promueva o suprima diferencias culmina en violencia. En este escrito, quiero reiterar cómo los africanos han vivido y experimentado esta violencia sin olvidar identificar las estructuras ideológicas y teóricas de las cuales esta violencia germina. Los diferentes tipos de violencia que uno encuentra en el continente, a mi parecer, están enraizados en esta falsa reivindicación de la universalidad. Por ende, la occidentalización ha de ser propiamente analizada como parte de la causa histórica de muchos problemas africanos, no en el sentido de ser una causa directa, sino como creación de un trasfondo necesario sin el cual no podemos entender y explicar los efectos de negarle a uno su particularidad. Esto explica por qué cuando hablamos de África, es imposible mirar al continente sólo en relación a sucesos y estructuras endógenas. Desde el momento en que África contrajo un “matrimonio forzado” con Occidente, estamos obligados a tener como un punto de partida este “matrimonio forzado” y sus efectos.

## 1. CONCEPTO DE LA HISTORIA ANTROPOLÓGICA

Mis comentarios y observaciones estarán inspirados por lo que llamamos generalmente Africanismo. Yo apoyo un acercamiento antropológico que lo encuentro indispensable para hacer teología. Creo que metodológicamente, la antropología precede a la teología. En esta labor, quisiera usar herramientas analíticas prestadas de

la historia antropológica porque reconoce la relación dialéctica del pasado y el presente. En este acercamiento, se considera que en los asuntos humanos, lo que ocurrió en el pasado, y cómo ocurrió, es transmitido al presente. Hay una continuidad entre el pasado y el presente. El pasado irrumpe en el presente. Los efectos de la humillación, agresión y explotación que el continente sufrió durante los actos conjugados del comercio de esclavos, la evangelización y la colonización se encuentran en la memoria histórica y colectiva de los africanos. Los sistemas políticos y económicos equivocados que han sido impuestos, y que han fracasado para responder a los problemas de África han de ser analizados en esta perspectiva. Esto, por supuesto, no niega la responsabilidad que los africanos conllevan en los problemas existentes en el continente.

La historia antropológica reconoce que la conducta y valores colectivos son construcciones sociales. Esto combina una aproximación diacrónica con una sincrónica. La aproximación diacrónica observa desde periodos largos de tiempo. Ella da valoración a todo los eventos, hasta a los que no son reconocidos como "históricos" porque todo evento tiene su importancia. El análisis diacrónico nos ayuda a explicar cómo llegamos a ser lo que somos y cómo somos. Se ocupa de los procesos extendidos en un tiempo largo. Está dialécticamente conectado al análisis sincrónico que mira a la actividad humana en un momento particular, sin poner el énfasis en el proceso. El acercamiento sincrónico es apreciado por aquellos que no les gusta ver el pasado, como el caso de un individuo cuyo pasado es olvidado porque era problemático y tal situación podría llegar a ser patológica. La conducta colectiva también podría negar el pasado si éste es sombrío. Los dos análisis han de ser considerados como una sola aproximación metodológica que distingue, sin separar, dos puntos de vista. Visto en esta forma, podemos apreciar que lo que motivó cierta forma de conducta en el pasado podría estar presente hoy en día. Ciertamente en el empeño de entender cómo la particularidad de África ha sido negada, descubriremos que las doctrinas filosóficas y antropológicas inspiradoras, especialmente en relación al reclamo occidental a la universalidad y la superioridad, todavía están operando hoy. Reiterando que lo que estamos viviendo y experimentando es el producto de los procesos históricos y antropológicos conjugados. La historia antropológica pone de relieve el rol de las causas históricas para que podamos evitar este tipo de fenómenos históricos y culturales.

## 2. UN PASEO POR LA HISTORIA Y LOS ASPECTOS DE PARTICULARIDAD

Cuando estamos confrontados por los problemas actuales de África, podríamos estar tentados a pensar que las cosas siempre han sido así. Sin embargo, la referencia al periodo precolonial muestra que muchos de los problemas en el continente africano son recientes. Estas afirmaciones no intentan crear un anhelo nostálgico por el pasado, sino demostrar que África tiene los recursos para recrear su particularidad a fin de superar factores de universalización (globalización) que la asedian. Por lo tanto es importante que antes de considerar qué es África en este momento, es preciso que traigamos a nuestra memoria lo que fue. Teniendo en cuenta lo que dijimos respecto a la historia antropológica, veremos que si el continente ha logrado sobrevivir los diferentes ataques, es porque tiene inmensos recursos humanos y materiales que le han ayudado a sobrevivir.

Escuchemos a Cheikh Anta Diop, de Senegal, una autoridad inigualable sobre África quien, a través de sus investigaciones, ha traído a la luz los tesoros científicos y humanos de África:

Con toda certeza, los pueblos africanos de hoy no son invasores llegados de otro continente; son los aborígenes. Los recientes descubrimientos científicos que señalan a África como la cuna de la humanidad niegan constantemente la hipótesis de que este continente haya sido poblado por los extranjeros.

Desde la aparición del *homo sapiens* -desde la temprana prehistoria hasta nuestro tiempo- podemos trazar nuestros orígenes como un pueblo sin un rompimiento significativo en la continuidad. En la temprana prehistoria, un gran movimiento de Sur-Norte condujo al pueblo africano de la región de los Grandes Lagos a la cuenca de Nilo. Vivieron allí en grupos por milenios.

En tiempos prehistóricos, fueron ellos quienes crearon la civilización Nilótico-Sudanesa y que conocemos nosotros como Egipto.

Estas primeras civilizaciones negras *fueron las primeras civilizaciones* (énfasis mío) en el mundo y el desarrollo de Europa pudo haber sido coartado por la última Edad de Hielo, por cuestión de cien mil años<sup>4</sup>.

Diop continúa diciendo que desde el momento que Cambises ocupara Egipto, desde el siglo sexto, el pueblo africano empezó a dispersarse por el continente. Él luego describe cómo diferentes civilizaciones continentales y naciones fueron creándose. Sin embargo, cuando África entró en contacto con Europa, se comenzó el desmembramiento de estas civilizaciones y en cierta forma esto se

La civilización del antiguo Egipto no podría haber sido posible sin el gran ejemplo de la cultura negra africana, y con toda certidumbre no fue otra cosa que una sublimación<sup>8</sup>.

### 3. INSTITUCIONES SOCIO-POLÍTICAS AFRICANAS

Antropológicamente se podría argumentar que si los africanos existieron lo suficientemente antes de la llegada de los extranjeros, entonces ellos tenían, y tienen, sus propias instituciones económicas y políticas. George B. N. Ayittey demuestra que este asunto ha sido atendido bastante mal porque la *existencia* de una institución ha sido confundida con las *formas distintas* que toma<sup>9</sup>. La creación del estado-nación contemporáneo heredada de los tiempos coloniales funcionó sobre la presunción de que los africanos no tenían sistemas socio-culturales viables, y sin embargo, como ha señalado Diop, antes de la llegada de los colonizadores el continente tenía diferentes tipos de organizaciones nacionales y políticas. Si el continente ha de recobrar su particularidad en la zona, entonces los africanos deben descubrir cómo funcionaban esas instituciones. Mencionaré algunas características, que pueden ser identificadas. Primero, hubo una relativa homogeneidad cultural entre las gentes bajo un mismo jefe. Esto hizo fácil la comunicación y el manejo porque estas gentes tenían la cultura, historia y el idioma similar. Su identidad (particularidad) no era el problema, porque eso ya lo tenían. Puesto que tuvieron una parecida estructura simbólica, prácticas y costumbres, era fácil resolver los problemas y conflictos, porque todos entendían los mecanismos usados. Segundo, estas instituciones eran descentralizadas. Mientras que hubo en muchos casos un poder central unificador, a la gente se le concedía mucha libertad para manejar sus asuntos en la localidad donde vivían. Ayittey dice que muchas de estas instituciones tenían un jefe, un consejo interno, un consejo de ancianos y una asamblea de la aldea<sup>10</sup>. Las celebraciones importantes como la boda, funerales, etc., eran asuntos propios de cada clan. En esos casos uno no puede imaginarse los embrollos creados por las burocracias en el moderno estado-nación, donde los servicios son negados porque falta algún sello. La crisis que muchos estados de África están experimentando no puede ser entendida sin comprender estos factores: algo que funcionaba fue esencialmente alterado.

## 4. EL PROCESO Y LA PRÁCTICA DE RECHAZO

- Trasfondo de la Colonización, la Cristianización (evangelización) y el Comercio (incluyendo el comercio de esclavos), formando las tres C.
- Como señalaba anteriormente, África no puede ser analizada o vista sólo en términos de qué es desde el momento en que entró en la boda forzada con Europa.

### 4.1 Trasfondo de la colonización y la evangelización

En su libro *The Many - Headed Hydra: The Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Peter Linebaugh y Marcus Rediker narran lo ocurrido cuando el barco *Sea-Venture* de Virginia Company naufragó en la isla de Bermudas en su camino a Virginia el 25 de julio de 1609. Para los plebeyos que fueron abandonados en la isla, ésta resultó ser la “más rica, más saludable y el más agradable [lugar] que jamás vieron”<sup>11</sup>. Los autores escriben:

El naufragio del *Sea-Venture* y los dramas de rebelión jugados entre los naufragos, sugiere los temas importantes en la temprana historia Atlántica... Esta es [...] una historia del origen del capitalismo y la colonización, del comercio mundial y la creación de reinos. Es también necesariamente, una historia del desplazamiento y del movimiento de los pueblos, de la creación y del despliegue trasatlántico de la “mano de obra”. Es también una historia sobre la explotación y la resistencia a la explotación”<sup>12</sup>.

Los autores dan un fondo histórico al naufragio. Era el tiempo de la rivalidad imperial y el desarrollo capitalista. En la escena local, la colonización fue presentada como algo bueno para la nación, necesaria para convertir a los salvajes al cristianismo en América y derrotar a los enemigos del catolicismo en el extranjero. Sin embargo, sorprendentemente, la colonización es vista como solución a los problemas sociales domésticos en Inglaterra<sup>13</sup>. Los terratenientes desplazaron a los trabajadores europeos y los comerciantes europeos a la gente nativa.

### 4.2 La maldición de las Bulas pontificias

Por la razón que haya sido, a los europeos que se lanzaron en busca de nuevas tierras, los encontramos maltratando grandemente a la gente con quien se encontraron y trataron.



- El Papa Nicolás V emitió su Bula *Dum Diversas* en 1452. Ya que no he podido encontrar el texto de esta Bula, recurriré un de Mudimbe que habla sobre ella.

*Dum Diversas* claramente estipula el derecho de invadir, conquistar, expulsar, y luchar... contra musulmanes, paganos, y otros enemigos de Cristo... donde fuera que estén. Los reyes cristianos, siguiendo las decisiones del Papa, podían ocupar los reinos, principados, señoríos, posesiones paganas... y desplazarlos de su propiedad personal, tierras, y lo que tuvieran. El rey y los sucesores tienen el poder y el derecho de subyugar a esos pueblos a la esclavitud perpetua<sup>14</sup>.

- El mismo Papa emitió la Bula *Romanus Pontifex* el 8 de enero de 1455.
- El Papa Alejandro emitió *Inter Caeter* el 4 de mayo de 1493.

### 4.3 La confabulación de los misioneros

Los misioneros se aventuraron con el propósito de convertir a los “paganos” al cristianismo, pero en la práctica participaron en la negación de la particularidad de los africanos.

Los misioneros, procedentes o portadores de la bandera europea, no sólo ayudaron a su patria en la adquisición de los nuevos territorios, sino que también cumplieron una misión “divina” mandada por el Santo Padre, *Dominator Dominus*. Fue en el nombre de Dios que el Papa consideró al mundo como su mercancía y estableció los principios básicos de *terra nullius* (tierra de nadie), que niega a los nativos no-cristianos el derecho de una existencia política autónoma y el derecho de poseer y transferir la pertenencia<sup>15</sup>.

- La obra bien investigada y documentada de Lucien Laverdière, *L'Africain et le missionnaire* da ejemplos de misioneros ayudando a los colonizadores para subyugar a los grupos rebeldes<sup>16</sup>.
- Ver también V.Y. Mudimbe, *The Idea of Africa*, Indiana University Press, Bloomington 1994, especialmente el capítulo 4, *Domesticación y el conflicto de memorias*.

Siguiendo nuestro análisis general, quisiera evaluar el proceso y la práctica de conversión valiéndome de herramientas antropológicas. Para muchos el término conversión evoca el cambio de ser pagano a hacerse cristiano. Aunque es bien conocido que ella implica un cambio a una mejor condición ética, existe más evidencia de que la conversión no era una mera tarea cristiana llevada a cabo

por los misioneros. La conversión en muchos aspectos apuntaba hacia la "conversión" del africano de su estado "miserable" al "civilizado" o al ser "europeo", y en este sentido participó en el proceso de negación de lo otro y la particularidad. Okot p'Bitek, un escritor de Uganda, dice que previo al cambio de la persona, "debes primeramente conocer con profundidad las instituciones sociales en las cuales él/ella participa y la manera en que él/ella celebra la filosofía de la vida de su pueblo... Porque ¿cómo puedes convertir a alguien, si eres totalmente ignorante de lo que estás convirtiendo de él o ella?"<sup>17</sup>. p'Bitek cree que porque el Islam y el Cristianismo no han seguido esto, han fracasado. También afirma que otros intentos parecidos de los "misioneros políticos" que operaron en África, en los años '70, están condenados a fracasar si no se dan cuenta de esto. Dice:

Estoy pensando en los varios *ismos* como el socialismo africano, poder negro, marxismo, Nyayoismo, Humanismo, Ujamaaismo, movimiento de la Izquierda, democracia, conservadurismo, y un montón de ellos... Los misioneros cristianos eran patéticamente ignorantes sobre la 'cosa' que querían, trabajaron tan duro, derramaron la sangre y hasta murieron para convertir a los africanos. Nunca se dieron un tiempo para preguntarse, '¿Qué es eso de lo cual queremos convertir al africano? ¿Tienen los africanos algunos principios, alguna cosmovisión, alguna filosofía social sobre la cual esté organizada su vida?' Y si lo tienen, ¿qué anda mal con eso? ¿Por qué tuvieron que sobornar, cortejar, esclavizar, encarcelar para que renunciaran a su filosofía de vida? ¿Soborno? Cuando los misioneros dieron el servicio médico, cuando ofrecieron instrucciones en el nuevo conocimiento, esperaban a cambio de parte de los estudiantes y pacientes, que se hicieran cristianos. En los hospitales de Kalongo y Lacor en Acholi, las futuras madres tuvieron que jurar que al dar a luz a sus bebés, éstos serían bautizados católicos. Esta es la historia mundial... Los misioneros, en su gran celo, nunca se detuvieron a comprender y sentir por los destinados a la conversión. Claro que no podían hacer eso. No hubo tiempo que perder. Los africanos deberían ser salvados urgentemente, ahora mismo; si no morirían en el pecado. El pecado, supuesta enfermedad biológicamente heredada a través Adán a los Luo, Bantus y Yorubas... ¡Esa era la emergencia!... Por lo mismo, armados completamente con la más honda y profunda especie de ignorancia, capricho y desprecio, esta extraña raza de cirujanos entraron a la sala de operación, la África, para sanarla. No; no sólo África. El mundo entero llegó a ser su hospital: donde, distribuyendo el opio, ayudaron a sus otros hermanos a conquistar, asesinar, robar y colonizar<sup>18</sup>.

## 5. EFECTOS DE LA NEGACIÓN

Ha habido una triple negación de la particularidad de África.

Primero, a los africanos no se les permitió ser lo que son como seres humanos. Hasta se les negó la historia. Esto puede ser llamado la negación antropológica o el rechazo. ¡Muchos europeos reclamaron que África no tenía historia hasta que fue “descubierta” por Europa! Esta negación de la memoria histórica ha tenido tremendos efectos negativos, que comprometen el proceso del desarrollo cultural. Muchos africanos prefieren operar con categorías extranjeras convencidos de que no tienen nada propio.

La negación antropológica llegó con la negación económica. Esto aseguró que a los africanos no se les permitiera disfrutar completamente los inmensos recursos materiales que tienen. Esta negación no ha cambiado básicamente y la violencia con la cual esto fue acompañado todavía podría ser enfatizada en la pobreza humana y material, que está destruyendo a millones en el continente con muchos recursos. Esta negación económica va tan lejos como para reducir a África a un producto. Así como uno puede conseguir el marfil, hule, mineral, así se puede hacer de los africanos un “producto”.

La segunda negación usualmente conduce a la auto-negación en la forma de alienación: los africanos generalmente creen que son inferiores porque han internalizado la violencia. Cuando una persona se niega a sí misma e intenta hacerse como los demás, ella pierde su particularidad e identidad. Esta negación se hace más peligrosa porque mientras que el africano esté intentando no ser sí mismo, descubre que eso no es posible, porque al mismo tiempo se le dice que ya es muy tarde. Además, el misionero y el colonizador, quienes están diciendo al africano que se civilice, saben perfectamente que ese no es el propósito. Incluso hoy en día, cuando los llamados países desarrollados quieren ayudar a África, generalmente sugieren que el continente será socorrido. Todos los asuntos concernientes a la justicia, por ejemplo en el sistema de comercio internacional, compensación por los errores del pasado, son escondidos bajo la alfombra. En Durban, durante la Conferencia sobre el Racismo, EE. UU e Israel estuvieron abiertamente en contra, mientras que la Unión Europea intentó jugar un papel reconciliador, pero al final tomó partido por la negación.

## APÉNDICE

Ruth Benedict ha descrito acertadamente la conducta universalizante de Occidente:

[3] Pero *nuestros* (los del Occidente) logros, *nuestras* instituciones son únicas: ellos son de otro orden, de razas inferiores y deben ser protegidas a toda costa. Aunque esto sea hoy, una cuestión de imperialismo, o de prejuicio racial, o de una comparación entre el cristianismo y el paganismo, estamos todavía preocupados con [4] la unicidad, no de las instituciones humanas del mundo entero, sino de nuestras instituciones y logros de nuestra propia civilización.

La civilización occidental, por circunstancia históricas fortuitas, se ha divulgado más extensamente que cualquier otro grupo local jamás conocido, se ha estandarizado sobre la mayor parte del globo, y por ello, somos llevados a aceptar la creencia en la uniformidad de la conducta humana que bajo otras circunstancias no podría haber surgido. Hasta los pueblo más primitivos son a veces mucho más conscientes del rol de los rasgos culturales que nosotros tenemos y por una buena razón; ellos han visto que su religión, su sistema económico, sus prohibiciones matrimoniales sucumben antes las del hombre blanco. Han abandonado lo uno para aceptar lo otro, a menudo sin comprender lo suficiente, pero saben muy bien que existen formas variadas de vida humana. A veces atribuyen las características dominantes del hombre blanco a su competitividad económica, o a sus instituciones de guerra, lo cual es bastante aceptado por el antropólogo.

El hombre blanco ha tenido una experiencia distinta. Nunca ha visto a un extranjero, tal vez, a no ser que el extranjero haya sido ya europeizado. Si ha viajado, con mucha probabilidad ha estado en el mundo exterior pero sin vivir fuera de un hotel cosmopolita. Sabe muy poco de las formas de vida que no sean la propia. La uniformidad de la costumbre, de la apariencia, que ve divulgada alrededor de él, parece suficientemente convincente y se le pierde el hecho de que eso es un accidente histórico. Él acepta sin mucha dificultad la equivalencia de la naturaleza humana y sus propias formas culturales.

Sin embargo la gran extensión de la civilización blanca no es una aislada circunstancia histórica. Comparativamente, el grupo Polinesio, en tiempos recientes, se ha dispersado desde Ontong, Java, hasta la Isla Pascual, desde Hawai hasta Nueva Zelandia, y las

tribus de habla Bantu se divulgan desde el Sahara hasta la región sureña de África, pero en ningún caso lo consideramos más allá de una variación de sobre población local de la especie humana. La civilización occidental ha logrado todos los inventos de transpor-tación y sus grandes aventuras comerciales de gran envergadura para apoyar su dispersión, y es fácil de entender históricamente cómo sucedió todo esto.

Las consecuencias psicológicas de esta extensión de la cultura blanca han sido fuera de proporción hacia lo material. Esta difusión cultural a nivel mundial [5] nos ha protegido como nunca para no tomar en cuenta con seriedad la civilización de otros pueblos: esto ha dado a nuestra cultura una universalidad masiva de la que hace mucho hemos dejado de rendir cuentas históricamente, y lo leemos más bien como algo necesario e inevitable. Interpretamos nuestra pobre independencia, en nuestra civilización, sobre la competitivi-dad económica, como prueba de que esto es una motivación suprema sobre la cual la naturaleza humana puede confiar, o consideramos la conducta de los niños pequeños como es moldeada en nuestra civilización y como está registrada en las clínicas infan-tiles, como la psicología infantil o en la forma en que un pequeño animal humano ha de comportarse. Da lo mismo si es una cuestión de nuestra ética o de nuestras organizaciones familiares. Es la inevitabilidad de cada motivación familiar que defendemos, con la tentación de siempre identificar nuestras maneras locales de com-portamiento con la Conducta, o nuestros propios hábitos socializados con la Naturaleza Humana.

## NOTAS

1. Los escritos presentados en la Consulta fueron publicados, KANYANDAGO, P., ed., *Marginalized Africa: An International Perspective*, Paulines Publications Africa, Nairobi 2002.
2. Estoy consciente de que los árabes también han sido responsables en este proceso. Mi escrito se enfocará sobre el occidente por razones de la naturaleza organizada y continua de la occidentalización.
3. Ver supra *Patterns of Culture*, Routledge & Kegan Paul Ltd, London 1968, 3-5.
4. DIOP, CH. A., *Black Africa: The Economic and Cultural Basis for a Federated State*, Lawrence Hill Books, New York 1978, 4.
5. Diop ha tratado este asunto detalladamente en su libro *Cultural Unity of Black Africa: the Domains of Patriarchy and Matriarchy in Classical Antiquity...*

6. MAGESA, L., *African Renaissance: The Jubilee and Africa's Position in the International Context*, in PETER KANYANDAGO, P., ed., *Marginalized Africa:...*, 25.
7. Ver su *Precolonial Black Africa: A Comparative Study of the Political and Social Systems of Europe and Black Africa from Antiquity to the Formation of Modern States...*
8. GURVITCH, G., *Message to the Second of Black Writers and Artists*, Rome, April 1959 (es una edición especial, *Présence Africaine*), como está citado por DIOP, *Black Africa.*, 5.
9. Ver AYITTEY, G. B. N., *Africa in Chaos*, St. Martin's Griffin, New York 1999, 85.
10. *Ibid.*, p.87.
11. LINEBAUGH, M.,-M. REDIKER., *The Many-Headed Hydra: The Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Verso, London 2000, 10.
12. *Ibid.*, 14.
13. Ver *Ibid.*, 15-16.
14. MUDIMBE, V. Y., *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington 1988, 45.
15. *Ibid.*, 45.
16. LAVERDIÈRE, L., *L'Africain et le Missionnaire: L'image du missionnaire dans la littérature africaine d'expression française* [El Africano y el Misionero : La imagen del misionero en la literatura Francesa Africana]. Les Editions Bellarmin, Montreal 1987.
17. p'BITEK, O., *Artist the Ruler: Essays on Art, Culture and Values*, East African Educational Publishers Ltd., Nairobi 1992, 56.
18. *Ibid.*, 56-57.

Traducción de Donald D'Souza C

# DIEZ PROGRAMAS PARA CONSTRUIR UNA COMUNIÓN DE COMUNIDADES CONTEXTUALES Y HACER TEOLOGÍA CONTEXTUAL

---

*J.B. Banawiratma S.J.*

*Después del Concilio Vaticano II (1962-1965) ha habido muchos experimentos de teologías de inculturación y contextualización en los círculos romanos católicos. Podemos referirnos a nombres como “teología de base” o “círculo pastoral” que se basan en y se orientan a la praxis. Los esfuerzos contextuales tienen algo que ver con una función de servir a un grupo o sociedad en particular. Los esfuerzos contextuales desean dirigirse a la gente no desde la “autoridad externa”, sino desde la “autoridad interna”, desde la realidad de la vida como contexto. Ya que existen diferentes contextos en diferentes culturas, también hay diferentes vidas y teologías contextuales de las comunidades cristianas. Las teologías contextuales rechazan las características monoculturales o el monocentrismo de la vida y la teología cristiana, mientras que promueven la praxis multicultural y las teologías de iglesias multiculturales.*

*Este artículo presenta diez puntos que tienen como finalidad mencionar elementos importantes para vivir una iglesia contextual y hacer teología contextual desde lo que he experimentado en Indonesia hasta la fecha. Todos los programas están interconectados y es necesario comprenderlos como un todo.*

**L**a vida de fe (*praxis* de fe) y su reflexión en las situaciones concretas se han manifestado de muchas formas. Ha habido intentos de adaptación, indigenización e inculturación así como de contextualización. En general, hoy en día la gente deja atrás el uso de la adaptación y la indigenización y continúa con el esfuerzo de inculturación o contextualización.

El término "inculturación" surgió del círculo católico romano. El primer documento oficial que usó el término es el "Mensaje al pueblo de Dios" del Sínodo de Obispos en Roma en 1977. En esa ocasión, el P. Arrupe, Superior General de la Sociedad de Jesús habló sobre catecismo e inculturación. Obtuvo una respuesta muy positiva tanto dentro como fuera del Sínodo.

El término "contextualización" surgió del círculo protestante, específicamente del Fondo de Educación Teológica (TEF por sus siglas en inglés) alrededor de 1972 y se refería a Shoki Coe (Shoki Coe 1976:19-24; 1992. Singgih 1982:13-16), quien dijo que la noción de "indigenización" se relaciona en el pensamiento cristiano con las culturas tradicionales del pasado. Necesitamos una "teología contextualizadora" que interactúe no sólo con las culturas del pasado, sino también con el progreso de la tecnología, la ola de secularización y la lucha por la justicia, así como la dignidad humana.

Hoy en día la "contextualización" y la "inculturación" son comunes dentro de las iglesias católica romana y protestante. De hecho, podemos darle el mismo contenido a ambos términos. Personalmente prefiero usar "contextualización" por algunas razones prácticas más que importantes. *Primero*, el término "inculturación" es exclusivo, en el sentido que no ocurre fuera de la Iglesia, mientras que el término "contextual" se usa en otras áreas y ciencias. Diferentes disciplinas y campos se llevan a cabo "de manera contextual", como ejemplos están la tecnología y la arquitectura contextual, el catecismo y la liturgia contextual, así como la filosofía y la teología contextual. Por lo tanto, hablar de "teología contextual" es más comunicativo en el diálogo interdisciplinario. *Segundo*, el uso de "inculturación" por lo general se relaciona con la "encarnación" como un fundamento teológico (aunque puede suceder lo mismo al usar "contextualización" como lo hizo Shoki Coe). Este fundamento teológico es insuficiente, dado que no se toma seriamente en consideración el misterio pascual incluyendo la donación del Espíritu Santo. *Tercero*, el prefijo "in" puede parecer con una



sola dirección o hasta negativo (“no”), como en la palabra “in-justicia”. *Cuarto*, el término “contexto” incluye explícitamente una comprensión más amplia, abarca no sólo la cultura, sino también la economía y la política, así como el medio ambiente. Todas las experiencias humanas son contextos de la praxis de la fe y su reflejo. También ayudará a evitar malos entendidos entre los movimientos de inculturación y liberación.

Después del Concilio Vaticano II (1962-1965) ha habido muchos experimentos de teologías de inculturación y contextualización en los círculos romanos católicos. Podemos referirnos a nombres como “teología de base” o “círculo pastoral” que se basan en y se orientan a la praxis. Los esfuerzos contextuales tienen algo que ver con *una función de servir a un grupo o sociedad en particular*. Los esfuerzos contextuales desean dirigirse a la gente no desde la “autoridad externa”, sino desde la “*autoridad interna*”, desde la realidad de la vida como contexto. Ya que existen diferentes contextos en diferentes culturas, también hay diferentes vidas y teologías contextuales de las comunidades cristianas. Las teologías contextuales rechazan las características *monoculturales* o el monocentrismo de la vida y la teología cristiana, mientras que promueven la praxis *multicultural* y las teologías de iglesias multiculturales.

La vida cristiana se desarrolla dentro del mundo (sociedad) que espera una energía transformadora de la gente religiosa. Sólo se puede volver realidad si la vida cristiana se vuelve contextual. Una vez que se inicia y continúa el proceso, notamos que no iniciamos desde cero y muchos elementos necesitan mayor exploración. Los siguientes diez puntos tienen como finalidad mencionar elementos importantes para vivir una iglesia contextual y hacer teología contextual desde lo que he experimentado en Indonesia hasta la fecha. Todos los programas están interconectados y es necesario comprenderlos como un todo.

## **1. SER UNA IGLESIA ABIERTA: COMUNIÓN DE COMUNIDADES CONTEXTUALES**

La fe cristiana se experimenta de manera contextual y el encuentro con Jesucristo necesita ser comunicado de manera contextual. Otra forma de encontrar a Cristo sólo ofrecería el Cristo del colonialismo. Una nueva forma de ser iglesia que sea más útil para vivir nuestra fe cristiana y más flexible para enfrentar los retos actuales puede

describirse como una iglesia abierta que sea *una comunión de comunidades contextuales*.

a) La Federación de la Conferencia de Obispos Asiáticos tiene la visión de ser una nueva iglesia, una "iglesia participativa" que tendrá que ser una "comunión de comunidades". Sus formas concretas son las *Comunidades eclesiales de base (cristianas)*. Consisten en la vecindad de grupos reunidos por la palabra de Dios para orar y compartir el evangelio de Jesús, vivir su vida diaria, cumpliendo con su misión con una sola mente y un solo corazón (FABC V, 1990). Podemos decir que ésta es una forma de transformar la vida de la iglesia "desde abajo". En Europa ha tenido lugar una reflexión similar en donde el futuro de la iglesia se avisa como Comunidades de Base (Hebblethwaite 1993; 1994; c.f Rahner 1959: *Kirche in Diaspora*).

b) La comunidad cristiana de base no es exclusiva. El evangelio de Cristo nos invita a desarrollar la hermandad con toda la gente. Por lo tanto, la comunidad cristiana de base está abierta al desarrollo de la *comunidad humana de base*, que muestra preocupación por las luchas por el bien común y la liberación humana integral. Una comunidad humana de base puede describirse como una pequeña comunidad involucrada en actividades sociales para eliminar el sufrimiento, luchar por una sociedad justa y sostener el desarrollo de la gente y el ambiente. Las comunidades humanas de base son *principalmente* grupos de gente sin poder, dándose poder a sí mismas y *en segundo lugar*, pueden ser los facilitadores para ellos y otros grupos en solidaridad con ellos.

Desde la perspectiva cristiana, la lucha de las comunidades humanas de base se relaciona fundamentalmente con la ortopraxis cristiana. La comunidad humana de base es una respuesta a la exigencia de la fe cristiana en medio de la petición de identidad dentro de nuestro contexto multicultural y multirreligioso. En nuestro lenguaje cristiano, es una lucha por el Reino de Dios; la comunidad humana de base es una comunidad del Reino de Dios (cf. Pieris 1988; Banawiratma y Mueller 1999; Singgih 1999; Mangunwijaya 1999).

A pesar de las fronteras de las religiones y las creencias, las comunidades están unidas en una situación de vida y en sus preocupaciones reales. Con base en los valores del Reino de Dios, las comunidades cristiana y humana (a y b) se abren a la comunidad *interreligiosa o intercreencia*. La gente de diferente fe y religión

puede enriquecerse y ayudarse mutuamente para acercarse al misterio último (cf. Pannikar 1978; Dunne 1978).

Es importante reflexionar más sobre una nueva forma de ser iglesia a la que la Federación de la Conferencia de Obispos Asiáticos (FABC III Bangkok 1982, FABC V Bandung 1990) llama *comunión de comunidades*. No es sólo una reunión de muchas comunidades. La primera carta de Pablo a los Corintios (1 Cor 11:17-34) puede ayudarnos a profundizar en la comprensión de esta nueva forma de ser iglesia como *comunión de comunidades*.

*Cuando os reunís pues, en común, eso ya no es comer la Cena del Señor; porque cada uno come primero su propia cena y mientras uno pasa hambre, otro se embriaga... Por tanto, quien coma el pan o beba la copa del Señor indignamente, será reo del Cuerpo y de la Sangre del Señor. Examínese, pues, cada cual, y coma así el pan y beba de la copa. Pues quien come y bebe sin discernir el Cuerpo, come y bebe su propio castigo. Por eso hay entre vosotros muchos enfermos y muchos débiles, y mueren no pocos (vv20-21 y 27-30).*

No hay comunión de comunidades en el cuerpo y la sangre del Señor si “uno tiene hambre y otro se embriaga”, si hay una separación entre el acaudalado y el desprotegido, el rico y el pobre. Una nueva forma de ser iglesia no puede suceder sin la solidaridad con el pobre (cf. Mangunwijaya 1999). Las personas de los grandes negocios que siempre vienen a la liturgia dominical o a la cena del Señor y ahí ofrecen grandes donaciones, pero evitan crear relaciones justas sin explotación, son responsables del cuerpo y la sangre del Señor. La comunión en el Señor debe ser la comunión de comunidades de liberación de la debilidad, de la enfermedad y de la muerte.

## **2. DIÁLOGO TRIPLE: CON LOS POBRES, LAS CULTURAS Y LAS RELIGIONES.**

Como comunión de comunidades, la iglesia asiática lleva a cabo tres diálogos interrelacionados, específicamente con los pobres, las culturas y las religiones (ver FABC I, 1974). Estos diálogos corresponden a la realidad asiática. Además, son indispensables para la opción preferencial de la iglesia por los pobres, así como para una actitud pluralista hacia culturas y religiones.

a) Con los pobres, Dios tiene un acuerdo para aliarse en contra de Mammon, contra la acumulación y absolutización del poder de

la riqueza. La vida de Jesús, sus palabras, sus hechos y su muerte lo revelaron como el *liberador de la vida*. Como testigo de la relación familiar con Dios, Jesús es *el símbolo del conflicto* entre Dios y Mammon. Como Jesús mismo, la iglesia no puede evitar enfrentar conflictos entre el poder de Dios y de Mammon (cf. Pieris 1999; Krueger 1997). *La opción preferencial de la iglesia por y con los pobres y los oprimidos* no puede lograr su meta sin *escuchar y aprender* de ellos en el diálogo.

b) *Contextualización* significa el esfuerzo de una comunidad de fe para vivir el evangelio de Cristo. Por lo menos hay dos contextos culturales involucrados, el contexto cultural de la comunidad y el del evangelio. Por lo tanto, el esfuerzo de contextualización incluye siempre un encuentro *intercultural* o *intercontextual*. (cf. Samartha 1996).

La contextualización no significa aislar a la comunidad en su propio contexto, lo cual es imposible en nuestro mundo hoy. Toda cultura tiene su propia riqueza y límite. A través del encuentro cultural, las comunidades pueden compartir valores. Los valores del evangelio necesitan encontrarse a través de la comunicación crítica y traerse al proceso cultural.

Por ejemplo, hoy en día la cultura secular aprende de la cultura cósmica holística, pero la cultura cósmica holística necesita aprender de la secular para evitar una forma jerárquica y discriminatoria de vivir en la comunidad. A través del diálogo crítico, la comunidad puede aprender a celebrar los diferentes carismas y a abrirse a la participación de todos en el servicio a la comunidad.

c) Sólo desde el Vaticano II la iglesia ha aceptado y promovido explícitamente la libertad religiosa. "Que los cristianos, al tiempo que atestiguan su propia fe y forma de vida, acepten, preserven y alienten las *verdades morales y espirituales* que se encuentran entre los no cristianos, también su *vida social y su cultura*" (NA 2). No sólo por respeto a *la dignidad y los derechos humanos*, sino debido a la admisión de *la verdad espiritual y moral en otras religiones*.

Toda religión tiene su propia experiencia histórica y sus propios valores, no sólo una preparación para el evangelio o una desviación del evangelio. El cristianismo no debe promover un gueto o "tribu cristiana". Los cristianos están llamados a discernir y seguir la presencia y la obra del Espíritu que sopla dentro y fuera de la iglesia. El límite histórico de la revelación y de la condición humana obliga a estar abierto a otros. *Ser religioso hoy en día es ser interreligioso*; ser "fiel" es estar en un diálogo entre fes.

### 3. ENRAIZADO EN EL EVANGELIO DE CRISTO: RECURSOS CRISTIANOS

La fe contextual y su reflexión (teología) no son esfuerzos asilados desconectados de los recursos y tradiciones cristianas. El punto crucial del asunto es no rechazar o aceptar las tradiciones. Necesitamos respetar las tradiciones en un diálogo crítico con el fin de poder entrar al núcleo que se transmite. Pudiera suceder que la reflexión crítica y dialógica descubra lo que está escondido en los testigos y tradiciones cristianas así como redescubra lo que está olvidado. La fe y la teología contextuales deberán estar *enraizadas en el evangelio de Jesucristo*, que siempre ha sido interpretado y siempre será interpretado por la comunidad de fe.

La contextualización no es una aplicación de la verdad abstracta en la realidad concreta de la vida. Es aceptar la realidad concreta, específicamente *el acontecimiento de Jesús*, como significativa o hasta decisiva para todas las culturas. La tensión entre la *particularidad* y la *universalidad* no se supera por la formulación abstracta, sino por una comunicación dialéctica y continua.

Además, el elemento decisivo del acontecimiento de Jesús surge no sólo verbalmente, sino especialmente en el lenguaje de la acción. La distinción que hace Aloysius Pieris de dos categorías de pobres es muy útil para ver el elemento decisivo al seguir el evangelio de Jesucristo.

*Los primeros pobres* son víctimas de Mammon, son vicarios de Cristo (1999:58-61).

*Estas son las primeras víctimas de naciones que actúan como el juez escatológico de las naciones (Mt 25:36 ss). Son las hermanas y hermanos más pequeños de Jesús que reciben nuestro amor en el nombre de Cristo y así nos abren la puerta del Reino (...) Los pobres son ... pecadores tanto como los ricos (...) Por lo tanto, su calidad de víctimas es la única base de su elección (...) Su santidad consiste ... en responder a su llamado a ser los socios del convenio con Dios, a ser la fuerza liberadora en el mundo (Pieris 1999:59).*

La segunda categoría de pobres incluye a los que renuncian a Mammon como seguidores de Cristo.

*Éstos se han hecho voluntariamente pobres con el fin de entrar al Reino, tal como lo exige Jesús. Su pobreza es conocida como evangélica, y se escoge por razones del evangelio. Sólo ellos están calificados para predicar la Buena Nueva del reino a (la primera categoría) los pobres (...) La antigua fórmula de 'fuera de la Iglesia*

*no hay salvación' ahora es remplazada por 'no hay salvación fuera del convenio de Dios con los pobres' (...) Los evangélicamente pobres reciben su misión a través de la solidaridad con los socialmente pobres (1999:60).*

Seguir a Cristo significa ser pobre evangélicamente (segunda categoría) o sea, en solidaridad con los pobres físicamente (primera categoría).

#### 4. EL AMOR EN LA ACCIÓN

*No todo el que me dice 'Señor, Señor' entrará en el reino de los cielos, sino sólo aquel que cumple la voluntad de mi Padre en el cielo. Ser cristiano significa seguir el camino en la ortopraxis. La proclamación del evangelio ganará credibilidad en la ortopraxis de la verdad. Hoy más que nunca, la iglesia está consciente de que su mensaje social ganará credibilidad de forma más inmediata como resultado de los testigos de acciones que como resultado de su lógica y consistencia interna (CA 57). Al vivir así, la iglesia se vuelve cada vez más la comunidad de los discípulos de Cristo que "no son de este mundo", sino "están en este mundo" y por lo tanto se convierte en "un sacramento de salvación" (LG 1).*

Es posible que la mayoría de las iglesias asiáticas todavía estén muy orientadas a la liturgia. El regreso del valor del Reino de Dios necesita basarse en la liturgia de la vida como fuente y cumbre de la fe viviente. La oración personal interioriza el amor de Dios personalmente y las celebraciones litúrgicas encienden nuestra fe y esperanza en la promesa de Dios. Pero no son la fuente y la cumbre, aun éstas pueden volverse ilusorias (cf. 1 Juan 4:20). La verdadera liturgia surge y regresa hacia la liturgia de la vida. El regreso al valor del Reino de Dios con la liturgia de la vida como fuente y cumbre significa cambiar la orientación y actividades de nuestras iglesias, especialmente de una orientación hacia el interior a una orientación hacia el exterior (cf. Pieris 1999).

La iglesia encuentra a Cristo en los pobres como vicarios de Cristo. Lo que les hacemos a ellos se lo hacemos a Cristo, lo que no les hacemos a ellos no se lo hacemos a Cristo (cf. Mt 25:31-46). Los pobres no son objetos de la caridad cristiana. Son sujetos y agentes de cambios sociales. Por lo tanto, el servicio que más aprecian es la compañía de tal manera que ellos mismos puedan controlar su propia vida.

La pobreza se enraiza especialmente en la *injusticia estructural*, en la que el sistema dominante reúne diferentes áreas y aspectos con el poder injusto. La injusticia económica, política y cultural está interconectada. *Las mujeres* sufren no sólo injusticia social, como mujeres también son subordinadas y discriminadas. *La minoría y los débiles*, en el caso de raza, etnia, religión y edad, pueden ser tratados injustamente por la mayoría y los fuertes. Aquí surge el asunto de los *derechos humanos*. Además, deberíamos recordar el aspecto *ecológico*, ya que los pobres no tienen alternativa de vida por causa de la destrucción del ambiente.

Por lo tanto, dentro del contexto existente de los conflictos entre Dios y Mammon, entre el Reino de Dios y el Reino del Anti Dios, la *ortopraxis* significa luchar por la justicia, darles poder a los pobres con la perspectiva de justicia de género, derechos humanos y ecojusticia. Muchas experiencias muestran que los movimientos de otorgamiento de poder necesitan incluir a todos. Lo anterior se refiere no sólo a los hombres, sino a las mujeres y al ambiente. Incluir a todos también significa defender y promover la participación de todos, la responsabilidad y los derechos humanos ya sea que conciernen a sexo, raza, edad, relaciones de mayoría y minoría u otros. Para ser fiel a Jesucristo los cristianos no pueden evitar los conflictos en contra de los victimarios que personifican el poder del Reino del Anti Dios.

## 5. LA ORACIÓN Y LA CONTEMPLACIÓN

A través del testigo humano y por obra del Espíritu Santo, se encuentra a Jesucristo (histórico-glorificado) de manera que podamos decir “Ya no creemos por tus palabras; que nosotros hemos oído y sabemos que éste es verdaderamente el Salvador del mundo”(Jn 4:42). Este encuentro de experiencia mística se expresa y profundiza a través de la oración y la contemplación que nos ayudan a estar con Cristo y a participar en los misterios de su vida. “Yo soy la vid y ustedes los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto; porque separados de mí no podéis hacer nada” (Jn 15:5). Nuestra reflexión o modo de hacer teología se mueve por la *experiencia de fe y amor*. Es un esfuerzo de *intellectus fidei* así como de *intellectus amoris*.

La forma de ser iglesia desde la base no sólo está de acuerdo con los compromisos concretos de hermandad y de la sociedad. También

facilita a los discípulos de Cristo compartir sus experiencias de fe y ayudarse mutuamente a desarrollar *la experiencia mística y los contactos personales con Jesucristo*. Por lo tanto, todos los miembros de la comunidad experimentarán cada vez más el misterio de la iglesia, específicamente su participación en el plan y las acciones de Dios.

La pregunta es qué tanto pueden la oración personal y comunitaria ayudar a internalizar y socializar la experiencia del encuentro con Cristo. Muchos jóvenes gozan la forma de la oración contemplativa Taize. Una recolección ecuménica con la forma Taize de orar ha ayudado a comunidades católicas y protestantes a entrar a una experiencia ecuménica más profunda enraizada en el mismo Cristo. El libro *Teología Mística* de William Johnston (2000) es un ejemplo que ayuda a reflexionar en este aspecto de la fe.

## 6. ANÁLISIS Y REFLEXIÓN CONTEXTUAL

La teología contextual trata de ayudar a la comunidad de fe a vivir la experiencia central de la fe en Cristo dentro de la dinámica de la cultura concreta y la realidad de la vida. La reflexión contextual ejercita su función dentro de la comunidad por medio de la *lectura de los signos de los tiempos*: escuchar, interpretar y anunciar la *Logos* (palabra) y la *Sophia* (sabiduría) de la vida. El análisis y la reflexión contextual se dirige a la comunidad de fe y, como parte de la comunidad, se dirige a varios grupos y la sociedad así como a su interrelación. La reflexión socioteológica trata de ofrecer una comprensión más profunda de la situación real (*dimensión hermenéutica*) y una dirección o ímpetu concreto para acciones posteriores (*dimensión ética*). Pudiera suceder que la reflexión crítica y dialógica descubra lo que está escondido en los testigos cristianos y redescubra lo que está olvidado. Hemos tratado esta clase de reflexión en nuestro libro *Contextual Social Theology, An Indonesian Model* (1999).

La reflexión crítica no es neutral. Se relaciona de manera positiva o negativa con el involucramiento de la comunidad. La reflexión contextual trata conscientemente de relacionarse a sí misma con la praxis; está basada en la praxis y orientada hacia la praxis. La reflexión teológica no es sólo *fides quaerens intellectum*, la fe que busca la comprensión, sino que primero es la *fides sperans liberationem* la fe que espera la liberación (A. Pieris). La reflexión teológica se está volviendo *intellectus amoris et misericordiae* (J. Sobrino), comprensión de amor y misericordia, una comprensión compasiva.



Epistemológicamente, la relación entre el que conoce, el proceso de conocimiento y el conocimiento mismo (lo conocido) es muy cercana. Los teólogos académicos no son activistas sociales. Sin embargo, se requiere un mínimo de contacto con las acciones de la comunidad para desarrollar la teología contextual que necesita no sólo cerebro, sino también corazón y manos. Al hacer lo anterior, la teología sigue la prioridad de la ortopraxis.

## 7. DIÁLOGO INTER TEXTUAL E INTER CONTEXTUAL

*Contextualización* significa un esfuerzo de una comunidad de fe por vivir el evangelio en cierto contexto. Se refiere a la interpretación de la realidad relacionada con los recursos de fe que también tienen texto y contexto. El análisis y la reflexión contextuales siempre son inter textuales e inter contextuales, ya que muestran la comunicación de comunidades con sus *textos* y *con-textos*. La forma de vivir contextualmente es por vía del diálogo crítico y la comunicación. Al compartir y ser testigos podemos volvernos más conscientes de que nuestra interpretación es limitada, de que necesitamos un proceso continuo de diálogo y reinterpretación. Al hacerlo, nos abrimos para acercarnos al centro de la fe y su manifestación responsable aquí y ahora.

Por ejemplo, George M. Soares-Prahbu (1985) en su "Clases en la Biblia: los pobres bíblicos, ¿una clase social?" provoca un encuentro entre los pobres de nuestro mundo hoy y los pobres en el texto y contexto de las Escrituras. Rosemary Radford Ruether en su libro *Gaia and God* (1992) articula el texto sobre la creación en el contexto de las Escrituras y la cristiandad occidental.

Otro ejemplo es de un contexto interreligioso. Nuestras hermanas y hermanos musulmanes tienen dificultades para entender la forma en que compartimos nuestra experiencia de fe y doctrina sobre Cristo y la Trinidad. De hecho, ocurre la misma dificultad dentro de nuestra comunidad cristiana. La dificultad toca no sólo el campo de la doctrina, sino también el campo de la oración. Nuestra creencia en Cristo y en la Trinidad se basa en el misterio pascual, en la muerte y resurrección de Jesús así como en el don del Espíritu Santo. Exactamente en este punto tenemos dificultades con la interpretación musulmana. Sin embargo, teólogos musulmanes como Mahmoud Mustafa Ayoub abren una interpretación más cercana. De acuerdo con él, el texto de AlQur'an

(4:157-158), que dice que Jesús realmente no murió crucificado, no es una declaración histórica, es una *declaración teológica*.

En lugar de tomar la cruz y la resurrección podemos tener la Palabra de Dios como punto de entrada para compartir la fe con los hermanos y hermanas musulmanes. La Palabra de Dios tiene la cualidad *divina y humana* al mismo tiempo que media el encuentro entre Dios y el ser humano. Dios es el Creador, el Dios más grande y compasivo, el todopoderoso y misericordioso que crea, sostiene y cuida toda la creación. El Dios de cristianos y musulmanes es el mismo Dios de Abraham. Nosotros, los cristianos, nos dirigimos al mismo Dios como *Abba*, el Padre maternal de Jesús y nuestro Padre maternal.

En AlQur'an Jesús no es la Palabra de Dios como lo creemos nosotros los cristianos (*Kalimat Allah*; Cragg 1985: 32). Los hermanos y hermanas musulmanes aceptan y viven a AlQur'an como *la Palabra de Dios*. La Palabra de Dios es divina; y sin embargo, los seres humanos pueden oírla y recitarla. Cuando oran con los versos *divinos*, su oración es oración *humana, palabras humanas*. AlQur'an media entre Dios y los seres humanos. En la fe cristiana el mediador entre Dios y el ser humano es *Jesús*. Jesús es la Palabra de Dios y al mismo tiempo, es un ser humano. Por lo tanto, puede *mediar* entre Dios y el ser humano. Podemos sacar un paralelismo entre Jesús y AlQur'an. Ambos *median* la comunicación entre Dios y los seres humanos. El punto de encuentro es el *Kalam Allah* (la Palabra de Dios), más que la *Kitab Allah* (las Escrituras).

¿Cómo podemos entender al Espíritu Santo? Cuando el ser humano recita o anuncia los versos de AlQur'an, es un ser humano que está orando y anunciando. Significa que la palabra de Dios, la Palabra divina, se convierte en la palabra del ser humano. Si el ser humano sigue la Palabra de Dios, una vez más, es vida humana y obras humanas. ¿Cómo es esto posible? Lo es debido al poder de Dios (cf. Roest Crolius 1997; Dorr 1995). Este poder de Dios es el Espíritu Santo en la tradición cristiana. Creer en el *Espíritu Santo* significa creer en el *poder de Dios en el ser humano y en el mundo*. En la fe cristiana "el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones a través del Espíritu Santo que nos ha sido dado" (Rom 5:5). "Cuando exclamamos '¡Abba! ¡Padre!' es ese mismo Espíritu que da testimonio con nuestro espíritu de que somos hijos de Dios" (Rom 5:15-16); "y nadie puede decir 'Jesús es el Señor (*Kyrios*) excepto por el Espíritu Santo." (1 Cor 12:3). El Espíritu Santo es el que capacita al ser humano para creer y seguir a *Jesús como la Palabra de Dios*.

Las tradiciones cristianas nunca enseñan sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo como dos o tres Dioses. La formulación de los dogmas de la Trinidad expresó la comprensión de la iglesia de un Solo Dios (monoteísmo) con base en la experiencia del acontecimiento de Jesús en el contexto de la cultura helénica. Los dogmas expresaron la fe cristiana en Un Dios, a través del seguimiento de Jesucristo bajo el poder del Espíritu Santo. Usando el paradigma de la mediación que es divina y humana al mismo tiempo, la fe cristiana en la Trinidad, 1) *Dios, el Padre*, 2) *Jesucristo, el Hijo* y 3) *el Espíritu Santo* puede ponerse en paralelo con la fe islámica, 1) *Dios*, 2) *AlQur'an* y 3) *el poder y la acción de Dios que hace al ser humano capaz de orar, de anunciar y de seguir la Palabra divina*.

DIOS

El compasivo, el misericordioso,

El todopoderoso, el más grande

| |

LA PALABRA DEL DIOS DE ABRAHAM

(Dabar, Logos, Kalimah)

| |

SER HUMANO

Pronunciando y siguiendo la Palabra de Dios

POR EL PODER Y LA ACCIÓN DE DIOS EN EL MUNDO

## 8. ENFOQUE INTERDISCIPLINARIO

Ser comunidad contextual se relaciona con la realidad, variada y compleja. El análisis y la reflexión multifacéticos de la fe que *toman en serio la realidad social* son muy importantes. Por lo tanto, la teología contextual necesita diálogo y cooperación con otras disciplinas. La teología contextual como una empresa académica necesita cumplir con la confiabilidad académica como otras disciplinas.

*El enfoque interdisciplinario*, en particular en cooperación con las ciencias sociales, ayuda a la reflexión de la fe para sacar interpretaciones y orientaciones relevantes para la comunidad (por ejemplo Banawiratma y Mueller 1999, Boff dan Pixley 1989). A través de este diálogo se fertilizará la comprensión del evangelio de Cristo. El proceso de diálogos críticos entre la reflexión teológica y social se enfoca a acciones que cambien la realidad a nuevas situaciones

sociales soñadas por la vida de fe. El diálogo con otras disciplinas también puede traer una nueva visión y articulación de la fe como por ejemplo en el libro de D.O'Murchu *Quantum Theology* (1997).

## 9. ESPIRITUALIDAD CENÓTICA

La espiritualidad puede entenderse como una forma de responder a la información de las experiencias. Se relaciona con lo que experimentan, ya sea los seres humanos, o el mundo o Dios. Jesús vivió una profunda espiritualidad de solidaridad con el mundo. Nació en solidaridad con los desprotegidos. Sus palabras y acciones complacían a los enfermos, los hambrientos y los que sufrían. La espiritualidad de Jesús es espiritualidad *cenótica*, *auto vaciante* hasta las últimas consecuencias.

Estamos acostumbrados al concepto de "La Palabra se hizo carne" (Jn 1:14) olvidando el hecho de que la palabra se hizo *siervo* lavando los pies de sus discípulos (Jn 13:1-17). La carta a los filipenses dice "Jesucristo... se despojó de sí mismo tomando condición de siervo... y se humilló a sí mismo obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz" (fil. 2:10). La encarnación es sólo el principio de la *manera cenótica de ser* de Cristo.

Siguiendo la espiritualidad de auto vaciarse, los discípulos de Cristo se transforman y se vuelven más *similares a la vida de Jesús*. Dicha espiritualidad es una *conversión continua* y confiada, de renovación para abrise más a los otros y a Dios. La *autotransformación* de los discípulos de Jesús trae impacto a su solidaridad social y estimula una mayor información, explícitamente, *la transformación de la vida en sociedad*.

## 10. TRANSFORMACIÓN A TRAVÉS DE LA AFIRMACIÓN Y LA CONFRONTACIÓN

Las realidades culturales, políticas y económicas son *ambivalentes*. Nos acercan no sólo a valores positivos, sino a anti valores. Por lo tanto necesitamos una interpretación crítica de los datos y la respuesta contextual puede ser afirmación o confrontación hacia una transformación positiva. No existe un programa detallado de acción para dicha actitud; la forma de proceder es el diálogo crítico. Escapar de la actitud crítica pudiera significar apoyar los intereses imperialistas y rechazar la misión evangélica.

La ambivalencia toca no sólo la realidad fuera de la iglesia, sino también dentro de ella, dentro de nuestra tradición. Nuestra apertura requiere de nosotros respeto y auto crítica. La contextualización necesita abrirse a la riqueza de la historia y las tradiciones. Al hacerlo evitamos adherirnos a una cierta tradición o momento histórico así como a la forma real (*status quo*). Además, la transformación de nuestra particularidad puede traer una mayor contribución.

La primacía de la ortopraxis del evangelio exige la transformación de las iglesias desde las bases, lo que ya se inició en las *Comunidades cristianas (ecuménicas) de base* y en las *Comunidades humanas de base* así como la *Comunidad básica de inter fes*. Es una nueva forma de ser iglesia, que es una comunión de comunidades contextuales. Dicha vida involucra un diálogo crítico hacia el nuevo esfuerzo de la transformación social. Como una realidad humana y limitada, la iglesia sólo puede ejercer su misión y convertirse en una comunidad dinámica de fe si se vuelve *comunidad de diálogo y transformación*. Las exigencias de las comunidades contextuales en desarrollo son, por fin, las exigencias de encontrar y seguir a Cristo realmente, así como la respuesta para *incluir al Cristo contextual como medio que transforma la vida* en Dios que siempre es más grande, hasta que Dios se vuelva todo en todos (cf. 1 Cor. 15:28).

## DIEZ PROGRAMAS PARA CONSTRUIR COMUNIDADES Y TEOLOGÍAS CONTEXTUALES

<b>LOS POBRES (2a)</b>	<b>SER IGLESIA</b>	<b>EL EVANGELIO</b>
<b>CULTURAS (2b)</b>	<b>ABIERTA (1)</b>	<b>DE JESUCRISTO (3)</b>
<b>RELIGIONES (2c)</b>		
<b>RELIGIONES (2c)</b>		

La comunicación dialéctica en la Comunión de Comunidades Contextuales:

- *Comunidad cristiana (ecuménica) de base*: Cristo como terreno común (1a),
- *Comunidad humana de base*: Valores humanos como terreno común (1b),
- *Comunidad básica inter fes*: Unidad de experiencia inter fes (1c)

Dentro del contexto existente de los conflictos entre el Reino de Dios y el Reino del Anti Dios

- *lucha por la justicia:*  
 darle poder a la gente pobre con la perspectiva de la justicia de género, los derechos humanos y la eco justicia,  
 Encontrando a Cristo en los pobres, los vicarios de Cristo:  
**El amor en acción** (4)  
 Por la obra del Espíritu Santo (pneumáticamente), Jesucristo (pleno, glorificado, histórico) es experimentado:
  - *Experiencia de fe*  
**Oración Y Contemplación** (5)  
**Lectura de los signos de los tiempos:**  
 escuchar, interpretar, anunciar la *Logos* y la *Sophia* de la vida:  
**Análisis y reflexión contextual** (6)  
 a través del diálogo **inter textual e inter contextual** (7)  
 y un enfoque **interdisciplinario** (8)  
**Siguiendo la forma cenótica de ser de Jesucristo como siervo** (9)  
 como un proceso complejo de la dinámica de la fe  
**Personificando al Cristo contextual como Mediador**  
 que **transforma** la vida (10)  
 en Dios que es siempre más grande  
 hasta que **Dios** se vuelva todo en todos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AYOUB, M. M., *The Death of Jesus, Reality or Delusion? A Study of the Death of Jesus in Tafsir Literature*, Dlm., *The Muslim World* 70 (1980) 91-121.
- The Miracle of Jesus: Muslim Reflections on the Divine Word*, in Robert F. Berkey and Sarah A. Edwards (eds.), *Christology in Dialogue*, The Pilgrim Press, Cleveland 1993, 221-228.
- BANAWIRATMA, J.B.,-MUELLER, J., *Contextual social Theology. An Indonesian Model*, EAPR 1-2 (1999) Manila.
- BOFF, C.,-PIXLEY, G. V., *The Bible, the Church, and the Poor*, Orbis Books, Maryknoll. NY. 1989.
- CRAGG, K., *Jesus and the Moslem*, George Allen & Unwin, London 1985.
- DORR, D., *Divine Energy. God Beyond Us, Within Us, Among Us*, Gill & Macmillan, Dublin 1995.
- DUNNE, J., *The Way of All the Earth. Experiments in Truth and Religion*, Macmillan Publishing Co. Inc, New York 1978.
- FABC (The Federation of Asian Bishops' Conferences), *For All the Peoples of Asia. Documents from 1970 to 1991*, Edited by Gaudencio B. Rosales DD and C.G. Arévalo., Claretian Publications, Quezon City 1991.

- HEBBLETHWAITE, M., *Basic is Beautiful. Basic Ecclesial Communities from Third World to First World*, Fount, Harper-Collins, London 1993;  
*Base Communities. An Introduction*, Paulist Press, Mahwah, N.J. 1994.
- JOHN PAUL II., *Centesimus Annus. Encyclical of Pope John Paul II*, in Michael Walsh and Brian Davies (eds.), *Proclaiming Justice and Peace. Papal Document from Rerum Novarum through Centesimus Annus*, Twenty-third Publications, Mystic, Connecticut 1981, 432-478.
- JOHNSTON, W., *Mystical Theology, Science of Love*, Orbis Books, Maryknoll, NY 2000.
- KRUEGER, R., *Gott oder Mammon. Das Lukasevangelium und die Oekonomie*, Edition Exodus, Luzern 1997.
- MANGUNWIJAYA, Y.B., *Gereja Diapora*. Kanisius, Yogyakarta 1999;  
*Our world in Transition. Making Sense of a Changing World*, The Book Guild Ltd, Sussex 1996, 25-26;  
*Quantum Theology*, Crossroad, New York 1996.
- PANNIKAR, R., *The Intrareligious Dialogue*, Paulist Press New York 1978.
- PIERIS, A., *An Asian Theology of Liberation*, Clark, Edinburgh 1999;  
*God's Reign for the Poor. A Return to the Jesus Formula*, Tulana Research Centre, Gonawila-Kelaniya 1999.
- RADFORD RUETHER, R., *New Woman, New Earth*, Seabury Press, New York 1975;  
*Feminist Theology*, in Joseph Komonchak dkk, (eds).. *The New Dictionary of Theology*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1991: 391-396;  
*Gaia and God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, SCM Press Ltd., London 1991.
- RAHNER, K., *Sendung und Gnade. Beitrage zur Pastoraltheologie*, in *Theologische Deutung der Position des Christen in der Modernen Welt*, Tyrolia, Innsbruck 1959, 13-47.
- ROEST CROLLIUS, A. A., *The Prayer of the Qur'an*, *Studia Missionalia* 14 (1975) 223-252;  
*L'Esprit Saint dans le Coran et le Soufisme*, in G. Bertin and M-C Rousseau, (eds.), *Pentecote de l'intime au social*, Siloe, Universite Catholique de L'Ouest 1996, 151-162.
- Samartha, S. J., *Between Two Cultures. Ecumenical Ministry in a Pluralist world*, WCC Publications, Geneva 1996.
- SCHUESSLER FIORENZA, E., *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet*, Continuum, New York 1995.
- SHOKI, C., *Contextualizing Theology*, *Mission Trends* 3 (1976) 19-24;  
*Kontekstualisasi sebagai jalan Menuju Pembaruan*, in Douglas J. Elwood (ed.), *Theologia Kristen Asia. Tema-tema yang Tampil ke Permukaan*, BPK Gunung Mulia, Jakarta 1992, 10-18.
- SEASOLTZ, K., *We Are Eucharistic People. Called to work for Transformation*, in *Spirituality* 27 (1999) 341-345.
- SINGGIH, E.G., *Dari Israel ke Asia. Masalah hubungan di antara kontekstualisasi teologia dengan interpretasi Alkitabiah*, BPK Gunung Mulia, Jakarta 1982;  
*Gereja Diaspora dan Basic Human Communities*, in A. Sudiardja (ed.), *Tinjauan Kritis atas Gereja Diaspora Romo Mangunwijaya*, Kanisius, Yogyakarta 1996, 95-111.
- SOARES-PRABHU, G. M., *Class in the Bible: The Biblical Poor, a Social Class?*, *Vidyajyoti* 49 (1985) 320-346.

# HACER UNA TEOLOGÍA CONTEXTUAL.

## Hacia la conversación sobre el método en el contexto Filipino

---

Daniel Franklin Pilario, C.M.

*Ha habido bastante esfuerzos hacia un proyecto de una teología contextual en Filipinas. Este escrito se enfocará sólo en la 'metodología'. Primero, presentará las trayectorias principales de esta tarea diversa para que nos sirva de contexto. En un segundo paso, intentará presentar el marco teórico como una plataforma de la cual se podrán asesorar los diferentes intentos de hacer teologías contextuales. Tercero, desde la perspectiva del paradigma que el autor asume, intentará dialogar con diferentes acercamientos teológicos. Respecto del primer paso nos dice que se han hecho muchos intentos por trazar un mapa de las teologías contextuales en las Filipinas. En este escrito, seguirá las principales trayectorias propuestas por uno de los teólogos filipinos; Catalino Arévalo. En el segundo paso teoriza la cultura como praxis, primero, contra toda la concepción de la cultura como algo conglomerado, formal, de determinados valores y propone la noción de cultura como proceso, como movimiento, para evitar sucumbir a la tiranía de alguna forma determinante, sea que esté ubicada en el pasado como 'el paraíso perdido' o en el futuro como 'los ideales alcanzables'. Y finalmente propone la cultura como una negociación continua entre la práctica humana y las demandas del contexto cambiante de la historia. Sugiere considerar la cultura como un proceso, una negociación habilidosa, creativa y dinámica entre lo familiar y desconocido, nativo y extranjero, local y global. Desde esta perspectiva, cada comunidad cultural se preocupa por un diálogo continuo con todo lo que llega a tener contacto, sean valores occidentales o avances*



*tecnológicos, mensaje Evangélico o proclamación magisterial, otros sistemas de creencias o filosofías emergentes, etc. Esto da a la cultura un sentido de apertura, que tendrá desde el principio. Porque aunque nos guste o no, todas las culturas siempre han estado comprometidas en una adaptación sincretista todo el tiempo.*

**E**ste escrito es un esfuerzo hacia la conversación. Me es difícil empezar por dos razones. Primera, mis compañeros de conversación no están presentes. Así, quizá esto es un mero ensayo de lo que voy a decir. Segunda, esos mismos compañeros de diálogo son mis ancianos en la familia teológica Filipina, la mayoría de ellos fueron mis profesores o autores favoritos con quien estoy eternamente agradecido por haber aprendido los gajes del oficio. Y en una cultura donde los 'ancianos' son considerados con gran estima, como en el resto de Asia, no estamos entrenados a decirles lo que pensamos. Pero en el espíritu de continuar su labor pionera, quisiera referirme a algunos asuntos con la intención de ayudar a mantener viva la conversación teológica que ellos empezaron, ya que Filipinas continúa luchando con los contextos cambiantes.

Más allá de esta preocupación aparentemente personal o nacional, creo que la conversación teológica es exigida por la misma naturaleza de la teología contextual. Como ya fue indicado en la Conferencia EATWOT de 1986 en Oaxtepec, México (Chicane, 1986), las teologías de los segundo-tercer mundos son descritas como teologías de *ghetto*. Vengo de un contexto donde alguna forma de opresión predomina (político-económica, racial, de género, cultural, religiosa, etc.), y por lo mismo tiende a excluir a otras formas. Por ende, irónicamente, lo que empezó como crítica a las teologías monolíticas occidentales también acabaron teniendo las mismas tendencias universalizantes. La mentalidad cerrada refuerza el etnocentrismo y viceversa. La conversación teológica es saludable. Por consiguiente, lo que estoy haciendo esta mañana es un esfuerzo por comunicar lo que ocurre en la escena teológica filipina, con la esperanza de establecer algún tipo de diálogo también con ustedes.

Ha habido bastante esfuerzos hacia un proyecto de una teología contextual en Filipinas. Este escrito se enfocará sólo en la 'metodología'. Primero, presentaré las trayectorias principales de esta tarea diversa para que nos sirva de contexto. En un segundo paso, intentaré presentar el marco teórico como una plataforma de la cual se podrán asesorar los diferentes intentos de hacer teologías contextuales. Tercero, desde la perspectiva del paradigma que asumo, intentaré dialogar con diferentes acercamientos teológicos.

## 1. TEOLOGÍAS EN CONTEXTO: TRAZANDO LA ESCENA FILIPINA

Se han hecho muchos intentos por trazar un mapa de las teologías contextuales en las Filipinas. En este escrito, seguiremos las principales trayectorias propuestas por uno de nuestros teólogos jesuitas, Catalino Arévalo. En su reciente contribución al *Dictionary of Misión* (Arévalo, 1997), él clasifica los esfuerzos teológicos en las Filipinas en tres áreas de interés. La primera área es la que él llama 'teología predominante', la cual usa el discurso magisterial como su base de reflexión. Lejos de ser una fuerza conservadora, es el análisis de estos teólogos lo que guía las decisiones políticas de los obispos Filipinos (CBCP) en sus intervenciones efectivas en la política de los años recientes. La segunda esfera de interés teológico es 'la cultura' en general. Por ser una parte del esfuerzo consciente por construir una teología distintivamente 'filipina', esta tendencia se ocupa de la complejidad de la cultura tradicional filipina, su religiosidad popular y creencias contemporáneas, su lenguaje y valores culturales, a fin de discernir la Buena Noticia ya incrustada en ella. El tercer punto de interés está en la temática liberacionista. Aunque difiere en grado de profundidad y extensión, esta tercer tendencia se relaciona directamente con la praxis y el análisis marxista. Estos teólogos orientados hacia la praxis, cuyas opciones oscilan entre la 'extrema izquierda' y la 'izquierda del centro', varían en sus métodos. Los más conocidos entre ellos son los miembros filipinos de la EATWOT (Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo) por su acceso a las publicaciones y relaciones internacionales. Pero además de ellos, hay mucha reflexión teológica a nivel popular, que existe sólo en su forma oral o mimeográfica.

El mapa anterior es para mostrar la diversidad de métodos en teologías contextuales Filipinas. Pero casi no existe la comunica-

ción entre estos acercamientos tan ricos y diversos. Arévalo mismo reconoce la falta de una 'comunidad teológica' en Filipinas (Arévalo, 1995). Mi esfuerzo por levantar algunas cuestiones de método está basado en lo hecho por estas varias maneras de hacer teología que necesitan interactuar, ser enriquecidas mutuamente y colaborar críticamente. Esto se enlaza con la problemática de la conferencia: entre el particularismo y la comunicación. Es decir, entre la particularidad de un acercamiento específico y su voluntad de escuchar a otros puntos de vista. Sin embargo, la tarea principal de este escrito es también abogar porque tal problema esté enraizado en su propia teoría de la cultura. Es verdad que es de la propia noción de cultura de donde la metodología teológica toma su marco. Por ende, existe la necesidad de clarificar la concepción teológica de cultura.

## 2. MÁS ALLÁ DE LOS 'VALORES': UN INTENTO DE TEO- RIZAR 'LA CULTURA' COMO PRAXIS

### 2.1 Cultura como praxis

En los discursos antropológicos, 'cultura' es usada siempre como un 'sustantivo' abstracto de algo. O se refiere a algunas prácticas sociales elitistas (por ejemplo, música, pintura, teatro, etc.) o, desde un punto de vista más sociológico contemporáneo, a determinadas formas comunales de vida, significados y prácticas cotidianas. O se localiza en el pasado (como los valores tradicionales y 'formas de vida') o en el futuro (como ideales sociales o religiosos). Tanto el discurso Vaticano de la 'cultura Cristiana', como la utopía radical comunista se ubican en alguna de estas dos categorías. A pesar de sus obvias diferencias, lo que une a estas dos posiciones es la forma abstracta determinante en la cual la cultura ha sido conceptualizada y capturada.

El teórico contemporáneo de la cultura, Raymond Williams (1921-1988) argumenta contra esta connotación pasiva de los pre-determinados valores, enfatizando la cultura como '*verbo*'. La cultura, antes que se hiciera un 'sustantivo' abstracto de algo, fue un 'proceso'. El término latín, *cultura* podría ser rastreado a su raíz, *colere*, lo cual, entre otras cosas, significa 'cultivar'. Así 'cultura' originalmente es una palabra que denota una práctica actual, es decir, el cultivo o cuidado de algo, generalmente de plantas o animales, y por la extensión metafórica, el 'cuidado' humano. Sólo en los desarrollos posteriores se llegó a ser considerada como una abstracción, algo

en-sí-mismo. En el análisis neo-marxista de Williams, el cambio ocurre durante la Revolución Industrial (Williams, 1958). Lo que yo intento subrayar aquí es el significado original de la cultura. Porque más allá de las 'formas' culturales abstractas, se refiere a la colectiva *praxis* humana, la que presupone cierta habilidad e ingenuidad necesaria, si una comunidad local ha de sobrevivir en el ambiente social y físico en el cual se encuentra.

Pero ¿qué es *praxis*? Es una palabra tan compleja como la 'cultura'. La distinción que hace Aristóteles entre la *praxis* y *poiesis* es ya bien conocida. En el esquema griego, la *praxis* es usada precisamente para describir la esfera moral caracterizada por la autonomía y no dictada por la urgencia y arbitrariedad de las necesidades cotidianas (que caracteriza a *poiesis*). Así, la *praxis* propiamente pertenece a los miembros de la *polis* griega, ya que el resto de la población, como las mujeres, esclavos, campesinos, trabajadores y mercaderes, no tienen el ocio para deliberar sobre la dirección moral de la sociedad, ya que se preocupan por ganarse la vida. El ocio es un pre-requisito de la moralidad. Lo que se está marginado es el discurso y las prácticas de aquellos que satisfacen las necesidades de la mayoría por su trabajo manual, ya que esa gente no es apta para la membresía de la *polis*, y ni siquiera sus actos son admitidos en el discurso moral. Lo que fue suprimido es la noción de *metis* -un sentido de 'inteligencia astuta'- muy apreciada entre los griegos presocráticos. El esquema racional en la concepción de las fronteras morales niega el hecho de que, en ciertas actividades como la navegación, medicina o cacería (como lo permite el mismo Aristóteles), los griegos valoran el tipo de inteligencia que combina el instinto, premeditación, sutileza mental, destreza, ingenio, vigilancia, creatividad -diferentes habilidades'- y experiencias adquiridas al pasar de los años y que logran hacer un impacto sobre "lo transitorio, lo cambiante, las situaciones desconcertantes y ambiguas que no se prestan a una medida precisa, al cálculo exacto o a la lógica rigurosa" (Detienne y Vernant, 1978). Estando 'en contacto' con su *kairos*, los nacidos en una cultura pueden moverse con las complejidades de sus situaciones conflictivas e impredecibles. Por lo tanto, *Metis* indica cierta conexión intrínseca con la palabra inglesa *craft* o la francesa *métier*, pues ambas se refieren no sólo a la *habilidad, sagacidad, arte* sino también al *poder intelectual* concerniente al trabajo, especialmente al trabajo manual, negocio o cualquier profesión con

la finalidad de ganarse la vida. Aunque el adjetivo inglés *crafty* se refiere a la astucia o el engaño, también significa *habilidad y creatividad* en el *arte* de vivir (Toulmin, 2001).

## 2.2 La Cultura como 'el Sentir por el Juego': la 'Doble-Verdad de la Práctica

En la escena contemporánea ántropo-sociológica, es el sociólogo Francés, Pierre Bourdieu (1930-2002), quien teoriza prominentemente sobre el concepto de la cultura como *práctica*. Algo crucial a su teoría es la noción de *habitus* (Bourdieu, 1977, 1990). El *habitus*, en cierta forma, es un conector entre lo que llamamos la cultura objetiva (por ejemplo, sistemas, contextos, prácticas) y la cultura subjetiva (por ejemplo, cosmovisión, valores, significados, etc.). Es 'el sentir por el juego' del agente social -una destreza sagaz para jugar con el tiempo disponible y los recursos a mano- una habilidad generada por el nacimiento en el mismo juego. Es también una reflexión del mundo exterior dentro de los esquemas humanos internos de pensamiento, valoración y actuación. Más allá de ser meramente mental, el *habitus*, la valoración o la cultura se muestra en 'las posturas, los gestos, y las formas de pararse, caminar, hablar'. "La fuerza del *ethos*", citando a Bourdieu, "es la moralidad hecha carne" (Bourdieu, 1993). Pero aunque la cultura se haya hecho una 'segunda naturaleza' para nosotros, Bourdieu la considera como estructurada irregularmente. Esto refleja las visiones sociales desiguales y las divisiones en el mundo social del cual se es parte. En Kabylia (una región en Algeria donde Bourdieu hizo sus investigaciones antropológicas), por ejemplo, los 'verdaderos' hombres de honor se les permite caminar hacia adelante con su rostro levantado de un modo determinado o a mirar al adversario directo a los ojos. Al contrario, la compostura 'propia' de una mujer es caminar ligeramente inclinada, mirar hacia abajo y caminar unos pasos detrás de los hombres (Bourdieu, 1990). La *burka* que las mujeres de Afganistán usan es un ejemplo extremo. En otras palabras, el *habitus* o la cultura es inculcado por las motivaciones cotidianas y requerimientos de posturas 'propias', conductas 'adecuadas', protocolos 'correctos', pronunciación 'exacta' o compañías 'finas', pero siempre excluyendo 'al otro', al extraño y 'al diferente'. Este margen crítico interno a cualquier análisis es necesario, de otro modo cualquier discusión sobre la cultura está

en peligro de estrecharse en el mejor de los casos, o podría coludirse con el proyecto de dominación pretendiéndose como 'formación cultural', en el peor de los casos.

Más allá de ser 'una estructura estructurada', la cultura es 'una estructura estructurante'. Por ser 'el sentir por el juego', también constituye una resistencia creativa. Este aspecto de la cultura pone de relieve sus dimensiones prácticas. Es decir, tener 'el sentir por el juego' es relegar las categorías heredadas de una cultura dominante pero también habilitase para comprender de forma ingeniosa a fin de promover el bien de sí o de todos. Estar en la cultura, por lo tanto, no implica meramente una resignación pasiva a una 'segunda naturaleza' ante la que no podemos hacer nada. Más bien nos conduce hacia la posibilidad de resistencia a través de caminos inventivos, '*metic*' y sagaces, aunque las fuerzas dominantes continúan chocando contra nuestras formas de ser en un mundo social específico.

### **2.3 La Resistencia oblicua: teorizando la praxis cultural en el contexto colonial filipino**

Para ubicar el marco teórico en el contexto local filipino, nos detendremos en dos prácticas 'inculturadas' que vienen desde el período Español: la recitación de la *Pasyon* y la práctica de la confesión. La *Pasyon* (la palabra se derive de la 'pasión' de Jesucristo) es un género de verso largo de toda la narrativa bíblica, desde la creación del mundo en Génesis hasta el juicio final en Apocalipsis. Esta traducción popular de la Biblia, lleno de modismos, imágenes y metáforas propias, es cantada hasta hoy en día en un tono popular propio y peculiar, en grupos vecinales y en casas particulares durante la Semana Santa. Esta actividad, una de las primeras en inculturar el cristianismo, podría ser interpretada como una táctica (in)consciente de los colonizadores españoles para conducir la mentalidad filipina hacia una sumisión a la Iglesia y al imperio. En el contexto del reinado colonial, el modelo de Jesús como el del 'cordero silencioso llevado al matadero' tenía graves repercusiones políticas. También tuvo una función excedente la *Pasyon* que los misioneros nunca aprovecharon. El historiador filipino, Reynaldo Ileto, dice que la entonación de la *Pasyon* por la gente ha dado una narrativa que sirvió como símbolo unificador de sus esperanzas y aspiraciones por la liberación (Ileto, 1975). En esta obra, Ileto estudia las insurgencias populares contra los

regímenes españoles y americanos, compuestas en su mayoría por campesinos y trabajadores rurales, a menudo considerados como bandidos, herejes, o fanáticos por los colonizadores. Él considera que como un texto religioso y una práctica cultural, la *Pasyon* intrínsecamente lleva consigo una doble-verdad que, para sorpresa de los colonizadores, fue usada hábil y diestramente por los líderes populares para lograr solidaridad entre los oprimidos y para impulsar a estos grupos hacia algunas metas sociales liberadoras. Mientras que estas masas sin nombre entonaban respetuosamente los versos métricos durante la Semana Santa, al gusto de los misioneros, ellos también recibieron un lenguaje y una visión para articular sus anhelos por un mundo nuevo mucho más de lo que imaginaban los colonizadores.

Otro caso significativo es la práctica del sacramento de la confesión en el contexto de colonización. Se debe recordar que hubo pocos misioneros en el campo y también menos fuerzas militares mandadas desde España en Filipinas que en las Américas. Sin embargo, a mediados de 1600, menos de un siglo desde que llegó el cristianismo a las islas, más de medio millón de filipinos ya se habían convertido a la fe cristiana. Otro historiador filipino, Vicente Rafael, atribuye esta rápida expansión del cristianismo a un doble 'reducción' -la del 'lenguaje' y la de los 'cuerpos',- ambas relacionadas con la 'conversión' (Rafael, 1988). Así como los escritos nativos fueron reducidos a las estructuras gramaticales de declinaciones y conjugaciones del latín-castellano, la población fue removida a los centros administrativos (es decir, *pueblos, cabeceras y poblaciones*) para que estas 'entidades nativas' viviesen *bajo la campana*, es decir, dentro de los límites de la evangelización pero también bajo el control político. Una de las formas más efectivas para lograr la conversión fue a través de la *confesión sacramental*. Que la práctica de la confesión es crucial al proyecto colonización-evangelización es atestiguado por las numerosas traducciones de los manuales de la confesión a las lenguas nativas en ese tiempo. Los relatos tempranos de la misión atestiguan el entusiasmo con el cual los nativos acudían a la confesión, a veces hasta rogándole arrodillados al sacerdote. Sin embargo esos mismos misioneros encuentran confusa la práctica confesional de los nativos, pues en vez de seguir las normas de la confesión indicadas en los manuales, los penitentes cambian este momento como una oportunidad para justificar sus propios actos o para halagarse, ya que

cuentan los pecados no suyos sino de 'sus esposas, suegras o de la gente que les cae mal'. ¿Significa esto que los nativos no tienen la capacidad intelectual para comprender la complejidad del discurso religioso extranjero, como algunos misioneros creen? O ¿Es una dinámica distinta la que está en juego? La conclusión de Rafael es bastante profunda. La palabra en *Tagalog* (el idioma en la Filipina Central) para pedir perdón en la confesión es 'tawad', que también significa 'regatear, altercar o usar evasión'. En otras palabras, la práctica de la confesión que fue usada como una maquinaria de los poderes coloniales para controlar cuerpos y mentes, fue vista por los nativos como un acto de regateo con la autoridad, una forma de resistencia oblicua contra el asidero totalizador del poder dominante.

Con lo precedente, hemos completado el círculo para teorizar la cultura como praxis. Primero, contra toda la concepción de la cultura como algo conglomerado, formal, de determinados valores y propuse la noción de la cultura como proceso, como movimiento, un movimiento para evitar sucumbir a la tiranía de alguna forma determinante, sea que esté ubicada en el pasado como 'el paraíso perdido' o en el futuro como 'los ideales alcanzables'. La cultura es una negociación continua entre la práctica humana y las demandas del contexto cambiante de la historia. Desde ahí sigue la segunda aserción: 'el sentir por el juego' de la cultura es la ingenuidad del agente humano para obrar creativamente a través de la intrincación compleja de la vida, incluso hasta en el contexto de la dominación. Tercero, he demostrado cómo cada práctica cultural contiene una 'doble-verdad' (como en la *Pasyon* y la confesión). Mientras que los colonizadores tuvieron sus motivos, los nativos tuvieron otros, la moralidad de los cuales podría ser juzgada sólo en el lugar de los hechos, es decir, si ellos contribuyeron al bien estar humano o no.

¿Qué repercusión tiene esta reflexión sobre la cultura a la hora de hacer la teología contextual en las Filipinas? Nos enfocamos a este punto.

### **3. EL ARTE DE LA TEOLOGÍA CONTEXTUAL: HACIA LA CONVERSACIÓN SOBRE EL MÉTODO**

#### **3.1 'Una teología de piezas y fragmentos': teologizando en el segundo-tercer mundo**

La llamada 'teología de la corriente principal' en las Filipinas está lejos de ser una fuerza conservadora. Si la jerarquía filipina ha sido



vocera contra el establecimiento político desde el tiempo de la ley marcial bajo Marcos, hasta la reciente derrota del popular Joseph Estrada, es principalmente por las declaraciones y análisis elaborados para los obispos por los teólogos de 'la corriente principal'. Con su concreta comprensión de los movimientos tanto políticos como económicos del país, tal teología es necesariamente 'contextual'. Es Arévalo mismo quien llama a la tarea teológica como *métier* o *arte*, la cual, como he indicado antes, no sólo significa el conocimiento técnico, sino también la comprensión básica y la habilidad *mética* que puede fusionar creativamente las exigencias del mensaje cristiano y las exigencias de las situaciones muy a menudo complejas y conflictivas. Esta conexión intrínseca con el *tiempo* y las circunstancias históricas podrían ser discernidas en el método teológico de 'leer los signos de los tiempos' (Arévalo, 1973, Kroeger, 1986). Esta teología hecha en medio de las necesidades urgentes, como existen en cualquier parte del segundo-tercer mundo, podría ser sólo una teología-del-momento. No es una teología de las revistas teológicas y conferencias académicas. Llamados a hablar en seminarios de base y talleres, procesos de discernimiento regional o diocesano, o a las comunidades religiosas y laicas, los teólogos del segundo-tercer mundo hacen teología no teniendo en la mente la publicación de la *magnus opus*. Cito a Arévalo, quien afirma que suya es "una teología de piezas y fragmentos recogidos y unidos juntos en horas de trabajo y sufrimiento, en diálogo y confrontación..." (Arévalo, 1998).

Otro rasgo de esta teología es su preocupación por la liberación. Muchas de las declaraciones pastorales, pronunciamientos y llamadas a la acción por parte de la jerarquía filipina en tiempos recientes, por ejemplo, no sólo son valoraciones reales de la situación nacional sino también son intervenciones en el momento preciso para efectuar cambios liberadores reales en momentos decisivos en nuestra historia como nación (por ejemplo, para defender la "santidad" del voto, para deponer a un dictador, para denunciar la malversación y la corrupción, etc.). Entre los teólogos filipinos, fue Catalino Arévalo quien, después de haber entrevistado e intercambiado ideas con Gustavo Gutiérrez, Lucio Gera y Juan Luis Segundo, en América Latina en 1970, abrió camino para la introducción de la teología de la liberación a la audiencia filipina (justo en el tiempo cuando el movimiento se hacía escuchar en la comunidad teológica internacional). Pero en contraste a los colegas

en América Latina, la teología 'de la corriente principal' en las filipinas siempre ha sido crítica al pensamiento marxista, porque no se inclina mucho sobre las ideologías sino sobre la enseñanza de la iglesia. Sin embargo, desde la perspectiva de mi marco de referencia, ofrezco dos comentarios para empezar alguna conversación con la propuesta metodológica de Arévalo: a) sobre la naturaleza ambivalente de los textos; y, b) sobre la distinción necesaria entre el magisterio y la teología.

En el primer caso, quisiera hacer hincapié sobre la súplica de Arévalo para considerar los 'textos' eclesiales y los documentos como 'la teología' en sí. Antes que nada, se debe recordar que los documentos de la FABC (Federación de la Conferencia de los Obispos de Asia), por ejemplo, no son documentos 'desde el escritorio'. Antes de formularlos, los obispos lo exponen a las comunidades locales y escuchan a la gente. Pero como en nuestra análisis de la *Pasyon* y los manuales de confesión, cualquier texto magisterial tiene doble cara. Sabemos muy bien que cualquier acto de textualización es siempre tanto una aceptación de algunas cosas como una exclusión del otras. Cuanto más un texto magisterial se plantea como una interpretación apoyada por la autoridad, tanto más es la dimensión de la exclusión. Porque, cuando la autoridad habla, se presenta como *la* 'lectura ortodoxa' de la realidad. Precisamente es la función de la teología reflexionar críticamente sobre estos textos autoritativos a fin de sacar a la luz los temas reprimidos, interpretaciones múltiples y significados ocultos relevantes a los contextos cambiantes y complejos. Para confluir los textos magisteriales con la teología no se ha de evitar desde el principio la posibilidad de una lectura 'heterodoxa', la cual, para nuestra sorpresa, podría ser un movimiento del Espíritu en la historia. Creo que la dificultad antedicha está enraizada en la no-distinción entre la función de la teología y el magisterio. En el marco referencial de Arévalo, me parece como que el rol verdadero del teólogo es ser portavoz del magisterio. Sin embargo, como escribió Schillebeeckx: "Teologizar, es verdad, implica respaldar al magisterio, pero los teólogos deben hacer más que eso. Deben trazar caminos y tomar riesgos, y el magisterio no puede prohibir. No son en ninguna forma una extensión del magisterio" (Schillebeeckx, 1983). Porque en la historia de la iglesia, una distinción entre el *magisterium episcoporum* y el *ordo doctorum* siempre ha sido reconocida.

Estoy adelantando esta posición para preservar la función crítica de la teología frente a la iglesia y la sociedad. Como muestra mi marco de referencia, cualquier cultura abriga la llamada 'doble-verdad'. La iglesia institucional, como otras entidades culturales, no está exenta de ambigüedad. Así, mientras que ejerce su función crítica frente al estado, también necesita ser reflexiva acerca de sus propios 'textos' y prácticas. Esto es indispensable en el asesoramiento de las opciones políticas de la jerarquía. Por ejemplo, hasta en la tarea profética de la iglesia en las recientes revoluciones políticas, un punto de vista teológicamente crítico todavía parece indispensable. Cuando toda la iglesia estaba exaltando el 'milagro' de la Revolución del Poder del Pueblo (1986) en la cual jugó un papel importante o, aclamando la derrota de Joseph Estrada en el Poder del Pueblo II, como una 'victoria moral' (2001), la voz teológica crítica es necesaria para señalar las necesidades más concretas de los pobres, de los sin techo y los desempleados, los que siempre han sido relegados al margen, una vez que los nuevos gobiernos toman el poder después de un cambio político. Por lo tanto, es el papel de la teología alertar al magisterio acerca de tal situación a fin de mantener a la iglesia institucional lejos de la complacencia de saborear sus logros pasados (Bello, 2001; Moraleda, 2001).

### **3.2 La hermenéutica de la 'conciencia apreciativa': recordando la auto-estima cultural**

Mientras que la teología de la corriente principal comienza con la Tradición Cristiana y sus textos, este segundo grupo opta por empezar metodológicamente con el análisis de la 'cultura'. Es un punto de arranque bastante viable si nos fijamos en nuestra historia de doble-colonialización. Se ha dicho que "hemos estado 350 años dentro del convento (España), y 50 años en Hollywood (EE. UU)." Por consiguiente, vemos a la fe cristiana en sus atuendos occidentales. El método teológico, por ende, toma la forma del 're-enraizamiento teológico' como un esfuerzo por "traducir el significado íntimo del mensaje de Jesucristo desde un entorno histórico y trasladarlo a otro" (Koyama, 1974; De Mesa, 1979, 2001). Esto es logrado a través del apoyo de 'la equivalencia dinámica', es decir, la búsqueda de términos claves filipinos para expresar el mensaje cristiano. Por ejemplo, en vez de traducir literalmente '*gratia*' del latín y '*gracia*' del castellano a '*grasya*' de Tagalog, se sugiere otro término (e.g.,

*kagandahang-loob*) para crear una resonancia emocional en el alma filipina. Uno de los pioneros en este campo hoy en las Filipinas es el creativo y prolífico teólogo laico, José de Mesa. Considerando que el núcleo cultural ya contiene 'las semillas del Verbo', la exégesis cultural de De Mesa pretende traer a la luz el significado del Evangelio en el contexto local. Pero ya que el alma filipina ha sido dañada por los siglos de colonización, leer la cultura significa hacer 'conciencia apreciativa', es decir, recobrar los recursos positivos de la cultura. Una analogía podría servir. A una persona que acaba de salir de una profunda tragedia emocional no se le ayuda con auto flagelación o crítica. Esa persona no es capaz de una valoración balanceada de las capacidades y debilidades personales. Todo lo que ella necesita son unas 'caricias positivas' para recobrar su baja autoestima y su triste espíritu. Como en la vida personal, así en la cultura.

Desde la perspectiva de mi marco de referencia, quisiera hacer dos comentarios sobre su metodología: 1) su noción de cultura; y 2) el problema con la equivalencia dinámica. Primero, la opción de De Mesa por una 'conciencia apreciativa' de la cultura está fundada en el punto de vista de la cultura filipina como algo que está todavía recuperando de una profunda tragedia colonial, por ende, la imposibilidad de ser capaz de evaluarse críticamente. Podemos, por consiguiente, preguntar si la colonización ha destruido completamente nuestra cultura. Como he demostrado anteriormente en el caso de la *Pasyon* y la práctica confesional, somos de hecho una cultura elástica. Mientras que los dominados manifiestan una subordinación externa, también resisten, subvierten y socavan el discurso colonial, frustrando su imposición totalizadora. Fue como si los nativos tuvieran cosas diferente en sus mentes, a veces asintiendo y subvirtiendo en otras. Es con esta contradicción y ambivalencia que yo veo la cultura. Pero la noción de De Mesa de una 'cultura dañada' conduce a una visión dualista de 'centro y periferia', de 'grano y cáscara'. Esto sugiere que en lo profundo, más allá del estrato colonial, existe una estructura cultural 'pre-lapsariana'. Puesto de otro modo, esto sugiere que una vez que hayamos descascarado, encontraríamos el 'grano', la verdadera y auténtica cultura filipina. ¿Pero existe tal 'grano' que recuperar? ¿Es recuperable? O ¿No es el 'tema recobrado' una invención del exegeta cultural? Creo que la dificultad con tal posición viene de la noción de cultura como 'sustantivo', como una estructura determinante de

valores positivos en lo profundo del *psyche* filipino o como un 'texto' cultural compuesto por las generaciones pasadas.

El segundo asunto se trata de la teoría de la equivalencia dinámica. La equivalencia dinámica intenta encontrar términos en la nueva cultura a fin de apropiarse el 'mensaje interno' del evangelio. Existe la necesidad, por consiguiente, de saber la 'reacción de los receptores originales' del evangelio para poder traducir la misma reacción hoy (Nida y Taber, 1969; De Mesa, 2001). Sin embargo la erudición bíblica nos comunica la dificultad, o hasta la imposibilidad de tal recuperación. La hermenéutica contemporánea rehuye a la idea de que el discurso original (tanto la intención del autor como la respuesta de su audiencia) podría ser recuperado. Parece, por lo tanto, que existe una contradicción inherente en la metodología de De Mesa: en su insistencia en comenzar con la 'cultura' y en su adopción de la teoría de la equivalencia dinámica. Mientras que él toma con todo derecho el análisis cultural como su punto de partida, con su adopción de la 'equivalencia dinámica', de hecho está llevado a aceptar la posición contraria: esa reflexión empieza con la tradición cristiana. Se ha de recordar que la 'equivalencia dinámica' es primariamente una herramienta para la traducción bíblica y, luego, para el proyecto misionero de adaptar iglesias a nuevas culturas. Es esta conexión intrínseca con la evangelización la que hace que De Mesa fácil y prematuramente 'cristianice' los valores culturales locales (Bolasco, 1994).

Mi preferencia aquí cae en la búsqueda de las consecuencias de la primera opción de De Mesa: comenzar con la cultura. Pero en vez de considerarlo como un juego recuperable de valores positivos, propongo verlo como un partido continuo jugado en la ambigüedad de cada coyuntura histórica específica. La exégesis cultural, por lo mismo, no pre-determina o pre-juzga la naturaleza de la práctica cultural desde el comienzo. No hay forma de decir que cierto elemento cultural sea un 'recurso positivo' o el otro sea 'un rasgo negativo' fuera de ciertas fuerzas del juego cultural. Si las 'semillas del Verbo' ya están presentes en las culturas, la exégesis cultural debería ser capaz de señalarlas explícitamente. Pero en esta postura, la Buena Nueva no es un resultado fácil y automático. El *métier* teológico, por ende, no sólo necesita del genio creativo para conjurar significados positivos fáciles sino también capacidades críticas suficientes (y todas las herramientas científicas a su disposición) para comprender los actos brutales y sutiles de la

dominación que continúan asediando la praxis cultural humana, especialmente en el contexto de la globalización. ¡En medio de este proceso agnóstico, tanto en la praxis cultural como en la empresa teológica, el pueblo (y el teólogo con él) sólo puede anhelar y esperar en el Dios de la Vida y el Bien estar para que se revele a ellos!

### 3.3 'La teología de la lucha': perspectiva liberacionista en tiempos de cambio

Mientras que 'la hermenéutica de la apreciación' arriesga subvalorar el conflicto socio-estructural a favor de los elementos positivos de la cultura, una tercera forma de hacer una teología contextual apunta hacia afrontar directamente las asimetrías económicas, políticas y sociales. En las Filipinas, este método ha sido nombrado 'teología de la lucha' (Hechanova, 1983). Ya que este es un grupo variado, tomaré en cuenta sólo un discurso metodológico dominante, el que trata directamente con el marxismo. Es el método de análisis adoptado por la política izquierdista, y seguido por muchos religiosos radicales que se escondieron durante la dictadura de Marcos, y por los Christians for National Liberation (CNL). Un teólogo famoso de esta tendencia es Edicio de la Torre, un ex-sacerdote SVD quien fue encarcelado dos veces durante el régimen de Marcos, liberado por Cory Aquino y que después aceptó un puesto en el gabinete en la administración de Estrada. Como todos en la izquierda, De la Torre ha cambiado y matizado su posición en los años recientes, pero no hay ninguna aportación teológica seria emanada de su nueva opción ideológica. Intentaré explicitar su método en pos de dar una idea de lo que fue la corriente dominante en el pensamiento teológico izquierdista en las Filipinas.

Crucial a su método es el marco de referencia marxista-maoísta (De la Torre, 1971, 1986). A una teología que está en lucha por tener una identidad 'nacionalista' en un país prioritariamente agrícola y pobre, el maoísmo parece ser muy relevante. Como Mao ha re-leído a Marx para dar una identidad China, el desafío, por ende, es aplicarlo al contexto filipino. Muy céntrico a la re-lectura de Mao es su 'confianza en el entusiasmo creativo de las masas (rurales)' (contra el proletariado urbano) precisamente porque ellos son 'vacíos y maleables'. Su análisis de la sociedad filipina es bastante poderoso e incisivo y la califica como imperialismo, capitalismo burocrático y feudalismo local, porque, hasta hoy en día, sólo unos

pocos ricos *hacendados* poseen grandes parcelas de tierra, cuando la mayoría se queda como arrendatarios para siempre o se arriesgan a ir a las ciudades solo para terminar en los barrios bajos. Es también este método analítico lo que hace que los religiosos de clase media renuncien a sus vidas de pequeños burgueses para tomar la causa de los pobres.

A pesar de sus valores ya mencionados, quisiera lanzar unos asuntos que podrían ser problemáticos, principalmente su noción de 'masas'. ¿Existen realmente 'masas'? ¿De dónde proviene tal discurso? ¿A cuál 'masas' se refiere? Estas preguntas nos conducen a cuestionar la relación cercana entre 'las masas pobres' y estos revolucionarios radicales, teólogos de la liberación, trabajadores a nivel de base, etc. Según Raymond Williams, "de hecho no hay masas; existen sólo maneras de ver a la gente como masas" (Williams, 1958). Las masas son la otra gente que no conocemos, los que están lejos de nuestros círculos de significado íntimo. Tal discurso surge del ambiente social de los radicales de clase media, en nuestro caso, de los teólogos de clase media, "los que no *vienen del pueblo*, y luego los ven más allá de sí mismos, como *masas* con quien o para quien deben trabajar: *masas* como objeto o *la masa* como material con qué trabajar" (Williams, 1988). Esta noción paternalizante de los *pobres campesinos rurales* como 'vacíos y maleables' cae en esta misma categoría, pero para mí, mis abuelos, tíos y tías, primos y amigos que son campesinos, trabajadores o pescadores, nunca me serán *masas*. Ni siquiera los llamaré 'los pobres'. Los llamo con sus apodos. Así, aunque los radicales de clase media pretenden hablar por los pobres y masas, nunca serán como ellos en términos de cultura, educación o *habitus*. Esta diferencia entre la gente y el intelectual debe conducir al discurso teológico profesional hacia un sentido de humildad y reflexión.

Esto tiene consecuencias concretas sobre la praxis revolucionaria. Para mucha gente de la izquierda, sólo las masas 'organizadas' y 'conscientizadas' son capaces de praxis revolucionaria. Es decir, los que se acomodan a la idea de la revolución impuesta sobre ellos por los ideólogos 'iluminados'. El resto del pueblo, aunque practique la resistencia en su vida cotidiana, es etiquetado como 'reformador' o 'romántico'. Precisamente esta noción elitista de la praxis revolucionaria en *Pasyon and Revolution* de Ileta estuvo en polémica. Ileta argumenta que los movimientos milenaristas y las insurrecciones populares campesinas -también apodados como fanáticos,

religiosos, pre-políticos- han sido vistos como rebeliones 'románticas', que no trascienden al nivel de revoluciones racionales, seculares, modernas, de los *ilustrados* o los 'iluminados'. Discursos radicales como este, nos conduce hacia una noción elitista de la praxis revolucionaria que se encaja en metas preconcebidas de alguna clase de 'vanguardia'. Esto no nos ayuda en la comprensión de la complejidad y la pluriformidad de la resistencia, especialmente de la 'no-articulada', ya que estamos atrapados en la norma monolítica impuesta sobre nosotros por el paradigma de 'racionalista' y revoluciones modernas.

De hecho, esto es lo que une a los tres métodos teológicos, a pesar de sus obvias diferencias. Por considerar a la teología como 'texto', pensar la cultura principalmente en términos positivos, desheredar a otros tipos de luchas que no se encajen en el modelo preconcebido para ser consideradas como 'praxis revolucionarias', es que suspenden el discurso teológico-cultural de la praxis del pueblo y de las ambigüedades que caracterizan toda práctica humana.

#### **4. ENTRE EL PARTICULARISMO Y LA COMUNICACIÓN: HACIA UNA INTERCULTURALIDAD LIBERADORA**

En vez de concluir, permítanme regresar a mi intención original: que continuemos conversando. Mi objetivo al presentar estos diferentes acercamientos a las teologías contextuales en las Filipinas y plantear algunos asuntos metodológicos es empezar (o continuar) la conversación. Por un lado, atestiguamos la gracia de las aproximaciones plurales y miradas a la teología contextual en las Filipinas. Por décadas, cada una de las aproximaciones se ha desarrollado 'en piezas y fragmentos' pero sobre caminos separados. La particularidad de cada método y la falta de comunicación entre ellos son generados no tanto por la incompatibilidad intrínseca de los marcos de referencia, sino por las circunstancias y ubicaciones divergentes en las cuales se encuentra el teólogo o el grupo de teólogos. Además, la constante presión sobre la profesión teológica en el segundo-tercer mundo (por ejemplo, enseñanza, formación de los sacerdotes/seminaristas, administración, asistencia a la jerarquía, formación de comunidades de base, y otras actividades pastorales, todas al mismo tiempo) deja poco espacio para conferencias y congresos de género puramente 'académico'. Esta 'teología en-el-momento' en la actual conversación con su



momento histórico no tiene otra forma más que ser particular y contextual. Sin embargo, a mi parecer, el desafío de la conversación y el diálogo, aunque las exigencias prácticas lo hacen difícil, es necesario para la teología misma y para el pueblo cuya fe está supuestamente articulada por la teología.

Este problema de las metodologías teológicas podrían, de hecho, ser extendidas a los problemas de la comunicación cultural como tal. A mi parecer, es la noción de cultura como una realidad abstracta, determinante, la que refuerza la mentalidad de *ghetto*. Ya que soy el único que tiene acceso a mi sistema de valores o quien podría comprender mi contexto histórico y sus problemas, es mi cosmovisión la que realmente importa. Tal pensamiento etnocéntrico, que supuestamente caracteriza a toda cultura, ha dado como resultado tendencias universalistas e imperialistas tanto en las culturas como en teologías. Esto también genera una postura hostil contra 'el otro', 'lo nuevo', 'lo desconocido'. En nuestro caso, esto explica el miedo de Roma para con las nuevas teologías, pero también explica la alergia del teólogo contextual a cualquier declaración del Vaticano. Ambos encuentran al otro etnocéntrico. Mi argumento es que esta visión estática de la cultura nos lleva hacia este tipo de atolladero teórico entre lo particular y lo universal, lo que ha dañado todos los discursos sobre la cultura o las teologías basadas sobre ella.

Sugiero considerar la cultura como un proceso, una negociación habilidosa, creativa y dinámica entre lo familiar y desconocido, nativo y extranjero, local y global. Desde esta perspectiva, cada comunidad cultural se preocupa por un diálogo continuo con todo lo que llega a tener contacto, sean valores occidentales o avances tecnológicos, mensaje Evangélico o proclamación magisterial, otros sistemas de creencias o filosofías emergentes, etc. Esto da a la cultura un sentido de apertura, que tendrá desde el principio. Porque aunque nos guste o no, todas las culturas siempre han estado comprometidas en una adaptación sincretista todo el tiempo.

¡Uno puede objetar que esta forma de pensar podría servir de apología para la globalización y la OMC! "¡Abran sus mercados ya que es su propia naturaleza!" En el escenario teológico, hasta Ratzinger expresó una visión paralela: existe la necesidad de sostener una apertura de todas las culturas (*Inter-culturación*) como una precondition para recibir el mensaje cristiano. La objeción podría proceder así: ¿dónde podemos encontrar el respeto

para lo particular, lo local y lo contextual en este esquema? ¿No deberíamos defender nuestras identidades locales de las incursiones de las culturas dominantes, sean entendidas como capitalismo multinacional, universalismo occidental, imposición Vaticana o pequeñas dominaciones locales?

Esta objeción, sin embargo, debe ser vista con sus debidos matices. Tal necesaria defensa contra los nuevos 'universalismos' no se encuentra en las optimistas tesis de globalización o supuestas teorías neutrales de interculturalidad que han inundado hoy los mercados. Esto se ha encontrado en la destreza práctica de la praxis de los agentes sociales situados en cada juego cultural local. Sea en la práctica cultural o en la reflexión teológica, son las comunidades de base -desde la astucia generada por su propio 'sentir por el juego'- quienes deciden qué elementos han de asimilar o modificar, adaptar o evadir, sucumbir o resistir. Porque ante el control totalizante del (neo)colonialismo, el pueblo dominado de hecho es tan elástico que tiene su propia forma de comunicar y reaccionar ante los poderes dominantes de forma ingeniosa que contribuyen a su propio bien estar y al del 'otro'. Esto es de hecho lo que es la *praxis*.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARÉVALO, C., *On the Theology of the Signs of the Times*, in Philippine Priests' Forum 4 (1972) 14-26;  
*A Life in the Service of Church in the Philippines and of Asia: Catalino Arévalo*, in Jahrbuch für kontextuelle Theologien, Missionswissenschaftliches Institut Missio, e.V., Main: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt 1995;  
*Filipino Theology*, in K. Mueller (ed.), Dictionary of Mission: Theology, History, Perspectives, , Orbis Books, Maryknoll New York 1997, 161-67;  
*Some Thoughts on 'Filipino' Theology*, in Landas 12 (1998).  
 BELLO, W., *May 1<sup>st</sup> Riot: The Birth of Peronism Philippine Style*, in A. Mittal (ed.), The Future in the Balance: Essays on Globalization and Resistance, Dilliman, University of the Philippines, Quezon City 2001.  
 BOLASCO, M., *Notes on Revolts and Popular Religiosity in the Philippines*, in *ibid.*, *Points of Departure: Essays in Christianity, Power and Social Change*, St. Scholastica's College, Manila 1994.  
 BOURDIEU, P., *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge 1977;  
*Sociology in Question*, SAGE Publications, London 1993;  
*The Logic of Practice*, Stanford University Press, Stanford, CA., 1990.  
 CHICANE, F., *EATWOT and Third World Theologies: An Evaluation of the Past and Present*, in K. C. Abraham (ed.), *Third World Theologies: Commonalities and Divergencies*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1986, 147-69.

- DE LA TORRE, E., *Touching Ground, Taking Root: Theological and Political Reflections on the Philippine Struggle*, Socio-Pastoral Institute and Catholic Institute for International Relations, Manila 1986.
- DE MESA, J., *And God said, "Bahala na!": The Theme of Providence in the Lowland Filipino Context*, Maryhill School of Theology, Quezon City 1979;
- A Hermeneutics of Appreciation: Approach and Methodology*, MST Review 4 (2000).
- DETIENNE, M.,-J.-P. VERNANT., *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*, Harvester Press, Sussex 1978.
- HECHANOVA, L., *The Christ of Liberation Theology*, in *With Raging Hope: A Compilation of Talks on the Church Involved in Social Transformation*, Claretian and SPI, Quezon City 1983.
- ILETO, R., *Pasyon and Revolution: Popular Movements in the Philippines, 1840-1910*, Ateneo de Manila University Press, Quezon City 1975.
- KOYAMA, K., *Waterbuffalo Theology*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1974.
- KROEGER, J., *Human Promotion as an Integral Dimension of the Church's Mission of Evangelization: A Philippine Experience and Perspective since Vatican II*, Pontificia Universitas Gregoriana, Rome 1985.
- MORALEDA, B., *The Church of the Poor: Did you Recognize it in EDSA Tres?*, in [http://www.world-webspace.net/penuel/articles/church\\_poor.htm](http://www.world-webspace.net/penuel/articles/church_poor.htm).
- NIDA, E., & CH. TABER., *The Theory and Practice of Translation*, E.J. Brill, Leiden 1969.
- RAFAEL, V., *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Ateneo de Manila University Press, Quezon City 1988.
- SCHILLEBEECKX, E., *The Magisterium and Ideology*, in Piet Fransen (ed.), *Authority in the Church*, Peeters, Leuven 1983.
- TOULMIN, S., *Return to Reason*, Massachusetts, Harvard University Press, Cambridge 2001.
- WILLIAMS, R., *Culture and Society: Coleridge to Orwell*, Hogarth Press, London 1993;
- Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Fontana, London 1988.

Daniel Franklin Pilaro, C.M.  
Brusselsestraat 165/K010  
B -- 3000 Leuven, Belgium  
[danielfranklinpilaro@yahoo.com](mailto:danielfranklinpilaro@yahoo.com)

Traducción de Donald D'Souza C

# TEOLOGÍA CONTEXTUAL DEL PACÍFICO

*Dr. Mikaele Paunga SM  
Reino de Tonga, Oceanía*

*La reflexión teológica en Oceanía hasta ahora ha sido fuertemente dominada por la filosofía griega y la teología occidental, principalmente del norte. Lo que el autor intenta en este escrito, sobre todo en la primera parte, es poner de relieve algunas de las dificultades y obstáculos para el desarrollo y articulación de auténticas teologías Pacífico-Contextuales. En la segunda parte, trata de presentar algunos de los intentos actuales en las teologías contextuales Polinesia y Micronesia.*

*Por la colonización y, ahora por la globalización, a nuestra gente se le ha "lavado el cerebro" para que crea que están desamparados y sin esperanza. Será necesaria una enorme tarea, quizás un milagro para convencer a nuestra gente de lo contrario y creer que eso no es verdad. Un cambio de actitud en cuanto a esta posición tiene que ser una de las principales tareas de la teología contextual.*

*Ya que en este momento la teología contextual está emergiendo, algunas cuestiones serias necesitan ser planteadas y guardadas en la mente más allá de una aventura en este campo; en el análisis final ¿Qué es lo que la teología contextual quiere lograr?, ya que la teología contextual emplea los métodos de los análisis históricos, sociales y culturales como herramientas inevitables. ¿Quizá existe el peligro de que uno pueda perder de visión la centralidad de Jesús en todo esto? Poniéndolo de otra forma, ¿Qué lugar ocupa Jesucristo y la Biblia en todo esto? Existe también el problema del método teológico. ¿Deberíamos desarrollar el nuestro? ¿Existe una metodología particular para la teología contextual?*

*El autor nos presenta varias posibilidades desde donde puede emerger con relevancia una teología contextual del Pacífico. Entre ellas nos muestra la que parte del concepto del Maneaba. El con-*

*cepto-lugar de Maneaba contiene en sí los grandes valores de una especie de comunidad "ideal". Hoy en día, la maneaba ha llegado a ser el centro para realizar el culto de la aldea y es donde toda la comunidad reunida canta, ora y lee la palabra de Dios. Como comunidad y centro educacional, es un lugar para el crecimiento intelectual y espiritual del pueblo de Dios y su misión. El maneaba sirve como centro de comunión para la comunidad. Los alimentos compartidos llegan a ser un punto o una "mesa" donde los miembros de las familias sirven y comparten todo lo que traen para la comunidad reunida. Es la mesa donde cada uno es alguien, tanto invitado como anfitrión. Es un lugar para el compañerismo y el recíproco servir y compartir.*

*Si esta descripción es correcta, entonces la maneaba es obviamente la mejor explicación local de lo que significa ser Iglesia. Esto es para decir que la maneaba es la mejor imagen local para una explicación del misterio de la Iglesia como una comunio, koinonía, Pueblo de Dios unido en todo: mente, corazón y cuerpo.*

**M**alo e lelei,<sup>1</sup> Talofa lava,<sup>2</sup> Ni sa Bula vinaka,<sup>3</sup> Ko na Mauri,<sup>4</sup> Kia ora or Kia orana,<sup>5</sup> gut morning tru,<sup>6</sup> ahoha,<sup>7</sup> bonjour, buenos días y el más feliz y sonriente buenos días desde los pueblos y países que se encuentran en el Océano Pacífico. Es un gran privilegio para mi estar aquí y hablar con ustedes. Vengo del reino más pequeño del mundo, el Reino de Tonga. Actualmente soy profesor de teología sistemática en nuestro Seminario Regional del Pacífico en Suva, Islas Fiji.

## INTRODUCCIÓN

Recientemente, nuestros teólogos y académicos han cuestionado las palabras "Pacífico" y "Oceanía", como las frases que mejor representan a todos los países y gente de esa región. Estos son términos coloniales. Desde entonces, el mundo desde fuera nos ha identificado con esos nombres. En vista de las teologías contextuales, y porque recientes investigaciones dicen que estos nombres no son nuestros, queremos cambiarlos. Algunos prefieren Oceanía, por las connotaciones negativas inherentes en el nombre

“Pacífico” tales como; pacífico, silencioso, sin voz, romántico, playas hermosas, palmeras y mujeres. Y así estamos también expuestos a toda clase de explotación. Sin embargo, por ahora, no hemos encontrado mejores alternativas. Quizá cada isla debería ser reconocida por su propio nombre.

Mi propósito esta mañana es compartir con ustedes el desarrollo de las teologías contextuales de la región del Pacífico. Este es un propósito monumental, puesto que como ustedes sabrán, Oceanía es extensa. Al Este, está Melanesia (Papua Nueva Guinea, Las Islas Salomón, Vanuatu, Nueva Caledonia y Fiji). Al Norte se encuentra Micronesia (Guam, Las Islas Carolina, Truk, Marianas, y la República de Kiribati). Al Sur y al Este está Polinesia (Tonga, Samoa, Tuvalu, The Cook Islands, Wallis y Futuna, Tahiti o Polinesia francesa, las Islas Marquesas y Orientales). El Pacífico consiste en un grupo de pequeñas islas esparcidas por todo el Océano Pacífico con historias, culturas, lenguas, sistemas políticos y formas de vida completamente diferentes. Correctamente hablando, uno debe decir, voy a compartir con ustedes algo de las teologías contextuales (no una teología) que han surgido recientemente del Océano Pacífico.

Sin embargo, antes de aventurarse en eso, es importante también saber que la reflexión teológica en Oceanía hasta ahora ha sido fuertemente dominada por la filosofía griega y la teología occidental, principalmente del norte. Los profesores que nos han enseñado vienen de Europa, Estados Unidos, Australia y Nueva Zelanda. Traían una teología y una filosofía. Estuvieron allá para enseñarnos teología y filosofía formuladas en otra parte, y no realmente para enseñarnos cómo hacer o construir la propia teología de acuerdo a nuestros contextos. Aún ahora en el área de la filosofía, algunas veces nos preguntamos, “¿Tenemos nuestras propias filosofías? o ¿Es posible analizar y articular la forma en que pensamos como personas del Pacífico?” Obtenemos respuestas como las que siguen, las cuales están degradadas y, al mismo tiempo esconden su ignorancia sobre nosotros: “Ustedes no tiene ninguna filosofía propia.” “¡Ustedes tal vez piensan como asiáticos o africanos!”

En el área de teología, la situación es más esperanzadora. Sin embargo, permítanme ir con prudencia para prevenirlos de una desilusión, cuando sepan que nosotros estamos todavía en los primeros pasos para desarrollar nuestras teologías contextuales. Ha habido intentos teológicos por buscar un Cristo melanesiano.

Este intento está basada en la convicción de que Cristo no es occidental. Recientemente, algunos han tratado de teologizar acerca del Océano o la teología *Moana*. Hay también un intento por teologizar sobre el *Vanua*. La tierra y nosotros tenemos nuestra versión de la teología feminista llamada "Teología de las tejedoras." Recientemente, algunos han tratado de construir teologías contextuales usando símbolos de la creación. Con la recién nueva conciencia, con respecto al fenómeno de la globalización, las teologías contextuales realmente han despertado la necesidad de desarrollar las teologías que sean liberadoras, espirituales y relevantes para los contextos del Pacífico.

Esta conferencia tiene dos partes. La primera parte, realzará algunas de las dificultades y obstáculos del desarrollo y articulación de auténticas teologías Pacífico-Contextuales. La segunda parte, tratará de presentar algunos de los intentos actuales en las teologías contextuales. Por tiempo y espacio voy a omitir la teología contextual Melanesia. Mi principal interés se centrará en la teología contextual Polinesia y Micronesia.

## **1. PROBLEMAS INICIALES QUE ENFRENTAN LOS INTENTOS POR DESARROLLAR TEOLOGÍAS CONTEXTUALES EN OCEANÍA**

### **1.1. Primer problema: Los países de Oceanía son demasiado pequeños**

Nuestros países tienen muy pocos recursos, no pueden sobrevivir por sí mismos en el mundo moderno, y si ellos quisieran, sólo habría una forma: tocar al son y bailar al tono que el mundo occidental nos imponga.

Por la colonización y, ahora por la globalización, a nuestra gente se le ha "lavado el cerebro" para que crea que están desamparados y sin esperanza. Será necesaria una enorme tarea, quizás un milagro para convencer a nuestra gente de lo contrario y creer que eso no es verdad. Un cambio de actitud en cuanto a esta posición tiene que ser una de las principales tareas de la teología contextual. Esta situación es demostrada claramente en un libro del Dr. Epeli Hau'ofa, profesor tongano de ciencias sociales en la Universidad del Pacífico Sur en Fiji. El libro es: *A New Oceania - Rediscovering Our Sea of Islands*<sup>8</sup>.

Él cree que en Oceanía hoy, se está emprendiendo un nuevo viaje, para usar la imagen del buque de vela. Hay escenas de lo que fuimos, lo que somos y de lo que podemos ser. Este cambio de actitud ha resurgido con suficiente fuerza como para sacar al pueblo del Pacífico fuera de las fuentes ecuatoriales que algunas veces ha tenido adormilado al campus de la universidad a la orilla del mar. Siempre hemos dirigido nuestros asuntos con una actitud de debilidad. Quizá hemos aceptado lo que nos han dicho de nosotros mismos, que lo más que podríamos hacer era ventilar nuestros puntos de vista a través de los medios, escribir nuestros artículos y reportes y, observar nuestra impotencia, mientras el poder hace prácticamente todo lo que quiere. Usan a nuestra gente por su mano de obra barata; para desmontar las estructuras que construimos en el pasado para la protección de los trabajadores y los pobres, para que ahora no obstaculicen el movimiento del capital y para pagar una pequeña parte de nuestros recursos terrestres y marinos y *et cetera ad infinitum*<sup>9</sup>.

De acuerdo con el autor, esta concepción achicada del pueblo Oceánico como débiles, ha sido propagada, sin darse cuenta, sobretudo por científicos sociales que tienen sincero interés por el bienestar de los pueblos del Pacífico. De acuerdo con esta perspectiva, *Las pequeñas islas-estados y territorios del Pacífico, que son todo Polinesia y Micronesia, son tan pequeñas, tan pobremente dotadas de recursos y tan aisladas de los centros del crecimiento económico que sus habitantes se ven imposibilitados para crecer por arriba de su actual situación de dependencia de las naciones grandes y ricas*. El autor admite que está de acuerdo de todo corazón con la perspectiva y también participó activamente en su propagación. Sin embargo, se dio cuenta de lo que fue el neocolonialismo: "hacer a la gente creer que no tiene alternativa mas que depender"<sup>10</sup>.

Eric Waddell expresa insistentemente esta perspectiva degradante en las siguientes palabras: *Repiten incesantemente que somos pequeños y lejanos, sin recursos, sin población y sin desarrollo. No hay esperanza, sino dependencia y migración. El futuro es desesperanzador. Tal como lo que los estudiantes de Wellington y Canberra, los banqueros de Washington y los explotadores internacionales de Nueva York, París, Génova, Roma, Bangkok y Manila nos quieren hacer creer. No podemos hacerlo sin ellos*<sup>11</sup>.

Laisa Taga, en esa misma línea describe poderosamente esta opinión estereotipada de nosotros y nuestras Islas en los siguientes



términos reveladores: *El entrenamiento y el desarrollo es algo que sólo puede ser comunicado por un 'experto' de fuera, mostrándonos el camino, a nosotros 'los pobres' isleños del Pacífico. Desafortunadamente, esta imagen ha sido puesta en vigor y reforzada por algunas de las agencias y países... Aquellos sorprendentes tipos expatriados que continúan argumentando que siempre debemos tener "modelos internacionales" que no engañan a nadie en estos días. De hecho, lo que realmente están haciendo es justificarse ellos mismos al seguir insistiendo al decir que debemos continuar, automáticamente usando gente como ellos como educadores y entrenadores. Hoy, el énfasis está en facultar a los isleños del Pacífico, y alentar el crecimiento del cuerpo de expertos en las Islas del Pacífico*<sup>12</sup>.

Con una nueva perspectiva, el Dr. Epeli Hau'ofa vino a darse cuenta de que el mundo de Oceanía no es pequeño; es enorme y cada día crece más. Está completamente convencido de que necesitamos desarrollar radicalmente diferentes perspectivas de nosotros mismos. La ayuda de Oceanía: *Redescubriendo nuestro mar de islas* con todos sus defectos, hacer a la gente de Oceanía darse cuenta de que no son, necesariamente pequeños o desesperanzados. Si unidos pueden ser suficientemente fuertes para resistir más efectivamente de lo que hemos resistido y poner en movimiento en término de largo plazo los procesos que nos permitirán tomar control significativo de nuestro futuro, colocándonos en una mejor posición para manejar nuestros problemas sociales y económicos.

Más aún, para extender más esta perspectiva debemos basarnos en nuestras raíces, buscar en nuestras historias y tradiciones, así como en otras culturas del Pacífico, ideas e inspiración. Cualquier cosa que produzcamos no debe ser una versión de nuestra realidad existente, la cual es considerablemente una creación del imperialismo. Debe ser diferente, y de nuestra propia mano de obra. Uno no debe olvidar que la realidad humana es creación humana. Si fallamos al crear lo nuestro, alguien más lo hará por omisión. Es realmente una pena la apariencia de haber ignorado la importancia de nuestras culturas, que cuando alguien de nosotros intenta buscar nuestra propia herencia, los logros de nuestros ancestros para inspirarnos y guiarnos, traemos con nosotros cargas de romanticismo, especialmente de nuestra propia gente. Nos encogemos cuando la cultura es mencionada, porque asociamos nuestras tradiciones e historias con atraso y primitivismo. También consideramos nuestro pasado tan insignificante que lo omitimos

por completo de nuestros discursos intelectuales, o hablamos de nuestras tradiciones como irrelevante para resolver los problemas de la sociedad en nuestra parte del mundo<sup>13</sup>.

Él es de la opinión que nosotros, los pueblos del Pacífico debemos ahondar en los indicios de nuestra herencia que nos ayuden a entender nuestra actual condición. Debemos buscar en nuestros mitos y tradiciones orales para ver cómo se las vieron nuestros ancestros con el océano, y con sus vecinos de diversas culturas y ello para encontrar claves para ayudar a pensar nuestro presente. Desafortunadamente, la mayoría de la gente está todavía sin darse cuenta de esta situación.

Esto es muy cierto como problema para el desarrollo de teologías contextuales. ¿Cómo puede uno convencer a los estudiantes de teología para que crean y esperen en ellos mismos, su cultura, historia y tradiciones? ¿Cómo puede uno ayudarlos a creer que las teologías que vienen de Europa, US o Australia no son, necesariamente mejores que los desarrollos teológicos locales? Eso no es todo, ¿Cómo puede uno convertir a los profesores "expatriados" (que estudiaron en el extranjero) que todavía enseñan en nuestros seminarios para que crean en este nuevo esfuerzo? También es muy desafortunado saber que los estudiantes de alguna manera continúan creyendo que los profesores "expatriados" son mejores, más amables y considerados que los locales. Creo que este es uno de los más grandes obstáculos para el desarrollo de las teologías contextuales del Pacífico.

De este modo, esta es la tarea más grande desde que esta concepción de nosotros mismos atraviesa cada aspecto de la vida: comida, bebida, vestido, cultura, economía política y religión. Es una auténtica apreciación de quién y qué somos, nuestros conocimientos, filosofía y especialmente las dimensiones positivas de nuestras culturas y costumbres que están por venir. Pareciera como si esta situación no fuera a cambiar suficientemente rápido en un futuro cercano por la falta de teólogos locales.

### **1.2. Segundo problema: ¿Permanecerán los cristianos o católicos en este proceso o seré yo el primer oceánico en ser anatematizado?**

Ya que en este momento la teología contextual se está levantando, algunas cuestiones serias necesitan ser planteadas y guardadas en la mente más allá de una aventura en este campo; en el análisis

final ¿Qué es lo que la teología contextual quiere lograr?, ya que la teología contextual emplea los métodos de los análisis históricos, sociales y culturales como herramientas inevitables. ¿Quizá existe el peligro de que uno pueda perder de visión la centralidad de Jesús en todo esto? Poniéndolo de otra forma, ¿Qué lugar ocupa Jesucristo y la Biblia en todo esto? Déjenme dar un ejemplo para ilustrar lo que quiero decir con esto.

Durante el verano pasado, hice una investigación privada sobre el tema de LA NOCIÓN POLINESIA PRE-CRISTIANA DE DIOS, con énfasis particular en Tonga. Esta se originó en una inspiración que tuve durante un curso sobre la Santísima Trinidad, la cual enseñé a los Estudiantes del Diplomado en el Seminario Regional del Pacífico y a los estudiantes de Bachillerato del Colegio Teológico del Pacífico. Estuvimos tratando de contestar las siguientes preguntas: ¿El Antiguo Testamento revela explícitamente el Misterio de la Santísima Trinidad? En otras palabras, ¿Los israelitas creen en un Dios personal? ¿Ellos veneran a un Dios monoteísta o politeísta? ¿Cuándo empezó a aparecer la idea de un Dios personal? Sin embargo, ¿Los escritos del Nuevo Testamento nos dan una doctrina explícita de la Santísima Trinidad? Dar respuestas satisfactorias a estas preguntas tiene su dificultad puesto que los escritos del Nuevo Testamento no presentan respuestas fáciles.

Lo anterior estaba en línea con las preguntas que empecé a plantearme en relación a varios países del Pacífico. ¿Nuestros ancestros en Polinesia, Melanesia y Micronesia creían en un dios personal antes de la llegada del cristianismo? Si es así, ¿Qué clase de dioses fueron? ¿Fue este dios masculino o femenino, uno o muchos? ¿En cuántas y en qué formas se manifiestan? ¿Cómo relacionan y veneran mis ancestros a estos dioses?

Siento que estas preguntas fueron importantes por dos razones. Primero, por que esto puede ayudar a través de las luces que nos da el Antiguo Testamento y las nociones griegas de Dios. Segundo, pensé que esto fue una magnífica oportunidad para que los estudiantes conocieran su historia y sus raíces. De alguna manera, tuve un sentimiento muy profundo de pérdida de identidad por no conocer suficientemente mi pasado. Quizá era tiempo, no sólo de aprender sobre Jesús y de las nociones griegas de Dios, sino también de los aspectos e ideas de Dios desde Oceanía.

A través de mi conversación con uno de los profesores en la Universidad Nacional de Australia (ANU), llegué a la conclusión

de que debo nombrar claramente los motivos que están detrás de mis preguntas ¿Cómo podría evaluar estas tradiciones y experiencias de Dios en relación a la Biblia? ¿Las igualo como simplemente experiencias humanas o quizá podría referirme a ellas como Escrituras Tonganas o Polinesias? ¿Pertencen simplemente al dominio de experiencias religiosas o podrían ser consideradas como inspiración?<sup>14</sup>. Si es así, ¿Qué diferencia hay entre experiencia judía y experiencia tongana de Dios? ¿Cómo estas experiencias sustentarían mi propia fe y la de los estudiantes? ¿Cómo consideraría estas experiencias en términos de Teología Católica y Ortodoxa? ¿Seguiría siendo cristiano y católico al final de este intento por contextualizar mi fe? Quizá, alguno de ustedes ha dado respuesta ya a estas preguntas. Para el pueblo de Oceanía, esto es algo nuevo. Quizá algunas de estas preguntas pueden ser tomadas para dialogar.

Existe también el problema del método teológico. ¿Deberíamos desarrollar el nuestro? ¿Existe una metodología particular para la teología contextual?

En esta etapa de nuestra búsqueda en Oceanía, todavía no estamos tan seguros de cuál método o métodos servirían para nuestro propósito. Con esto en mente, pasaré ahora a la segunda parte.

## 2. DIFERENTES INTENTOS POR CONSTRUIR TEOLOGÍAS CONTEXTUALES EN EL PACÍFICO

### 2.1 Una teología de la Palmera<sup>15</sup>.

Oh palmera, tu alojo me cobija bajo las sombras de tus alas  
Tú sacias mi sed con la frescura y dulzura de tu agua que da vida  
Tú satisfaces mi hambre bajo el cojín refrescante de tu carne suave  
y blanca

Tú cubres mi desnudez con la palma de tus hojas

¡Oh mi palmera!

(Por el Dr. Mikaele Paunga SM, abril del 2000)

Al final de los setentas, algunos de nuestros pocos notables teólogos del Pacífico intentaron articular sus teologías usando algunos de sus símbolos tradicionales. En el proceso, uno de ellos, el Rev. Dr. 'Amanaki Havea, un ministro metodista de Tonga, y quien había sido por mucho tiempo el director del Colegio Teológico del Pacífico en Suva, Fiji, desarrolló lo que él llamó *Una Teología de la Palmera*. La idea que está detrás de esta teología es inherente al árbol mismo del coco. En el pasado, el árbol del coco era el más

importante del Pacífico. Cada una de las partes del árbol era importante y usado en la vida diaria. El tronco del árbol es muy fuerte y fue usado como pilares y trabes para las casas. Las hojas de la palmera eran usadas para los techos de las casas, para las canastas y para decorar. Este material duraba un año aproximadamente y por lo tanto era necesario reemplazarlo. Todos estos eran materiales muy pluri-usuales. Los frutos son siempre deliciosos para beber y para comer. La nuez fresca produce aceite para lámparas, aceite para la belleza, para curación, masajes y para mantener cálido el cuerpo. La cáscara de los cocos frescos produce sogas buenas y fuertes. El resto del árbol se usa como leña. Fue por estas razones que el Dr. Havea creyó necesario desarrollar su *Teología de la palmera*.

Sin embargo esta teología no duró mucho tiempo, por dos razones. La primera razón está ligada a lo dicho anteriormente. Cuando la gente empieza a emigrar de las Islas Pacíficas a Nueva Zelanda, llegan a ser identificados como neozelandeses en una forma degradante, como el “pueblo de la palmera”, por la forma en que ellos se comportaban. Esta frase lleva una acusación de indisciplinados, maleducados, incivilizados y groseros. Segundo, debido al desarrollo Occidental, la gente del Pacífico prefiere ahora tener casas europeas a pesar del hecho de que son más caras y menos sustentables. Cualquiera que viva todavía en una casa tradicional tongana es considerado como pobre. Por eso, la idea de la teología de la palmera se va tornando oscura. Se le ha dado poca importancia!<sup>16</sup>.

## **2.2 La Teología de la Maneaba: símbolo de la Iglesia como Koinonía**

En un intento reciente por desarrollar una teología que resaltara la dimensión comunal de las culturas del Pacífico, el Dr. Jovili Meo, un ministro metodista de Fiji, y ex director del Colegio Teológico del Pacífico en Suva, Fiji, desarrolló la idea de “Sociedad desde la Perspectiva del Pacífico”<sup>17</sup>. El concepto de *Maneaba* viene del contexto de la República de Kiribati. Es un concepto que uno se pregunta por qué los misioneros no lo usaron como contexto para entender la Iglesia como pueblo de Dios.

Brevemente él lo explica de la siguiente manera: “puesto que mi amigo y yo estábamos cruzados de piernas dentro de la *maneaba*, estábamos experimentando actividades en el centro nervioso de la

sociedad, cofraternidad, participación, compartiendo y dialogando. Es donde la aldea se junta como una unidad, un punto inclusivo de reunión, un lugar para la reconciliación de la comunidad. Tradicionalmente en una aldea Kiribati, la *maneaba* es la casa central abierta, construida en medio de la aldea, rodeada por casas habitadas. Servía como un lugar de reunión para todas las aldeas, incluyendo la aldea de los más viejos, quienes toman las decisiones para la aldea. La *maneaba* está en el centro para compartir la comida, dar cuidado y entretenimiento para los aldeanos, así como a los visitantes. Cada familia trae sus alimentos, mismos que se sirven y se comparten con otros miembros de la aldea. La familia haría lo mismo por otras familias y por los visitantes. Después de la comida los visitantes son entretenidos con danzas tradicionales, después son enguirnaldados con hermosas flores, y les son dados algunos obsequios por la comunidad como muestra de apreciación por la visita”.

Hoy en día, la *maneaba* ha llegado a ser el centro para realizar el culto de la aldea y es donde toda la comunidad reunida canta, ora y lee la palabra de Dios. Como comunidad y centro educacional, es un lugar para el crecimiento intelectual y espiritual del pueblo de Dios y su misión. El *maneaba* sirve como centro de comunión para la comunidad. Los alimentos compartidos llegan a ser un punto o una “mesa” donde los miembros de las familias sirven y comparten todo lo que traen para la comunidad reunida. Es la mesa donde cada uno es alguien, tanto invitado como anfitrión. Es un lugar para el compañerismo y el recíproco servir y compartir.

Durante esta comida diferentes familias y grupos permanecen en sus asientos y comparten sus dramas, canciones y bailes, relatan historias bíblicas o historias tradicionales con enseñanzas cristianas o aplicaciones cristianas. Este es el punto donde lo “material” y lo “otro mundano” están unidos para que no haya separación entre lo secular y lo espiritual. Aquí la gente recuerda que el pobre y el desatendido son aceptados y alimentados porque son miembros de la comunidad, igualmente importantes. Incluso se ora y se les lleva comida de la *maneaba* a aquellos miembros que están ausentes por enfermedad u otras razones.

Si esta descripción es correcta, entonces la *maneaba* es obviamente la mejor explicación local de lo que significa ser Iglesia. Esto es para decir, la *maneaba* es la mejor imagen local para una explicación del misterio de la Iglesia como una *communio*, *koinonía*, Pueblo de Dios unido en todo: mente, corazón y cuerpo. Es el mejor

ejemplo de la participación que pide el Vaticano II a cada, una participación activa, no sólo en la liturgia, sino en la vida de la comunidad. Es un lugar para el diálogo. Esto es lo que *Gaudium et Spes* quiere que la Iglesia llegue a ser: una Iglesia que dialogue, no sólo internamente, sino con el mundo contemporáneo<sup>18</sup>.

La maneaba es un lugar de reunión, pero más especialmente para que los mayores tomen decisiones importantes para la vida de la aldea. De este modo, es un lugar para discernir o escuchar la voz de Dios y el Espíritu Santo. Es un lugar para intercambiar ideas y sentimientos en el proceso de búsqueda por el conocimiento necesario para mejorar la vida de la comunidad.

La maneaba es el centro para compartir los alimentos. Compartir los alimentos expresa compañerismo y comunión. Comunica amistad, paz y armonía entre personas. Así, se expresa el hecho de que la vida es Eucarística, porque compartir los alimentos es compartir la vida misma. La maneaba es el lugar para nutrir la vida y dar vida a otros.

La maneaba es un lugar de entretenimiento para los aldeanos y para dar la bienvenida a los visitantes. Es un lugar de entretenimiento, de gozo, lleno de vida. Es un lugar para cantar y bailar al sonido de la música y los tambores. En la maneaba, uno experimenta algunos de los frutos del Espíritu Santo: de amor, gozo y de paz.

La maneaba es también el lugar donde la tradición es preservada, guardada y pasada a la siguiente generación. El conocimiento de lo viejo, el arte, las danzas tradicionales y la música son enseñados ahí. La maneaba es una escuela de aprendizaje. Aquí los niños y jóvenes aprenden por experiencia, viendo con sus ojos y oyendo con sus oídos acerca de su cultura: cómo compartir, cuidar, dialogar y respetar. Aprenden cómo dar, cantar y bailar. También aprenden a saber sobre las formas y comportamientos que mantiene la comunidad y aquéllas que no. Aprenden también cómo cuidar a los miembros de la comunidad que están enfermos y que no pueden reunirse en la maneaba.

Finalmente, la maneaba ha llegado a ser también el centro para el culto de la comunidad. Así como es un centro educacional y un lugar de culto para la comunidad, la maneaba es, sin embargo, la fuente, tanto de la fuerza intelectual como espiritual<sup>19</sup>. Desde mi experiencia en Kiribati, me pregunto, ¿Por qué los primeros misioneros se olvidaron de este elemento de la cultura y no convirtieron la maneaba en un lugar de culto?

En mi conclusión, sugiero que se necesita estudiar seriamente la historia y la función de la maneaba en la comunidad, puesto que considero que aquí está la mejor explicación y entendimiento de la Iglesia como *comunión*: compañerismo, compartir, dialogar y de sociedad. Así, es un lugar santo donde Dios habita en el seno de su pueblo. Esta teología contextual está todavía en desarrollo. Una teología local de Kiribati debe desarrollar esta teología contextual.

O MI HERMOSA Y FRESCA MANEABA

Tú que me enseñas cómo vivir, reír y llorar

Tú que eres el símbolo de mi identidad y tradición

Tú que preservas la sabiduría de nuestros ancestros

Tú que me enseñas desde el vientre de mi madre

cómo compartir, comunicar, amar y ser hospitalario

Tú que te sientas calladamente entre nosotros día y noche

Mirando nuestro ir y venir, nuestro dormir y despertar

Tú que me muestras el camino para andar en la vida

A través de las sabias decisiones de nuestros mayores

Cómo podría nunca olvidarte... (Por Dr. Mikaele Paunga SM).

### 2.3 Una Teología Contextual de la Vanua o la tierra

Del contexto de Fiji, el Dr. y Prof. Ilaitia S. Tuwere, Ministro Metodista y Director Formador del Colegio Teológico del Pacífico, está por publicar un libro titulado *Vanua: Hacia una Teología Fijiana del Lugar*<sup>20</sup>. Lugar o tierra (*Vanua*) ha sido una consideración realzada por Tuwere, en esta lucha teológica, porque como usted puede haber escuchado, desde la colonización, los indios han tomado posesión de algunas tierras, y recientemente parte de las estrategias de 1987 son el intento de la comunidad Indo-indiana por tener más acceso a la tierra. Tuwere explica que el libro examina la forma en que los indígenas fijianos se definen a sí mismos: como gente en relación con su tierra. En lo que hacen, emplea el lenguaje cultural de la existencia social que busca describir a Dios y la fe cristiana de una forma que crea ser relevante y significativo en la multicultural Fiji. Él llama a su trabajo *Teología Contextual en Oceanía: un Experimento*.

El Dr. Tuwere cree que los *Vanua* proveen su contexto con tres significados amplios, pero muy profundos y relacionados entre sí. El primero es el **físico**, que se refiere al césped actual; el segundo es el **simbólico**, que apunta a una manera específica de ver la vida en el mundo, son el significado y el propósito y el tercero es el **estructural**, que ilustra su lugar dentro de la organización fijiana.



Él desarrolla cuatro claves hermenéuticas en orden a mostrar la experiencia fijiana de la *vanua* y su significado<sup>21</sup>.

En la parte I, "**Nacer**," es un intento por capturar el sentido del lugar de los fijianos y la experiencia que tuvieron durante el período en que entraron en contacto con los colonizadores blancos, especialmente. Él ve este punto de su historia como el punto de concentración donde los fijianos tuvieron que estar juntos ante los invasores. Él sostiene la idea de que "la caída común, la fe común y el interés común" se utilizaron como una herramienta para desviar el trato de los invasores.

"**Superficie**," en la parte II busca explorar y describir la dimensión más tangible de la *vanua*. Esto lleva a hacer una pregunta, por qué el lugar debe ser visto como un jugador importante en la interpretación y significado de la historia, que muy a menudo coloca al ser humano en el centro. La tierra, de acuerdo con él, debe ser consultada sobre el significado de los acontecimientos en la historia.

En la parte III, "**Mana**," como concepto y experiencia viviente, significa el 'centro' o 'la casa del poder' de *vanua*. Puede ser tomada como su base espiritual.

"**Oír**," en la parte IV, se refiere a la responsabilidad ética hoy en día en Fiji. Oír indica silencio y escucha, permitirse ser dirigido por otro que lo lleva al propio descubrimiento o identidad.

Todos estos conceptos, de acuerdo a Tuwere, son tomados del *vanua*. Se toman prestados para ayudar a los cristianos a tomarle sentido a su fe en el contexto fijiano. Esto que es conceptualizado en el *vanua* es vida, y ello no significa emigrar de la comunidad, sino situarse firmemente en ella. Esa vida adquiere significado cuando se ha vivido en comunidad con otros, con ancestros, con estaciones y festivales, con plantas y animales, tierra y mar y, todo lo que en ella existe<sup>22</sup>.

Esta teología contextual tiene que usarse a través de categorías que no sean extrañas al contexto fijiano. Los conceptos de la teología tradicional encuentran grandes dificultades para responder a los cambios que emergen del contexto. Con este propósito, las hermenéuticas necesitan de nuevas claves. Él piensa que la relación entre humanidad y el resto del orden creado, es afirmado por el *vanua*. Las hermenéuticas de la sospecha tienen que ser parte de esta categoría de pensamiento.

Finalmente, el Dr. Tuwere cree que el *vanua*, con todas sus diferentes dimensiones, negativas y positivas, es afirmada. Per-

manece la buena creación de Dios, y debe ser tomada como la respuesta de la propia revelación de Dios en Jesucristo. Este experimento contextual desde una perspectiva particular es una contribución a todos los intentos de Oceanía por recobrar su cosmos perdido<sup>23</sup>.

#### 2.4 Tejedoras: La Versión Pacífica de la Teología Feminista

Recientemente, la South Pacific Association of Theological Schools (SPATS) ha hecho conscientemente un cambio que permite a las mujeres del Pacífico las mismas oportunidades para estudiar, enseñar y escribir teología. Se tuvieron las precauciones debidas desde el comienzo para que esto no fuera a ser sólo una versión copiada, impuesta sobre las mujeres del Pacífico por las teólogas feministas australianas o americanas. Tenía que ser una necesidad sentida profundamente dentro del contexto del Pacífico. El corazón de esta búsqueda, no es tanto el de resaltar los tan nombrados 'derechos de la mujer', sino afirmar su dignidad y su contribución en las sociedades del Pacífico en todos sus aspectos. Sobre todo, porque es cierto que la mujer no puede existir con sus propios recursos, ya que pertenece también a la comunidad. De este modo, el programa de los tramadores (tejedores) quiere acentuar, no sólo la dignidad, el honor y la singular contribución de la mujer, sino también resaltar el compañerismo, complementariedad y comunión que existe entre mujeres y hombres.

Es por esta razón que el concepto de 'tejedoras' fue escogido. Tradicionalmente, el arte de tejer era una parte importante de las culturas del Pacífico. Cada mujer tenía que aprender de su madre cómo tejer esterillas, canastos, las palmas para los tejados y *ta'ovala*, que es un tipo especial de tapete que la gente usa como símbolos de respeto y en funerales como signo de luto. Un buen tejedor tenía alguna clase de derecho y respeto en la comunidad. Sin embargo, tejer no era un trabajo exclusivo de la mujer. Era una sociedad entre esposo, esposa y el resto de la familia. Los hombres ayudan a preparar los materiales para que el tejido se lleve a cabo.

Antes que nada, los hombres son los que plantan los *pandanus* en los arbustos, los desyerban y los cuidan hasta que están maduros. En el tiempo de cosecha, el trabajo es compartido. Los hombres cortan las hojas de los árboles *pandanus* y se los dan a las mujeres que empiezan a quitar las espinas de las hojas antes de

que sean transportadas a la aldea. En esta etapa, cada uno participa preparando las hojas de los *pandanus* en forma de rollos, de tal forma que puedan ser cocidas fácilmente. El cocimiento de las hojas es normalmente hecho durante la noche y la esposa y el esposo, normalmente se turnan para asegurarse de que el fuego se mantenga vivo. Cuando las hojas están cocidas, son llevadas al mar por una o dos semanas. Esta es una forma de refinamiento. Cuando ya están preparadas, son puestas en la tierra y metidas al agua nuevamente, antes de secarlas al sol. Cuando están suficientemente secas, se vuelven a enrollar. Una vez más, toda la familia participa en este proceso. Puede ser divertido a veces. A menudo este es un tiempo para cantar contando historias y también para charlar. Una vez hecho esto, quedan abastecidos. El proceso final de tejido está preparado. Aquí es cuando los hombres dejan a las mujeres.

Como este concepto ha demostrado, el programa de teología de las tejedoras tienen esta meta como el corazón y fundación de su reflexión teológica. En este sentido, las teologías feministas del Pacífico estarán al servicio de la comunidad y no de otra manera. Un ejemplo de lo que la teología de las mujeres y las teólogas pueden contribuir para el mejoramiento de todos tuvo lugar en el Reino de Tonga en 1999.

Una bien conocida teóloga de Tonga, Dra. Keiti Ann Kanongata'a, que pertenece a la Congregación de las Hermanas de Nuestra Señora de Nazaret (SOLN) dio el curso teológico, "Teologizando", a nuestras líderes católicas de la Diócesis de Tonga. Como sesión final, las mujeres tuvieron que teologizar una situación actual de su vida o de la vida de la sociedad<sup>24</sup>. La sesión coincidió con la discusión parlamentaria en, si se permitía o no, establecer un casino en Tonga. El caso tuvo su primera lectura en el parlamento, pero todavía no había sido pasado a votación para convertirlo en ley. Ella reportó que cuando trajo a la clase el "caso del casino", el grupo entero quería teologizar esta cuestión como un esfuerzo de grupo. Se organizaron ellos mismos en grupos de trabajo y se asignaron varias tareas a cada grupo. Esta investigación levantó conciencia pública, reflexión y sesiones de discernimiento, llevando a cabo paneles de discusión y conciencia pública, recabando firmas de mujeres, hombres y jóvenes, de los caminantes y de los habitantes de los pueblos, las aldeas e islas aledañas, así como de mercados y hospitales.

Mientras iban trabajando, descubrían más y más acerca de los posibles efectos buenos y malos de tener un casino en Tonga. Las mujeres comenzaron por sentirse excitadas, emocionadas, preocupadas y finalmente “se enfurecieron” por el asunto. Además de los actos colectivos, las mujeres también oraban. En la etapa final del proceso, se hizo la última pregunta: “¿Dónde está Dios en todo esto?” Usando el proceso aprendido en el “Curso de Teologización”, las mujeres buscaron la Biblia, las tradiciones y prácticas de la Iglesia para dar respuesta teológica a la pregunta. El momento de la formulación para declarar, de acuerdo con la Dra. Kanongata’a, fue un momento asombroso para las mujeres. Llegó a ser obvio para las mujeres que el casino iba a ser una causa de mal, más que una fuente de entrada de divisas para Tonga. Entonces las mujeres tomaron la decisión de presentar su formulación-declaración al parlamento en calidad de petición, para que no se promulgue en Tonga una ley que permita el establecimiento de casinos.

El resultado final de esta teologización colectiva de reflexión-acción, fue una carta de petición para un Curso Certificado. La carta, junto con una carta “certificada” del Obispo local fue enviada al Presidente del Parlamento. El lenguaje de la carta era aquel que le interesa a las mujeres como esposas, madres, sustentos de la vida y amantes del Reino de Tonga. Adjunto en el mismo sobre por error, iba una carta del Equipo de Trabajo a los líderes de las parroquias, informando e invitándolos a participar en una marcha de oración que se estaba planeando para que tomara lugar de la Iglesia a la Casa del Parlamento el día en que la carta fuera a ser leída en el Parlamento. Unos días después de que fue enviada la carta, el Presidente del Parlamento se presentó en la TV y públicamente anunció que el casino quedaba fuera de la Agenda del Parlamento de Tonga.

La Dra. Keiti-Anne Kanongata’a cree que en Oceanía, la teología de la mujer nos está dando un liderazgo en teología contextual. Ella sostiene que las tejedoras entran en la existencia para cuidar las necesidades particulares de las mujeres en la teología contextual. Las mujeres están muy involucradas en la lucha contra la violencia, especialmente la violencia doméstica contra ellas mismas y los niños. Están en la lucha por la liberación de la esclavitud cultural y social(25). Ella cree también que la violencia de género contra las mujeres no ha sido seriamente reconocida por nuestra teología tradicional e Iglesias locales. La mujeres son teólogas naturales, puesto que tienen dones de Dios que son herramientas naturales

para hacer teología. Tales dones son los siguientes: centralidad de la vida, intuición, productividad materna, percepción total de los conflictos y la capacidad de compasión "entrañable".

De este modo, de acuerdo con ella, si vamos a ser serios con la Teología Contextual para la región del Pacífico, entonces necesitamos tomar con seriedad nuestra orientación machista tradicional, un machismo dominante en las escuelas teológicas e Iglesias locales, en el verdadero sentido inclusivo de la palabra. Ser inclusivo significa igualdad, total participación, respeto para todos los niños, jóvenes y viejos, mujeres, hombres y todo el que es marginado.

## 2.5 Otras Teologías Contextuales basadas en la Creación

### 2.5.1 La Teología de la *Moana* u Océano

Recientemente, algunos de nuestros teólogos están comenzando a considerar la *Moana* como un tema posible para la teología contextual. La *Moana* tiene posibilidades por muchas razones. Por ejemplo, el Dr. Winston Halapua, un Ministro Anglicano de Tonga, que actualmente enseña en St. John University en Auckland, Nueva Zelanda, expresó el interés de esta universidad sobre la educación teológica trans-internacional, basada en las políticas económicas trans-internacionales. Él propuso la idea de "MOANA" u Océano como las bases de las reflexiones teológicas del Pacífico. Puede ser nuestra identidad. Es el Océano ó *Moana* que nos une a las diferentes islas.

Dicho escritor ha considerado las posibilidades para expresar el misterio de Dios en términos de la *Moana*. Si hay una cosa que una a todo el pueblo del Pacífico, no sólo entre ellos, sino también con América Latina, al Este, América del Norte, más hacia el norte, Asia al noroeste, Australia al Oeste y Nueva Zelanda al suroeste, es el Océano Pacífico. La *Moana* puede ser vista como la razón de nuestro ser. Podemos estar, tanto separados como unidos por ella. La *Moana* nos da una identidad, también mantiene y respeta nuestra unicidad. El Océano es nuestro recurso de vida en abundancia. Era nuestro único medio de comunicación, pero ahora tenemos otras formas. Nuestras islas, la *Vanua* o las tierras sobresalen también del Océano en forma de volcanes o de arrecifes de coral. Todo ha sido creado fuera de la *Moana*. La *Moana* en su profundidad e inmensidad es un misterio. Más sin embargo, cuando

la *Moana* está enojada, como para hablar, no se lleva nada en su despertar. Por lo tanto, uno puede, quizá referirse a la *Moana* como nuestro creador, la razón de nuestro ser, nuestro unificador, nuestro sustento de vida y nuestro misterio, más bien, '¡Nuestro Dios!'

¡OH MI MOANA!

Tú nos unes bajo tu grandeza, profundidad y misterio

Tú nos cubres bajo tu palma y tus manos poderosas

Tú eres mis medios de comunicación

Tú me dejas ir detrás por protección

Tú satisfaces mi hambre con tus abundantes recursos

Tú tan unida a nosotros que no podemos vivir sin ti

Tu majestuosidad y belleza no tienen comparación

Oh mi *Moana*, todos te pertenecemos...

(Por el Dr. Mikaele Paunga SM)

### ***2.5.2 La Iglesia como comunión expresada por una hermosa flor***

En su descripción de la Iglesia como nuestro '*Oku Ha'atautolu*, el último obispo de Tonga, Obispo Patelisio Finau usaba la flor *frangipani* para explicar lo que quería decir con su lema Episcopal. Todos los miembros de la Iglesia tienen que poner sus recursos en común, pequeños e insignificantes como ellos pueden ser, como la flor *frangipani*. Es uno de los símbolos usados en su Escudo. El Obispo Finau usó la flor *frangipani* como un símbolo de participación. Esta flor simboliza lo que significamos cuando se dice que la Iglesia somos todos. En el Pacífico, *frangipani* no tiene un grado alto o un alto valor jerárquico entre las flores. No es por status, porque si este fuera el caso, el Obispo Finau habría empleado una flor con un status más alto. El Obispo Finau, expresamente escogió *frangipani* porque desafía todo lo que tiene que ver con status y dignidad. *Frangipani* es la flor que todos usan comúnmente. Todos pueden usarla para sus bailes o cualquier ocasión que quieran<sup>26</sup>. Así es la idea de la Iglesia como Nuestra o Nosotros. '*Oku Ha'atautolu*' significa que depende de nosotros construir la Iglesia en Tonga. Nosotros, los obispos, sacerdotes, religiosos y laicos. La Iglesia es cada uno.

## **CONCLUSIÓN**

Me he propuesto la tarea, casi imposible, de compartir con ustedes en poco tiempo, el estado actual de la Teología Contextual en Oceanía. He resaltado dos problemas principales que necesitan

seria reflexión: si Oceanía desarrolla teologías auténticas y relevantes. Además de que hay un problema de metodología. Por esto, nuestras teologías contextuales tienden a ser, inicialmente reactivas y defensivas. Sin embargo, a pesar de eso, Oceanía, ciertamente, ha aceptado la teología contextual. Ahora hemos llegado a un punto de no retorno. Hemos hecho planes de conferencias continuas para los próximos tres años en las diferentes regiones del Pacífico, sobre el qué, por qué y cómo de la Teología Contextual.

A pesar de las dificultades y sin una metodología y respuestas claras a nuestras preguntas, los ejemplos dados anteriormente, son intentos genuinos de los muy escasos teólogos que tenemos que contextualizar nuestra teología. Buscamos con esperanza en África, Asia y América Latina inspiración para avanzar. De forma concisa, quizá las siguientes reflexiones poéticas suman todos nuestros esfuerzos.

OH MI HERMOSA LOUPUA – FRANGIPANI

Tú que no te encuentras en la jerarquía de las flores

Tu honor no tiene lugar cerca de otras flores

como *heilala, langakali, makosoi, senitamole* o *senitoo*

Más aún, tu sencillez te atrae más cerca de mí

Eres a la que más abrazo

Tú estás más cerca de mi corazón

Por lo mismo, creces al lado de mi casa, cerca de mí

Tú desafías todo lo que tiene que ver con reconocimiento y poder

Y tu majestuosa fragancia en su sencillez

Llena mi alma de belleza y paz

Tú me haces hermoso y guapo

Por favor, permanece cerca de mí

Oh mi *frangipani*

Oh mi palmera, oh mi majestuosa Moana, oh mi pacífica Maneaba y hermosa

Frangipani,

¡Bellezas sin comparación!

Si yo te olvidara, dejaría mi mano derecha secar.

Y sin embargo, muchas veces te he abandonado

Te he abandonado

En mi confusión, me lanzo frenéticamente a dioses extranjeros,

Prefiriéndolos a ti. Y sin embargo, esperas pacientemente hasta mi regreso

Abre mis ojos nuevamente para ver que eres los símbolos eternos de la majestuosidad,

el cuidado, generosidad, y belleza

Déjame abrazarte una vez más,

Por favor, perdóname por las veces que he vagado,  
Permíteme renovar mi convenio contigo,  
Porque tú eres mi vida, tú eres mi identidad.

Permíteme hablar de ti una vez más,  
Permíteme honrarte, permíteme teologizar sobre ti  
Por tí son mis recursos y fuentes teológicas.  
Permíteme amarte una vez más como mi herencia,  
Como mi oro y plata dado por Dios  
Permíteme amarte siempre, por ser los planes maravillosos de Dios  
para mi felicidad  
y eterna salvación.  
(Por el Dr. Mikaele Paunga SM)(27).

## NOTAS

1. Este es un saludo de buenos días en tongano.
2. Samoano.
3. Fijiano.
4. Saludos del pueblo de la República de Kiribati.
5. Maori de Nueva Zelanda y el pueblo de las Islas Cook.
6. El saludo de buenos días inglés Pidgin usado en países como Papua Nueva Guinea, las Islas Solomón y Vanuatu.
7. Hawaii.
8. Publicado por USP Suva, 1993.
9. Ver pp. 126-128.
10. Cf. p. 5.
11. WADDEL, E., *The Power of Positive Thinking*, in *Oceania: Our Sea of Islands...* p. 39.
12. TAGA, L., *Having Control over our Pacific Destiny*, en el *Fiji Post*, martes 5 de mayo de 2001, 5.
13. Hau'ofa cree que deberíamos pagar un alto costo intelectual en cuanto a su atención y propósito hacia nuestras culturas, más que lo que nosotros hemos hecho, en tanto que nosotros podríamos fácilmente convertirnos en hombres y mujeres "imitadores".
14. Durante una discusión en una conferencia sostenida en Uganda en mayo del 2000, un teólogo africano presentó el hecho de que a ellos en África les gustaría referirse a sus tradiciones y sabiduría, oral o escrita, como sus propias Escrituras. ¿Sería también viable para nosotros?
15. Empezar con la historia de los turistas en una de las islas.
16. La historia sobre mi subestimación por parte de un americano y un alemán.
17. Dr. JOVILI MEO. *Partnership from a Pacific Perspective*, una conferencia sin publicar en posesión del autor, Suva, Fiji, Abril de 2000.
18. Ver MIKAELE PAUNGA, *El significado de Maneaba: un símbolo maravilloso de la Iglesia como Koinonía (del Pueblo de Dios)*, un material sin publicar, presentado en una conferencia sobre globalización en la República de Kiribati, Noviembre de 2000.



19. Cuando estuve en Kiribati, estuve en cama todo el día, debido a una fiebre. Oí música, pláticas, oraciones y risas que emanaban de la maneaba, como si fuera un día de descanso en el Colegio san José. Me recuerdo a mi mismo diciendo; esto es ciertamente el cielo en la tierra.
20. El libro será publicado a principios del próximo año, por la University of the South Pacific Studies, en Fiji.
21. Cf. TUWERE, I. S., *¿Qué es Teología Contextual?*, un material sin publicar, impartido en una conferencia de Teología Contextual en el Pacífico, Octubre de 2001, 7.
22. Ibid., 8.
23. Ibid., 9.
24. KANONGATA'A, K-A., *Why Contextual Theology*, un material sin publicar, dado en nuestra conferencia sobre Teología Contextual, en Octubre de 2001.
25. Ibid., 10.
26. Aquí, uno puede ver que tan profundamente estratificada está la sociedad tongana, porque incluso las flores tienen su status jerárquico.
27. *Una Teología Contextual de Melanesia*: Algunos teólogos locales de Melanesia, especialmente de Papua Nueva Guinea, han tratado de desarrollar lo que ellos llaman Teologías de Melanesia. En mi opinión, ellos han hecho un gran trabajo. Ellos han ido muy lejos en su reflexión y en su teologización acerca de una teología relevante acorde con los contextos de Melanesia. Algunos teólogos han publicado conjuntamente sus teologías contextuales en un libro llamado *The Gospel is Not Western*. Ellos incluso se han atrevido a buscar aquello que llamarían un Cristo Melanesio. Esto significaría que él no es blanco, pero sí negro.

Traducción de María Isela Castañón V

# MÉTODO TEOLÓGICO EN LA TEOLOGÍA U.S. LATINA. Hacia una Teología Intercultural para el Tercer Milenio

---

*María Pilar Aquino*  
*University of San Diego*

*La unidad de la comunión única y universal parece despuntar en las Iglesias locales con el principio del Tercer Milenio. Virgilio Elizondo, 1984.*

*En la primera parte de mi trabajo presento algunos aspectos que permiten contextualizar la formulación de la teología U.S. Latina como actividad situada en un campo específico de realidad.*

*En la segunda parte abordo los fundamentos epistemológicos, los principios fundamentales, las fuentes y lugares que caracterizan la actividad teológica U.S. Latina. La proposición central que recorre mi trabajo es que la teología U.S. Latina está constituida desde su nacimiento como una actividad intercultural, que no tiene otra forma de acceder al conocimiento teológico mas que en modo intercultural, que articula toda su temática mediante un método teológico intercultural, y que ofrece a la comunidad teológica más amplia un modelo teológico apropiado para acompañar la jornada de la fe vivida por nuestras comunidades hoy.*

**M**i contribución está enfocada en las cuestiones básicas de epistemología teológica envueltas en la elaboración de la teología sistemática U.S. Latina<sup>1</sup>. Compartiendo la intención de quienes participamos en este proyecto, más que presentar un trabajo acabado, quiero ofrecer algunas perspectivas

que permitan comprender la identidad, la estructura metodológica interna y la finalidad de nuestra teología.

Mi trabajo, naturalmente, está abierto al diálogo crítico y admite las re-elaboraciones inherentes a todo proyecto teológico que mantiene contacto con la problemática humana. Más particularmente, quiero concentrar mi reflexión en los principios epistemológicos y hermenéuticos que fundan la actividad teológica U.S. Latina y que le permiten articular de forma reflexiva, metódica y comprehensiva la fe de nuestras comunidades cristianas. Esta es la tarea que tengo el honor de compartir con ustedes.

Como tal, esta tarea no es fácil para nadie. Al menos hoy en día, nadie en su sano juicio se atrevería a emprender individualmente la tarea de exponer el sistema entero de la auto-comprensión de la fe, con sus creencias, símbolos y formulaciones presentadas de modo ordenado y coherente, y que sea comprensible para las comunidades cristianas contemporáneas. La era de las figuras individuales que componían *sumas teológicas* hace mucho que llegó a su fin. El quehacer teológico sistemático crecientemente requiere de reflexión colectiva en diálogo crítico. Dos ejemplos de este acercamiento colectivo contemporáneo a la teología son, la Academia de Teólogos/as Católicos/as Hispanos/as Latinos/as de los Estados Unidos (ACHTUS), y los varios proyectos auspiciados por el Centro para el Estudio del Catolicismo Latino en la Universidad de San Diego. En ACHTUS, por ejemplo, creemos que la actividad teológica busca recoger, expresar y celebrar la revelación de Dios ahí donde ésta ocurre, en las situaciones concretas vividas por nuestras comunidades, con las que compartimos sus tensiones, contradicciones, creaciones, y sus concentraciones de gracia y de esperanza. Como colectivo de teólogos/as, ACHTUS entiende que existe para acompañar la fe vivida de nuestras comunidades cristianas U.S. Latinas y por eso busca: *Acompañar a las comunidades Hispanas de los Estados Unidos, ayudándoles a discernir críticamente el movimiento del Espíritu en su jornada histórica; tematizar la experiencia de fe del pueblo dentro de sus contextos históricos, socio-económicos, políticos y culturales; fomentar la colaboración y el estudio interdisciplinar...*<sup>2</sup>. Mi trabajo busca ser consecuente con este propósito. Para este fin, quiero subrayar los elementos que tenemos en común en nuestro ejercicio de la inteligencia de fe. La vitalidad religiosa, cultural e intelectual de nuestras comunidades me da la certeza de que estamos ya en la

ruta hacia nuevos modos de articular coherente y comprensivamente el cuerpo entero de nuestra fe vivida.

En la primera parte de mi trabajo presento algunos aspectos que permiten contextualizar la formulación de la teología U.S. Latina como actividad situada en un campo específico de realidad. Estos aspectos también levantan señales temáticas que abordo en la segunda parte, por eso no han de verse en aislamiento, sino en la conexión creada por el campo de realidad donde la actividad teológica tiene lugar.

En la segunda parte abordo los fundamentos epistemológicos, los principios fundamentales, las fuentes y lugares que caracterizan la actividad teológica U.S. Latina. La proposición central que recorre mi trabajo es que la teología U.S. Latina está constituida desde su nacimiento como una actividad intercultural, que no tiene otra forma de acceder al conocimiento teológico mas que *en modo* intercultural, que articula toda su temática mediante un método teológico intercultural, y que ofrece a la comunidad teológica más amplia un modelo teológico apropiado para acompañar la jornada de la fe vivida por nuestras comunidades hoy. La relevancia social y religiosa de la actividad teológica en el tercer milenio, depende grandemente de la habilidad que tenga nuestra actividad teológica para incorporar como eje metodológico la interculturalidad característica del mundo contemporáneo.

## **1. LA TEOLOGÍA SISTEMÁTICA U.S. LATINA: PROBLEMAS Y POSIBILIDADES**

El enfoque central de esta primera parte busca identificar los problemas, límites y posibilidades que tiene la teología U.S. Latina en su esfuerzo por articular formal y metódicamente la fe vivida, pensada y celebrada por nuestras comunidades. Hablo aquí de diversos aspectos que también pueden ser considerados como componentes del trasfondo histórico-cultural en el que realizamos la actividad teológica<sup>3</sup>. Estos aspectos tienen implicaciones significativas en la auto-comprensión y en el desarrollo teórico-metodológico de esta teología, pero igualmente permiten dar razón de sus características, preocupaciones, desafíos y sus opciones ético políticas.

### **1.1 El peso de la tradición teológica occidental**

Existen muchas definiciones y comprensiones de lo que es la teología sistemática, algunas más básicas y otras con mayor sofis-

ticación conceptual<sup>4</sup>. Junto con la gran tradición de la teología Católica, entiendo que la naturaleza de la teología sistemática es la de examinar, explicar y ofrecer de forma coherente y ordenada los datos de la fe vivida y reflexionada por la comunidad cristiana. Su tarea no es la mera repetición de dogmas ya gastados y caducos, sino la de hacer comprensibles los contenidos centrales de la fe en acuerdo con la tradición y con las experiencias actuales de la comunidad. Aunque hoy en día hemos de reconocer los límites de cualquier actividad teológica sistemática, incluso esta comprensión conlleva dificultades para la posible formulación de la teología sistemática U.S. Latina y del modo concreto para llevarla a cabo.

Posiblemente, la mayor dificultad viene precisamente de esas definiciones de lo que es la teología sistemática. Hoy en día, en los comienzos del Tercer Milenio, ya no es suficiente el mero reconocimiento del intrínseco carácter histórico del conocimiento teológico, que prohíbe hablar de abordajes metafísicos o conceptualistas de la tarea teológica. Al mismo tiempo, esta historicidad del conocimiento teológico lleva a reconocer que las comprensiones dominantes de lo que es la teología sistemática, tenidas por normativas y universales son sólo la condensación de tradiciones teológicas occidentales, predominantemente la Europea y su sucesora Europeo-americana en los Estados Unidos de Norteamérica<sup>5</sup>. Hoy también es necesario reconocer que aunque, en efecto, la teología contemporánea muestra transformaciones significativas en métodos y contenidos, dichas transformaciones acontecen todavía dentro del horizonte de pensamiento enraizado en la cultura occidental dominante. Más todavía, incluso propuestas teológicas que adoptan métodos crítico-constructivos, y que permiten exponer las limitaciones teóricas tanto de las llamadas teologías modernas y las teologías de liberación, construyen sus propuestas incorporando perspectivas teológicas constituidas *unilateralmente* en la academia occidental<sup>6</sup>. En este sentido, las definiciones occidentales de la revelación, de la fe y de la teología siguen siendo consideradas como las reglas de verdad que han de ser asimiladas o *inculturadas* por otras comunidades de fe. Por eso, lo que hay que reconocer hoy, es que las comprensiones dominantes de lo que es o pueda ser la teología sistemática, siguen siendo fuertemente *monoculturales*. Pero además, hay que reconocer que la construcción del conocimiento en la academia teológica hegemónica continúa adoptando la *ideología patriarcal* que ha sido

esparcida en toda la historia de la teología cristiana. Por consiguiente, esas comprensiones son crecientemente insuficientes para un método teológico que de cuenta de la verdadera historicidad de la fe.

## 1.2 La necesidad de historizar el hecho de la diversidad teológica

Hoy ya no es suficiente reconocer el hecho dado e inevitable de la diversidad de voces, de rostros, y de saberes que articulan su propia visión de Dios, de la salvación, del mundo, y de sí mismo/as. Las diversas expresiones teológicas exponen la comprensión que cada una hace de la visión cristiana en el marco de campos histórico-culturales donde la fe es vivida y pensada. En consecuencia, las afirmaciones teológicas sobre esa visión portan las tensiones inherentes a la historicidad del saber, y por ello están caracterizadas por compartir en común dicha historicidad.

Cada expresión teológica, señala F. Segovia, *es una voz en búsqueda de libertad, independencia y autonomía... una voz que desea reclamar su propia realidad y experiencia, dar expresión a su propia mirada de Dios y del mundo, y disponer su propio futuro*<sup>7</sup>. Estas voces surgen por doquier, desde los empobrecidos de la tierra, desde las mujeres oprimidas, desde las razas y culturas marginadas, desde la montaña y la ciudad. Lo que hay que reconocer ahora es que estas voces asumen una actitud de rechazo a las tradiciones intelectuales dominantes en la academia teológica contemporánea. De hecho, estas tradiciones han surgido en los centros que concentran el poder económico, cultural e intelectual y han demostrado su inhabilidad para eliminar las grandes divisiones que afectan al mundo hoy, especialmente las divisiones geopolíticas entre el Norte y el Sur, las sexuales entre hombres y mujeres, las raciales, (especialmente entre blanco/as y las razas negras, indígenas, y mestizas), y las varias divisiones étnicas y religiosas.

Las nuevas voces que hoy encarnan la diversidad teológica exigen que las tradiciones intelectuales dominantes reconozcan su propia carga de historicidad, sus propios apriorismos epistemológicos y que examinen el impacto que tienen en la preservación de un mundo crecientemente dividido<sup>8</sup>. La característica de historicidad que iguala a las diversas expresiones teológicas permite sugerir: que es necesario examinar rigurosamente el impacto de nuestras

teologías en nuestras sociedades y culturas; que tenemos la posibilidad de intercambiar lo que funda nuestra comprensión de la visión cristiana reconociendo el carácter provisional y abierto de las afirmaciones teológicas; que hemos de superar el monopolio de un tipo dominante de comprensión sin apoyar un relativismo reductivo, pero tampoco aceptando la retórica de una unidad abstracta. El hecho de la diversidad teológica caracterizada por la historicidad desafía a la comunidad teológica mundial a revisar los mismos cimientos en los que descansa la actividad teológica contemporánea.

### **1.3 Las llamadas parcelas de la razón y el diálogo teológico Intercultural**

Este aspecto está ligado con el anterior, pero aquí quiero subrayar el problema de la comunicación entre las diversas racionalidades. La emergencia de diversas expresiones teológicas ha generado nuevas preguntas sobre los modos de articular la razón y la racionalidad en la teología contemporánea<sup>9</sup>. Para muchas personas en teología, estas preguntas tienen que ver con su toma de conciencia de que estas nociones no sólo siguen portando cargas monoculturales y androcéntricas, sino también que han sido usadas en su contra toda vez que renuncian a operar de acuerdo con las reglas unívocas y unilaterales de esas nociones.

Leonardo Boff nota que *el pluralismo de las formas de racionalidad nos liberó, es verdad, de las viejas jerarquías y esquemas de dominación totalitarios a partir de un único tipo de ejercicio de la razón. Pero hizo surgir otro problema: ¿cómo se relacionan entre sí las diversas formas de racionalidad?*<sup>10</sup>; por su parte, R. S. Goizueta propone la pregunta: *¿es posible el pluralismo teológico?*<sup>11</sup>. Las posibles respuestas a estas preguntas han de partir también, no de teorías prefabricadas sobre el conocimiento en abstracto, sino de la historicidad de lo/as sujetos de la razón que ejercitan sus modos de conocimiento en campos concretos de la realidad y no en campos metafísicos inexistentes. Por eso hablo aquí de las *parcelas de la razón*, porque cada sujeto asume la existencia humana como tal, desde la cual construye modos propios para arribar al conocimiento y desde ella crea *aparatos conceptuales para fundar visiones del mundo con reclamos válidos de universalidad*. En este contexto es donde hemos de plantear la posibilidad de la comunicación entre sujetos históricos que comparten la condición humana, y desde ella la tarea teológica.

Aquí, las perspectivas que ofrece Raúl Fornet-Betancourt sobre una filosofía intercultural, me parecen pertinentes para la teología<sup>12</sup>. En lugar de ver la diversidad de sujetos que encarnan diversas racionalidades como un problema sin salida, Fornet-Betancourt avanza hacia una plataforma inicial donde sujetos y racionalidades entran en *diálogo intercultural*:

Vemos en la multiplicidad de voces en que la razón pueda expresarse, el motivo fundamental que debería convocarnos vinculantemente al diálogo, en cuanto que esas voces no están ordenadas "a priori" por una unidad metafísica... son más bien voces históricas, expresiones contingentes que se articulan como tales desde el trasfondo irreductible de distintos mundos de vida. Están así cargadas de contexto y de cultura... Por ello son también esas voces de la razón manifestación de autonomía o de autoctonía intelectual. Ellas afirman el derecho a "ver" las cosas desde su contexto y cultura... esa carga de contextualidad y de historicidad cultural... se convierte en un primer desafío o problema para el diálogo intercultural, ya que con ello se indica que en dicho diálogo se confrontan racionalidades... que llevan en sí mismas una carga histórica propia y específica que necesariamente las separa; pero que, por otra parte, representa justo aquello que cada una debe transmitir a la otra. Lejos, por tanto, de ver en esa carga histórico-cultural, en esa dimensión de historia vivida y proyectada, presente en toda forma de racionalidad, un impedimento para el diálogo, hay que asumirla como la verdadera posibilidad de comunicación no dominante<sup>13</sup>.

Con esto en mente, sugiero que hoy día, tenemos la necesidad de movernos *mas allá* del mero reconocimiento de la existencia de las miopemente llamadas *parcelas de la razón*. Hemos de dar un paso adelante hacia la exploración de un diálogo teológico intercultural de manera consistente y sistemática. Para que este diálogo sea realidad, es necesario abandonar la noción de que algunas racionalidades son espejos borrosos, malas copias, trasplantes o *inculturaciones* parciales o parceladas de otra racionalidad superior. El diálogo que propongo no es una confrontación de posiciones teológicas, ni *sobre* temas específicos o teorías controversiales; sino un diálogo teológico *con* y *desde* las limitaciones y posibilidades abiertas por la historicidad propia de las racionalidades envueltas en tal diálogo. Este diálogo intercultural ocurre *haciéndolo*, mediante nuestra entrada en el proceso de la comunicación interdiscursiva como condición de posibilidad para crear nuevos modelos teológicos que le hagan justicia al carácter universal de todas las parcelas de la razón.



#### 1.4 La crítica a las tradiciones intelectuales dominantes

Este aspecto tiene que ver con la crítica a la situación presente que caracteriza a la academia dominante en los Estados Unidos. Roberto S. Goizueta señala que una teología que busca sistematizar la fe vivida y pensada de nuestro pueblo hoy, tiene el deber de criticar y superar las dos tradiciones intelectuales prevalentes en la academia teológica dominante: el individualismo liberal moderno y el desconstruccionismo postmoderno<sup>14</sup>. Ambas tradiciones operan con nociones de la razón y de la persona humana que son inaceptables no sólo para una teología ligada a la fe de los grupos excluidos, sino también para cualquier posibilidad de pluralismo teológico.

La tradición primera, fundada en la razón teórica, desemboca en una reducción de toda realidad, toda verdad y todo conocimiento a frías fórmulas numéricas:

La reducción de la verdad y el conocimiento a lo que puede conocerse con certeza y objetividad tiene un corolario ulterior: sólo eso es verdad y cuenta como conocimiento que puede ser universalizado,... por tanto... la particularidad y singularidad de cada vida humana es sacrificada al concepto o número abstracto, universal... Consecuentemente, los juicios alcanzados por la razón teórica a menudo han sido asombrosamente desrazonables: el deseo de crear un mundo completamente racional ha resultado en un mundo rasgado por el conflicto, la violencia, desconfianza, miedo y ansiedad<sup>15</sup>.

La segunda tradición, en lugar de avanzar o apoyar una actividad teológica que piensa en común sobre lo que tiene primacía en la visión cristiana del mundo y de la persona humana, en realidad erige muros que impiden cualquier posibilidad de comunicación interdiscursiva. Más aún, esta tradición representa una radical ruptura de las condiciones que permitirían posibles consensos básicos sobre las verdades fundamentales que fundan la dignidad humana, la justicia para todo/as y la integridad del mundo. Goizueta indica que para el postmodernismo:

*La verdad y el conocimiento son siempre radicalmente particulares, radicalmente contextuales, radicalmente relativos, radicalmente ambiguos, y siempre en flujo. Las diferencias son fundamentales; las similitudes y la unidad son ilusorias. Efectivamente, todo es diferencia u otroridad. Esto incluye el yo o el sujeto, quien también es radicalmente heterogéneo, una mezcolanza artificial de relaciones, identidades, y experiencias radicalmente disparatadas y siempre cambiantes. El yo como tal (como entidad coherente y relativamente estable que unifica todas esas diferencias) no existe;*

lo que llamamos el *yo* es simplemente *lugar social*... La cultura postmoderna reacciona a la sacralización moderna de la verdad teórica universal, rechazando del todo la posibilidad de la verdad<sup>16</sup>.

El impacto de estas tradiciones en el campo de la realidad donde se mueve la academia teológica estadounidense ha sido dramático. Más todavía, estas tradiciones han fortalecido el prevalente contexto cultural de insensibilidad hacia los pueblos sufrientes, de radical individualismo, de tendencia conceptualista, de *culto* a individuos y personalidades, de absoluta relativización de valores, de pragmatismo inmediatista, y de reducción de las racionalidades no-dominantes a sus territorios raciales o culturales. Igualmente han fortalecido el trasfondo ideológico con el que opera la mayoría de la población en Estados Unidos, cuya raíz está en el protestantismo conservador dominante. Este trasfondo acepta la fragmentación excesiva y concurre con los valores éticos del capitalismo moderno al que, como señala F. Hinkelammert, proporcionó su *ethos* cultural y su paradigma teórico fundante<sup>17</sup>. De hecho, salvo raras excepciones, la producción teológica estadounidense ha mostrado notable resistencia a incorporar como parte inherente a la tarea teológica, el análisis crítico de las teorías de la economía política que acompaña al capitalismo patriarcal presente.

Esta situación indica que, hoy en día, ya no es suficiente reconocer que la teología se encuentra en un campo de realidad marcado por la confrontación de racionalidades donde cada cual establece sus propias reglas de validez. Lo que hay que reconocer ahora es que en ese campo de realidad, lo que existe es una confrontación de racionalidades que comparten una misma realidad en posiciones desiguales de poder. Lo que hemos de reconocer ahora es que, en esa confrontación, las tradiciones intelectuales dominantes han sido constituidas por las elites de la academia occidental y que éstas continúan viendo la racionalidad crítico-liberadora de los grupos excluidos como irracional. Para la academia dominante, el discurso intelectual de estos grupos carece de rigor teórico, no ha alcanzado la madurez necesaria para determinar los marcos de una epistemología teológica que sea válida y verdadera para toda la comunidad cristiana; así, ese discurso sólo aplica a sus grupos *contextuales, étnicos, o particulares*. De esta forma, las racionalidades feminista, Latina, Negra, o Indígena continúan siendo relegadas a una posición de desventaja estructural en la actividad intelectual.

Teólogos y teólogas hemos de reconocer que la crítica a las tradiciones intelectuales dominantes incluye la crítica a toda teoría y teología que sirva para perpetuar el reduccionismo antropológico que ultimadamente sustenta al sexismo, el racismo, la homofobia, el colonialismo velado o explícito, y un mundo fragmentado en *monoculturalidades* radicalmente autónomas donde cada quien *se rasca con sus propias uñas*. Importa reconocer hoy que si no reconocemos este campo de realidad, si no vemos esa confrontación como una oportunidad para diseñar un discurso teológico creativo, la situación presente seguramente nos lleva a la renuncia del diálogo, a la crisis de referencias ético-religiosas comunes, al aniquilamiento de posibles agendas colectivas afincadas en la justicia para todos/as, a la destrucción de la esperanza, y finalmente a la aceptación de la muerte colectiva. Esta situación sólo reflejaría a un todo social regulado por el principio de los poderosos *divide y vencerás*.

Hoy ya no es suficiente hablar sobre la posibilidad de un pluralismo teológico porque las coordenadas presentes han cerrado todas las puertas<sup>18</sup>. El camino abierto que tenemos hoy, sin embargo, es el diseño de formas nuevas de pensar recurriendo no a teorías abstractas, sino al camino concreto que vamos haciendo junto con nuestras comunidades de fe. En acuerdo con la postura de Fornet-Betancourt, *la tarea consistiría entonces en emprender la reformulación de nuestros medios de conocimiento desde el pleito de las voces de la razón o de las culturas en el marco de la comunicación abierta, y no por la reconstrucción de teorías monoculturalmente constituidas*<sup>19</sup>. Esta ruta promete mejores alternativas intelectuales para enfrentar tanto la situación presente que caracteriza a la academia dominante en los Estados Unidos, así como a los intereses y necesidades de nuestras comunidades. Nuestra tarea teológica, entonces, no adopta las nociones reductivas de la realidad, de la persona humana, de la verdad o del conocimiento sostenidas por las tradiciones intelectuales prevalentes en la academia teológica dominante. Más bien, busca nociones y significados desde el mundo de las víctimas de la injusticia, desde su razón humanizadora, desde sus tradiciones intelectuales creadoras, desde sus actividades liberadoras.

### **1.5 La redefinición y ampliación de términos en el discurso teológico**

Las teologías contemporáneas críticas, más notablemente las diversas teologías de la liberación, muestran gran flexibilidad en el

uso que hacen de términos, conceptos y nociones que, en la mayoría de los casos, tienen su raíz en los aparatos conceptuales de la academia europea occidental. Esta movilidad intelectual les permite aplicar términos sin mayores precisiones, abandonando al mismo tiempo, la obediencia a las rígidas reglas conceptuales de las varias disciplinas teóricas occidentales. Por lo general, esta flexibilidad es aplicada a términos que sirven para nombrar las operaciones específicas del conocimiento dentro de la filosofía, la lógica y las varias teorías del conocimiento. Existe gran variedad no sólo de términos, sino también de orden y del sentido que se les da en el desarrollo de un discurso o un argumento, como es el caso de términos como: principio, proposición, premisa, supuesto, presupuesto, criterio, elemento, imperativo, etc. A menudo estos términos son aplicados sin mayor explicación ni justificación. Igualmente, en las teologías de la liberación es común encontrar discursos que hablan de un mismo elemento o una misma realidad, pero diversos discursos utilizan términos distintos que no siempre tienen un mismo sentido, ni una misma aplicación, ni un mismo propósito.

Por ejemplo, si una teología afirma que su punto de partida es *la experiencia vivida*, o *la conciencia de opresión y de liberación y las luchas por la vida*, estas afirmaciones son nombradas como *principio metodológico*<sup>20</sup>, *pre-condición del trabajo teológico*<sup>21</sup>, *una perspectiva común... un reto e imperativo*<sup>22</sup>, *primer momento del proceso metodológico*<sup>23</sup>, o simplemente donde se descubre *un método teológico*<sup>24</sup>. Aquí, aunque todos estos términos tengan individualmente un sentido y una función propia, se usan indistintamente en la articulación del discurso teológico en referencia a un mismo elemento metodológico, en este caso, el "punto de partida", sin mayor explicación. Incluso las traducciones de obras teológicas adoptan este procedimiento de movilidad; por ejemplo, lo que Jon Sobrino llama en español *el presupuesto fundamental*<sup>25</sup>, su traductor al inglés lo llamó *the basic premise* (la premisa básica)<sup>26</sup>; lo que Raúl Vidales llama en español *primer momento fontal*<sup>27</sup>, su traductor simplemente eliminó esta expresión en favor de la suya<sup>28</sup> y con ello estos traductores afectan el sentido y la fuerza de la obra original.

Otras veces, existen conceptos o nociones tan centrales a la visión cristiana liberadora, que su uso, explicación y aplicación admite en sí misma ser nombrada con varios términos teológicos y epistemológicos. Este es el caso del concepto *opción por los pobres*, que es llamado: *categoría epistemológica*<sup>29</sup>, *horizonte global*, *prin-*

*cipio explicativo, lugar epistémico y práctico, lugar teológico y eclesiológico<sup>30</sup>, contenido de la revelación de Dios<sup>31</sup>, tiene radicalidad, primariedad y ultimidad<sup>32</sup>, característica eclesiológica<sup>33</sup>, percepción teológica profunda<sup>34</sup>, opción previa<sup>35</sup>, el corazón de la teología de la liberación<sup>36</sup>, punto de partida de la teología<sup>37</sup>.*

Lo que quiero ilustrar con este breve recorrido, es que las teologías liberadoras contemporáneas han adoptado una actitud de gran libertad frente a la tradición intelectual de la academia occidental dominante. No han rechazado sus adquisiciones, sino que *han dialogado con ella* y han dado usos y significados distintos a términos, conceptos y nociones *desde su propia historicidad*, su propio lenguaje, y sus propios propósitos teológicos. Esta flexibilidad podría ser interpretada como una transgresión arbitraria de la coherencia metodológica de las teorías hegemónicas, pero en realidad, debe verse como una re-locación, como una re-definición conceptual de términos cuyo significado hay que encontrarlo en el cuerpo estructural de cada tradición teológica. Con esto estoy sugiriendo que dicha flexibilidad es reveladora de un movimiento conceptual importante: el paso de las teorías hegemónicas monoculturalmente constituidas a teorías críticas que, en el mismo proceso de su constitución, concientemente adoptan un carácter intercultural. Y en este movimiento, enriquecen, corrigen, y amplían los modos vigentes del conocimiento. Pero además, como señala Fernet-Betancourt, también permite *ensanchar nuestros recursos hermenéuticos, metodológicos y epistemológicos, introduciéndonos en un proceso dialógico con otras tradiciones de vida y de pensamiento<sup>38</sup>*. Por este motivo hoy no podemos afirmar que las teologías de la liberación, especialmente las hechas desde el Tercer Mundo<sup>39</sup>, sólo aparecen como versiones incompletas o *balbuceos* de las teorías hegemónicas occidentales cuando utilizan los instrumentos conceptuales de esas teorías.

### **1.6 La influencia de la teología latinoamericana de la liberación en la teología U.S. Latina**

Hay que decir para comenzar que, ciertamente, la teología U.S. Latina ha sido siempre consciente de su relación íntima con su hermana, la teología latinoamericana de la liberación. Para *ilustrar bien este aserto, conviene resaltar algunas afirmaciones explícitas al respecto, por ejemplo: Como sus herederos/as*

*agradecidos/as y compañeros/as de diálogo, los teólogos y las teólogas Hispánicos/as estadounidenses se han apropiado muchas de las contribuciones y percepciones claves de la teología de la liberación, especialmente las metodológicas... el diálogo y la amistad entre teólogos/as Latinoamericanos/as e Hispánicos/as estadounidenses son fuertes y más fructíferos que nunca*<sup>40</sup>; las visiones teológicas de los/as teólogos/as Hispánicos/as revelan una opción clara por la óptica y la metodología de la teología de la liberación<sup>41</sup>; ...el lazo entre la teología latinoamericana y la U.S. Latina es fuerte... los/as teólogos/as Latinos/as en los Estados Unidos pronto reconocieron su propia necesidad de una teología preocupada por cambiar las vidas de los explotados<sup>42</sup>; la teología latinoamericana de la liberación, especialmente su metodología orientada hacia la praxis, fue abrazada por una nueva generación de pensadores U.S. Hispánicos/as con entusiasmo y esperanza<sup>43</sup>; La teología desde la perspectiva de las mujeres Latinas se reconoce... dentro de la arena de inspiración común de la 'teología feminista de la liberación' y la 'teología Latinoamericana de la liberación'<sup>44</sup>. Estas afirmaciones muestran que la influencia latinoamericana en la teología U.S. Latina aparece más notablemente en el método teológico<sup>45</sup>, la hermenéutica<sup>46</sup> y la intención de la tarea teológica<sup>47</sup>, como explico más adelante en este trabajo.

Sin embargo, también hemos de reconocer que la teología U.S. Latina pronto entendió que su mejor manera de tomar en serio la gran contribución de la teología latinoamericana de la liberación, es mediante el desarrollo de una teología que hunda sus raíces, que responda y que acompañe la experiencia de fe de las comunidades Latinas en Estados Unidos.

La teología latina también expuso algunas lagunas de la teología latinoamericana, vistas no sólo como insuficiencias conceptuales, sino también como limitaciones serias para un proyecto teológico centrado en la liberación desde la fe del pueblo. En mi opinión, las cuatro críticas centrales levantadas por la teología U.S. Latina a la teología latinoamericana son las siguientes. La primera subraya el carácter unilateral y reductivo del análisis de la realidad histórica que hace la teología latinoamericana cuando enfatiza la sola dimensión económico-política de esa realidad, menospreciando las dimensiones culturales, estéticas, y raciales. La segunda crítica ha sido expuesta ampliamente por O. Espín, cuando subraya que

la teología de la liberación ha *tendido a rebajar el rol de la religión popular en la Iglesia*<sup>48</sup> y ha despreciado al Catolicismo popular en la epistemología teológica, a pesar de ser la expresión omnipresente de la fe del pueblo en todo el continente<sup>49</sup>. La tercera crítica subraya el carácter androcéntrico y sexista de esa teología que ignora la violencia hacia las mujeres, menosprecia la importancia de las teorías y teologías críticas feministas, y condona los fundamentos patriarcales de la sociedad, la iglesia y las culturas latinoamericanas. La cuarta crítica nota el desdén, a menudo más implícito que explícito, que un grupo significativo de teólogas y teólogos latinoamericanos muestran hacia la teología U.S. Latina. Sin conocer siquiera sus perspectivas básicas, este grupo juzga que la teología U.S. Latina concurre con la ideología hegemónica del neocapitalismo, que está *vendida al sistema*, que desconoce lo que es la verdadera pobreza, que ha *renegado* de su identidad cultural latinoamericana y caribeña, y que *hace el juego* al extremo racionalismo de la academia teológica dominante en los Estados Unidos.

Cualquier persona mínimamente informada de la teología U.S. Latina, de su realidad social, cultural, y religiosa, se sorprendería ante dichos análisis tan simplistas como erróneos. Paradójicamente, este grupo de teólogos y teólogas que severamente mal entiende y juzga a la teología U.S. Latina, parece olvidar los beneficios institucionales que busca y que recibe de universidades y de fundaciones del Primer Mundo en general, y de teólogos/as U.S. Latinos/as en particular. Verdaderamente es interesante notar el hecho de que cuando alguna universidad o centro teológico de los Estados Unidos quiere debatir las teologías del Tercer Mundo, buscan como interlocutores del diálogo a personas de *fuera* (en este caso, Latinoamericanas/os), rechazando o ignorando tanto las teologías, como a teólogos/as del Tercer Mundo dentro de sus propias fronteras.

En su rechazo a las contribuciones de la teología U.S. Latina entera, este grupo latinoamericano asume que, porque Latinos y Latinas residimos geográficamente en los Estados Unidos, automáticamente pasamos a compartir en la riqueza y en la hegemonía de este país<sup>50</sup>. Evidentemente, estas toscas mal-comprensiones y estos juicios infundados reflejan una actitud provincial y reductiva que es claramente insostenible en la actual *aldea global*. El mito operativo en la mente de este grupo, basado en la idea de que la gente pobre latinoamericana y caribeña forzada a migrar *al Norte*,

automáticamente al cruzar la frontera accede al entero bienestar y reniega de su trasfondo socio-cultural de origen simplemente es eso, un mito insostenible basado en la cruda ignorancia.

Por otra parte, también hemos de decir que dentro de la teología latinoamericana de la liberación, existen esfuerzos serios por responder a estas y otras críticas; por ejemplo, Juan Luis Segundo nota la escasa autocrítica de esta teología, así como las críticas y auto-críticas teológicas y epistemológicas contemporáneas<sup>51</sup>; João Batista Libânio nota las críticas de las teologías conservadoras, neoconservadoras y las independientes<sup>52</sup>; Diego Irarrázabal nota el impacto de la religión popular en la teología<sup>53</sup>, así como la contribución teológica de indígenas, negro/as, y mujeres<sup>54</sup>; Gustavo Gutiérrez ha reconocido la contribución de la teología feminista y ha mostrado interés creciente en las contribuciones teológicas Latinas/os<sup>55</sup>. Las mismas teólogas latinoamericanas hemos articulado críticamente la teología feminista desde el continente, y consecuentemente hemos expuesto la ideología sexista y patriarcal que mucho invade a la teología de la liberación<sup>56</sup>.

La crítica de la teología U.S. Latina a la teología latinoamericana sólo quiere invitarla al diálogo. Es una invitación para que esta teología adopte una perspectiva crítico-analítica más comprehensiva, para que asuma una visión mas realista y honesta de la realidad concreta, para que supere sus unilateralidades y reduccionismos conceptuales, y para que ayude en la creación de un espacio donde quepan todas las voces que encarnan la fe cristiana. Esta invitación sigue en pie hoy día, y con ella queremos llamar al diálogo con nuestros hermanos y hermanas de la comunidad teológica latinoamericana en cuanto que compartimos una misma lucha en la fe y en la esperanza.

### **1.7 Las tentaciones a las que está expuesta la teología U.S. Latina**

Aunque existen siempre más tentaciones que las que podamos imaginar, para el propósito de mi trabajo, aquí sólo quiero mencionar tres. La primera se refiere a la tentación de articular la teología de acuerdo al vocabulario y los cánones metodológicos de la academia occidental dominante. En su trabajo sobre las condiciones y criterios para un *diálogo teológico intercultural*, Virgilio Elizondo señala que lo/as teólogo/as del Tercer Mundo, *en sus*



*mismos esfuerzos por salir airoso en el empeño de crear una nueva reflexión teológica, fiel a su propia cultura, con frecuencia pueden sentirse frenados por su propia y constante dependencia de las obras teológicas y filosóficas*<sup>57</sup> que predominan en las iglesias y teologías del Primer Mundo. Aunque la teología U.S. Latina ha reclamado la autonomía que compete a cualquier otra teología consciente de su historicidad, también hemos de reconocer que esta tentación sigue vigente. Para enfrentarla, hemos de continuar explorando la visión cristiana que nuestras comunidades de fe portan en sus prácticas cotidianas de resistencia, de lucha y de liberación, así como en sus recursos prácticos, espirituales e intelectuales. Hacer una teología desde las expresiones múltiples y complejas de la fe cristiana vividas por las comunidades U.S. Latinas, es lo que nos capacita para acompañar su jornada con lucidez conceptual, para entrar en diálogo auténtico con otras teologías, para apropiarse críticamente y reformular creativamente las mejores contribuciones de la academia occidental, y para establecer las normas de la excelencia académica, de calidad teórica y de efectividad política de acuerdo a la identidad y los fines que persigue nuestra actividad teológica<sup>58</sup>.

La segunda tentación está ligada a la anterior. En oposición a la teología dominante, desde un principio la teología U.S. Latina ha rechazado quedar relegada al mero ámbito universitario, por ello ha reconocido su íntima relación con la realidad religioso-cultural de las comunidades Latinas marginadas. También reconoció que estas comunidades han sido tradicionalmente excluidas, tanto del mundo académico como de la producción del conocimiento, y que *estamos contra las epistemologías y las metodologías ahistóricas, racionalistas y conceptualistas*<sup>59</sup> de la academia hegemónica que acentúan esa exclusión. Este reconocimiento, sin embargo, también conlleva la tentación de pensar que nuestra teología ha de ser un discurso que meramente responde a las necesidades inmediatas de la catequesis o la *pastoral popular*, que el lenguaje académico es *demasiado sofisticado para nuestra gente*, o que la *religión popular* que envuelve la vida cotidiana de nuestras comunidades no necesita de *elucubraciones teóricas*. Con esta postura, no sólo estaríamos negando el estatuto epistemológico de la religión popular, no sólo estaríamos arrancando de nuestras comunidades su poder para definir el conocimiento, sino también estaríamos rechazando las exigencias del rigor intelectual que precisamente requiere la religión popular. La elaboración de una teología teóri-

camente sólida lleva un mensaje de rechazo a la ideología dominante en la cultura, la sociedad y la iglesia que siguen considerando a las comunidades populares Latinas como mediocres, y en cuanto tales, sólo merecedoras de teologías mediocres. Como señala R. Goizueta, *si el mejor saber o el estudio (scholarship) más sofisticado no es puesto al servicio de nuestras comunidades, entonces continuará siendo usado en contra de ellas*<sup>60</sup>. Por ello hemos de continuar explorando nuevos caminos para enfrentar creativamente las tensiones entre el ámbito universitario y el pastoral, entre el salón de clase y la parroquia, entre la academia y el barrio. En el contexto estadounidense, no podemos darnos el lujo de establecer falsas dicotomías entre estos ámbitos ni podemos entenderlos como si fuesen autónomos.

La tercera tentación proviene del contexto ideológico-cultural de la sociedad dominante. La teología U.S. Latina no acepta ninguna versión monocultural de la realidad, ni tampoco las ideologías fragmentadoras de personas y culturas. Pero está inmersa en un contexto social de movimiento creciente hacia la homogeneización del mundo en términos económicos y culturales. Este movimiento impone a escala global el modelo de sociedad vigente en el neocapitalismo estadounidense, con su consecuente visión del mundo fundada en la dinámica de los mercados. Al imponer la visión exclusiva de la cultura y la sociedad dominantes, profundiza la marginación de pueblos y culturas que no tienen igual poder para comunicar al mundo su visión de la verdadera reconciliación en la justicia, la dignidad de la persona humana, y la integridad de la tierra. En este contexto, la teología U.S. Latina ha de enfrentar la tentación de que, para oponerse a la avalancha homogeneizadora de la ideología dominante, tiene que sumergirse sólo en el ámbito de las culturas Latinas. Esto es, tiene que articular nuestra visión religiosa del mundo recurriendo sólo a la experiencia, a las fuerzas espirituales y la sabiduría de las comunidades U.S. Latinas. Pero esta ruta seguramente la lleva a quedarse encerrada en *su propia casa*. Para enfrentar esta tentación, hemos de resaltar la comprensión que esta teología tiene sobre la tensión entre *lo universal y lo particular*.

La teología U.S. Latina rechaza claramente las pretensiones de universalidad abstracta con las que opera la sociedad y la ideología dominante en Estados Unidos. Al mismo tiempo afirma que no puede renunciar ni a la visión religiosa liberadora, ni a las fuerzas espirituales contenidas en la experiencia histórica de

diversos pueblos y diversas teologías que desarrollan visiones contra-hegemónicas en su lucha contra la homogeneización dominante, contra la fragmentación de los pueblos, y contra la absorción de su distintiva palabra cultural. Con esta afirmación, la teología U.S. Latina reconoce su conexión fundamental con el movimiento universal de pueblos y teologías que, desde sus propias realidades, desde la articulación de su propia palabra creyente, desde su propia particularidad, buscan fortalecer una visión de solidaridad universal como la única posible hoy para enfrentar la avalancha de la ideología neocapitalista hegemónica. Sólo desde aquí, desde la inter-relación e inter-dependencia de diversos esfuerzos por salvar nuestra casa común, es que podemos resituar la tensión entre lo universal y lo particular. Sólo desde aquí podemos decir esa expresión que es tan cierta en las comunidades Latinas: *mi casa es su casa*. En *mi casa* particular caben *tus* luchas por la justicia, porque son mis propias luchas, porque esta lucha es universal. En este sentido, como señala R. Fernet-Betancourt,

La cuestión no es ahora cómo integrar lo propio en el movimiento de lo 'universal', sino cómo injertar la diversidad del mundo en lo propio. Con esto se rompe el círculo de la dialéctica del conflicto entre lo 'universal' y lo 'particular'; y con ello se deja atrás también como una falsa cuestión la dificultad del reconocimiento de lo propio o particular sin su anterior justificación ante lo 'universal'. Pues ahora hay más bien universales. Los troncos propios en cada cultura son universales concretos. No hay 'particularidades' y 'universalidad', sino universalidades históricas. Y todo dependerá entonces de si esas universalidades se capacitan para el encuentro solidario entre sí, o no<sup>61</sup>.

En este sentido, la teología U.S. Latina entiende que, con la articulación de su palabra teológica, no sólo está denunciando el mensaje de muerte contenido en las ideologías dominantes, sino también está renunciando a participar en el movimiento hegemónico del neocapitalismo estadounidense que produce y reproduce tanta deshumanización y violencia. Como articulación de la palabra creyente de mujeres y hombres que viven y trabajan en el corazón de los poderes del mundo, la teología U.S. Latina entiende que su vocación es la de acrecentar el poder espiritual y cultural de nuestros pueblos para infundir nuestra *casa común* con una visión de justicia y esperanza. Esta visión es la que funda su dimensión universal.

## 2. FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS DE LA TEOLOGÍA SISTEMÁTICA U.S. LATINA

Para comprender los fundamentos y los principios del conocimiento en la teología sistemática católica U.S. Latina, conviene recordar que hablamos aquí sobre una disciplina que carga el peso de definiciones unilaterales ya pre-establecidas. Por ello, me parece necesario levantar la pregunta sobre las condiciones previas para un método teológico que permita un conocimiento de la fe desde su encarnación en las comunidades U.S. Latinas. Aquí, el acto mismo de preguntar admite que el pueblo U.S. Latino no es un bloque fijo y homogéneo, sino una realidad histórica dinámica formada por diversas comunidades, tradiciones, y culturas. Las diferencias en esta realidad van desde rituales y creencias distintivas de cada comunidad, hasta la actitud diferencial con la que el gobierno y la sociedad estadounidenses han aceptado y protegido a las diversas comunidades y razas Latinas. Las prácticas religiosas y la aceptación social tienen un papel importante en la determinación de la agenda teológica U.S. Latina debido a que no todas las comunidades han tenido igual aceptación, oportunidad, y recursos para incorporarse en la actividad teológica. Lo que esta realidad histórica dinámica tiene en común es que: ha nacido de la doble conquista europea y europeo-americana; está articulada religiosa y culturalmente por el catolicismo popular; su perfil está marcado por una historia de lucha por la emancipación socio-económica, política e intelectual, por la auto-determinación, la liberación y la dignidad humana; está sumergida en un contexto social adverso, que también es diverso y conflictivo; porta valores ético-religiosos orientados a proteger la dignidad de la persona en comunidad, pero también reproduce modos patriarcales de relación humana; posee un caudal inagotable de resistencia, alegría y esperanza<sup>62</sup>. Desde esta realidad, entonces, me refiero a una teología que por el mismo hecho de ser *U.S. Latina*, busca articularse de modo nuevo, en la perspectiva de un pensamiento intercultural.

¿Cuáles serían las condiciones previas que posibilitarían este modo nuevo de sistematizar la fe cristiana a partir de esa realidad concreta? La exploración de estas condiciones es importante porque afectan al método que esta teología adopta para arribar al conocimiento de la fe. Con la orientación de Fernet-Batancourt, aquí señalo solamente cinco<sup>63</sup>:

1) *Liberar nuestra propia palabra*. Esta es la condición primera, y quizá la más importante en la elaboración de una teología sistemática U.S. Latina. Su importancia radica en que, como pueblos colonizados, hemos de encontrar nuestra voz propia en medio de un ámbito teológico que por estar ya tan cargado de discursos *rigurosos*, más bien nos llevaría a enmudecer. Liberar la propia palabra implica no abandonar la crítica al colonialismo de las teorías y teologías dominantes, continuar el trabajo de la descolonización teológica y cultural, fortalecer el desarrollo de una hermenéutica liberadora, y renunciar a modos de pensar que disminuyen nuestra dignidad humana o distorsionan nuestra capacidad intelectual.

2) *La solidaridad*. Para establecer la relación con otras voces, la solidaridad es nuestra plataforma intercomunicativa. Esta plataforma no es algo *ya hecho*, sino un proceso que nos permite entretener discursos desde una postura de mutuo reconocimiento y respeto. La solidaridad prohíbe la reducción o instrumentalización de las voces teológicas, y al mismo tiempo permite debatir diferencias sin cerrar la comunicación. En este proceso, aprendemos a reconocer los perfiles de los universales situados, así como su carácter inter-relacional.

3) *La totalidad como verdades culturalmente plurales*. Esta condición previa permite entender que la *totalidad* de la verdad ocurre en el proceso mismo de intercambio entre las *verdades* culturalmente plurales. De acuerdo a F. Segovia, renunciamos a la idea de que una sola teología o una sola cultura *representa la encarnación única y superior de la tradición cristiana*<sup>64</sup>. Por ello, es necesario superar la noción de que la *totalidad* encierra en ella *la verdad*, o que *la verdad* existe en una *totalidad* abstracta. En este sentido, hemos de entender la *verdad* no como una condición o situación, sino como un proceso. Ninguna teología ni ninguna cultura nos *dan la verdad*, sino las posibilidades para buscarla. El proceso de la comunicación inter-discursiva en igualdad de condiciones es el que *va totalizando* a las voces como activas participantes en el camino hacia la *verdad*.

4) *La respectividad*<sup>65</sup> *de la realidad*. En su explicación de la unidad de la realidad histórica, Ignacio Ellacuría señala que *toda la realidad intramundana constituye una sola unidad física compleja y diferenciada, de modo que ni la unidad anula las diferencias ni las diferencias anulan la unidad*<sup>66</sup>. Entender la respectividad

como condición previa en la elaboración de la teología sistemática U.S. Latina implica que elegimos ejercitar la inteligencia, no para aprisionar la realidad en un sistema conceptual cerrado, sino para afirmarla como *apertura* fundamental que es respectiva a otros modos de realidad. Porque la respectividad prohíbe una concepción totalitaria de la realidad, permite afirmar las versiones plurales de la realidad sin fragmentarlas ni aislarlas. Con esto, también permite superar el relativismo histórico e intelectual, y abre el espacio formal para pensar la conexión substancial de la realidad.

5) *La radical ampliación de las fuentes.* En el contexto de la teología U.S. Latina, esta condición previa supone tomar en serio la experiencia histórico-cultural de nuestros pueblos como portadora y transmisora de revelación divina. Tal experiencia aparece en la constelación de prácticas y pensamientos mediadas por la religión, con sus rituales, símbolos y lenguajes; pero también por las relaciones cotidianas entre los géneros y las razas, así como por las formas musicales, científicas, literarias, filosóficas y políticas que recogen el *alma utópica* de la gente. La ampliación de las fuentes significa tomar en cuenta todo lo que constituye el campo de interés de la gente, precisamente como campo que afecta al conocimiento teológico. Corresponde a la tarea hermenéutica de la teología, interpretar esa experiencia según facilita u obstruye la realización de la justicia, la libertad, la compasión, la solidaridad y la dignidad humana como correspondientes con el propósito salvador de Dios.

Con estas condiciones previas, y en vistas a la siguiente sección de mi trabajo, quiero indicar brevemente lo que entiendo por epistemología teológica y por método teológico. Primero, entiendo que la epistemología teológica tiene como objeto discernir y exponer el momento cognoscitivo de la actividad teológica; como tal, muestra las categorías y principios que fundan teóricamente un modo concreto del pensar teológico, así como las operaciones que intervienen en el ejercicio de la inteligencia de la fe. En cuanto disciplina académica, ciertamente tiene su propia autonomía, pero como actividad humana y cristiana, constituye un momento del conocer humano, que además de estar sujeta a inevitables condicionamientos históricos, es inevitablemente respectiva a la realidad en la que estamos<sup>67</sup>. La epistemología teológica, de este modo, envuelve necesariamente horizontes de interpretación y guías para llevar a cabo el conocimiento de la fe. En este sentido,

la actividad teológica que busca articular las esperanzas liberadoras de los grupos oprimidos, requiere de una hermenéutica crítica, popular, feminista e intercultural, así como de un método que sea congruente con su finalidad.

Segundo, para especificar el método teológico, hay que decir primero cómo la teología U.S. Latina concibe lo específico de la actividad teológica. Aquí, la teología U.S. Latina entiende que la propia especificidad de la teología es la ser inteligencia de la fe, y ésta entendida como reflexión crítica sobre la praxis de la fe. Como tal, renuncia a entender la teología como actividad meramente teórico-especulativa, para afirmar que la inteligencia de la fe es una actividad centrada primariamente en la aprehensión de la realidad vivida para confrontarla y lidiar con ella. Por ello, junto con la Asociación Ecuménica de Teólogo/as del Tercer Mundo, la teología U.S. Latina entiende que *nuestras metodologías no son principios para ser aplicados a la realidad, son guías para clarificar nuestro compromiso y praxis. No pretendemos nuevas doctrinas, sino nuevas relaciones y estilos de vida. El método implica una dirección, y la liberación es la dirección*<sup>68</sup>.

El método teológico está referido al horizonte que abraza a la actividad teológica entera, a la orientación global de pensamiento dentro de la cual ocurre esa actividad, al camino crítico que esa actividad recorre en la dinámica misma del caminar, por eso el método no puede ser visto como separado de los contenidos teológicos ni está libre de una opción ético-política. Para determinar cuál es esta opción y qué principios intervienen en su método, primero es necesario aclarar la autocomprensión declarada que la teología U.S. Latina tiene de sí misma.

## 2.1 En la tradición del cristianismo culturalmente plural

La teología U.S. Latina, como toda teología cristiana, entiende que su fundamento último está en la revelación divina, que la revelación es al mismo tiempo el principio fundamental y la regla hermenéutica primaria del conocimiento teológico, y que aquí reside su universalidad<sup>69</sup>. La revelación *des-cubre* a la humanidad de todos los tiempos la intención salvadora de Dios. O. Espín indica que nuestra experiencia de Dios se debe exclusivamente a la revelación: *La revelación Divina nos permite vislumbrar correc-*

*tamente el ser de Dios como amorosamente relacional... y es este Dios relacional que los/as cristianos/as también y consecuentemente encuentran en la experiencia humana de la gracia*<sup>70</sup>. La teología U.S. Latina, sin embargo, como corresponde a toda teología de liberación, subraya que la revelación ocurre y es aprehendida siempre en la historicidad de la comunidad creyente.

Desde la teología crítica feminista, E. Schüssler Fiorenza indica que *el Concilio [Vaticano II] toma seriamente el principio de la encarnación cuando afirma que la revelación divina es dada únicamente en lenguaje humano, cultural y socialmente condicionado*<sup>71</sup>. De acuerdo a Espín, tanto la revelación como la experiencia de la gracia están necesariamente mediadas por las culturas humanas tal como éstas son experimentadas en la vida diaria, por ello entendemos que *no hay un Cristianismo a-cultural, como tampoco hay una opción a-cultural por Dios, el amor y la salvación*<sup>72</sup>. En esta misma línea, la teología U.S. Latina subraya que la salvación adquiere su forma histórica en la liberación. Como aprendemos de I. Ellacuría, *liberación es un concepto que representa la esencia misma del mensaje revelado, el don salvífico de Dios*<sup>73</sup> a mujeres y hombres de todos los tiempos. Por eso entendemos que nuestra participación en la obra salvadora de Dios es mediante las luchas por la liberación del pecado y la injusticia, que no puede tener otro origen último sino la revelación. Tal participación es posible gracias al poder de la gracia divina, mediante la cual estamos aceptando y respondiendo en la fe al misterio de Dios en nuestras vidas, que nos impulsa a eliminar las opresiones y tinieblas que pesan sobre mujeres, hombres y la creación entera<sup>74</sup>.

Consecuentemente, la teología U.S. Latina *des-cubre* y aprehende la revelación y la salvación desde el ámbito histórico, cultural y religioso de las comunidades U.S. Latinas. La particularidad de este ámbito histórico, como le acontece a cualquier otra comunidad de fe, es el que le permite participar en el propósito salvador de Dios que es, de suyo, universal. Desde este ámbito accede al conocimiento de la fe, y desde aquí capta las implicaciones de la revelación y de la salvación para la vida concreta de nuestras comunidades. Al respecto, Alex García-Rivera en su artículo *The Whole and the Love of Difference. Latino Metaphysics as Cosmology*, mediante la comparación de dos devociones del Nacimiento, una Europea y la otra Latina, sugiere que la metafísica Latina es concebida como cosmología; y como tal, constituye un *Todo* de



valores estéticos fundados en el amor de Dios por lo particular. En esta línea, las diversas articulaciones existentes de lo que sea la revelación y de lo que sea su contenido, son articulaciones necesariamente situadas que, debido al carácter histórico de la misma revelación y del mismo conocimiento humano, sólo dan cuenta del carácter plural del Cristianismo. Por ello es que podemos hablar de la realidad de la revelación como una realidad culturalmente plural. Ante las articulaciones existentes que hemos heredado de la tradición occidental cristiana, la teología U.S. Latina ve la necesidad de superar las perspectivas monoculturales y patriarcales en muchas de ellas. Aquí, también hemos de reconocer que la teología U.S. Latina tiene que desarrollar de forma más consistente y explícita la reflexión sistemática sobre la revelación y la salvación.

## **2.2 La auto-comprensión de la teología U.S. Latina: su cuna intercultural**

La teología U.S. Latina tiene una cuna intercultural irrenunciable. Es una teología que ha nacido en el espacio de realidad donde convergen varias tradiciones religiosas y varias formulaciones teológicas. Éstas han sido abrazadas calurosa y críticamente, como es el caso predominante de las tradiciones y teologías: Europea, Latinoamericana y Caribeña, Europeo-Americana, Afro-Latina y Afro-Americana, Nativo-Americana, y Feminista. Al mismo tiempo, la teología U.S. Latina adquiere su propia personalidad porque su cuna está situada en la realidad concreta y compleja de las comunidades Latinas de los Estados Unidos, que también constituyen a una comunidad intercultural. Esta comunidad muestra el mayor índice de crecimiento; tanto en términos de población, como en términos de afiliación a la Iglesia Católica estadounidense. Al respecto, J. Rodríguez indica que las comunidades Latinas *continúan siendo un gran segmento de la población estadounidense en rápido crecimiento. El censo más reciente estima que la población Latina/o es de 28.3 millones, con un incremento proyectado a 40.1 millones para el año 2009. Venimos de muchos y diferentes lugares de origen, representando a no menos de 21 países Latinoamericanos*<sup>75</sup>. Por su parte, F. Deck señala que *un tercio completo de Católico Romanos/as estadounidenses hoy son Hispanos/as y, si las tendencias persisten, los/as Hispanos/as constituirán la mayoría de Católico Romanos en la primera década del próximo*

*milenio*<sup>76</sup>; R. Cadena igualmente observa que para el año 2010, las comunidades Latinas *constituirán más de la mitad de la iglesia [Católica estadounidense]*<sup>77</sup>. Con estos datos, la Iglesia Católica en Estados Unidos tiene ya un rostro predominantemente Latino y este rostro exige repensar la eclesiología que inspira y organiza *toda la vida eclesial* en Estados Unidos. El trabajo de Gary Riebel-Estrella *Pueblo and Church*, explora las características y desafíos de una eclesiología elaborada, no tanto *con los temas* atractivos a la cultura Latina, sino con las perspectivas metodológicas de la teología U.S. Latina.

El punto de partida de la reflexión teológica U.S. Latina es la fe vivida por nuestras comunidades; desde esta cuna, nuestra teología establece su conexión con la sociedad y con la comunidad cristiana universal. El libro *Irruption of the Third World. Challenge to Theology* (La Irrupción del Tercer Mundo. Desafío a la Teología), que pertenece ya a *los clásicos* de la teología de la liberación del Tercer Mundo, incluye un artículo de V. Elizondo donde señala que: *sentimos que este tipo de reflexión teológica es no sólo más honesta, sino incluso más universal... Estamos convencido/as de que, entre más alguien trata de ser universal, menos tiene que ofrecer a otros. Y al revés, entre más particular es un pensamiento, más evidentes son sus implicaciones universales*<sup>78</sup>.

La reflexión teológica U.S. Latina, entonces, parte de la fe vivida por una comunidad que acoge la presencia de Dios en su medio, la celebra en sus rituales, ceremonias y oraciones populares, y da testimonio de esa presencia con obras y palabras. El conjunto de esta reflexión es la que *de-vela* y revela a nuestra comunidad y al mundo, el encuentro entre el misterio de Dios y el misterio de la experiencia humana. En esta línea, si la teología habla del sentido profundo de nuestro ser y nuestro hacer visto a la luz de la revelación, la teología necesita, requiere e implica una antropología. En realidad, la solidez de un proyecto teológico depende enormemente de la antropología teológica que suscribe. Del mismo modo, la relevancia y la receptividad de una teología depende enormemente de la antropología teológica que propone. No existe una teología sin su correspondiente fundamento antropológico. Este aserto resalta la importancia de la antropología teológica en la teología U.S. Latina. En este libro (cf. nota 1), dos artículos abordan cada uno un componente mayor de esta antropología, que están situados dentro de un modelo antropológico orgánico-re-

lacional. Roberto S. Goizueta, en su *Fiesta: Life in the Subjunctive*, sugiere las implicaciones de la noción *praxis estética* para la antropología teológica mediante una interpretación del significado de *La Fiesta* en la cultura U.S. Latina. Manuel H. Díaz, en su *Dime con quien andas y te diré quién eres: We Walk With Our Lady of Charity*, explora la narrativa popular U.S. Latina como fuente para la antropología teológica.

Dentro de esta breve discusión de la auto-comprensión de la teología U.S. Latina, quiero inmediatamente resaltar cinco percepciones Latinas sobre nuestra propia teología, con el fin de indicar en *qué* consiste su identidad, *cómo* entendemos nuestra tarea teológica, y *cómo* entendemos su contribución a la comunidad teológica más amplia. 1) Virgilio Elizondo apunta que la espiritualidad es constitutiva de la teología U.S. Latina porque ésta: *es una empresa conjunta de la comunidad creyente, que está buscando el significado de su fe y la dirección de su jornada de esperanza, vivida en el contexto de la caridad*<sup>79</sup>. 2) En mi caso, he apuntado la especificidad formal que define a la teología como disciplina fundada en la fe:

La 'teo-logía' constituye el lenguaje propio mediante el cual se busca comprender de forma permanente, crítica y sistemática la fe que la comunidad vive, celebra y anuncia. En cuanto esfuerzo reflexivo (logos) sobre Dios (theos) y sobre la vivencia que se tiene de Dios, éste se realiza desde la riqueza de la experiencia creyente. En realidad, más que una 'ciencia del intelecto', la teología es el vocabulario del 'affectus', del amor encaminado hacia la plena manifestación de la actividad de Dios en la historia humana. La reflexión teológica parte de una experiencia de fe, a la vez, es fruto de la misma; es dinamismo permanente que fecunda y entretiene de nuevo la misma vivencia de la fe informada por la 'palabra viva de Dios' en la historia de ayer y hoy... El ejercicio teológico ni precede a la experiencia de fe ni es posterior a ella; entre una y otra se mantiene una tensión fecunda y creativa<sup>80</sup>.

3) Igualmente, en otro texto he indicado que la actividad teológica U.S. Latina, como discurso enraizado en nuestra condición *mestiza*, *se presenta como una reflexión crítica sobre la experiencia vivida que nuestro Pueblo tiene de Dios en sus luchas cotidianas contra el sufrimiento, la opresión y la violencia. El 'objeto' de la teología Latina es Dios, pero se trata del Dios que descubrimos dentro de la cosmovisión nativa de las comunidades Latinas*<sup>81</sup>. 4) Roberto S. Goizueta apunta el énfasis distintivo del discurso U.S. Latino: *Como reflexión crítica sobre la praxis, la*

*teología desarrollada por lo/as Hispano/as estadounidenses está informada por la metodología de la teología Latinoamericana de la liberación, pero debido a que esta praxis histórica es necesariamente situada, la historicidad concreta de las comunidades Hispánicas estadounidenses dará lugar a nuevas percepciones sobre el significado mismo de la historicidad, o la praxis misma... por el énfasis en el carácter religioso popular de la praxis histórica*<sup>82</sup>. 5) Arturo Bañuelas apunta su carácter comunitario y comprometido: *Las teologías Hispánicas estadounidenses son resultado de un proceso llamado 'pastoral de conjunto'; porque este proceso envuelve participación activa y análisis de realidad, asegura que la teologización Hispánica esté fundada en la experiencia humana, especialmente la experiencia de opresión, pero también requiere un nuevo tipo de teólogo/a con conciencia y compromiso debido a que su proyecto común, su 'teología de conjunto' es la liberación de lo/as Hispano/as como parte del plan salvífico de Dios para una nueva humanidad*<sup>83</sup>.

Basada en estas comprensiones, quiero volver a los dos puntos que dejé pendientes en este trabajo porque es sólo en el contexto de esta identidad declarada que podemos situarlos. Primero, respecto de la influencia de la teología latinoamericana de la liberación en la teología U.S. Latina, queda claro que la teología U.S. Latina también afirma su auto-comprensión como reflexión crítica sobre la praxis de la fe a la luz de la revelación, comparte a fondo el principio fundamental de la opción por los pobres y marginados, y busca actualizar la salvación dentro de los procesos personales y sociales de liberación como participación en la obra salvadora de Dios. Segundo, respecto del método teológico que la teología U.S. Latina comparte con las otras teologías del Tercer Mundo, también indiqué que el método implica una dirección y que no está libre de una opción ético-política. Consecuentemente, para esta teología, su horizonte y su dirección es el logro de la humanización integral, la liberación, la mayor calidad de vida para toda la gente, y la justicia social, especialmente para quienes sufren debido a la injusticia y la violencia en todas sus formas<sup>84</sup>. Este tipo de método teológico le permite dar cuenta mejor del misterio de Dios en la complejidad de la experiencia religiosa de las comunidades U.S. Latinas.

Con esto, quiero abordar enseguida los principios hermenéutico-epistemológicos fundamentales del método teológico en la teología sistemática U.S. Latina, según el camino que hemos recorrido

dentro de un cristianismo que ha sido y continúa siendo culturalmente plural.

### 2.3 Principios epistemológico-hermenéuticos fundamentales

Quiero subrayar aquí los principios que fundan y de los que arranca la actividad teológica sistemática U.S. Latina. Hablo aquí de *principios fundamentales* porque son las proposiciones admitidas como punto de partida de esta teología, y constituyen las bases que compartimos en el proceso del conocimiento de la fe. Como principios fundamentales, estas proposiciones establecen el núcleo formal de la teología U.S. Latina, y dado que concurren en el proceso de la elaboración teológica, determinan radicalmente la estructura interna del método teológico y la identidad misma de esta teología. Por ello, metodológicamente, ninguno de estos principios puede entenderse por separado, sino que cada uno adquiere consistencia cognitiva y magnitud intelectual en relación con los demás. En conjunto, estos principios gobiernan el *lugar epistémico* de la fe otorgando coherencia metodológica a la teología; y porque están enraizados en el *lugar socio-cultural* de las comunidades Latinas, también determinan la selección e interpretación de los contenidos teológicos.

#### 2.31 Primer principio: La fe de la gente

La centralidad de *la fe de la gente*<sup>85</sup> radica en que la teología U.S. Latina ha optado conscientemente por tomar *esta* fe y no otra como punto de partida de la reflexión teológica y como principio organizador de la actividad teológica. Podría argumentarse que, como inteligencia de la fe, toda teología supone e implica la fe. Lo que la teología U.S. Latina enfatiza es que esta *fe de la gente* es la fe vivida y expresada primaria y fundamentalmente en la realidad concreta del Catolicismo Popular. En este sentido, cualquier teología puede afirmar que su punto de partida es la *experiencia de la fe*, pero no cualquier teología toma en serio, como principio fundamental del conocimiento teológico, la fe de la gente vivida en el Catolicismo Popular<sup>86</sup>.

Para justificar la prioridad de *esta* fe de la gente en la teología U.S. Latina, conviene abordar primero al sujeto de esta fe, a *quienes* portan y comunican esa fe. Al respecto, R. Goizueta aclara que quienes portan esta fe son los *hombres y las mujeres de ascendencia*

*latina que son víctimas de una marginación basada no sólo en la cultura sino también en el idioma, la clase social, el sexo o la raza*<sup>87</sup>, hablamos de personas concretas, mujeres y hombres que identifican la propia historia con *la historia de violencia y sufrimiento hecha visible en el gesto doliente de Jesús en la cruz... La sangre y las heridas son las memorias visibles de su sufrimiento y del nuestro. Borrarlas es borrar esas memorias y, con ellas, nuestra misma identidad como personas, sin la cual no puede haber liberación que surge desde nuestra propia historia como sujetos*<sup>88</sup>. Por su parte, O. Espín observa que los grupos *Latinos no tienen duda sobre la realidad del sufrimiento... es cierto que algunos en nuestras comunidades no son pobres, pero ellos son claramente la excepción... La pobreza y la marginación aún moldean el contexto más frecuente de la vida Latina en los Estados Unidos. Y este contexto es experimentado diversamente como y mediante el sufrimiento*<sup>89</sup>. La teología U.S. Latina, en consecuencia, opta por dar prioridad a la fe de esta gente que busca ser liberada de sus sufrimientos, opta por tomar en serio la pervasiva realidad del sufrimiento de la gente y acompaña al pueblo en sus luchas para confrontarlo. En este sentido, el clamor de un pueblo sufriente es pre-comprensión para la teología U.S. Latina, optar por ver y escuchar *esta realidad* es anterior a cualquier otra opción, tomar en serio la fe de esta gente que es pobre y sufriente significa optar por reconocer que en *esta gente* acontece la auto-manifestación de Dios, y que *esta gente* creyente es al mismo tiempo el *lugar* y el *horizonte hermenéutico* privilegiado para aprehender e interpretar el todo de la revelación.

Es innegable, como bien señala V. Elizondo en su visión del diálogo teológico intercultural, que *la pobreza y el dolor, por ser universales, están por encima de la Iglesia, la doctrina y la teología, y pueden convertirse en la base para un auténtico diálogo con vistas a una lucha cristiana común*<sup>90</sup>. En consecuencia, la teología U.S. Latina no opta por un concepto teológico en sí, que opere como principio ordenador o sistematizador de la teología, como pudiera ser *la esperanza, el sufrimiento, el Reino de Dios, el discipulado*, sino por una realidad que junta al objeto y al sujeto de la teología. Estos y todo otro concepto teológico encuentra su lugar propio en *la fe de la gente*, aunque todavía tengamos la tarea de seguir explorando todas las virtualidades de este lugar, el *cómo* y el *para qué* conecta el todo de la fe. Esta realidad fundamental, entonces, determina de manera radical tanto las mediaciones del conocimiento teológico, como los contenidos de la fe.

### 2.3.2 Segundo principio: La opción por los pobres y oprimidos

Esta opción es la seña de identidad de toda teología que pertenece a la familia de las teologías de liberación. En la teología U.S. Latina, esta opción es '*la precondition epistemológica más importante de la fe cristiana*': *para conocer a Dios, primero debemos optar por los pobres... Volver sordos nuestros oídos ante los clamores de los pobres es identificar implícitamente la voz de Dios con la voz del status quo y, por tanto, con sus estructuras de poder establecidas*<sup>91</sup>. La opción por los pobres y oprimidos tiene particular relevancia para la teología U.S. Latina no sólo por las situaciones que ya describí en la primera parte de mi trabajo, sino más fundamentalmente porque esta teología surge y se desarrolla en el corazón de un modelo de sociedad anclado en el actual neocapitalismo globalizador de mercados e ideologías. Tanto las tradiciones intelectuales dominantes como la actividad teológica contemporánea toman lugar dentro de este contexto. De acuerdo a Franz Hinkelammert, teólogo y economista que continúa examinando rigurosamente la naturaleza y las consecuencias del neocapitalismo, este modelo de sociedad 'que también es llamado simplemente *eoliberalismo* o *globalización*' es el *nuevo rostro* del capitalismo:

que se implanta mundialmente en el curso del decenio de los ochentas en nombre de los 'ajustes estructurales' y de la globalización y homogeneización del mundo por la vía de los mercados... la teoría económica neoliberal no habla más de la realidad. Habla únicamente de la institución del mercado, sin referirla en lo más mínimo a la realidad concreta en la que los mercados se desenvuelven... El mercado es una *societas perfecta* que logra su perfección por su totalización... Si hoy preguntamos por alternativas, lo hacemos dentro de una economía de mercado que cada vez más ha transformado al mercado en la única instancia totalizante de las decisiones sociales<sup>92</sup>.

El neocapitalismo viene vestido con una ideología neoliberal que presenta la eficiencia económica y la competitividad de los mercados como máximo y único criterio *razonable* para la vida social, y con este criterio *en-cubre* las consecuencias del mercado global para la vida concreta de la gente. La ideología neoliberal tapa los oídos para no escuchar los clamores de la creciente población mundial excluida de sus medios de vida, y obstruye la vista para no ver la grave destrucción ecológica que el *mercado global* está creando. Esta ideología presenta al capitalismo global como la

realización virtual de todas las utopías, como la realización máxima de las aspiraciones humanas, y con esto rechaza encargarse de los nuevos y graves holocaustos que el mercado está creando. Mientras el neocapitalismo global promueve un cielo en la tierra, su ideología neoliberal oculta los infiernos que produce en la tierra, y a menudo lo hace en el nombre de Dios basado en su paradigma teórico fundante. En su pretensión utópica, la visión neoliberal de la *sociedad totalizada* mediante el *mercado global* no sólo encarna una mística del suicidio colectivo, una espiritualidad *racionalizada* de lo *irracional*, sino también prohíbe toda otra visión alternativa de la justicia, de la dignidad humana y de la integridad de la tierra como racionalidades alternativas que buscan subvertir su irracionalidad<sup>93</sup>. A este respecto, el artículo de Jeanette Rodríguez *La Tierra: Home, Identity and Destiny* (cf. nota 1), enfatiza la necesidad de visitar nuestras tradiciones religiosas nativas con el fin de buscar nuevas respuestas teológicas para confrontar los desafíos del presente modelo social.

Estamos ya en el Tercer Milenio, pero en lugar de regocijarnos por el incremento en la calidad de vida de toda la gente, lo que vemos por todas partes del mundo es una ampliación y profundización de la pobreza y la exclusión. En su reciente carta anual de 1998, el Obispo Pedro Casaldáliga describe ampliamente los efectos y consecuencias globales del neocapitalismo presente, así como lo que la Iglesia y la teología pueden hacer para contra-atacarlo.

Algunos creen que ya es hora de cambiar nuestros paradigmas. Y hasta les parece que los mártires estorban en esta memoria post-moderna o postmilitante... Entre tanto, el neoliberalismo, el mercado total, *la geopolítica del caos... el horror económico...* están ahí, agarrotando el mundo... en este fin de siglo y de milenio, el 15% de la población mundial posee el 79% de la riqueza, y el 85% de esa población ha de quedarse con el 21% restante. La pobreza absoluta castiga a 1.300 millones de personas, que viven (?) con menos de un dólar por día; el número de pobres en el mundo se triplica... El *hambre*, es hoy más que nunca *la bomba silenciosa*, y la más mortal, 25 niños mueren de hambre cada minuto en el mundo, 13 millones al año. El 18% de la humanidad consume el 80% de toda la *energía* disponible. En dos años no quedaría ni un árbol en el planeta si el mundo consumiera la cantidad de papel que consume EE.UU. (que representa sólo el 6% de la población mundial). El primer mundo invierte en los países en vías de desarrollo unos 50 mil millones de dólares al año, pero obtiene un *beneficio* superior a los 500 mil millones de dólares anuales, sin contar los lucros de la deuda... La



*migración* se yergue cada vez más como una *pesadilla errante*, como una especie de guerra mundial, de desesperación por un lado y de cerrazón por otro... hablando de las resistencias del primer mundo a los inmigrantes, Vivianne Forrester ha definido muy bien *esta caza del extranjero* como una *caza del pobre*. Una caza inútil... La *discriminación de la mujer* continúa en alza alarmante en este final de siglo supuestamente democrático. Ese muro no ha caído... *Nuestros regímenes se van poniendo 'globalitarios'*; pero lo cierto es que sólo 200 megacorporaciones transnacionales controlan una cuarta parte de la actividad económica del planeta... En medio de esta noche neoliberal, están rompiendo muchas estrellas de creatividad alternativa en el mundo entero. Como réplica de vida a un sistema de muerte que no puede ser el destino de la humanidad<sup>94</sup>.

Dada la descripción de este panorama, tenemos la obligación de decir que la *Opción por los pobres y oprimidos* no es una noción que pertenece a los paradigmas teológicos del pasado, sino que continúa siendo un imperativo fundamental de la fe cristiana, una norma requerida para proteger nuestra racionalidad. Hoy, esta opción es *escándalo* para la razón teórica moderna y es *locura* para la razón teórica postmoderna, pero es fuerza y sabiduría para la razón cristiana liberadora. Para la teología U.S. Latina, la *Opción por los pobres y oprimidos* implica hacer una crítica rigurosa de la economía política neocapitalista, de su respectiva utopización neoliberal de la ley del mercado, de su pretensión *globalizadora* de una cultura excluyente, de sus raíces patriarcales y racistas, y de su rampante ecocidio.

Nuestra reflexión teológica simplemente se convertiría en discurso retórico *sobre* la marginación, incapaz de explicar sus causas sistémicas, si no contextualizamos nuestra realidad concreta en este marco, si no colocamos la realidad de la marginación religiosa, social, cultural, racial y sexual en este marco, y si renunciamos a ver la relación de todo esto con la crisis ecológica. La *Opción por los pobres y oprimidos*, como señala Hinkelammert, nos permite determinar el *lugar concreto e histórico* donde ocurre la revelación de Dios, pero al mismo tiempo, nos obliga a historizar nuestros contenidos teológicos mediante un análisis crítico y permanente del sistema hegemónico como totalización de la vida personal y social<sup>95</sup>. Este tipo de análisis permite: 1) exponer todas las virtualidades de la *la fe de la gente* vivida en el Catolicismo Popular Latino; 2) reconocer el perfil concreto de *quienes* portan la *fe de la gente* como seres corporales, raciales y sexuales que se reconocen

mutuamente; 3) establecer más claramente las redes prácticas y conceptuales de solidaridad con las otras comunidades cristianas alrededor del mundo que también confrontan al neocapitalismo globalizador. Por eso es que la *Opción por los pobres* constituye hoy un espacio privilegiado para la comunicación intercultural, y por eso es que hoy tiene más importancia que nunca.

### **2.3.3 Tercer principio: la praxis liberadora**

Esta teología está articulada internamente por el principio de la praxis liberadora. A esta luz, la misma actividad teológica U.S. Latina se comprende a sí misma como una praxis de acompañamiento *con, dentro, y desde* las comunidades Latinas en sus luchas por una nueva realidad libre de violencia, deshumanización y exclusión.

La praxis de acompañamiento es vista como categoría que funda la actividad teológica. Es también un criterio que determina el método teológico, así como un criterio para buscar y verificar la verdad de la fe. Esta praxis es también un principio de interpretación teológica y un principio articulador de la inteligencia de la fe. Finalmente, la praxis de acompañamiento es un imperativo de la razón liberadora y un lugar privilegiado para adquirir un modo liberador de conocimiento. Por tanto, esta praxis adquiere un estatuto epistemológico.

Entendemos la praxis humana, personal y comunitaria, como constitutiva del mismo proceso histórico de la realidad en su carácter unitario: complejo y plural, racional y estético; dinámico: concreto y trascendente, abierto e innovador; respectivo: estructural e individual, transformativo y constructivo, ético y político. Por eso la praxis humana no puede ser reducida a un solo proceso ni a una sola dimensión de la realidad<sup>96</sup>. La praxis no es *un objeto* que podamos tomar o dejar, sino que ella constituye de suyo a la realidad histórica dentro de la *vida cotidiana*. Es en *lo cotidiano*<sup>97</sup> de la existencia donde vivimos, entendemos, y damos dirección a la praxis humana. Roberto Goizueta indica que el Catolicismo Popular Latino ayuda a una comprensión más adecuada de la praxis humana "en su carácter comunitario, estético, ético-político y racional" porque revela las siguientes dimensiones: *la acción humana o praxis es 1) sacramental; 2) esencial e intrínsecamente comunitaria o relacional; 3) un fin en sí misma; 4) empoderadora [otorga*

*poder]; y por tanto, 5) liberadora*<sup>98</sup>. En consecuencia, la teología U.S. Latina debe estar enraizada en una noción de praxis humana que armoniza la belleza y la justicia; más específicamente, debe mostrar la conexión que existe entre la dimensión estética y la dimensión ético-política de la acción humana.

## 2.4 Fuentes y lugares de la actividad teológica U.S. Latina

En la perspectiva teológica católica, el concepto de *lugar teológico* está referido a las *fuentes* del conocimiento teológico.

Cuando explica la enseñanza teológica de Melchor Cano (1509-1566) sobre los *lugares teológicos*, el profesor Evangelista Vilanova dice que, para Cano, *los lugares teológicos no son las doctrinas fundamentales o doctrinas de controversia, sino 'domicilia argumentorum', o sea 'tituli fontium', de los que debe proceder la argumentación teológica*<sup>99</sup>. Tanto Vilanova como Y. M.-J. Congar consideran a M. Cano como el creador de la metodología teológica moderna debido a la clarificación, reformulación y organización sistemática que él hace del concepto de *lugar*<sup>100</sup>. La teología U.S. Latina reconoce que el *lugar teológico* privilegiado de la reflexión teológica es la experiencia religiosa popular de la comunidad Latina porque ella constituye el ámbito de la revelación y de su consecuente recepción, interpretación y transmisión. En cuanto ámbito de la revelación y de su interpretación, este lugar también es fuente de conocimiento teológico porque mantiene los contenidos de la fe y proporciona, tanto el material como los principios interpretativos para la formulación coherente del discurso teológico. En este sentido, las fuentes del conocimiento teológico no están restringidas a los textos escritos del pasado que han documentado ciertos contenidos de la fe cuya aprehensión y documentación, a su vez, contiene códigos interpretativos que corresponden a un lugar histórico-social determinado.

Tanto la teología U.S. Latina como la teología latinoamericana de la liberación rechazan la separación abstracta entre fuentes y lugares teológicos. S.J. García apunta que *las fuentes y fundamentos de la teología Hispana nunca pueden estar divorciadas de sus lugares privilegiados... Estos lugares cualifican, forman y condicionan la identidad de las fuentes para dicha teología*<sup>101</sup>. Por su parte, I. Ellacuría señala que, aunque *lugar y fuente* puedan ser distinguidos metodológicamente, *la distinción no es estricta ni,*

*menos aún, excluyente, porque de algún modo el 'lugar' es 'fuente' en cuanto que aquél hace que ésta dé de sí esto o lo otro, de modo que, gracias al lugar y en virtud de él, se actualizan y se hacen realmente presentes unos determinados contenidos*<sup>102</sup>.

Con esto en mente, quiero hacer otra distinción conceptual en relación a la comprensión del lugar teológico. La teología U.S. Latina es elaborada desde la experiencia de la fe en la religión popular, por ello este campo es su *lugar teológico* formal. Como campo que contiene la revelación y que funda el conocimiento teológico, este lugar opera como *lugar epistémico* de la fe. El lugar teológico, sin embargo, por estar situado en coordenadas históricas, implica la opción por un *lugar socio-cultural* específico en el cual toma lugar la selección deliberada del material teológico, su interpretación y presentación. En la teología U.S. Latina, su lugar teológico está claramente determinado por el *lugar socio-cultural* constituido por hombres y mujeres marginado/as que buscan la justicia, la solidaridad y la dignidad humana. Esta distinción conceptual, sin embargo, no indica ni acepta que el lugar epistémico está separado del lugar socio-cultural. Más bien, ambos lugares intervienen en el mismo proceso del conocimiento como integrantes de un único método teológico. La relacionalidad de ambos lugares está claramente expuesta en el trabajo *The Bible and U.S. Hispanic American Theological Discourse: Lessons from a Non-Innocent History*, escrito por Jean-Pierre Ruiz, donde examina críticamente el lugar de la Biblia en las comunidades Latinas en clave intercultural. Estas observaciones me permiten situar las tres fuentes y lugares que incluyo en esta sección.

## **2.5 El Catolicismo Popular Latino**

En la teología U.S. Latina, el Catolicismo Popular Latino ocupa una centralidad indiscutible como fuente y lugar de la revelación y de la teología<sup>103</sup>. Hay tres razones básicas que justifican esta centralidad. Primera, esta es la realidad más distintiva, más esparcida, más presente en la vida religiosa de las comunidades católicas latinas y latinoamericanas a lo largo y ancho del continente y del Caribe. Este es el espacio privilegiado donde la gente sufriende vive y celebra su fe, y tiene relevancia notable en la vida de las mujeres de los grupos y razas marginadas. Es en este espacio de realidad donde acontece la Palabra de Dios. Segunda, como indica O. Espín,

*El Catolicismo Popular Latino es una religión. Más concretamente, es la religión de esos [grupos y razas] que son tratados como subalternos por la sociedad y la Iglesia en los Estados Unidos*<sup>104</sup>. Como tal, esta religión contiene, proporciona y trasmite los contenidos teológicos y los principios que fundan la hermenéutica de la fe. Tercera, de acuerdo a V. Elizondo, *las expresiones populares de la fe... son el fundamento último del ser más íntimo de la gente y la expresión común del alma colectiva de la gente*<sup>105</sup>. El Catolicismo Popular Latino, en este sentido, guía la elaboración de un discurso teológico que conecta e ilumina la vida religiosa de la comunidad en la *cotidianidad* de su existencia.

Estas tres razones también justifican el uso del adjetivo *popular* que acompaña al nombre *Catolicismo latino* (Latin catholicism), como la forma correcta de nombrar la religión de la gente. Más todavía, como bien muestra Miguel Díaz en la parte introductoria de su artículo en este libro (ver nota 1), la religión popular ha generado innumerables narrativas que son *populares* porque surgen de personas socialmente marginadas, y son apropiadas luego por comunidades igualmente marginadas.

Otra razón que apunta su centralidad, es el tipo de racionalidad que opera en el Catolicismo Popular Latino. Este tipo de religión popular muestra una estructura de pensamiento basada en los principios de la participación, la encarnación, y la reciprocidad. Por ello, adopta una lógica de síntesis vital en la que el conocimiento es adquirido mediante la participación afectiva, y el criterio para determinar *lo verdadero* es lo que ayuda a vivir dignamente. En consecuencia, la epistemología teológica U.S. Latina ha optado conscientemente por el carácter *práxico* de la inteligencia, en correspondencia con la racionalidad del Catolicismo Popular Latino, que es a la vez comunitaria, estética, racional, crítico-liberadora, y ético-política<sup>106</sup>.

La opción por el Catolicismo Popular Latino en la actividad teológica tiene una múltiple función y significación: 1) En términos epistemológicos, el carácter multiforme, diferencial, y consistente del material que actualiza la fe, da lugar a una teología verdaderamente católica; 2) En términos hermenéuticos, porque el Catolicismo Popular Latino abraza *la fe de la gente*, constituye el lugar y la clave central para interpretar las tensiones inherentes a la vida humana y las causadas por la acción humana en el mundo, esto incluye *el sentido de la vida, el destino personal y colectivo, el*

*origen y destino del universo y de la historia, en fin, el origen y significado del mal, del dolor, de la muerte, y de lo misterioso y lo maravilloso*<sup>107</sup>; 3) En términos metodológicos, toda la estructura de la fe encuentra racionalidad, orden y coherencia en el catolicismo popular, con sus contenidos, símbolos, rituales y lenguajes; 4) En términos teológicos, los contenidos de la teología no pueden determinarse desde discursos pre-establecidos, sino a partir de la expresión histórica vivida y pensada de la fe de la gente. Esto es, el Catolicismo Popular Latino proporciona el material para *descubrir* y nombrar el perfil actual y siempre desafiante de Dios; y sobre esta base, permite rehacer y re-escribir todo otro tema central en la teología sistemática; 5) En términos ético-políticos, el Catolicismo Popular Latino, porque articula el conjunto de las relaciones sociales de la persona y de la comunidad, es el espacio apropiado para desconstruir las relaciones sociales dominantes, y para constituir nuevas relaciones sociales libres de violencia y de poder patriarcal opresivo; 6) En términos soteriológicos, el Catolicismo Popular es la religión de la gente dentro de la cual: construye una visión compleja y dinámica del mundo; conecta la experiencia religiosa con otras tradiciones eclesiales de vida y pensamiento; resiste la avalancha de las religiones e ideologías dominantes, y confronta la realidad histórica con sus contradicciones presentes y sus posibilidades futuras. El Catolicismo Popular tiene valor salvífico porque Dios ahí hace su morada, entre los grupos despreciados del mundo. Lo/as pobres y oprimido/as son el Cuerpo de Cristo y este Cuerpo muestra al mundo en qué consiste el pecado y la gracia, la perdición o la salvación del mundo.

## 2.6 La realidad del Mestizaje

Existen varios trabajos que definen y explican en detalle el *Mestizaje*<sup>108</sup> como categoría central, como principio epistemológico-hermenéutico fundamental y como *locus theologicus* de la actividad teológica U.S. Latina<sup>109</sup>. Aquí, sólo quiero resaltar su particular relevancia para un *método teológico* que opta conscientemente por *la interculturalidad como eje metodológico* central.

La teología U.S. Latina es consciente de los debates sobre las cuestiones envueltas en los temas de *diversidad, pluralismo, multiculturalismo*, y todo otro tema relacionado con la pregunta sobre cómo enfrentar teológicamente dos realidades históricas: el ex-

cesivo carácter monocultural del cristianismo occidental, y la diversidad cultural y teológica. Varias perspectivas han explorado respuestas a esta pregunta; entre ellas, la más conocida es la propuesta inicial de J.-B. Metz que aboga por una Iglesia culturalmente policéntrica, como réplica de un policentrismo cultural y teológico dentro del cristianismo<sup>110</sup>. Haciendo eco a esta propuesta, J.J. Tamayo sugiere que *a un policentrismo cultural, como el que caracteriza de manera irrenunciable a la civilización actual, debe responder, también de manera irrenunciable, un policentrismo eclesial y teológico*<sup>111</sup>. Por su parte, R. Goizueta sugiere que la teología U.S. Latina no puede renunciar a tomar parte en la emergencia de una iglesia policéntrica: *¿Qué tipo de teología es apropiada para una iglesia policéntrica?... Una iglesia policéntrica exige un nuevo sujeto teológico, o más propiamente, nuevos sujetos teológicos*<sup>112</sup>. Estas respuestas, sin embargo, aunque bien intencionadas, son insuficientes. En realidad, la idea de un policentrismo teológico es insostenible e indeseable en el contexto actual del neocapitalismo global. Más aún, ni siquiera puede existir debido a que hoy es inconcebible pensar que la dinámica interdiscursiva de la teología pueda ocurrir mediante una dinámica *autocentrista* de cada sistema religioso-cultural. En la realidad presente, incluso suponiendo figurativamente que existen *muchos centros* epistemológicos (i.e., europeo, europeo-americano, amerindio, afroamericano, asiático, etc.), estos *centros* no pueden dialogar en igualdad de condiciones. La verdad es que, el discurso teológico que toma en cuenta el tejido plural de la realidad y del saber, tiene que tomar en cuenta el carácter asimétrico que existe en las relaciones sociales de poder a todos niveles; tiene que confrontar críticamente las propias tendencias *etnocéntricas* de cada cultura; tiene que evitar la *romantización* de lo propio incluyendo las nociones de *familia, comunidad, y pueblo*, que por estar estructuradas por las relaciones sexuales patriarcales, a menudo ocultan la violencia contra mujeres y niño/as, y tiene que explorar todas las posibilidades abiertas por la sensibilidad hacia la perspectiva intercultural que hoy orienta la conciencia de muchas comunidades cristianas alrededor del mundo.

Raúl Fornet-Betancourt señala en esta línea, que *lo radical de esta perspectiva no es, pues, que tengamos que contar con un cristianismo policéntrico sino con un cristianismo culturalmente plural... el diálogo intercultural radicaliza el programa de un*

*cristianismo policéntrico; más aún, lo supera, porque al mismo tiempo que reconoce el valor irreductible de los diversos discursos teológicos, lleva a reconocer que la pregunta por la 'identidad cristiana' ya no podrá ser planteada sino desde una perspectiva de intercambio intercultural*<sup>113</sup>.

En este sentido, creo que el *Mestizaje* ofrece una respuesta teológica más adecuada y más realista a la pregunta que surge de nuestra realidad histórica. Hablo aquí no sólo del *mestizaje* biológico que ha creado una nueva raza, sino también del *Mestizaje* cultural e intelectual como constitutivos de una *realidad intercultural*, y por consiguiente, constitutivos de una *teología intercultural*. En las palabras de Virgilio Elizondo, *el Mestizaje es simplemente la mezcla de grupos humanos de diferente conformación que determina el color y la forma de sus ojos, la pigmentación de la piel, y la conformación de la estructura de los huesos... Biológicamente hablando, el mestizaje parece ser bastante fácil y natural; pero por lo regular, culturalmente es amenazante y temido*<sup>114</sup>. Esta definición admite la mezcla de pueblos negros y blancos, que es comúnmente designada con el término de *mulataje*. Ciertamente, el *Mestizaje* es un hecho histórico que aún abre muchas heridas, pero también es una oportunidad para seguir construyendo una plataforma intercomunicativa con otras voces teológicas que hablan desde sus culturas irreductibles. Como nota V. Elizondo, *el mestizaje ocurre de varias maneras, pero ha surgido como realidad masiva a través de la conquista y la colonización dando origen a un nuevo pueblo... y en [este pueblo] comienza una nueva historia*<sup>115</sup>.

Precisamente porque el *mestizaje* ha tenido valor social de exclusión en las culturas hegemónicas, una teología *mestiza* resalta la síntesis vital que los *pueblos nuevos* han hecho para dar cuenta de su propia visión e identidad emancipatorias mediante la ruta intercultural. La condición biológica *mestiza* no induce automáticamente a la conciencia intercultural, ni mucho menos representa el requisito para llegar a verdad, sino que nos da la oportunidad para reconocer el carácter intercultural de nuestro origen, de nuestro ser e identidad. Como tal, la realidad del *mestizaje* también implica una opción consciente por el *Mestizaje* intelectual, cultural y teológico. Esta opción, incorporada como principio fundamental de la inteligencia de la fe y como eje metodológico, constituye la base para articular una visión intercultural de la identidad cris-



tiana. En esta línea, en su *Markers, Barriers and Frontiers: Theology in the Borderlands* (Demarcadores, Barreras y Fronteras: Teología en los bordes Fronterizos), Anne E. Patrick señala que la categoría de mestizaje es *una categoría crecientemente importante para la reflexión ética y teológica*<sup>116</sup>.

Como *lugar histórico* donde convergen diversas culturas y experiencias que cargan historias de sufrimiento y de lucha contra los poderes de la muerte, el *Mestizaje* se convierte en espacio privilegiado para una teología que navega en la corriente de la solidaridad universal de los pueblos que buscan confrontar sus sufrimientos. Aquí, quiero notar que esta corriente es la que permitió a J.-B. Metz hacer la transición del discurso *policéntrico* al discurso *intercultural*, como aparece en un artículo reciente que escribió en honor al Profesor Casiano Floristán, mi amigo y mentor quien dirigió mi tesis doctoral. Para Metz, *más universal y más comunicativo interculturalmente que la lengua de la racionalidad occidental, que nuestro lenguaje científico, es siempre la lengua en la que se articula la memoria del sufrimiento... Y este recuerdo del sufrimiento es el que hace que una cultura sea sensible y accesible a todos los demás mundos culturales*<sup>117</sup>.

Debido a su cuna intercultural, a su determinación *Mestiza*, y a sus opciones epistemológicas, la teología U.S. Latina puede contribuir enormemente a un auténtico diálogo teológico que busca discernir las exigencias de la revelación de Dios en la presente realidad histórica de nuestras comunidades. En esta búsqueda está envuelto el futuro del mismo cristianismo, que no es otro sino el de ser un cristianismo intercultural. En las palabras de J. Rodríguez, *el concepto 'mestizaje', como es desarrollado por lo/as teólogo/as Latino/as estadounidenses, será beneficioso para las generaciones futuras en cuanto aprenden a contender, a comprometerse, y a ser creativas ante las realidades del futuro*<sup>118</sup>. La expresión que da nombre a un libro de Virgilio Elizondo, es ahora un imperativo para la teología cristiana del tercer milenio: El futuro es *Mestizo*: La vida donde las culturas se encuentran<sup>119</sup>.

## 2.7 La vida cotidiana/lo cotidiano

Para comenzar, es necesario reconocer que la noción *vida cotidiana* es, antes que nada, una categoría de análisis proporcionada por la teoría crítica feminista. Como noción cultural, ciertamente este

término ha estado siempre presente en las culturas Latinas para designar el *todo* del hacer y pensar de la gente en las rutinas de la vida día tras día. Aunque la *vida cotidiana* ha sido el espacio controlado por las ideologías y religiones dominantes, las corrientes intelectuales *liberadoras* del siglo veinte sub-estimaron su peso crítico, su magnitud analítica de ese *día tras día*, y su valor político contra-hegemónico.

La pertinencia analítica de la *vida cotidiana* fue *des-cubierta* por la teoría crítica feminista, no por las teologías *liberadoras* androcéntricas. Esta categoría emergió en el contexto de la filosofía y la sociología feministas desarrolladas en la Europa del Este y en América Latina con el fin de confrontar los totalitarismos ideológicos y los metadisursos monolíticos vigentes durante las décadas de los sesentas y setentas, y reinventar los fundamentos ético-políticos de la verdadera democracia en la vida social<sup>120</sup>.

Como categoría de análisis, la *vida cotidiana* es una de las contribuciones más importantes del feminismo crítico porque permitió exponer las dinámicas históricas jerárquicas, particularmente las patriarcales, que afectan a la gente en la *vida cotidiana*, en la *cotidianidad*, en el *día tras día* de las relaciones que vivimos en la casa, en las instituciones sociales, en el trabajo, en la cultura y en la religión. La *vida cotidiana*, en este sentido, hace una crítica radical a los modelos sociales actuales que deshumanizan y polarizan a las personas; pero a la vez, articula una concepción alternativa, democrática y estética del mundo, de la historia y de la vida. En esta perspectiva, un nuevo modelo de vida rechaza las relaciones sociales basadas en las jerarquías sociales, sexuales o raciales, detiene la catástrofe ecológica, y entiende el poder social como poder para crear una nueva *cotidianidad* racional. La *cotidianidad* es entendida como una *dynamis* que busca hacer hegemónica y universal la lógica de los derechos de las personas, que incluye el derecho a la amistad, al pan, al trabajo y la belleza.

Para la teoría feminista, la *vida cotidiana* permite diseñar una nueva perspectiva de futuro para las personas y para el mundo mediante la transformación radical de todas las dimensiones de la vida. Porque la *vida cotidiana* tiene que ver con lo que afecta la *cotidianidad* de la existencia, trae al primer plano temas que habían sido desatendidos por las teorías androcéntricas, como son la cultura, la estética, la belleza, los afectos, la felicidad, los derechos reproductivos, la sexualidad, y el desarrollo pleno de la

personalidad. Al respecto, la noción feminista de *praxis transformadora* enriquecida con dimensiones estéticas, viene a corregir positivamente el énfasis reductivo y utilitario que a menudo caracterizó a la comprensión moderna de la praxis histórica; viene a ampliar la comprensión de la praxis humana en su carácter englobante, sentiente, inclusivo y transformador hacia una auténtica liberación. Con la *vida cotidiana*, el feminismo inaugura un nuevo modo de conceptualizar lo que es la *vida*, no como mera vida abstracta, sino como una *buena vida* que puede ser sostenida de modo continuo por toda la sociedad; esto es, una vida donde toda la gente tiene *cotidianamente* una mayor y mejor calidad de vida, y por eso viene a ser una vida que *vale la pena ser vivida*<sup>121</sup>.

El significado teológico de la *vida cotidiana* como fuente y lugar de la teología U.S. Latina radica en que, aquí es donde se desenvuelve la vida real de la gente y aquí es donde ocurre la revelación de Dios<sup>122</sup>. No tenemos otro lugar para acoger la palabra viva de Dios y para corresponderle en la fe mas que en la *vida cotidiana*. La *fe de la gente*, como es vivida y expresada en el Catolicismo Popular, ocurre dentro de las dinámicas presentes en la *cotidianidad* de la existencia. El capítulo de Orlando Espín en este volumen (ver nota 1) claramente establece la centralidad epistemológica y hermenéutica de la vida cotidiana para la teología U.S. Latina. La *vida cotidiana* es presentada aquí como el contexto donde ocurren las experiencias del mal y de la esperanza, de la gracia y del pecado, de la salvación y de la condenación. Espín argumenta que es aquí, en la vida cotidiana, donde religiosa y culturalmente debemos construir las categorías para interpretar esas experiencias.

Una teología que quiere operar como mediación de humanización y liberación, tiene el compromiso de humanizar y liberar la cotidianidad de la existencia hasta que cada pueblo, cada persona, y cada criatura viva una vida que vale la pena ser vivida. La importancia metodológica de la *vida cotidiana* es que ella constituye el espacio privilegiado para una teología intercultural porque en ella convergen las diversas culturas y expresiones religiosas de nuestras comunidades. Para la actividad teológica, la *vida cotidiana* también tiene un valor salvífico porque la gente misma, en la *cotidianidad* de su existencia, nos permite experimentar la presencia salvífica de Dios aquí y ahora en sus luchas históricas que llevan a mayor humanización, a mayor calidad de vida para toda la gente, a mayor justicia social. Al mismo tiempo, nos invitan a incorporar-

nos activamente en sus luchas para continuar la marcha hacia una nueva humanidad, hacia un futuro de plenitud todavía latente en la creación, hasta alcanzar la salvación definitiva en Dios.

## CONCLUSIÓN

Para la teología U.S. Latina, la actividad teológica que busca hoy articular la *fe de la gente* de forma comprensiva, ordenada y sistemática, envuelve una opción crítica y deliberada por la *interculturalidad* como eje metodológico. Esta opción abre la ruta para asumir los desafíos del proceso *verdad* de la fe y de la revelación. Desde este proceso, que va totalizando a las verdades culturalmente plurales, entendemos que nuestra tarea es la de contribuir en la incorporación del mundo y de la persona humana en el círculo universal de la salvación divina. Como teología que acompaña en solidaridad la *fe de la gente*, la identidad primaria de la teología U.S. Latina proviene de su forma de acoger y de co-responder al misterio de Dios en nuestras vidas. Por tanto, su elaboración envuelve un camino, una orientación, y un compromiso que en sí mismos buscan decir:

1) *La verdad de la realidad*. Los dinamismos históricos que estamos viviendo en la realidad presente, los vemos como momentos de gracia y como *signos de los tiempos* que nos llaman a repensar el conjunto de la actividad teológica. Frente a las corrientes sistémicas neocapitalistas que ven en este modelo la realización total de todas las aspiraciones humanas, la teología U.S. Latina proclama que los caminos de Dios llevan a otra realidad formada por otras corrientes. La *fe de la gente*, tan llena de esperanza en medio de tanta violencia, nos dice que Dios no ha puesto su morada en el mercado global. Los procesos económicos y socio-culturales de la globalización neoliberal muestran crecientemente la similitud de las situaciones vividas alrededor del mundo. La violencia, el miedo, la pobreza y la impunidad con la que *los grandes de este mundo* cometen crímenes e injusticias son hechos globales.

Pero también existe similitud en las corrientes de pueblos y culturas que, basadas en una visión religiosa de la justicia y la dignidad humana, luchan por una civilización alternativa hacia una mayor humanización y por la eliminación de la violencia. Porque nuestra actividad teológica navega en estas corrientes,

nuestra palabra teológica quiere hablar el lenguaje de la liberación y de la esperanza como la palabra más verdadera de nuestros pueblos. Para identificar e iluminar esta palabra, la teología U.S. Latina tiene necesidad de tomar en cuenta las contribuciones de la antropología teológica orgánico-relacional; la filosofía intercultural de la liberación y del desarrollo pleno de la personalidad; las teorías críticas de análisis sistémico, que incluye las teorías críticas feministas y las teorías ecológicas; y otras ciencias compatibles con la identidad liberadora del cristianismo.

La teología U.S. Latina es elaborada en el contexto de comunidades que trascienden fronteras geográficas e intelectuales, pero que también siguen viendo la pertinencia de las tradiciones liberadoras del cristianismo, de la tradición católica, y de nuestras culturas. Como tal, es una teología con implicaciones globales. Hablo aquí de una teología que es *contra-hegemónica* de la dominación sistémica, pero es *pro-hegemónica* de la compasión hacia la gente sufriendo y de la solidaridad universal.

2) *La verdad de la teología.* Como toda actividad humana, la teología U.S. Latina está expuesta a las trampas de una realidad invertida y a la seducción de la utopía creada por las tradiciones intelectuales dominantes. Nuestra tarea será fiel a su naturaleza, identidad y misión como inteligencia de la fe, mediante su conexión crítica y permanente con la tradición del cristianismo culturalmente plural, y su atención deliberada a los principios epistemológico-hermenéuticos que la fundan: la fe de la gente, la opción por los pobres y oprimidos, y la praxis liberadora. La observancia de estos aspectos, no le garantiza, pero sí le ofrece mayores posibilidades para reconocer la verdad del conocimiento teológico.

3) *La verdad de Dios.* Nuestra tarea es realizada en el corazón de un mundo que amenaza permanentemente la fe de nuestras comunidades con su mensaje idolátrico del lucro y la felicidad que da el ídolo verde llamado *In God We Trust*. Decir la verdad de Dios en este mundo significa denunciar la maldad y el pecado de este ídolo. Pero también significa proclamar al Dios que encontramos en la religión del pueblo, en sus celebraciones, sus rituales, sus fiestas, sus veladoras, sus oraciones y sus reconciliaciones. La religión popular sigue revelando a un Dios quien defiende, protege, corrige, y alimenta a los grupos sociales que el mundo desprecia. La teología U.S. Latina tiene la misión de *des-cubrir* y *pro-clamar* a este Dios revelado preferencialmente en el Catolicismo Popular

Latino, en la realidad del *Mestizaje* y en la *vida cotidiana* de nuestras comunidades. Este Dios es el origen y el final de la fe, la esperanza y el amor vividos por nuestras comunidades.

Quiero concluir diciendo que todos estos aspectos que aquí presento sobre método teológico, ultimadamente hablan de lo que es la teología en mi vida y de cómo la concibo en la jornada que hago junto con mis compañero/as de la comunidad teológica. Mi incorporación a la actividad teológica y mi identificación con la teología U.S. Latina es, antes que nada, una vocación cuya última justificación está sólo en Dios. Para una mujer *mestiza* como yo, hija de familia *campesina* migrante pobre “ligada al movimiento *bracero* mexicano”, la teología no es algo dado ni la puedo dar por supuesto. En mi ambiente familiar y cultural, la orientación de las mujeres hacia la vida intelectual no era cultivada ni alentada. Con mi palabra teológica, estoy reclamando para mí y para las mujeres de origen similar al mío, nuestro lugar en el mundo como creadoras de conocimiento. Muy pronto aprendí que la teología no es una empresa individualista ni una mera carrera académica, ni una mera *profesión*, como veo que mucha gente la entiende en Estados Unidos. Más bien, la teología es un proceso de fe vivido con la comunidad cristiana con la que comparto la alegría y el dolor, la compañía y la soledad, con la que vivo a menudo *días de duelo en la esperanza*. La teología, como fe inteligente e informada, guía las opciones centrales de mi vida e inspira las decisiones que hago en el *día tras día* de mi existencia. En una palabra, la teología no es *algo* que yo *hago* como si fuese un objeto externo a mi vida. La teología constituye un eje central de mi identidad como mujer católica, y es el modo como co-respondo al misterio de Dios en mi vida. La teología me lleva por los grandes ríos de resistencia y de esperanza que bañan la *cotidianidad* de los grupos populares de los que provengo, y ésta es la manera privilegiada que tengo para encontrar fuerza, inspiración y esperanza en mi vida.

## NOTAS

1. Sobre el uso del término *Latino/a*, favor de ver el Glosario del libro: *From the Heart of Our People: Latino/a Explorations in Catholic Systematic Theology*, Orlando O. Espín y Miguel H. Díaz (eds.), Orbis Books, Maryknoll, NY 1999, 262. *Latino/a es una persona que ha nacido o crecido en los Estados Unidos de América, de extracción Latinoamericana*. Mi traducción del inglés.
2. *Mission Statement*, Academy of Catholic Hispanic Theologians of the United States, ACHTUS Constitution, art. I. Mi traducción del inglés.
3. Para esta parte y otras que trataré más adelante, encuentro inspiración en las perspectivas metodológicas que propone el Profesor Raúl Fornet-Betancourt para un modelo filosófico intercultural. Encuentro que sus perspectivas filosóficas contribuyen a clarificar el camino de la teología U.S. Latina, ver especialmente: FORNET-BETANCOURT, R., *El cristianismo: perspectivas de futuro en el umbral del Tercer Milenio a partir de la experiencia de América Latina* Pasos 51 (1994) 1-8; *Hacia una Filosofía Intercultural Latinoamericana*, Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José 1994.
4. Ver por ejemplo, RAHNER, K., *Theology*, en RAHNER, K., (ed.), *Encyclopedia of Theology. The Concise Sacramentum Mundi*, Crossroad, New York 1986, 1690-1691; McBRIEN, R. P., *Catholicism*, Harper San Francisco, New York 1994, 51-52; MUELLER, J. J., *Theology, Systematic*, en GLAZIER, M.,-M. K. HELLWIG (eds.), *The Modern Catholic Encyclopedia*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1994, 865; SCHÜSSLER FIORENZA, F., *Foundations of Theology*, en *Handbook of Catholic Theology*, Wolfgang Beinert y Francis Schüssler Fiorenza (eds.), Crossroad, New York 1995, 258-259, 261; BEINERT, W., *Dogmatic Theology*, en *Handbook of Catholic Theology*, *Ibid.*, 190; SCHÜSSLER FIORENZA, F., *Systematic Theology: Tasks and Methods*, en Francis Schüssler Fiorenza y John P. Galvin (eds.), *Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives*, Volumen I, Fortress Press, Minneapolis 1991, 3-87.
5. Para ver la razón de esta afirmación, conviene que quien lee este trabajo revise las obras anteriores, así como los autores y fuentes que utilizan para definir y explicar la teología, sus diversos tratados y sus diversas disciplinas.
6. Cf. SCHÜSSLER FIORENZA, F., *Systematic Theology*, 35-85; ver también las diversas contribuciones al libro *Postmodern Theologies. The Challenge of Religious Diversity*, TILLEY, T. W. (ed.), Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1996.
7. SEGOVIA, F., *Two Places and No Place on Which to Stand*, en Arturo Bañuelas (ed.), *Mestizo Christianity. Theology From the Latino Perspective*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1995, 35. Mi traducción del inglés.
8. Cf. GOIZUETA, R. S., *El Mestizaje Hispano-Norteamericano y el Método Teológico*, *Revista Latinoamericana de Teología RELaT* 168 (1993, <http://www.uca.ni/koinonia/relat/168.htm>) 4.
9. Para la articulación del conocimiento teológico en la Teología Latinoamericana de la Liberación, ver SOBRINO, J., *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los Pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Sal Terrae, Santander 1981, 21-53.
10. BOFF, L., *La postmodernidad y la miseria de la razón liberadora*, Pasos 54 (1994) 14.
11. GOIZUETA, R. S., *Camínemos con Jesús. Toward a Hispanic/Latino Theology of Accompaniment*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1995, 167. Mi traducción del inglés.
12. FORNET-BETANCOURT, R., *Hacia una Filosofía Intercultural...*
13. *Ibid.*, 16.

14. Para la definición y significado de estos términos, ver el capítulo 6 *Rationality or Irrationality? Modernity, Postmodernity, and the U.S. Hispanic Theologian*, en su libro *Caminemos con Jesús*, 132-172. Ver también su *Fiesta: Life in the Subjunctive*, en este libro, especialmente la sección sobre 'The Self in Modernity and Postmodernity'.
15. GOIZUETA, R. S., *Caminemos con Jesús...*, 134-135. Mi traducción del inglés.
16. *Ibid.*, 137 y 154. Mi traducción del inglés al español. Por su parte, L. Boff afirma que para las teorías postmodernas, *ningún tipo de racionalidad debe pretender el monopolio de la razón. Al contrario, varios tipos de racionalidad se hacen valer, autónomos e irreductibles*, en su *Postmodernidad y la miseria*, 12.
17. HINKELAMMERT, F J., *Capitalismo y Socialismo: la posibilidad de alternativas*, Pasos 48 (1993) 10-15; *El cautiverio de la utopía: Las utopías conservadoras del capitalismo actual, el neoliberalismo y la dialéctica de las alternativas*, Pasos 50 (1993) 1-14.
18. GOIZUETA, R. S., *Caminemos con Jesús...* 169.
19. FORNET-BETANCOURT, R., *Hacia una Filosofía Intercultural*, 20.
20. Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT), *Final Statement of the Sixth EATWOT Conference: Doing Theology in a Divided World*, en Virginia Fabella y Sergio Torres (eds.), *Doing Theology in a Divided World*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1985, 188.
21. Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT), *Final Statement of the 'Women Against Violence' Dialogue*, en Mary John Mananzan, et. al. (eds.), *Women Resisting Violence. Spirituality for Life*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1996, 183. Ver también, GARCÍA, S. J., *Sources and Loci of Hispanic Theology*, en Arturo J. Bañuelas (ed.), *Mestizo Christianity. Theology from the Latino Perspective*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1995, 120.
22. Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (ASETT), *Documento Final de la Conferencia Intercontinental de Teólogas del Tercer Mundo, Oaxtepec, México 1-6 de diciembre de 1986*, en María Pilar Aquino (ed.), *Aportes para una Teología desde la Mujer, Biblia y Fe*, Madrid 1988, 147 y 151.
23. VIDALES, R., *Cuestiones en torno al método en la teología de la liberación*, en Rosino Gibellini (ed.), *La nueva frontera de la Teología en América Latina*, Sígueme, Salamanca 1977, 50.
24. Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT), *Final Reflection. Commonalities, Divergencies, and Crossfertilization among Third World Theologies. A Document Based on the Seventh International Conference of the Ecumenical Association of Third World Theologians, Oaxtepec, Mexico, December 7-14, 1986*, en K.C. Abraham (ed.), *Third World Theologies. Commonalities and Divergences*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1990, 200.
25. SOBRINO, J., *Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la Liberación*, en Ellacuría y Jon Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis, Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación*, Tomo I, Ignacio Trotta, Madrid 1990, 496.
26. *Ibid.*, *Central Position of the Reign of God in Liberation Theology*, en Ignacio Ellacuría, y Jon Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis, Fundamental Concepts in Liberation Theology*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1993, 374.
27. VIDALES, R., *Op.Cit.*, 50.
28. *Ibid.*, *Methodological Issues in Liberation Theology*, en Rosino Gibellini (ed.), *Frontiers of Theology in Latin America*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1979, 43.
29. GOIZUETA, R. S., *Caminemos con Jesús...*, 173.
39. TAMAYO, J. J., *Presente y Futuro de la Teología de la Liberación*, San Pablo, Madrid 1994, 31-32.



31. SOBRINO, J., *Opción por los Pobres*, en Casiano Floristán y Juan José Tamayo (eds.), *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, 881 y 885.
32. SOBRINO, J., *El Principio Misericordia. Bajar de la Cruz a los Pueblos Crucificados*, Sal Terrae, Santander 1992, 45.
33. ELLACURÍA, I., *Conversión de la Iglesia al Pueblo de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*, Sal Terrae, Santander 1984, 84.
34. GUERRERO, A. G., *A Chicano Theology*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1987, 159.
35. BOFF, L., *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*, Sal Terrae, Santander 1981, 74.
36. BOFF, L., *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1997, 107.
37. LIBÂNIO, J.B.-A. MURAD., *Introdução à Teologia. Perfil, Enfoques, Tarefas*, Loyola, São Paulo 1996, 172-173.
38. FORNET-BETANCOURT, R., *Hacia una Filosofía Intercultural*, 38.
39. En la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (ASETT/EATWOT), es ya comúnmente aceptado que el término *Tercer Mundo* incluye a los pueblos empobrecidos y culturas marginadas del Sur geopolítico, América Latina y el Caribe, Asia y África, así como a los pueblos empobrecidos y culturas marginadas dentro de los países ricos o Norte geopolítico, Europa, Norte América y Japón. En este sentido, el Tercer Mundo existe dentro de los países ricos del Norte, y el Primer Mundo rico existe dentro de los países empobrecidos del Sur. Ver el Documento Final *Quinto Congreso. Nueva Delhi (India) 1981*, que presenta las conclusiones de la reunión histórica de la ASETT llevada a cabo en Nueva Delhi, India, del 17 al 29 de agosto de 1981, en AA.VV., *Teología desde el Tercer Mundo. Documentos Finales de los Cinco Congresos Internacionales de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José 1982, 75-99. En su documento final más reciente, la ASETT señala que: El término Tercer Mundo permanece como la identidad oficial de nuestra asociación. Su significado surge primariamente desde las fuerzas sociales, económicas, políticas, religiosas y culturales que vuelven desechable a nuestro pueblo, en *Final Statement: Search for a New Just World Order: Challenges to Theology of the Fourth Assembly of EATWOT held at Tagaytay City, Philippines, Dec. 10-17, 1996*, *Voices from the Third World*, Ecumenical Association of Third World Theologians XX/1 (1997) 24. Mi traducción del inglés.
40. GOIZUETA, R. S., *Caminemos con Jesús...* 174. Mi traducción del inglés.
41. SEGOVIA, F. F., *Hispanic American Theology and the Bible: Effective Weapon and Faithful Ally*, en Roberto S. Goizueta (ed.), *We are a People! Initiatives in Hispanic American Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1992, 45. Mi traducción del inglés.
42. CADENA, G. R., *The Social Location of Liberation Theology. From Latin America to the United States*, en Ada María Isasi-Díaz and Fernando F. Segovia (eds.), *Hispanic/Latino Theology. Challenge and Promise*, Fortress Press, Minneapolis 1996, 179. Mi traducción del inglés.
43. FIGUEROA DECK, A., *Introduction*, en *Frontiers of Hispanic Theology in the United States*, Allan Figueroa Deck, (ed.), Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1992, xiv.
44. AQUINO, M. P., *Perspectives on a Latina's Feminist Liberation Theology*, en Deck, *Frontiers of Hispanic Theology in the United States*, 25. Mi traducción del inglés.
45. Para una aproximación a ahora método clásico de la teología latinoamericana de la liberación, ver ELLACURÍA, I., *Hacia una Fundamentación del Método Teológico Latinoamericano*, *Estudios Centroamericanos ECA* 322-323 (1975) 409-425; BOFF, C., *Epistemología y método de la teología de la liberación*, en Ellacuría y Sobrino, (eds.),

Mysterium Liberationis. Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación, Tomo I, 79-113; GUTIÉRREZ, G., *A Theology of Liberation*, 15th Anniversary Edition with a new introduction by the Author, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1993, 3-12, 83-120; TAMAYO A, J. J., *Presente y Futuro de la Teología de la Liberación*, 25-73; y el excelente libro de NICKOLOFF, J. B., *Gustavo Gutiérrez, Essential Writings*, Edited with an Introduction by James B. Nickoloff, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1996, 23-77.

46. Para una introducción a la hermenéutica teológica y bíblica en las primeras etapas de la teología latinoamericana de la liberación, ver TAMAYO A, J. J., *Para Comprender la Teología de la Liberación*, Verbo Divino, Estella 1989, 53-70, 98-114; GORGULHO, G., *Hermenéutica Bíblica*, en Ellacuría y Sobrino, (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación*, Tomo I, 169-200; BRAVO GALLARDO, C., *Del Éxodo al Seguimiento de Jesús*, en José Comblin, José I. González Faus y Jon Sobrino (eds.), *Cambio Social y Pensamiento Cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid 1993, 79-100; NICKOLOFF, J. B., *Gustavo Gutiérrez Essential Writings*, 78-148; MESTERS, C., *Flor sem defesa*, Vozes, Petrópolis 1984.

47. Para la intencionalidad teológica fundamental de la teología latinoamericana, centrada en la comprensión de la *liberación integral*, ver las notas anteriores. Ver también el trabajo que, en mi opinión, es el más representativo, el más significativo, y desgraciadamente el menos conocido sobre el tema, escrito por ELLACURÍA, I., *Liberación*, en Casiano Floristán y Juan José Tamayo (eds.), *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, 690-710. Para una comprensión más reciente de esta intencionalidad fundamental centrada en el amor cristiano como misericordia, justicia y liberación, ver SOBRINO, J., *El Principio Misericordia*, 47-80; *De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio*, en Comblin, González Faus, y Sobrino, (eds.), *Cambio Social y Pensamiento Cristiano en América Latina*, 101-121.

48. ESPÍN, O., *The Faith of the People. Theological Reflections on Popular Catholicism*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1997, 64. Mi traducción del inglés.

49. ESPÍN, O., *The Faith of the People*, 91.

50. Ver la nota 39, arriba.

51. SEGUNDO, J. L., *Críticas y Autocríticas de la Teología de la Liberación*, en Comblin, González Faus y Sobrino, (eds.), *Cambio Social y Pensamiento Cristiano en América Latina*, 215, 217-236.

52. LIBÂNIO, J. B., *Panorama de la Teología de América Latina en los últimos veinte años*, en Comblin, González Faus y Sobrino, (eds.), *Cambio Social y Pensamiento Cristiano en América Latina*, 72-78.

53. IRARRÁZABAL, D., *Rito y Pensar Cristiano*, Centro de Estudios y Publicaciones, Lima 1993; *Tradición y Porvenir Andino*, Instituto de Estudios Aymaras IDEA/Asociación de Publicaciones Educativas TAREA, Puno/Lima, Perú 1992.

54. *Ibid.*, *How is Theology Done in Latin America?*, *Voices from the Third World*, Ecumenical Association of Third World Theologians XVIII/1 (1995) 59-78.

55. GUTIÉRREZ, G., *A Theology of Liberation*, xxxvi.

56. TEPEDINO, A. M.,-MARÍA PILAR AQUINO (eds.), *Entre la Indignación y la Esperanza. Teología Feminista Latinoamericana*, Indo-American Press, Bogotá 1998.

57. ELIZONDO, V., *Condiciones y Criterios para un diálogo teológico intercultural*, *Concilium* 191 (1984) 45.

58. Sobre esta idea, ver BAÑUELAS, A. J., *U.S. Hispanic Theology. An Initial Assessment*, en Bañuelas, *Mestizo Christianity. Theology from the Latino Perspective*, 77; GOIZUETA, R. S., *Rediscovering Praxis. The Significance of U.S. Hispanic Experience for*

- Theological Method*, en Bañuelas, *Mestizo Christianity*, 85; GARCÍA, S. J., *Souces and Loci of Hispanic Theology*, en Bañuelas, *Mestizo Christianity*, 106; ISASI-DÍAZ, A. M., *Mujerista Theology*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1996, 79; AQUINO, M. P., *Directions and Foundations of Hispanic/Latino Theology: Toward a 'Mestiza' Theology of Liberation*, *Journal of Hispanic/Latino Theology* 1/1 (1993) 8.
59. GOIZUETA, R. S., *El Mestizaje Hispano-norteamericano*, 4.
60. GOIZUETA, R. S., *Caminemos con Jesús...*, 9. Mi traducción del inglés.
61. FORNET-BETANCOURT, R., *Hacia una Filosofía Intercultural*, 34.
62. *Ibid.*, 39; BAÑUELAS, A. J., *U.S. Hispanic Theology*, 72; SEGOVIA, F. F., *Two Places and No Place*, 35; ESPÍN, O., *The Faith of the People*, 32, 63, 68-70.
63. FORNET-BETANCOURT, R., *Hacia Una Filosofía Intercultural*, 21-26, 47.
64. SEGOVIA, F. F., *Aliens in the Promised Land: The Manifest Destiny of U.S. Hispanic American Theology*, en Isasi-Díaz y Segovia, *Hispanic/Latino Theology. Challenge and Promise*, 16. Mi traducción del inglés.
65. *Respectividad* es un concepto clásico y fundamental en la filosofía zubiriana que tanto influyó en el pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría, quien fue su discípulo más cercano y su intérprete más cualificado. Según Zubiri: *Como la realidad es formalidad 'abierta', no es realidad sino respectivamente a aquello a lo que está abierta. Esta respectividad no es una relación, porque toda relación es relación de una cosa o de una forma de realidad a otra cosa o a otra forma de realidad. La respectividad en cambio es un momento constitutivo de la formalidad misma de la realidad en cuanto tal*, ZUBIRI, X., *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad*, Alianza Editorial, Madrid 1984, 120. Ver también, ZUBIRI, X., *Estructura Dinámica de la Realidad*, Alianza Editorial, Madrid 1989, 25, 215, 314, 318; *Inteligencia y Razón*, Alianza Editorial, Madrid 1983, 285-286, 342, 349; *Inteligencia y Logos*, Alianza Editorial, Madrid 1982, 22-32.
66. ELLACURÍA, I., *Filosofía de la Realidad Histórica*, Trotta, Madrid 1991, 30.
67. En esta línea, Cornelius Ernst señala que: *La noción de una epistemología teológica... en sí misma está históricamente condicionada... La búsqueda de identidad en las nuevas naciones de la era post-colonial, en la tensión entre las religiones tradicionales y la nueva tecnología, es una preocupación relacionada con la re-definición de significados... [Estas reflexiones]... apoyan la sugerencia de que la reformulación de la teología que está tomando lugar en nuestro tiempo, exige una correspondiente reformulación de la epistemología teológica*, en *Encyclopedia of Theology. The Concise Sacramentum Mundi*, en Karl Rahner (ed.), Crossroad, New York 1986, 1677.
68. EATWOT, *Final Reflection. Commonalities, Divergencies, and Crossfertilization*, 200. Mi traducción del inglés.
69. BEINERT, W., *Revelation*, en Beinert y Schüssler Fiorenza, *Handbook of Catholic Theology*, 602-603; Libanio y Murad, *Introdução à Teologia*, 172, 245-246.
70. ESPÍN, O., *An Exploration into the Theology of Grace and Sin*, en Orlando O. Espín y Miguel H. Díaz (eds.), *From the Heart of Our People. Latino/a Explorations in Catholic Systematic Theology*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1999, 124, 128-129. Mi traducción del inglés.
71. SCHÜSSLER FIORENZA, E., *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*, Crossroad, New York 1993, 101-102. Mi traducción del inglés.
72. ESPÍN, O., *An Exploration into the Theology of Grace and Sin*, 123. Mi traducción del inglés al español. Ver también el importante estudio de Espín sobre el papel englobante de la cultura en la teología y en la iglesia, *A 'Multicultural' Church?: Theological*

- Reflections from 'Below'*, en CENKNER, W., *The Multicultural Church: A New Landscape in U.S. Theologies*, Paulist Press, New York, 54-71.
73. ELLACURÍA, I., *Liberación*, 690 y *Conversión de la Iglesia*, 191- 204.
74. Concilio Vaticano Segundo, *Constitución Dogmática Sobre la Divina Revelación 'Dei Verbum'* nn. 2-5, en Vaticano II, Documentos del Vaticano II. Constituciones, Decretos Declaraciones, 150, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1971, 119-120; PAPA PAULO VI, *Evangelii Nuntiandi. Evangelización en el Mundo Moderno*, nn. 9 y 29, Paulinas, México 1995, 17 y 44.
75. RODRÍGUEZ, J., *U.S. Hispanic Theology: Context and Challenge*, *Journal of Hispanic/Latino Theology* 5/3 (1998) 6. Mi traducción del inglés.
76. Deck, A., *Introduction*, xi. Mi traducción del inglés.
77. Cadena, G. R., *The Social Location of Liberation Theology*, 176. Mi traducción del inglés.
78. ELIZONDO, V., *Toward an American-Hispanic Theology of Liberation in the U.S.A.*, en Fabella y Torres, *Irruption of the Third World. Challenge to Theology*, 54-55.
79. *Ibid.*, *Mestizaje as a Locus of Theological Reflection*, en Bañuelas, *Mestizo Christianity*, 9. Mi traducción del inglés.
80. AQUINO, M. P., *La Teología, La Iglesia y la Mujer en América Latina*, Indo-American Press, Bogotá 1994, 10-11.
81. *Ibid.*, *Directions and Foundations*, 8. Mi traducción del inglés.
82. GOIZUETA, R. S., *Rediscovering Praxis*, 90. Mi traducción del inglés.
83. BAÑUELAS, A. J., "U. S. Hispanic Theology. An Initial Assessment", 73. Para una definición mas adecuada del término "teología de conjunto" en nuestro medio, ver el Glosario en Espín y Díaz, *From the Heart of Our People*, 263.
84. Sobre esta comprensión del método teológico, ver Ellacuría, I., *Hacia una Fundamentación*, 419; GOIZUETA, R. S., *Caminemos con Jesús...*, 206-207; SOBRINO, J., *Resurrección de la Verdadera Iglesia*, 37; RAMOS REGIDOR, J., *Jesús y el despertar de los Oprimidos*, Sígueme, Salamanca 1984, 97; EATWOT, *Final Statement of the 'Women Against Violence' Dialogue*, 180.
85. Ver el Glosario en Espín y Díaz, *From the Heart of Our People*, 261-263.
86. *Ibidem*.
87. GOIZUETA, R. S., *El Mestizaje Hispano-Norteamericano*, 1.
88. GOIZUETA, R. S., *U.S. Hispanic Popular Catholicism as Theopoetics*, en Isasi-Díaz y Segovia, *Hispanic/Latino Theology. Challenge and Promise*, 275. Mi traducción del inglés.
89. ESPÍN, O., *The Faith of the People*, 166-167. Mi traducción del inglés.
90. ELIZONDO, V., *Condiciones y Criterios para un diálogo teológico intercultural*, 48.
91. GOIZUETA, R. S., *Caminemos con Jesús*, 177. Mi traducción del inglés. Ver también la fundamentación bíblica, teológica y soteriológica de la Opción por los pobres, en Gutiérrez, G., *Pobres y Opción Fundamental*, en Ellacuría y Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación*, Tomo I, 303-321; RICHARD P.,-IGNACIO ELLACURÍA, *Pobreza/Pobres*, en Floristán y Tamayo, *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*, 1030-1057.
92. HINKELAMMERT, F., *Cultura de Esperanza y Sociedad sin Exclusión*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José 1995, 15, 141, 143, 158.
93. HINKELAMMERT, F., *Cultura de Esperanza*, 19, 167-178, 303-307, 315-318.
94. Monseñor Pedro Casaldáliga, *El Cuerno del Jubileo*, *Reflexión y Liberación* X/37 (1998) 5-8.
95. HINKELAMMERT, F., *Cultura de Esperanza*, 358.

96. Sobre esta noción de praxis liberadora y de acompañamiento, ver los escritos de GOIZUETA, R. S., que uso en este trabajo, especialmente su *Caminemos con Jesús*, 86-102 y *El Mestizaje Hispano-Norteamericano*, 1. Ver también, AQUINO, M. P., *Our Cry for Life. Feminist Theology from Latin America*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1994, 11-13; *Directions and Foundations*, 8-9; *Perspectives on a Latina's Feminist Liberation Theology*, 34-37; ELLACURÍA, I., *Filosofía de la Realidad Histórica*, 470-472.
97. Ver el Glosario en Espín y Díaz, *From the Heart of Our People*, 262.
98. GOIZUETA, R. S., *Caminemos con Jesús*, 103. Mi traducción del inglés.
99. VILANOVA, E., *Historia de la Teología Cristiana*, Tomo II, Herder, Barcelona 1989, 612.
100. Ibid., 611; Congar, Y. M.-J., *A History of Theology*, Translated and edited by Hunter Guthrie., Double Day & Company, Inc., Garden City, N. Y. 1968, 163-165.
101. GARCÍA, S. J., *Sources and Loci of Hispanic Theology*, 106. Mi traducción del inglés.
102. ELLACURÍA, I., *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, 168.
103. Vale la pena notar que, siguiendo las sugerencias de Virgilio Elizondo en esta dirección, Orlando Espín y Sixto García fueron los primeros teólogos Latinos en proponer y elaborar (comenzando en los 80's) un examen crítico del Catolicismo popular como fuente y lugar para la teología sistemática Latina.
104. ESPÍN, O., *The Faith of the People*, 92, 162. Mi traducción del inglés. Ver también GOIZUETA, R. S., *Caminemos con Jesús*, 21-23.
105. ELIZONDO, V., *Popular Religions as Support of Identity Based on the Mexican-American Experience in the United States*, en Kenia, K.C. Abraham y Bernadette Mbuy-Beya (eds.), *Spirituality of the Third World*. Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) 1992 Assembly, Nairobi, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1994, 56.
106. Sobre este tipo de racionalidad, ver GOIZUETA, R. S., *Rediscovering Praxis*, 94-97; *Caminemos con Jesús*, 140-141; PARKER, C., *Otra Lógica en América Latina. Religión Popular y Modernización Capitalista*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile 1993, 375-382; MARZAL, M. M., *The Religion of the Andean Quechua in Southern Peru*, en Manuel M. Marzal, et. al. (eds.), *The Indian Face of God in Latin America*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1996, 90-91; ALBÓ, X., *The Aymara Religious Experience* en MARZAL, M. M., *The Indian Face of God*, 159-163.
107. PARKER, C., *Otra Lógica en América Latina*, 377.
108. Ver el Glosario en Espín y Díaz, *From the Heart of Our People*, 262.
109. Todo el libro *Mestizo Christianity*, editado por Arturo J. Bañuelas toca este tema. Ahí, ver especialmente ELIZONDO, V., *Mestizaje as a Locus of Theological Reflection*, 7-27; SEGOVIA, F. F., *Two Places and No Place in Which to Stand. Mixture and Otherness in Hispanic American Theology*, 29-43 y BAÑUELAS, A., *U. S. Hispanic Theology. An Initial Assessment*, 55-82. Ver también los trabajos de Aquino, M. P., *Directions and Foundations of Hispanic/Latino Theology: Toward a Mestiza Theology of Liberation*, 5-21; SEGOVIA, F. F., *In the World but Not of It. Exile as Locus for a Theology of the Diaspora* en Isasi-Díaz y Segovia, *Hispanic/Latino Theology. Challenge and Promise*, 195-217; Isasi-Díaz, A. M., *Afterwords. Strangers No Longer*, en Isasi-Díaz y Segovia, *Hispanic/Latino Theology. Challenge and Promise*, 367-374; DECK, A., *Latino Theology: The Year of the Boom*, *Journal of Hispanic/Latino Theology* 1/2 (1994) 51-63; RODRÍGUEZ, J., *U.S. Hispanic Theology: Context and Challenge*, 6-15.
110. METZ, J. B., *La Teología en el Ocaso de la Modernidad*, *Concilium* 191 (1984) 37-39; *Standing at the End of the Eurocentric Era of Christianity: A Catholic View*, en Fabella y Torres, *Doing Theology in a Divided World*, 85-90.

111. TAMAYO, J. J., *Presente y Futuro...*, 29.
112. GOIZUETA, R. S., *United States Hispanic Theology and the Challenge of Pluralism*, en Deck, A., *Frontiers of Hispanic Theology*, 15 y 19. Mi traducción del inglés.
113. FORNET-BETANCOURT, R., *El Cristianismo: Perspectivas de Futuro*, 7-8.
114. ELIZONDO, V., *Mestizaje as a Locus of Theological Reflection*, 9-10. Mi traducción del inglés.
115. *Ibid.*, 10, 12. Mi traducción del inglés.
116. PATRICK, A. E., *Markers, Barriers, and Frontiers: Theology in the Borderlands*, en Aquino, M. P.,-Roberto Goizueta (eds.), *Theology: Expanding the Borders*, The Annual Publication of the College Theology Society, Volumen 43, Twenty-Third Publications, Mystic, C.T. 1998, 10. Mi traducción del inglés.
117. METZ, J. B., *Perspectivas de un Cristianismo Multicultural*, en TAMAYO, J. J., (ed.), *Cristianismo y Liberación. Homenaje a Casiano Floristán*, Trotta, Madrid 1996, 36.
118. RODRÍGUEZ, J., *U.S. Hispanic/Latino Theology: Context and Challenge*, 11. Mi traducción del inglés.
119. Originalmente fue publicado en francés con el título, *L'avenir est au métissage*, Nouvelles Editions Mame, Paris 1987. En inglés lleva por título, *The Future is Mestizo: Life Where Cultures Meet*, Meyer-Stone Books, Oak Park, Ill 1988.
120. Entre las autoras pioneras, ver HELLER, A., *Historia y Vida Cotidiana*, Grijalbo, México 1972; *Sociología de la Vida Cotidiana*, Península, Barcelona 1977; *La Revolución de la Vida Cotidiana*, Península, Barcelona 1982; Barbieri, T. de., *Mujeres y Vida Cotidiana*, Fondo de Cultura Económica, México 1984; KIRKWOOD, J., *El Feminismo como Negación del Autoritarismo*, en Teoría Feminista. Selección de Textos, Ediciones Populares Feministas (org.), Ediciones de CIPAF, Santo Domingo 1984; SOJO, A., *Mujer y Política. Ensayo sobre Feminismo y Sujeto Popular*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José 1985.
121. Sobre estas perspectivas, ver en IBÁÑEZ, A., *Agnes Heller: La Satisfacción de las Necesidades Radicales*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José 1991, 11-17, 55-59; JARA, O., *Prólogo a la edición centroamericana. De la Amistad, el Pan y la Belleza*, en IBÁÑEZ, A., *Agnes Heller...*, i-iv.
122. Ver mi trabajo sobre la *vida cotidiana* en el método teológico, en AQUINO, M. P., *Qué es hacer teología desde la perspectiva de la mujer*, en IX Congreso de Teología. Iglesia y Derechos Humanos, RUIZ-GIMÉNEZ J., (pres.), Centro Evangelio y Liberación, Madrid, 1989, 175-189; *Feminismo*, en Floristán y Tamayo, *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*, 519-520; *Nuestro Clamor por la Vida. Teología Latinoamericana desde la Perspectiva de la Mujer*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José 1992, 73-77; *Teología Feminista Latinoamericana en Portugal*, A. M.,-Carmen Torres (eds.), *El Siglo de las Mujeres*, Isis Internacional, Ediciones de las Mujeres 28, Santiago de Chile 1999, 233-251. Ver también, ISASI-DÍAZ, A. M., *Mujerista Theology...*, 66-73.

## LA TEOLOGÍA CONTEXTUAL DESDE UNA PERSPECTIVA EUROPEA-FEMINISTA

*Eske Wollrad*

*Los/las defensores actuales del particularismo en el sentido de un pluralismo que respeta lo particular y estima la diversidad, a menudo corren el riesgo de estetizar lo plural. Respetando la diversidad por la diversidad se puede llegar a una indiferencia que excluye la problematización de estructuras de violencia que aparecen como culturalmente particulares.*

*La estetización de lo particular se puede encontrar también y especialmente en las teologías feministas dominantes de Europa. Con la formación de las teologías feministas contextuales parece que la imagen ha cambiado: estas teologías son anti-universalistas en tanto que identifican sus contextos como particulares y renuncian a hablar sobre mujeres en general y a universalizar sus experiencias. Además, incluyen otras estructuras de violencia y articulan sus posicionalidades de una manera diferenciada. Normalmente eso ocurre en forma de una enumeración al inicio de un artículo o libro "...Soy una mujer blanca, alemana, de la clase media" - por ejemplo. Y en eso se agota. El problema es que casi siempre la discusión de las implicaciones de estas posicionalidades no tiene lugar. ¿Qué significa ser blanca en una sociedad racista? ¿Qué influencia tienen nacionalidad y clase sobre la propia teología? Si no se toman en serio estas preguntas, lo particular se vuelve estetizado, quedando en pura retórica y, por eso, banal.*

*Lo particular estetizado es nada más que signo, una signatura vacía sin referencia a las realidades de violencia, privilegios y opresión. En los procesos de la estetización lo particular se convierte en una alusión sin consecuencias.*

*Los ámbitos más allá de lo estético que señalan conflicto, confrontación y desafío quedan excluidos, como por ejemplo la crítica de las teólogas negras al racismo de las teólogas blancas.*

*La autora intenta demostrar que las teologías feministas contextuales corren el riesgo de agarrar su contexto propio solo insuficientemente y además de percibir otros contextos - si es que - solo de una manera estetizada. Contra esto, aboga por una teología feminista transcontextual que se ubica entre la Skylla del deslinde con respecto a las otras y el Charybdis de la funcionalización de las otras. Una teología feminista transcontextual mantiene diferencia y relación, particularidad y universalidad en una tensión dinámica.*

**H**ace once años la teóloga feminista alemana Elisabeth Moltmann-Wendel escribió: *La teología feminista tendrá una larga vida, pero también estará siempre amenazada. Una larga vida porque no es simplemente una teología de un movimiento social o cultural, sino porque representa las demandas de la mitad de la humanidad. Amenazada, porque ella estará - mas que otros enfoques teológicos - confrontada con el rechazo y los miedos de los varones que se sienten amenazados en su papel<sup>1</sup>.*

La primera afirmación todavía tiene validez: La teología feminista tendrá una larga vida y continuará estando amenazada. Durante los últimos veinte años se ha pluralizado, dedicándose a muchos terrenos de investigación teológica y hasta ha generado posiciones opuestas. Por eso, ya no se puede tratar de una teología feminista en singular. Las teologías femeninas siguen amenazadas pero no solamente por el rechazo y los miedos de los varones, sino también por razones internas, porque la idea universalista de que una teóloga o un grupo de teólogas puede en efecto representar las demandas de todas las mujeres del mundo -la mitad de la humanidad- de ningún modo desapareció dentro de las teologías feministas en Europa. Es este universalismo latente, mezclado con una retórica de lo particular que amenaza la larga vida de las teologías feministas europeas.

En mi ponencia quisiera primero comentar algunos aspectos de procesos de la particularización. En un segundo paso voy a describir cómo distintas teólogas feministas en Europa negocian universalismo y



particularismo. Finalmente voy a presentar algunos elementos importantes para el desarrollo de una teología feminista transcontextual.

## 1. PARTICULARISMO EN CONTEXTO DE FRAGMENTACIÓN Y PLURALISMO

¿Hemos llegado al fin de las metanarraciones? ¿Será que dejaron de servir los principios universales que pretendían - en las palabras de Toni Morrison ...to tell the world<sup>2</sup> - contar el mundo?

Hoy día se, habla mucho de descomposición y fragmentación, y en efecto, en la situación postmoderna se vuelve cada vez mas difícil de concretar identidad humana, significación y comunidad en una cultura o lengua coherente. En este contexto el sujeto posmoderno está definido como flujo, fragmentado y finalmente como una entidad disolvente.

En la época de la globalización estos procesos de fragmentación y disolución de identidades coherentes están acompañadas por movimientos mundiales de homogenización. El fenómeno "Mc World" denota un capitalismo agresivo que trabaja a escala mundial: el Fondo Monetario Internacional, la Organización Mundial de Comercio y el GATT regulan mercados en todas las partes del mundo y dictan a los países sus políticas económicas con el fin de maximizar la renta de las empresas transnacionales. Capitalismo en la posmodernidad significa la delimitación de las economías nacionales. Además, la globalización no solo afecta al tráfico de servicios, informaciones y personas, sino también el terreno de lo político: el oeste impone su versión de democracia como principio universal y exporta su ideología en la forma del unilateralismo norteamericano. Los procesos de globalización acompañan procesos de regionalización, que enfatizan lo propio, lo específico - sea cultural o nacional - de lo que no puede o no debe estar devorado. Con esto, la posmodernidad generó un mundo simultáneamente globalizado y en múltiples maneras dividido, un mundo que es complejo e inestable. Bajo estas condiciones la pregunta es: ¿Sobre qué base, movimientos de resistencia efectivos y persistentes que luchan por la justicia mundial, se pueden constituir si la política de la identidad que en el pasado casi siempre formaba el fundamento, ahora ya no desempeña ningún papel?

Se puede analizar el particularismo no solamente desde las fragmentaciones, sino también desde el pluralismo. Si ubicamos la noción del particularismo en el contexto del pluralismo, se refiere a la

diversidad y el derecho a la diferencia. Definido así, el particularismo se basa sobre la idea de que una cantidad en principio ilimitada de grupos, en cada caso con intereses y opiniones particulares, coexisten pacíficamente y se despliegan independientemente. Hasta aquí lo que dice la teoría. Cuatro problemas resultan de esta comprensión. Primero: ¿Qué grupos están percibidos como grupos, es decir, qué grupos están representados en el espacio público y por eso visibles? Segundo: ¿Qué pasa cuando el despliegue independiente choca con aquel de otros grupos; es decir: cómo están negociados conflictos dentro de un sistema particularista? Tercero: ¿Cómo se manifiesta la coexistencia pacífica frente a los accesos diferenciados a recursos (tanto materiales como inmateriales)? En cuarto lugar: si continuamos con la idea del particularismo debe aplicarse también a las diferencias internas. Es decir, cada grupo particular se conforma a sí mismo de particularidades innumerables, de narraciones y significaciones rivales y contradictorias.

Los/las defensores actuales del particularismo en el sentido de un pluralismo que respeta lo particular y estima la diversidad, a menudo corren el riesgo de estetizar lo plural. Respetando la diversidad por la diversidad se puede llegar a una indiferencia que excluye la problematización de estructuras de violencia que aparecen como culturalmente particulares.

La estetización de lo particular se puede encontrar también y especialmente en las teologías feministas dominantes de Europa.

## **2. TEOLOGÍAS FEMINISTAS EN EUROPA. SOBRE LA ESTETIZACIÓN DE LO PARTICULAR**

Es difícil fijar la fecha del comienzo de la teología feminista en Europa. Normalmente se asume el inicio en los años 70 del último siglo, pero en la práctica grupos de mujeres que trabajaban de una manera teológicamente feminista ya existían antes, solo que ellas no querían o no podían publicar sus reflexiones.

Entonces, cuando se habla de teólogas feministas europeas, en general se refiere a esas que pueden presentar sus enfoques en los espacios públicos. Esas teologías feministas dominantes en Europa son en su gran mayoría de Europa del oeste, blancas, académicas, heterosexuales y burguesas. Ellas dominan los discursos porque tienen acceso a los espacios públicos y porque generalmente están ligadas a instituciones científicas.

Además hay otras teólogas feministas que no tienen posiciones de poder, cuyas voces raramente son escuchadas y sus contribuciones raramente son publicadas, así por ejemplo las obras de teólogas afro-europeas. La Sociedad Europea de Mujeres en la Investigación Teológica (ESWTR) que regularmente organiza conferencias internacionales, refleja esta jerarquía: marginalizadas están aquí teólogas de Europa del este como también por ejemplo teólogas lesbianas.

Las teologías feministas dominantes en Europa empezaban con la crítica del universalismo patriarcal y del sexismo en la teología, la iglesia y en la sociedad en general. Sin embargo, esas teólogas frecuentemente conectaban su crítica con la idea de que el sexismo era la forma de opresión central y básica y que otras formas de violencia eran secundarias, hasta marginales. Las teólogas universalizaban su comprensión particular de "mujeres", de las "experiencias y opresión de mujeres" y plantearon que el sexismo afecta a todas las mujeres de una manera igual, o por lo menos parecida. Las mujeres fueron consideradas primero como víctimas y los varones como agresores. Es significativo que hasta ahora la mayoría de las teólogas feministas europeas define "experiencia femenina" exclusivamente en términos de opresión, resistencia y liberación<sup>3</sup>. Con esto, experiencias en términos de participación en estructuras de violencia, como la violencia racista o heterosexista quedan discursivamente extinguidas.

Con la formación de las teologías feministas contextuales parece que la imagen ha cambiado: estas teologías son anti-universalistas en tanto que identifican sus contextos como particulares y renuncian a hablar sobre mujeres en general y a universalizar sus experiencias. Además, incluyen otras estructuras de violencia y articulan sus posicionalidades de una manera diferenciada. Normalmente eso ocurre en forma de una enumeración al inicio de un artículo o libro "...Soy una mujer blanca, alemana, de la clase media" - por ejemplo. Y en eso se agota. El problema es que casi siempre la discusión de las implicaciones de estas posicionalidades no tiene lugar. ¿Qué significa ser blanca en una sociedad racista? ¿Qué influencia tienen nacionalidad y clase sobre la propia teología? Si no se toman en serio estas preguntas, lo particular se vuelve estetizado, quedando en pura retórica y, por eso, banal.

Lo particular estetizado es nada más que signo, una signatura vacía sin referencia a las realidades de violencia, privilegios y

opresión. En los procesos de la estetización lo particular se convierte en una alusión sin consecuencias. La estetización de lo particular dentro de la teología feminista contextual en Europa no solamente se refiere a lo particular propio sino también a "las otras". Teólogas de otras partes del mundo son percibidas, pero de una manera muy específica. Quiero mencionar solo un ejemplo del ámbito de la cristología feminista europea. En uno de sus artículos, la teóloga inglesa Mary Grey<sup>4</sup> indica explícitamente que existen perspectivas distintas sobre la salvación del lado de las mujeres afro-caribeñas, afro-americanas y lesbianas<sup>5</sup>, pero Grey sigue hablando de "mujeres" en general. Las mujeres, según Grey, disponen de una proximidad especial a la cristología relacionista porque tienen *la capacidad de identificarse, de simpatizar y de demostrar compasión*<sup>6</sup>. Y las mujeres representan *en sus tentativas de generar relaciones satisfactorias, antorchas que brillan claramente para la humanidad entera, que ardiente mente desea modelos de relaciones más satisfactorios*<sup>7</sup>.

Aquí se vuelve obvio que identificar - o más bien enumerar - particularidades (mujeres afro-caribeñas, afro-americanas y lesbianas) no constituye un obstáculo para argumentar de una manera universalista, pretendiendo que las mujeres en general tienen la capacidad de empatía y que representan antorchas que brillan claramente para la humanidad entera. Esa descripción puramente positiva oculta la posición ambivalente de las mujeres que son tanto oprimidas como opresoras.

En el mismo artículo Mary Grey, refiriéndose a "otras perspectivas culturales", dice: *Aunque las feministas cristianas hablan de la salvación en un sentido liberador, las voces citadas hasta ahora son aquellas de feministas blancas de la clase media. Cuando consideramos una cristología salvadora desde el punto de vista de una teología womanista y de las experiencias de mujeres negras y mujeres de color (de Africa, Asia y del Caribe), otras perspectivas se hacen visibles*<sup>9</sup>. Grey no dice nada sobre el contenido de esas perspectivas, es decir: lo específico, lo distinto no está identificado en sus concretizaciones particulares. Por medio de la homogenización de las mujeres negras y mujeres de color (de África, Asia y del Caribe), lo particular está estetizado; es nada más que un signo carente de contenido.

Además, hay otros enfoques feministas que se refieren al contenido de obras teológicas de otros contextos. En efecto, aquí lo

particular está usado exclusivamente como decoración para las teologías propias. O más precisamente, las voces diferentes no están aprovechadas en su totalidad sino solamente algunas partes, por ejemplo dichos o cuentitos<sup>10</sup>. Estos recortes representan lo estético, sea que se trate de la sabiduría de mujeres o la solidaridad femenina con la naturaleza. Los ámbitos más allá de lo estético que señalan conflicto, confrontación y desafío quedan excluidos, como por ejemplo la crítica de las teólogas negras al racismo de las teólogas blancas.

El énfasis sobre lo particular, el respeto para la diversidad y la diferencia que marcan las teologías contextuales, muchas veces se conecta con movimientos de separación: yo hago lo que quiero, tú haces lo que quieres, y juntos coexistimos pacíficamente en mundos separados. Mary Grey comenta: *Será indispensable situar cada interpretación en su respectivo contexto cultural y no robar a ningún grupo su derecho de identificar su mundo propio y lo que él experimenta como salvador*<sup>11</sup>. Hay contextos distintos, y hay mundos distintos. Posturas como éstas - según la teóloga womanista Toinette Eugene - se volvieron el estándar dentro de la teología blanca del oeste. Esta postura permite a las feministas blancas separarse, evitar la interacción con la otra<sup>12</sup>.

Por supuesto que hay teólogas feministas contextuales que buscan la interacción con teólogas de otros contextos. Manuela Kalsky por ejemplo, una teóloga blanca alemana que vive en Holanda y que trabaja sobre cristologías feministas, habla de una diversidad contextual que desafía *en la denominación de la salvación y de la liberación con rebasar los propios límites y sobre todo darse cuenta de las limitaciones del propio contexto*. Ella articula claramente que cada enfoque cristológico es contextual y hermenéutico y por eso siempre es trazado hacia la relación. Por consiguiente un intercambio y la comunicación sobre experiencias de desgracia y salvación se vuelve no solo posible sino necesario<sup>13</sup>. Kalsky se pronuncia contra las producciones de síntesis; según ella se trata mucho más de las "disonancias prácticas" y del arte de dejar interrumpir la narrativa propia por otras narraciones sobre desgracia y salvación<sup>14</sup>.

Una aproximación como ésta es anti-universalista porque no aspira a una síntesis general; es anti-relativista porque para Kalsky no se trata de una delimitación y una imagen desfigurada de "otros mundos". Kalsky junta la observación de los propios límites con el atravesar de los propios límites. Su enfoque apunta

al intercambio y a la comunicación. Eso suena bonito - y con eso ya llegamos al problema. El enfoque es completamente idealista. Un idealismo como éste - que por lo demás se encuentra también en muchas teologías ecuménicas del oeste (Sundermeier) - se funda en un concepto individualista de comunicación: diferentes seres individuales se encuentran de una manera abierta, tolerante y respetuosa - supuestamente en un espacio más allá de la dominación. Estos enfoques idealistas no preguntan por las constelaciones de poder, no preguntan por quién ha aportado el espacio, quién invita al encuentro y quién está invitado para una reunión.

Ahora sigo con la tercera parte.

### **3. ELEMENTOS DE UNA TEOLOGÍA FEMINISTA TRANSCONTEXTUAL**

Intenté demostrar que las teologías feministas contextuales corren el riesgo de agarrar su contexto propio solo insuficientemente y además de percibir otros contextos - si es que - solo de una manera estetizada. Contra esto, abogo por una teología feminista transcontextual que se ubica entre la *Skylla* del deslinde con respecto a las otras y el *Charybdis* de la funcionalización de las otras. Una teología feminista transcontextual mantiene diferencia y relación, particularidad y universalidad en una tensión dinámica.

“Diferencia” y “relación” son términos que las teologías contextuales usan siempre con placer y muchas veces de una manera estetizada. Esto pasa cuando los términos están utilizados de una manera deshistorizada y despolitizada. Contra esto, una teología feminista transcontextual insiste en las dimensiones históricas, estructurales y políticas de las diferencias y, con eso tiene en cuenta el hecho que el imperialismo, el colonialismo, el capitalismo y la misión cristiana ya han establecido redes de relaciones que inicialmente han producido y siguen produciendo diferencia y jerarquía.

Analizar estas redes de relaciones también implica el análisis autocrítico de nuestras respectivas posiciones de sujeto. ¿Desde que lugar estoy hablando? Esta pregunta no apunta nuevamente a una enumeración de aspectos como género, clase etc..., sino a una reflexión seria sobre las implicaciones de estos aspectos para mi existencia y mi teología.

Esta reflexión tiene que considerar que las posicionalidades no son estáticas, sino en alto grado dependientes, tanto de la identidad

como del activismo. El lugar de donde hablo es tanto el asignado a mí, tanto como el que yo escogí. Puedo dirigirme hacia teólogos blancos europeos y esforzarme por el respeto hacia ellos. Pero también puedo dirigirme a teólogas de América Latina y teólogas womanistas y esforzarme por respetarlas. El lugar de donde hablo tiene mucho que ver con la decisión de frente a qué personas, grupos y movimientos me hago responsable.

Una teología feminista transcontextual mantiene la tensión dinámica entre diferencia y relación, analizando el contexto propio de una manera diferenciada y en vista de las estructuras de violencia. Simultáneamente, traspasa su contexto dirigiéndose hacia otras distintas que no pertenecen al contexto propio.

Igualmente, la teología feminista transcontextual mantiene la tensión entre particularidad y universalidad. La apreciación de lo particular - así me parece - muchas veces está conectada con el rechazo de universalidades en general, mientras lo universal está equiparado al universalismo de la corriente occidental. En mi opinión, particularismo y universalismo van juntos, porque si queremos comunicar el contenido y el valor de lo particular, no podemos renunciar a las universalidades. Sin universalidades tenemos solamente un enfilamiento de monólogos. ¿Pero en qué universalidades la comunicación debe o puede basarse?

Propongo una sola: el derecho de todos los seres humanos a la opacidad abierta. Esta universalidad afirma la impermeabilidad de cada existencia humana y no confunde comunicación con entendimiento. El escritor postcolonialista Edouard Glissant escribe: *Para mí no es necesario comprender a alguien, sea quien sea, un ser humano individual, una comunidad, un pueblo*<sup>15</sup>. "Comprender", en el original francés "comprende" ("prende", significa "tomar"). Para Glissant significa algo como objetivar. Glissant habla de la "opacidad abierta de existencias irreductibles"<sup>16</sup>, de la impermeabilidad del que está enfrente, que no puede estar reducido (a "género", "nacionalidad" o "cultura" por ejemplo) y que queda incomprensible.

Con esto la opacidad desafía dos columnas fundamentales de la modernidad del oeste: el pensamiento en sistemas y el fantasma de la transparencia. Desde el tiempo de la época de las luces, el oeste elaboró metanarraciones que sistematizan y clasifican en categorías jerárquicas todo lo que existe (pensamos solamente en la invención de los dos sexos y las construcciones diferenciadas de "razas" en el curso del siglo diecinueve). La opacidad en cambio

mina sistematizaciones, revuelve líneas de demarcación discursivas y festeja lo caótico que da orientación. Del mismo modo la opacidad se dirigía contra el fantasma de la transparencia, contra el mito que - después de mediciones, descripciones y clasificaciones - todo y todos/as aparecen transparentes e inequívocos. La geografía, la etnografía y la teología del oeste han trazado mapas de países y de gente, en los cuales cada detalle, cada elevación y cada gesto está inscrito. Los mapas ya nos informan ante qué y quién tenemos que esperar - nada queda impenetrado. La opacidad al contrario, abre el espacio para lo imprevisible y para el asombro infinito. La opacidad está abierta porque está trazada hacia la relación. En el encuentro recojo siempre de nuevo la cinta de la impermeabilidad.

.La opacidad abierta de existencias es la única *universalidad* que ayuda a las particularidades a conseguir su derecho. La opacidad crea espacio para narraciones llamadas “desviadas”, que rompen la representación de lo “auténtico otro”. Crea espacio para la visibilización de conflictos dentro de grupos, culturas y naciones y percibe cada definición de identidad (sea la “mujer blanca alemana” o “el varón afro-brasileiro”) como provisional y contestable y no como un mapa que supuestamente ya nos denota todo sobre cada existencia.

Con esto la opacidad abierta de existencias irreducibles tiene la función de un puente entre particularidades y comunicación: aprecia lo específico en su complejidad más allá de categorías prefabricadas, y hace posible una comunicación más allá de expectativas y pretensiones fijas.

¿Qué pasará cuando las teologías feministas dominantes de Europa se comprometen a la opacidad abierta? Una cosa es segura: van hablar con menos pretensión de las mujeres como *...antorchas que brillan claramente para la humanidad entera*, serán mas autocríticas, prudentes y modestas. Y también estaremos más curiosas y abiertas para las voces “desviadas” dentro de Europa, tanto como para la multivocalidad y complejidad de las teologías de otros contextos.



## NOTAS:

1. MOLTSMANN-WENDEL, E., *Zukunft*, in Elisabeth Gössmann et al (Hginen), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 441.
2. MORRISON, T., *Im Dunkeln spielen*, Reinbek 1994, 94.
3. P.e. Christine Schaumberger, *Erfahrung*, in Elisabeth Gössmann et al (Hginen), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh 1991.
4. Mary Grey tiene una posición importante porque representa las teologías femeninas europeas en el *Dictionary of Feminist Theologies* publicado bajo la dirección de Letty Russel y Shannon Clarkson (1996, 102-104).
5. GREY, M., *Jesus - einsamer Held oder Offenbarung beziehungshafter Macht?*, in Doris Strahm/Regula Strobel (Hginen), Vom Verlangen nach Heilwerden. Chrisologie in feministisch-theologischer Sicht, Fribourg/Luzern 1991, 150.
6. Ibid., 153,
7. Ibidem.
8. Ibid., 157.
9. Ibidem.
10. TROCH, L., *Verzet is het geheim van de vreugde. Fundamentealtheologische thema's in een feministische discussie*, Zoetermeer 1996.
11. Ibidem.
12. TOINETTE, E., *Special Setion on Appropriation and Reciprocity in Womanist/ Mujerista/ Feminist Work*, in Journal of Feminist Studies in Religion 2 (1992) 96.
13. KALSKY, M., *Schlüssel für die Botschaft des Heils. Multikulturelle christologische Entwürfe aus feministisch-theologischer Sicht*, Schlangenbrut 53 (1996) 9.
14. Ibidem.
15. GLISSANT, E., *Traktar über die Welt*, Heidelberg 1999, 24.
16. Ibidem.

## LA CONSTRUCCIÓN DE UNA IDENTIDAD ECLESIAL MULTICULTURAL. Entre universalismo y particularismo

*Dr. Juan Antonio Estrada*

*La tesis que defiende el autor es que al cambiar la sociedad y la cultura tiene que cambiar también la Iglesia que vive en la sociedad y la cultura, porque los católicos y los cristianos, siendo católicos y cristianos, son además ciudadanos y por lo tanto participan de las categorías culturales, económicas y políticas de las sociedades y de los pueblos en que vivimos.*

*En el contexto de un modelo de sociedad que declina y otro modelo de sociedad que asciende, nos encontramos con dos ecclesiologías en conflicto, con dos maneras de entender la identidad eclesial que subsisten en la Iglesia católica hoy, pero que se encuentran en una situación dinámica de interacción, y al mismo tiempo de tensión recíproca. ¿Cuál es ese modelo de sociedad del que nos estamos despidiendo y el correspondiente modelo de Iglesia que hoy se encuentra afectado por un proceso de cuestionamiento y de deterioro? Al interior de la Iglesia nos estamos despidiendo de la romanización de la Iglesia como modelo homogéneo.*

*El segundo milenio ha sido un milenio de una identidad cultural única, en la que primero el referente fue el elemento judeo-cristiano, el elemento semita, que es el que sirvió para la construcción de la identidad eclesial y en un segundo momento fue el elemento europeo, occidental, que fue el que generó un nuevo modelo de cristianismo, que es el que ha perdurado hasta nuestros días. Sin embargo, en un tercer momento, cuando el cristianismo llegó a América se rompió la lógica de inculturación de los dos primeros modelos, pues no se inculturó como lo había hecho en las dos experiencias previas, y esto genera una de las rupturas que hoy se muestran en la crisis que estamos viviendo.*

*En este contexto, irrumpe un nuevo modelo de sociedad y de cultura, que es también el que va a llevar consigo la exigencia de un replanteamiento de la identidad eclesial, a partir de esos cambios socio-culturales que se están produciendo en el mundo de hoy.*

*Esto al mismo tiempo tiene correspondencias con la Iglesia. En realidad y paradójicamente para la Iglesia es una gran oportunidad, porque como nos dice Rahner, la Iglesia en el siglo XXI tiene que inaugurar la tercera fase de la historia del cristianismo: una Iglesia mundial. En una palabra, a partir del Concilio Vaticano II, a partir de la época de la globalización en la que estamos viviendo y que comienza a desarrollarse a finales de la década de los 70's y a lo largo de los años 80's, a partir de esta época nos encontramos hoy con la necesidad de un nuevo replanteamiento institucional, eclesiológico, de un nuevo replanteamiento de las relaciones de la Iglesia con el mundo. Esto exige un replanteamiento global hoy en la Iglesia, especialmente de sus instituciones.*

*Cada vez es más válida la afirmación del padre Karl Rahner en los años 80's, según la cual está comenzando la tercera etapa del cristianismo, que ya no va a ser la de un cristianismo europeo, sino que va a ser la de un cristianismo católico, universal y por tanto multiétnico, multicultural, plural y desde ese punto de vista obligado a establecer la comunión como el principio de unidad en lugar de la unidad y la uniformidad que ha caracterizado al segundo milenio.*

**E**l tema de la reflexión que ustedes me proponen se relaciona con el cómo afectan los cambios socio-culturales que nosotros estamos viviendo hoy, a la identidad eclesial y en qué consiste fundamentalmente el cambio de la identidad de la iglesia desde el modelo cultural en que nosotros nos hemos movido, hasta el nuevo contexto multicultural dentro del cual se mueve el mundo de hoy.

Para comprender el alcance y la significación del momento histórico que estamos viviendo, propongo algunos ejemplos. Algunas veces he dicho que es posible que en los libros de historia del siglo XXI se analice el año de 1989 como un año significativo, de la misma manera como nosotros hablamos hoy de que en 1492 o de 1789 -por poner dos fechas significativas-, años en que se produ-

jerón cambios, mutaciones culturales que cambiaron el mundo. 1492, porque el mundo dejó de ser lo que era a partir del descubrimiento de América para el mundo clásico, antiguo, occidental y asiático. Algo similar pasa en 1789 con la revolución francesa. En 1989 con la caída del Muro de Berlín y el final de la Guerra Fría se comienza una nueva era, que es la que ahora llamamos posmoderna, de globalización, etc., que son distintos apelativos a través de los cuales nosotros queremos expresar la toma de conciencia de que hoy estamos en una de esas épocas de la historia en la que parece que el dinamismo de la historia se acelera. De hecho, nos resulta cada vez más difícil ir asimilando, incorporando y respondiendo a los retos y desafíos que nos plantean los cambios actuales, porque apenas hemos asimilado un cambio cuando llega otro. Nos encontramos en una situación de una enorme inestabilidad e inseguridad, en una situación, como veremos ahora, de crisis de identidad, que es inevitable en ese contexto de transición en el que nosotros nos encontramos. Esta situación global afecta evidentemente a la Iglesia.

## 1. FIN DE UN MODELO, EMERGENCIA DE OTRO

Un punto de partida para una reflexión sobre la Iglesia, a mi juicio tiene que ser, el que nos da la Constitución *Gaudium et spes*, que es el complemento de la *Lumen gentium*, el complemento sobre la Constitución de la Iglesia en el Concilio Vaticano II, donde desde el principio se nos quiere contextualizar, implementar a la Iglesia en el contexto de la sociedad y del mundo cambiante en el que nosotros vivimos. Es decir, dicho de una manera muy sencilla y simple; según el modelo de sociedad en el que nosotros vivimos, así también tenemos un modelo de Iglesia y viceversa, según el modelo de Iglesia que nosotros tenemos, así también influimos en un modelo de sociedad. Hay un efecto de feedback, un efecto de retroalimentación entre la sociedad y la Iglesia. La sociedad construye a la Iglesia y la Iglesia a su vez influye en la construcción de la sociedad. Es decir, según los modelos socio-culturales, así también los modelos eclesiales; según los modelos eclesiales, así también resultan modelos socio-culturales. La Iglesia hay que entenderla siempre en su relación con el mundo.

En este contexto, Iglesia-mundo, mundo-Iglesia, en el que nosotros tomamos conciencia de que la Iglesia es parte del mundo, de la sociedad, de que nosotros siendo cristianos también somos ciudadanos y por tanto, que nuestras categorías socio-culturales

influyen en nuestras categorías eclesiales y nuestra comprensión de la realidad eclesial, en este contexto nosotros nos encontramos hoy con un cambio dramático, a veces muy complicado, complejo y tenso, de un modelo de sociedad que todavía existe pero que ya ha entrado en decadencia, que ya está viviendo desde ese punto de vista, un proceso de extinción muy lento y progresivo, a otro modelo de sociedad emergente en el que nosotros nos encontramos, y que también desde ese punto de vista es muy incierto.

En ese contexto de un modelo de sociedad que declina y otro modelo de sociedad que asciende, nos encontramos también con dos eclesiologías en conflicto, con dos maneras de entender la identidad eclesial que subsisten en la Iglesia católica hoy, que subsisten en el cristianismo, pero que se encuentran también en una situación dinámica de interacción, y al mismo tiempo de tensión recíproca. ¿Cuál es ese modelo de sociedad del que nos estamos despidiendo y el correspondiente modelo de Iglesia que hoy se encuentra afectado por un proceso de cuestionamiento y de deterioro?

Nosotros venimos de la modernidad. La modernidad, yo digo siempre y lo ha reafirmado E. Dussel de manera lúcida en más de alguno de sus escritos, es 1492. 1492 no es simplemente un acontecimiento europeo, es un acontecimiento mundial. El mundo dejó de ser lo que era a partir de 1492. El eje de la civilización y de la cultura pasa del mediterráneo, que había sido hasta ahora el lugar clásico del enfrentamiento de las culturas en el mundo antiguo, al Atlántico y con esto comienza un desplazamiento que todavía hoy continúa, un desplazamiento del eje de gravedad geopolítico del mundo a partir de una nueva situación.

En 1492 comienza una configuración de la sociedad que está marcada por una idea, la idea de la única cultura, de la unicidad cultural. De hecho, los Estados modernos, los Estados nacionales modernos, las modernas sociedades que comienzan a cristalizar en el siglo XVI; Francia, Inglaterra, España, Portugal..., son sociedades marcadas por el ideal de cultura única; una única lengua, un gobierno centralizado, unas leyes uniformes para todos, con una cierta pureza de sangre (que lleva a la expulsión de los judíos y a la expulsión de los musulmanes de Europa), la idea de consolidación de los distintos reinos, que luego emergen y se constituyen en estados nacionales plurales dentro de las naciones europeas, dentro de un único eje de poder, la idea de una única religión (expulsión confesional de los grupos minoritarios, que subsisten

todavía en los estados nacionales). Estamos ante el patrón de la uniformidad: que todo el mundo piense, que todo el mundo actúe, que todo el mundo esté regulado por las mismas leyes..., que la constitución de la sociedad responda precisamente a un patrón en el que la cohesión social y la unidad viene determinada por un centro de poder único que homogeniza toda la sociedad y toda la cultura, por el hecho de que todos los ciudadanos desde esa perspectiva hablan la misma lengua, profesan la misma religión, tienen las mismas leyes, asisten a las mismas instituciones, están configurados de la misma forma.

Este modelo socio-cultural, que además es el que sirve de patrón para la competencia de los estados nacionales, de las potencias emergentes en el mundo a partir del siglo XVI, corresponde también a un modelo de Iglesia, a una concepción eclesiológica y esta concepción eclesiológica es anterior al siglo XVI, aunque va a ser, evidentemente, reafirmada, consolidada y reestructurada a partir de lo que ha sido el acontecimiento eclesial más importante en el segundo milenio, que es el concilio de Trento y que es el que corresponde a este modelo de sociedad moderna que está surgiendo en el siglo XVI.

En la antigüedad lo que nosotros nos encontramos es una eclesiología fundamentalmente plural. La Iglesia es lo que se llamó una pentarquía, es decir, había cinco grandes patriarcados en la Iglesia y cada patriarcado era autónomo, con su propio Derecho Canónico, su propia estructura sacramental, su propia liturgia y teología, su propia lengua, su propia autonomía ministerial. Son los cinco grandes patriarcas que forman la comunión de las iglesias, a través de la cual se constituye la Iglesia católica.

En ese contexto de pentarquía y de comunión, el dato fundamental y primero es el dato de la pluralidad. Este elemento de pluralidad y comunión, entendida como la unidad en la pluralidad, corresponde perfectamente al esquema que nosotros encontramos en el Nuevo Testamento, por que en el Nuevo Testamento no hay una cristología, ni hay una eclesiología, sino que hay una pluralidad de cristologías y eclesiologías.

No olvidemos que el imperio romano, a pesar del proceso uniformizador, homogeneizador y también civilizador que desarrolló en las provincias que se incorporaron al imperio romano, se caracteriza también por un equilibrio tenso entre la pluralidad y la unidad, que se refleja en la idea del panteón de los dioses romanos,

que se va enriqueciendo con los nuevos dioses de los nuevos pueblos conquistados que se integran dentro del panteón romano y que encuentran un lugar religioso dentro de lo que es la concepción religiosa del mundo antiguo.

Este modelo se rompe en el segundo milenio, tomando siempre como referencia lo que incluso en una época moderna nos ha recordado uno de los grandes filósofos del siglo XX, que es M. Foucault, cuando él con gran perspicacia, tuvo la conciencia de que en buena parte las instituciones estatales han sido el resultado de una copia de las instituciones eclesiales y que por tanto la Iglesia fue la gran avanzada en el proceso de cristalización de instituciones que luego copió en buena parte el Estado y que sirvieron de plataforma para muchas de las realizaciones institucionales que nosotros encontramos en occidente.

Y en el segundo milenio se produce el gran cambio. Un gran eclesiólogo, a mi juicio el eclesiólogo más importante que ha existido en la Iglesia católica en el siglo XX, el P. Congar, afirmó con toda verosimilitud, con toda certeza, que la Reforma gregoriana constituye el cambio eclesiológico más profundo que se ha producido en la historia del cristianismo, por que ahí es donde nos encontramos un modelo nuevo. La Reforma gregoriana, no lo olvidemos nunca, está en el contexto de un cambio que se está produciendo en occidente y que cristaliza luego en la Reforma de Trento, que va a consolidar el modelo de la Reforma gregoriana y esa Reforma gregoriana es posible por un hecho que a nosotros ya nos abre la perspectiva de lo que será la problemática del segundo milenio y del desafío con el que hoy se encuentra la Iglesia ante una sociedad multicultural, porque el segundo milenio comienza con la primera ruptura dramática del cristianismo; ruptura entre la Iglesia de rito griego y la Iglesia de rito latino, o sea, la ruptura entre la Iglesia que nosotros llamamos latina y la Iglesia ortodoxa. Esta ruptura que todavía hoy no hemos superado y que es la primera gran hendidura, la primera --por así decirlo--, gran crisis del cristianismo del segundo milenio, va a encontrarse confirmada y consolidada con la segunda crisis dramática y trágica que es la escisión de la misma Iglesia latina y de la misma configuración de la cristiandad europeo-occidental en la Reforma y Contrareforma del siglo XVI.

Esta ruptura que jalona dos de las crisis más importantes que nosotros hoy tenemos y dos de los retos con los cuales se encuentra confrontado el cristianismo y la Iglesia del siglo XXI, son al mismo

tiempo las plataformas que posibilitan un nuevo modelo de Iglesia, porque es un nuevo modelo de Iglesia el que se constituye a partir del segundo milenio.

La Reforma gregoriana procede a una -con palabras del P. Congar-, papalización de la Iglesia. La Iglesia se estructura toda ella en torno a un gobierno papal, en la que el Papa deja de ser el sucesor de Pedro y se convierte en el vicario de Cristo, en la que el Papa deja de ser el patriarca de la Iglesia de occidente y donde el primado de la Iglesia universal en el contexto de una eclesiología de comunión pasa a convertirse en lo que en buena parte sigue siendo todavía hoy, el obispo universal de la Iglesia. Esta concepción nueva lleva consigo no simplemente la implantación de un modelo centralizado de la Iglesia que no existía en el primer milenio y que sin embargo va a ser ahora el determinante del segundo milenio, sino además lleva consigo todo un proceso de homogeneización de la Iglesia a partir del modelo romano; es la romanización de la Iglesia. La Iglesia deja de ser simplemente la Iglesia católica y se convierte ahora en católico-romana, lo cual va a ser reforzado, como nosotros sabemos, en la época de la Reforma y de la Contrarreforma. Se procede a una homogeneización de la Iglesia. Se instaura una liturgia romana, una liturgia gregoriana que desbanca a las liturgias nacionales autóctonas que todavía subsistían en Europa. Tenemos el ejemplo de un Papa que amenaza con declarar la guerra a un feudo suyo; el rey de Aragón, si dicho rey no desaloja la liturgia mozárabe, que todavía existe en la España de la época, para implantar la liturgia gregoriana. Es un proceso de uniformización de la Iglesia, con el resurgimiento del Derecho romano, que se convierte en el eje vertebral a partir del cual se construyen las primeras colecciones canónicas que van a servir de puente para todo el derecho milenario de la Iglesia en el segundo milenio. Es este un proceso de configuración de una misma estructura sacramental, de una teología que es fundamentalmente una teología liderada, acaudillada y desde ese punto de vista controlada desde Roma. En este proceso nos encontramos con la instauración de todo un sistema de representaciones del Papa, nuncios y legados papales que comienzan a hacerse presente en las Iglesias nacionales y que comienzan con algo que ha sido inaudito hasta ahora y que es el nombramiento de los obispos por el Papa y no el nombramiento de los obispos por las respectivas Iglesias autóctonas, que es lo que había subsistido hasta finales del primer milenio. Es un nuevo modelo eclesiológico.



Los famosos dictados del Papa se convierten en la carta magna de un proceso en el que la idea es muy fundamental y al mismo tiempo corresponde a esta sociedad homogénea que nosotros encontramos como sociedad de la modernidad. Hace falta un gobierno central fuerte, para que se proceda a una uniformización de la Iglesia, a una homogeneización de la Iglesia, que es la que nos lleva a lo que ha sido además una característica de la Iglesia católica prácticamente hasta el Concilio Vaticano II, que es que en cualquier lugar del mundo a donde fuéramos, sea cual fuere nuestra nacionalidad, cultura y lengua, nos encontrábamos exactamente con el mismo modelo de Iglesia, con la misma liturgia, con los mismos sacramentos e incluso con los mismos tratados de teología, que como además se escribían en latín, que era la lengua universal de la Iglesia que se estudiaba en todos los seminarios y en todas las instituciones católicas de la Iglesia católica en cualquier lugar del mundo.

Este modelo que va a ser afianzado, reformado, cristalizado en la Reforma gregoriana y luego en la Reforma tridentina, tiene además una consecuencia grave para América latina y en general para la expansión misionera de la Iglesia que comienza en el siglo XVI. Es a partir del siglo XVI cuando comienza de una manera sistemática la expansión del cristianismo, empezando por el nuevo mundo y siguiendo luego por las incursiones que ya habían comenzado anteriormente, fundamentalmente de los portugueses, en el continente asiático y en el continente africano.

## **2. TRES ÉPOCAS CULTURALES EN EL DESARROLLO DEL CRISTIANISMO**

### **2.1 Época judeo-cristiana**

Y qué es lo que nos encontramos entonces. Algo nuevo. La Iglesia según el esquema que nos ofreció el P. Rahner, ha vivido tres épocas culturales. La primera época cultural es la época semítica en la que la matriz fundamental de la identidad de la Iglesia es la cultura judía, es el paradigma judeo-cristiano el que nos sirve de punto de partida, porque Jesús, María, los apóstoles, los grandes ministros de la Iglesia son todos ellos se originan semítico. La impronta bíblica, judía, hebrea, veterotestamentaria de la Iglesia es la que domina.

## 2.2. Época europea

A finales del siglo II, principios del III comienza la segunda época; la época europea, la época occidental de la Iglesia, pero con una diferencia fundamental que hoy cobra cada vez más relevancia a la luz de la problemática de la interculturalidad. Lo que nosotros nos encontramos es que la Iglesia se incultura en el imperio romano y la inculturación de la Iglesia en el imperio romano que es la que comienza la época de la europeización de la Iglesia, supone un modelo, porque no es solamente que se evangeliza el imperio romano y se cristianiza lo que hoy llamamos Europa, sino que además el cristianismo se romaniza. Es decir, es un proceso de inculturación que para nosotros sigue siendo modélico, en el que la Iglesia en la misma medida que deja su impronta en todos los pueblos de la sociedad romana, también ella asimila las estructuras, los principios teológicos y los principios de pensamiento de la sociedad romana. Por eso tenemos un cristianismo romano; un cristianismo que asimila la filosofía de la época, que es la filosofía fundamentalmente griega, que es la que sirve de soporte a la sociedad greco-romana, una Iglesia que además va a ser enormemente eficiente: copia las estructuras eclesiales de las estructuras civiles de la sociedad romana, que si por algo se caracteriza es por ser un modelo de administración y de eficiencia organizativa dentro del mundo clásico, con lo cual la Iglesia asimila toda una estructura de funcionamiento organizativo y ministerial que es desde ese punto de vista el esquema de funcionamiento institucional más eficaz que se conocía en la época. Con ello, la Iglesia se romaniza y genera una cultura inevitablemente sincretista en la que la identidad cristiana sigue estando presente, pero es una identidad cristiana que ha incorporado nuevos elementos de los pueblos, de las culturas, de las instituciones... dentro de las cuales se desarrolla la expansión misionera del cristianismo.

Esto continúa en un segundo momento. La gran crisis de identidad cultural-eclesial que nosotros encontramos en Europa es la crisis de la irrupción de los pueblos bárbaros, de los pueblos centro-europeos, germánicos, que viven en una cosmovisión cultural muy diferente a la de la sociedad romana y que son desde ese punto de vista, pueblos mucho más primitivos, más salvajes y mucho menos civilizados que lo que era la sociedad romana de la época. Y entonces vuelve a repetirse el proceso. La Iglesia se germaniza. La Iglesia se

integra en el modelo de sociedad feudal, de sociedad de vasallaje que es típico de los pueblos germanos. La Iglesia por tanto vive su identidad en una perspectiva misionera; la misionalización del continente, la reevangelización de los pueblos bárbaros, que fundamentalmente va a ser una de las grandes aportaciones de los monjes, empezando con los monjes irlandeses, que lleva consigo una germanización de la Iglesia.

Todavía hoy tenemos elementos fundamentales de la tradición germana que han dejado su huella en la identidad eclesial. Si en la sociedad romana el orante se caracteriza por las manos abiertas, por las miradas hacia el cielo, simbolizando la apertura a la trascendencia divina, a partir de ahora encontramos otro tipo de gestos simbólicos que expresan la nueva concepción cultural que se está desarrollando en la Iglesia, que es orar con las manos juntas y que es el gesto típico de tributación a un señor dentro de la cultura feudal. De ahí que la misma ordenación del ministerio presbiteral, en su ritual, va a cambiar y nos vamos a encontrar que el juramento de vasallaje propio de la sociedad feudal romana se convierte en el juramento a través del cual el sacerdote recibe la consagración del obispo, poniendo las manos entre las manos del obispo, simbolizando con esto además toda una concepción jerárquica de la Iglesia que está en correlación estricta con la sociedad estamental dentro de la cual está cristalizando la nueva inculturación del cristianismo. En una palabra, el obispo es también el "señor" y el sacerdote es también el "súbdito" del "señor", el vasallo del príncipe episcopal, que va a ser el elemento determinante de todo el bajo medievo como consecuencia de esta inculturación.

Por lo dicho, nos encontramos con dos modelos de inculturación. Sin embargo aquí está el principio de los problemas y aquí está, aunque nosotros no lo supiéramos, el principio de la decadencia del cristianismo en un momento en que no hay conciencia de decadencia porque la Contrareforma y Trento son una reafirmación de la Iglesia, que genera además la expansión misionera de la Iglesia a partir de las nuevas conquistas de las potencias emergentes europeas y que desde ese punto de vista lleva al triunfalismo del barroco. Una Iglesia cierta y segura de sí misma, que ha sido capaz de superar la crisis protestante y que se reafirma en la cultura del barroco, pero sin embargo ha empezado ya la decadencia del catolicismo y ha empezado ya la decadencia cristiana, aunque aparentemente no es así, porque estamos asistiendo a la expansión

misionera del cristianismo y por tanto a la cristianización de nuevos continentes y nuevas naciones.

¿Por qué ha empezado ya esa decadencia? Por dos elementos histórico que para nosotros hoy cobran relevancia especial. Por un lado, la evangelización de América, el tercer gran reto después de la evangelización romana y germana, ya no procede con los mismos prototipos de inculturación que se han dado en las crisis anteriores, porque ahora ya no hay una americanización del cristianismo, pues ahora ya no se da la incorporación de los pueblos precolombinos al cristianismo, en la medida en que estos pueblos ayudan también a una transformación del cristianismo mismo y generan un cristianismo autóctono, un cristianismo americano en el cual nos encontramos con un nuevo elemento inevitable de sincretismo, como se da en toda inculturación, que es un cristianismo católico europeo, que es el que sirve aquí de eje de referencia, pero también indígena, también indio, precolombino. Esto no es posible. El modelo de Iglesia de Trento se traspasa tal cual a los nuevos pueblos y a las nuevas Iglesias que se construyen. La Iglesia colonial es una expansión de la Iglesia hispana, de la Iglesia portuguesa, de la Iglesia francesa, de las Iglesias europeas. No hay en este sentido, una incorporación de las nuevas culturas y de los nuevos pueblos a la Iglesia católica, sino que hay una ignorancia de esos pueblos.

Lo que tenemos es una arrogancia europea que no reconoce al otro. Como ejemplo de esto pongamos el caso de Cristóbal Colón. En realidad Colón nunca descubrió América, pues siempre creyó que estaba en Asia, y desde ese punto de vista, desconoció la identidad y la originalidad de los nuevos pueblos con los cuales se iba encontrando confrontado.

No hubo un reconocimiento del otro, una reconocimiento del americano, sino que lo que se dio fue la imposición de una cultura, la cultura occidental, la cultura europea, la cultura católica a los nuevos pueblos que se incorporaban a occidente. En la misma medida en que la sociedad procedió a una occidentalización de América, procedió también a una catolización de América según el modelo occidental, según el modelo romano, hispano, al grado que nos encontramos -con lo que además ha sido caballo de batalla en la Iglesia americana prácticamente hasta el siglo XIX-, con las prohibiciones de que los indios accedieran al ministerio sacerdotal y tuvieran cargos jerárquicos dentro de la Iglesia católica.

Era la transposición de un modelo de catolicismo a unos nuevos pueblos, sin reconocer la necesidad de transformar ese modelo de catolicismo cuando se encuentra confrontado con nuevas culturas y cuando se encuentra confrontado con nuevas religiones, como ocurrió en el caso de los germanos o como ocurrió en el caso de las religiones místicas del imperio romano, porque en esta ocasión las nuevas religiones quedaron automáticamente descalificadas. Eran invento de satanás, caminos de perversión a través de los cuales se quería desviar a las personas de la fe.

No olvidemos que el modelo eclesiológico y la identidad eclesiológica que se consolida en el Concilio de Trento, es la que consolida además una concepción exclusivista del cristianismo en confrontación con las otras religiones. Sólo hay una camino de salvación, sólo hay una Iglesia verdadera, que es la Iglesia católica y fuera de la Iglesia no hay salvación... No hay más remedio que llevar, incluso por la fuerza, la religión católica, que es la única religión verdadera, a los pueblos que se incorporan a las potencias europeas, porque es la única manera de salvarlos. Estamos ante la concepción de un catolicismo intransigente, misionero, un catolicismo, desde ese punto de vista, triunfalista, que no se abre al reconocimiento del otro y a la posibilidad de otras formas culturales de ser católico y por tanto a una identidad eclesial multicultural.

Este drama de una Iglesia católica, que en el fondo sigue siendo la Iglesia europea, la Iglesia hispana, portuguesa, francesa... trasplantada al continente americano, o trasplantada al continente africano, encuentra un segundo capítulo trágico en lo que se llamó el gran conflicto del siglo XVII (en camino al XVIII), el de los ritos malabares.

Se había comenzado un intento distinto en China y la India. Dos culturas milenarias, dos culturas tan antiguas o mucho más que cualquiera de las culturas occidentales que irrumpen y al llegar a Japón, a China, a la India, los grandes misioneros europeos comienzan una práctica nueva. Ricci y Nobili comprenden perfectamente que en las viejas culturas asiáticas no es posible imponer un catolicismo occidentalizado y entonces ellos comienzan un proceso de diálogo intercultural en el que intentan establecer una equivalencia entre los rituales, los credos, los símbolos, las creencias de las religiones asiáticas presentes en la China y en la India y el propio cristianismo. Comienzan los primeros elementos de lo que sería un cristianismo intercultural que ofrece nuevos modelos de catolicismo y que ofrece nuevos modelos de expresión cristiana. Ya

sabemos que este intento de evangelización, el intento más grandioso quizá que se ha dado en el continente asiático y que además comienza a tener un gran éxito, comienza a generar una extensión y dinamicidad del cristianismo tanto desde el punto de vista demográfico como sobre todo desde el punto de vista de influjo cultural, pero pronto es truncado por las denuncias que llegan a Roma respecto a esta innovación misionera, en este caso de los misioneros jesuitas Ricci y Nobili, que intentaban en ese sentido abrir un nuevo camino al cristianismo. Pronto nos encontramos con la prohibición romana, con el conflicto de los ritos malabares que se cierra trágicamente. Ser cristiano implicaba ser occidental, ser romano. Por tanto, no hay posibilidad de una identidad cristiana multicultural, que responda a patrones distintos de los que nosotros encontramos en occidente y de los que nosotros encontramos en la Iglesia romana, que es el referente fundamental para el modelo de catolicismo que se ha consolidado en la época de Trento y que cristaliza a lo largo de toda la modernidad.

Toynbee, en unas páginas grandiosas, en uno de sus libros sobre la concepción de historia universal nos dice que esta fue una decisión trágica, no solo para la Iglesia católica, sino una decisión trágica que cambió el curso del mundo, porque el encuentro de culturas y también de religiones entre Asia y Europa, que sigue siendo uno de los grandes retos con los cuales nos encontramos confrontados en el siglo XXI, hubiera comenzado a darse en el siglo XVII y en unas situaciones en las cuales la capacidad y la receptividad, la capacidad de asimilación por parte del continente asiático respecto a las culturas emergentes de Europa, que ya habían comenzado su proceso de cristalización como culturas hegemónicas a nivel mundial, hubiera sido posible desde un diálogo interactivo que hubiera también enriquecido al cristianismo occidental con todos los elementos de la rica espiritualidad mística y teología de los pueblos orientales, de los pueblos asiáticos.

Se rompe por tanto una posibilidad histórica, se cierra trágicamente un capítulo, se rompe, desde esa perspectiva, la posibilidad de un cristianismo presente en Asia. El cristianismo que se hace presente en Asia, fundamentalmente en Filipinas y en las posesiones portuguesas de la India, sigue siendo, como en América latina, exactamente el cristianismo colonial que revela la extracción occidental del cristianismo.

Por eso podemos decir que el segundo milenio ha sido un milenio de una identidad cultural única, en la que primero el referente fue el elemento judeo-cristiano, el elemento semita, que es el que sirvió para la construcción de la identidad eclesial y en un segundo momento fue el elemento europeo, occidental, que fue el que generó un nuevo modelo de cristianismo, que es el que ha perdurado hasta nuestros días.

### **2.3 Época de una Iglesia mundial y un cristianismo multicultural**

Y nos dice también K. Rahner, que hoy nos encontramos en una tercera etapa. El siglo XX es el final de una etapa y el comienzo de otra. Se puede decir que ya, desde un punto de vista cronológico, el siglo XXI, o si lo quieren ustedes, el tercer milenio ha comenzado en el siglo XX, desde un punto de vista histórico, económico y socio-cultural, y donde el símbolo quizá puede ser 1989: final del modelo que nos había legado la Segunda Guerra Mundial y comienzo de un nuevo modelo, en el que nos vamos a encontrar cada vez más, con lo que hoy llamamos proceso de globalización y emergencia de las sociedades posmodernas, posindustriales, poscristianas o religiosas. Y desde el punto de vista eclesial con una fecha también clave que está moldeada en torno a un acontecimiento; el Concilio Vaticano II, porque este concilio es el final de una época y el comienzo de otra. Si el Concilio de Trento se ha convertido en el Concilio fundamental del segundo milenio, el Vaticano II se convierte en el concilio que pone fin al segundo milenio, cuando todavía cronológicamente, 1960, no ha comenzado el tercer milenio, pero desde el punto de vista eclesial, comienza una nueva página dentro de la concepción católica, de la concepción cristiana.

¿En qué consiste esa nueva época, en qué consiste el reto y el desafío, dónde nos encontramos nosotros desde esa perspectiva con una configuración nueva? Por un lado asistimos al desplazamiento del eje de gravedad del catolicismo de Europa a América. De hecho si nos fijamos, las grandes aportaciones que se han dado en la Iglesia católica, también las grandes polémicas han venido de eventos conciliares y de eventos eclesiales que han surgido fuera de Europa. Los acontecimientos más relevantes después del Vaticano II, fueron Medellín y Puebla, que tuvieron una influencia mucho mayor que la que se circunscribe al continente latinoameri-

cano y que tuvieron una irradiación en la Iglesia universal como algunos de los otros acontecimientos que nos encontramos a partir del Vaticano II; emergencia de una concepción de la Iglesia basada en las comunidades de base, revalorización de los laicos a partir de unas Iglesias en las que la ausencia de clero obliga a un reforzamiento de la tendencia laical que se ha dado a partir del Vaticano II; emergencia de una teología de la liberación, que con todas las limitaciones y conflictos que podemos encontrarle, ha sido la primera corriente teológica que ha surgido fuera de Europa y que ha tenido una irradiación mundial y sobre todo un desplazamiento del eje de gravedad del cristianismo por dos elementos fundamentales, por un lado Europa pierde peso demográfico dentro de la Iglesia católica (hoy más del 50% de los católicos viven en América). Europa comienza a ser, desde esa perspectiva, una provincia del cristianismo, una provincia fundamental, pero ya no es el eje vertebral del cristianismo y este elemento demográfico; traslación de la Iglesia a un peso de gravedad cada vez mayor en el continente americano, está al mismo tiempo marcado por una nueva crisis que se produce en el cristianismo; las viejas cristiandades europeas pierden su vitalidad, su dinamicidad y se encuentran inmersas en una crisis de identidad cultural que genera la emergencia de una sociedad cada vez más secularizada, cada vez más laica, cada vez más distante de los valores cristianos, en la cual la Iglesia toma conciencia de que es necesaria una re-evangelización del continente europeo. Ya las misiones dejan de estar en los pueblos lejanos a Europa, dejan de configurarse en torno al símbolo o la imagen de un negro, de un asiático, de un indígena... a través de las cuales nosotros asociábamos que las misiones de la Iglesia estaban fuera de Europa, que Europa no era territorio de misión.

Ahora y en torno al Vaticano II surge una nueva identidad; la misión comienza en Europa, que ya es territorio de misión. La evangelización es hoy ante todo, evangelización de Europa, más aún, comienzan además las nuevas voces, quizás, "las nuevas cristiandades", porque resulta irónico llamar jóvenes a cristiandades que tienen ya cinco siglos. Las jóvenes cristiandades son las que van a llevar el evangelio a los europeos. Si en un primer momento fueron los europeos los que llevaron la palabra de Cristo a los otros continentes, hoy son los otros continentes los que tendrán que plantearse cómo hacer presente el evangelio de Jesús en un continente de raíces cristianas, pero que ha ido poco a poco desvir-



tuando y perdiendo su identidad cultural y también su identidad cristiana.

En este contexto, irrumpe un nuevo modelo de sociedad y de cultura, que es también el que va a llevar consigo la exigencia de un replanteamiento de la identidad eclesial, a partir de esos cambios socio-culturales que se están produciendo en el mundo de hoy. Porque, ¿qué es lo que nos está ocurriendo a partir de un proceso acelerado que comienza precisamente a partir de la década de los 80's a tomar cada vez más un ritmo trepidante? Pues lo que comienza es el derrumbe de los estados nacionales, el final de las sociedades cerradas, la emergencia de una sociedad que es cada vez más una aldea planetaria en la que todos estamos interaccionados y en la que lo que ocurre en cualquier lugar del globo terrestre, automáticamente tiene repercusiones a miles de kilómetros, desde los problemas ecológicos que nos hacen caer en la cuenta que las fronteras nacionales ya no sirven de nada, como el caso del accidente nuclear de Chernobil, que afectó más allá de los límites de la Unión Soviética y que todavía hoy sigue generando una multiplicidad de casos de cáncer y una multiplicidad de enfermedades como resultado de un acontecimiento local, pero que tiene repercusiones más que locales. En esta línea encontramos acontecimientos que de alguna manera nos afectan a todos y que rompen con las fronteras locales como son los casos de la guerra árabe-israelí, la guerra del Golfo, las catástrofes que nos encontramos en África, o las repercusiones que puede tener algo que para nosotros en principio tan insignificante como el que mañana se pueda hundir la bolsa de Argentina o de Brasil y eso sin embargo tiene repercusiones en Estados Unidos, en Europa, en Japón..., en cualquier parte del mundo.

Hay que empezar a pensar con categorías nuevas, categorías globales, categorías de interacción, de interdependencia. El gran símbolo que puede convertirse en el símbolo del siglo XXI, como el auto lo fue para el siglo XX, quizá sean la computadora y el internet, que podrían ser símbolos de una nueva revolución, que algunos llaman tercera revolución industrial, lo que genera consigo de nuevo un hundimiento de la censura de las fronteras que nosotros nos encontramos que habían quedado establecidas en la Segunda Guerra Mundial. Es un mundo globalizado, interaccionado, interdependiente, un mundo en el que hay una revolución de los transportes, en el que cada vez hay más emigraciones, en el que

nos encontramos con una mayor incapacidad por parte de los estados para controlar el propio ámbito de referencia. Desde el punto de vista económico son las multinacionales las que van dictando cada vez más la dinámica económica que hoy subsiste en el mundo. Desde el punto de vista político y cultural, nos encontramos con una necesidad de agrupación de los países en torno a grandes asociaciones como la Unión Europea, el Tratado de Libre Comercio, el intento de configuración de un sector de naciones en los países emergentes de Asia, etc.

En este contexto en el que hay una globalización se nos plantea un problema a nivel económico, político y cultural, que también se nos plantea como veremos ahora a nivel eclesial, porque de nuevo y según la tesis que estoy defendiendo, al cambiar la sociedad y la cultura tiene que cambiar también la Iglesia que vive en la sociedad y la cultura, porque los católicos y los cristianos, siendo católicos y cristianos, somos además ciudadanos y por lo tanto participamos de las categorías culturales, económicas y políticas de las sociedades y de los pueblos en que vivimos.

El problema es muy simple y lo hemos encontrado cristalizado, aunque sea de una manera muy provocadora, en los conflictos que se han dado en los últimos meses, incluso en el último año en torno a las grandes cumbres que se han tenido de los foros mundiales y de los países más ricos.

Tomemos en cuenta que la globalización es un hecho fáctico, es decir, queramos o no, ya nos hemos inmerso en una dinámica cultural en la que las sociedades cerradas y los estados nacionales no tienen futuro. Esto es un hecho y creo que es un hecho irreversible. La misma dinámica económica, cultural y política del mundo va hacia grandes bloques, hacia grandes macroconfiguraciones. Los países pierden poder y tienen que compartir ese poder con las asociaciones dentro de las cuales quedan integradas. El problema está en que esta sociedad global, mundial, que se está estableciendo a nivel fáctico, pretende también erigirse desde una particularidad, desde un modelo; el modelo occidental que plantea un modelo económico, el de la economía de mercado que hemos desarrollado en los países ricos de occidente, un modelo político; el modelo de democracia parlamentaria que hemos construido en occidente y un modelo socio-cultural; el modelo de valores occidentales que hemos desarrollado a lo largo por lo menos de los últimos cinco siglos, como el único modelo válido hoy, lo que de alguna

manera, dicho en forma popular, cristalizó en torno a las tesis del conocido Fukuyama con su *final de la historia*. Ya hemos llegado al final de la historia. El modelo occidental no es que sea el mejor modelo, es que es el único modelo y al ser el único modelo no nos queda más remedio que aceptar que a partir de ahora habrá variaciones, habrá cambios, podrá haber modificaciones ornamentales a partir de lo cual perfeccionemos el modelo existente, pero el modelo occidental, la economía de mercado, la democracia parlamentaria tal y como nosotros la concebimos y los valores occidentales que impregnan la cultura y que difundimos a través de la televisión y a través de los medios de comunicación de masas, son el único referente posible para el mundo de hoy.

Este planteamiento es un planteamiento que inevitablemente genera una respuesta, una reactividad, un conflicto y una violencia por quienes no han vivido este proceso, por quienes no se sienten identificados con este modelo y que además son conscientes que este modelo los condena de una manera definitiva a vivir en la periferia, porque el centro de este modelo va a ser siempre la cultura occidental en su dimensión económica, política y cultural, que es la que lo ha cristalizado. Eso inevitablemente condena a los otros países que no están dentro de este centro global a vivir en la periferia y a vivir en la marginalidad. De ahí los conflictos que esto plantea y la contra respuesta creciente que encuentra dentro de los mismos países occidentales, que cada vez son más sensibles, por lo menos en alguna de sus minorías, a la cantidad de violencia y de imposición que supone este modelo para el mundo en el que nosotros vivimos.

Porque además, este modelo es un modelo mentiroso, falsioso, es un modelo que opera con una categoría: desarrollo y subdesarrollo. Desarrollo político, desarrollo económico, desarrollo cultural y subdesarrollo. Y la idea siempre es la misma; en la medida en que ustedes se occidentalicen, en esa misma medida van a vivir como nosotros, a nivel económico, político y cultural. Es decir, su futuro, su prosperidad, está precisamente vaciada en que acepten una identidad cultural única, la del patrón occidental que les presentamos y en esa misma medida puedan vivir como viven los occidentales. Pero sabemos que eso es sencillamente mentira. Y esto no lo dicen nada más los organismos internacionales, que con sus frías cifras y estadísticas nos revelan la verdad del modelo en el que hoy estamos viviendo y la verdad sigue siendo que el 25% de

la humanidad, que es aproximadamente el que vive bajo este patrón occidental, acapara más del 80% de los recursos del planeta. Luego sencillamente, para que el 25% viva como vive, necesita una concentración de riqueza y una acaparación de las posibilidades potenciales del planeta tierra que condena al resto de la humanidad, casi un 80% a vivir con el 20% restante, lo cual hace inviable que este 80% pueda llegar a vivir algún día como vive el 25% de la humanidad.

El mundo occidental que se erige como patrón es más o menos la misma población que tiene China. Por el simple hecho de que los chinos se dedicaran a vivir como viven los occidentales (desarrollados) nos encontraríamos con que p.e. el recurso del petróleo que utilizamos masivamente, hay que compartirlo con los chinos, pero el problema es que los occidentales necesitan del 80% del petróleo para vivir como viven, luego, si hay que compartirlo con ellos no pueden tener sino sólo el 40% y entonces ya no podrán esos occidentales seguir viviendo como viven. Habría que redimensionar toda la economía mundial, porque no podrían seguir manteniendo los precios del petróleo bajo, que permiten el despilfarro de energía, que es característico de las sociedades consumistas del primer mundo. Y así podemos ponerlo con todo. Si los chinos empiezan a utilizar tanto papel higiénico como los occidentales, los bosques se acaban y si ellos empiezan a utilizar tantos minerales como los occidentales desarrollados, la tierra no dispondría de tantos recursos para mantener ese ritmo. Y esto tan solo con que los chinos empezaran a vivir como los occidentales primermundistas. Imaginemos esto pero incluidos todos los pueblos del mundo.

Hemos creado un modelo que es un modelo particular, que se nos presenta como universal y que no es válido, no tiene futuro ninguno. Solamente puede tener futuro en la medida en que el 80% de la humanidad acepte vivir con el 20% de los recursos. Y además el proceso se va incrementado. La tendencia apunta a que si hoy disponen del 80% de los recursos, dentro de 10 o 15 años tendrán o necesitarán más que eso. Es decir, el proceso de la concentración de la riqueza para que unos cuantos podamos vivir como vivimos, va haciendo cada vez más violento este mundo y entonces no tenemos que extrañarnos, aunque lo condenemos, que haya gente desesperada y fanática que lo único que encuentra es el afán de destruir lo que para ellos aparece como una gran máquina que es generadora de muerte y de destrucción para una gran parte de la humanidad, porque es el gran obstáculo para que una gran parte

de la humanidad pueda encontrar otros vehículos de desarrollo y otros vehículos de capacitación.

Muchos de los fundamentalismos que nosotros nos encontramos, p.e. en el mundo islámico, no son más que el intento desesperado de resistirse a la cultura que se les impone, porque el problema es que al comprar nuestras máquinas, compran la cultura que ha producido esas máquinas y a través de los medios de comunicación de masas los impregnamos de los valores occidentales y entonces nos encontramos con que van perdiendo su alma, van perdiendo su identidad cultural, con que se van cada vez más occidentalizando, americanizando..., a costa de tradiciones milenarias y costa de aportaciones culturales que son fundamentales para humanidad.

Hoy no solamente tenemos un problema de supervivencia ecológica, de la fauna y de la flora, en la que cada vez más nos encontramos con especies amenazadas, como resultado del desarrollo productivo de occidente, sino que hoy nos encontramos con culturas amenazadas, con pueblos enteros amenazados de extinción, a partir de un proceso de asimilación y de integración en la cultura occidental, en la que pierden su propia identidad cultural, su propia autonomía, su propia alma...

Esto al mismo tiempo tiene correspondencias con la Iglesia. En realidad y paradójicamente para la Iglesia es una gran oportunidad, porque como nos dice Rahner, la Iglesia en el siglo XXI tiene que inaugurar la tercera fase de la historia del cristianismo: una Iglesia mundial. Católica significa mundial, significa la plenitud, la universalidad. Pero para que sea una Iglesia realmente universal, una Iglesia mundial, para que sea católica, necesita ser una Iglesia inculturada en la pluralidad de culturas, en la pluralidad de pueblos que hoy configuran los barrios de esta aldea planetaria que somos todos, porque hoy todos somos una aldea global, en la que cada barrio, por así decirlo, refleja tradiciones y culturas milenarias, dentro de las cuales han vivido los pueblos a lo largo de su existencia. Y eso ofrece una oportunidad única a la Iglesia. La Iglesia, a diferencia de la concepción hebrea, no es la religión de un pueblo, es la religión de todos los pueblos. El concepto de Pueblo de Dios tal y como nosotros lo encontramos en la tradición clásica de la eclesiología es el de pueblo de pueblos. La Iglesia, decían ya los cristianos en el siglo II y en el siglo III, es el tercer pueblo. Y cuál es el tercer pueblo. El que une a los dos grandes pueblos de la época, desde el punto de vista religioso: los paganos y los judíos, a

quienes une en una síntesis nueva; la síntesis cristiana. La Iglesia por tanto tiene que constituirse en pueblo de pueblos y eso además da una nueva función y un nuevo realce a lo que ha constituido uno de los caballos de batalla de los conflictos intra-cristianos a lo largo de todo el segundo milenio: el primado del Papa, porque el primado del Papa es un primado que se encarga de velar por la unidad y la cohesión de la Iglesia y que tiene por tanto una dimensión universal y que es necesario cuando nosotros nos encontremos en una sociedad y en una Iglesia multicultural.

Cuando todo el mundo piensa de la misma manera, tiene las mismas instituciones y es homogéneo, el problema de la unidad está resuelto, por así decirlo, por la homogeneidad y por la uniformidad misma. El problema de la unidad se convierte en un problema fundamental cuando nos encontramos con los conflictos inevitables que genera una sociedad plural. Entonces es cuando hay que establecer criterios y centros que puedan velar por la comunión, para que la pluralidad que es un hecho fáctico, no disgregue a la Iglesia y no emerja como una ruptura de la unidad.

Por tanto, es una nueva oportunidad para una de las instituciones más fundamentales del cristianismo que es precisamente la concepción de una Iglesia en la que el primado del Papa se constituye en uno de los ejes vertebrales del ministerio. Además es la gran ocasión para resolver lo que constituye la gran aporía del catolicismo, desde el punto de vista de su organización ministerial. El papa Pablo VI, con gran lucidez y luego lo ha repetido el Papa Juan Pablo II, tomó conciencia de una aporía constitutiva del cristianismo: el ministerio papal, si tiene alguna significación en la Iglesia, es precisamente la de velar por la unidad de la Iglesia, pero el problema es que el ministerio papal se ha convertido hoy en el gran obstáculo para el ecumenismo y para la unidad de los cristianos. En todos los otros elementos podemos llegar con más o menos dificultad a determinados consensos y acuerdos que faciliten la unidad, pero el punto fundamental de discusión, la gran crisis en la cual entramos en una confrontación, es precisamente en el ministerio papal.

¿Qué es lo que ha ocurrido en el segundo milenio, qué ha pasado con la organización de la Iglesia para que el factor que tenía que ser el gran garante de la unidad se convierta en el gran impedimento de la unidad? Esa fue la gran confesión de Pablo VI y sigue siendo uno de los grandes retos eclesiológicos con los cuales nosotros nos encontramos confrontados al comenzar el tercer milenio. El

problema es que la Iglesia tiene que aprender a ser una, desde la pluralidad y no desde la homogeneidad y la uniformidad. ¿Por qué? Porque en todos los sitios y cada vez más como resultado del dinamismo de esta cultura emergente que corresponde a la época de la globalización en la que nosotros nos encontramos, cada vez más la pluralidad se convierte en un elemento fáctico que determina todas nuestras sociedades, es decir, tenemos que acostumbrarnos para lo que yo llamo con frecuencia, una sociedad mestiza. El futuro es el mestizaje. Vamos a vivir, queramos o no, con personas que piensan distinto que nosotros, que tienen otra lengua, otra religión, otro color de piel, otra concepción de la familia, que tienen otras opciones políticas, que tienen otra concepción de la sexualidad.

La pluralidad es un hecho fáctico que se nos impone, como se nos impone fácticamente la globalidad. No es algo que nosotros podamos elegir o no, sino que es algo que se nos impone por el mismo curso de desarrollo de las sociedades móviles y de las sociedades abiertas en el tercer milenio. ¿Cuál es el problema? Las sociedades plurales son inevitablemente conflictivas. ¿Cómo resolver los conflictos? ¿Cómo combinar la pluralidad sin que la pluralidad se convierta en un elemento de disgregación, de caos, de anomia, en un elemento de enfrentamiento? Ahí es donde tenemos nosotros planteado hoy uno de los grandes problemas de las sociedades modernas y ahí es donde comienza de nuevo la misión de la Iglesia; enseñar cómo es posible vivir en la pluralidad a la vez que en la comunión, cómo la unidad no es necesariamente la homogeneidad, ni la uniformidad que impone una particularidad determinada, sino que es la aceptación de una pluralidad de alternativas en la que sin embargo seguimos teniendo una comunión, seguimos teniendo un consenso mínimo que nos permite a todos reconocernos como cristianos y como católicos, aunque luego seamos plurales en nuestra manera de vivirlo y en nuestra manera de cristalizarlo. En una palabra, a partir del Concilio Vaticano II, a partir de la época de la globalización en la que estamos viviendo y que comienza a desarrollarse a finales de la década de los 70's y a lo largo de los años 80's, a partir de esta época nos encontramos hoy con la necesidad de un nuevo replanteamiento institucional, eclesiológico, de un nuevo replanteamiento de las relaciones de la Iglesia con el mundo.

Un replanteamiento eclesiológico que fundamentalmente lo traducimos en lo que ha sido siempre el gran pronunciamiento desde el Vaticano II, pero que sigue siendo todavía en buena parte, una

herencia que nosotros no hemos realizado, que es sencillamente la eclesiología de comunión. Y esa eclesiología de comunión cristaliza cada vez más hoy en una Iglesia multiétnica, multicultural, multinacional, en la que habría que replantear, no solamente vitalizar los grandes patriarcados de la antigüedad, sino la creación de nuevos patriarcados; la creación de un patriarcado oriental, uno asiático, uno africano, uno americano..., es decir, el dar la posibilidad de que surjan nuevos bloques de Iglesia que tienen unas características comunes, por cultura, por historia, por tradición, por geografía, por situaciones económicas... y que permita las formas novedosas y multiculturales de un cristianismo que nos llevaría a asimilar lo que por otro lado resulta obvio, que no todo lo que es bueno para un ciudadano de Roma o de Madrid, es bueno para un cristiano que vive en África Central, para uno que vive en Río de Janeiro o en Nueva Delhi, o en Pequín. Es decir, la toma de conciencia de que la sincronía de la catolicidad exige una pluralidad, desde ese punto de vista, de realizaciones sacramentales, litúrgicas, canónicas, teológicas, culturales, etc., un cristianismo polifónico que se expresa con distintas connotaciones y con diversas voces y en la que entonces sí, el primado romano cobra una función especial porque ese cristianismo plural, ese cristianismo incluso a veces conflictivo, -porque el pluralismo supone la conflictividad-, necesita a veces árbitro, necesita a veces guía, tribunales de apelación... que permitan siempre salvar lo que tiene que ser un desiderato fundamental, que es la unidad de los cristianos en las diferencias y no en contra de las diferencias.

Esto exige un replanteamiento global hoy en la Iglesia. En el fondo, lo digo de una manera muy simple, la Iglesia no ha hecho su *perestroika*, que significa reforma de las instituciones. Una Iglesia multicultural es una Iglesia que necesita una reforma de las instituciones que se han creado a lo largo del segundo milenio. En buena medida, aunque sea una paradoja, el gran problema eclesiológico con el que nosotros nos encontramos hoy es desandar parte del camino que se ha andado en el segundo milenio y para eso la Iglesia antigua nos ofrece hoy plataformas y referencias mucho más válidas y mucho más creativas que las referencias que nos ofrece el segundo milenio. De ahí el interés creciente de la eclesiología por la época patristica y de ahí las raíces profundamente arraigadas en los primeros siglos de una eclesiología de comunión. Esto lleva consigo un replanteamiento del gobierno central de la Iglesia, una



reforma en profundidad de la curia, un replanteamiento de la colegialidad y de la sinodalidad de los obispos, otorgarle mayor poder a las conferencias episcopales y una mayor competencia a las Iglesias nacionales a la hora de nombrar los obispos, volviendo a la praxis del segundo milenio que fue la que se eliminó a partir de la Reforma gregoriana. Implica también una disminución de la autoridad de los nuncios a favor de una mayor emergencia de la autonomía de las Iglesias nacionales. En definitiva, se tiene que replantear la colegialidad, sinodalidad, pentarquía, conciliaridad, las reformas institucionales que rompen el marco institucional en que nosotros hoy nos encontramos, que se revela claramente obsoleto, claramente insuficiente, aunque fuera adecuado en la época tridentina, para responder a los nuevos retos que nos plantea este mundo plural y globalizado en el que hoy estamos obligados a vivir.

## RETOS A LA IGLESIA

Por tanto, primer problema; reforma institucional de la Iglesia, marcando por otro lado líneas que ya están con el Concilio Vaticano II. No olvidemos que ya en el Vaticano II hubo demandas de reforma de la curia, de descentralización de la Iglesia, de potenciación de las Conferencias Episcopales, de replanteamiento del primado del Papa a luz de la colegialidad, de reimpulso de la sinodalidad, con una característica fundamental; en la medida en que hagamos todo eso, el diálogo tanto con los ortodoxos como con los protestantes, se hace más fácil y los problemas y obstáculos que impiden la comunión de las Iglesias, se harán, mucho más limitados.

Y de nuevo, el siglo XXI, uno de los imperativos que nos exige ante un mundo crecientemente secularizado es el de un cristianismo unificado y no la imagen que damos en la que difícilmente podemos propugnar la universalidad del cristianismo como religión para todos los hombres, cuando ni siquiera hemos sido capaces de conservar la unidad dentro del nivel de la cultura occidental en la que hasta ahora se ha desarrollado el cristianismo. Esto yo lo concibo desde una nueva teología, una teología ecuménica. Recordemos las líneas de la *Ecclesiam suam* del Papa Pablo VI, en la que él establecía círculos concéntricos de diálogo con los grupos religiosos de la humanidad, empezando con las Iglesias cristianas. Recordemos el intento genial del Concilio Vaticano II, que fue muy pensado, después de una larga discusión eclesiológica en el aula

conciliar, cuando no se quiso establecer en la Constitución *Lumen gentium*, que la Iglesia católica romana es la Iglesia de Cristo, porque eso suponía una afrenta, tanto a la Iglesia ortodoxa, como a las Iglesias protestantes y entonces se prefirió el giro de que la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica romana. Esto no impide reconocer a la Iglesia ortodoxa como Iglesia hermana, cosa que hizo explícitamente el Papa Pablo VI y hablar de comunidades eclesiales a la hora de hablar de Iglesias protestantes, que era el primer intento de acercarnos al diálogo con el protestantismo y así romper con la teología de la controversia que había subsistido hasta el Concilio Vaticano II.

Hoy de nuevo se encuentra esto amenazado, hoy de nuevo hay una involución ecuménica en la que se vuelve a replantear si hay que eliminar el "subsiste" y volver a la identidad anterior. Pero esto es suicida en una época en la que el diálogo ecuménico es una exigencia de los tiempos y de la misma dinámica de la sociedad globalizada en la que nosotros nos encontramos y al mismo tiempo esto exige un nuevo replanteamiento de la teología de las religiones. Ya no nos basta con el "fuera de la Iglesia no hay salvación", ya no nos basta ni siquiera los deseos de apertura a la diversidad religiosa del mundo, que se traducían en la idea del bautismo de deseo o en la idea de la Iglesia invisible, para aceptar que las personas de buena voluntad que no han conocido el cristianismo se pueden salvar fuera de la Iglesia católica y fuera del cristianismo, sino que hoy es necesario una teología de las religiones en la que el símbolo puede ser el encuentro de Asís del Papa Juan Pablo II, con los representantes de las religiones mundiales, desde una perspectiva en la que tendremos que aprender a dialogar con las otras religiones y en la que tenemos que aceptar que aunque Cristo sea el mejor camino de salvación, el camino más pleno, a través del cual Dios se ha revelado a la humanidad, Dios no ha dejado a los otros pueblos sin comunicación, sin esperanza, sin camino y que por tanto podemos hablar de las grandes religiones como de grandes caminos salvíficos para la humanidad a través de los cuales Dios se ha acercado a otros pueblos y a través de los cuales nosotros tenemos que entrar también en un diálogo ecuménico que no es un diálogo solo intracristiano, sino que es también un diálogo del cristianismo con las otras religiones. Ahí es donde emerge también la posibilidad de que ahora se haga posible el intento que fracasó con los ritos malabares, porque ahí es donde está emergiendo lo que muchos

teólogos, al menos en Europa, consideran que es el gran reto, el reto fundamental con el que se encuentra el cristianismo y con el que se encuentra la Iglesia en el siglo XXI, que es una nueva teología, una teología emergente que está surgiendo en la India y que es el resultado de un intento decidido, no solamente de diálogo con las tradiciones religiosas hindúes, por parte de los teólogos católicos de la India, sino además el intento de unos nuevos modelos cristológicos diferentes de los que hemos desarrollado en occidente, que llevarían, desde esas perspectivas, a unas cristologías hindúes en las cuales la identidad del Cristo, la identidad universal del Jesús resucitado cobraría dimensiones nuevas a partir de las aportaciones religiosas que nosotros encontramos en las ricas tradiciones místicas de los pueblos orientales.

Ahí es donde nos encontramos un gran reto y un símbolo de ello puede ser el conflicto último que ha tenido el P. Dupuis, profesor de la Gregoriana, que después de muchos años viviendo en la India, ha intentado establecer precisamente los principios de esta inculturación y de este diálogo en su libro *Jesucristo al encuentro con las religiones*, que ha sido objeto de graves polémicas en los últimos meses.

Este es un nuevo mundo que está emergiendo y que reta a la Iglesia desde una identidad multicultural y esto afecta a la misión, a la teología de la misión, porque la misión ya no puede suponer el proselitismo de la época de la *Propaganda Fide* o la transportación de un modelo eclesiológico y de un modelo cultural que es el occidental, que es lo que hace que los pueblos receptores de la evangelización cristiana sean recelosos ante el misionero, porque ven en el misionero a un agente colonialista, un agente occidental, que lo que intenta, desde ese punto de vista es desvirtuar sus propias tradiciones, incluidas las propias tradiciones religiosas. Hoy se exige un replanteamiento del diálogo misional en la que el punto de partida tiene que ser de nuevo que se haga presente el Evangelio en sitios donde no se ha hecho presente y que el Evangelio genere lo que siempre ha debido generar, ponerse a servir a los demás, empezando por los más pobres, por los más débiles. Hoy la misión pasa antes que nada por el testimonio, por el compromiso, por el servicio, por el desinterés, por la ausencia de esfuerzo apologético, por el intento sincero de inculturación en países y en tradiciones religiosas de las que podemos aprender y con las que podemos enriquecernos y solo desde ahí, desde el testimonio, que es el elemento fundamental de la misión de hoy, podemos decir lo

que dijo Pedro en la Puerta Hermosa del templo, y que está relatado en los Hechos; ni plata ni oro tengo, pero lo que tengo te lo doy, la fe en Jesús de Nazareth.

Este es el elemento fundamental que nosotros podemos ofrecer. Primero que nada un comportamiento, una integración, un servicio, un testimonio. Que ahí donde se hacen presentes los cristianos se convierta la gente en promotores no solo del desarrollo económico de las poblaciones que se encuentran confrontadas con estos misioneros cristianos y con esta presencia cristiana, sino también en promotores de la cultura, en agentes de revalorización humana, de aprecio y autoestima de pueblos que muchas veces viven en una situación de conflicto de inferioridad y de complejo de inferioridad respecto de las culturas dominantes, que en este caso es la cultura occidental y solo desde ahí, desde el testimonio y desde el servicio, luego explicar las razones de nuestra fe, comunicar a los otros cuál es el motor, cuál es la energía, cuál es la dinamicidad desde la cual nosotros hacemos eso, por qué nosotros hacemos eso, qué es lo que significa para nosotros la historia de Jesús de Nazareth, que es la que nos lleva a comprometernos con ese servicio y en donde hemos encontrado el sentido último de nuestra vida.

A partir de ahí se abre una fase nueva, un horizonte nuevo de esperanzas y también un horizonte nuevo de problemas y de retos para la Iglesia en el siglo XXI y que en cualquier caso va haciendo cada vez más válida la afirmación del padre Karl Rahner en los años 80's, según la cual está comenzando la tercera etapa del cristianismo, que ya no va a ser la de un cristianismo europeo, sino que va a ser la de un cristianismo católico, universal y por tanto multiétnico, multicultural, plural y desde ese punto de vista obligado a establecer la comunión como el principio de unidad en lugar de la unidad y la uniformidad que ha caracterizado al segundo milenio.

## EL SURGIMIENTO DE LA RESPONSABILIDAD PERSONAL. Una visión antropológica desde el judaísmo antiguo

José Luis González M.  
INAH/ENAH, México

*Balam Quitzé habló por los demás hombres ante los dioses, y dijo: "Nos habéis dado la existencia; por ella sabemos lo que sabemos y somos lo que somos; por ella hablamos y caminamos y conocemos lo que está en nosotros y fuera de nosotros... así percibimos ya dónde se esconden y se apoyan las cuatro esquinas del mundo las cuales marcan los límites de lo que nos rodea por abajo y por arriba" (Popol Vuh).*

*El surgimiento de la responsabilidad personal en el judaísmo antiguo, pone de manifiesto el origen relativo y condicionado de muchas de nuestras pretensiones de absolutismo.*

*No obstante las diferencias y, a veces, los antagonismos y confrontaciones, hay un punto de encuentro entre la evolución cultural del pueblo hebreo y la de Occidente que llama poderosamente la atención: su conciencia y comportamiento histórico como pueblo elegido. En el caso de la Casa de Israel, esa conciencia le sirvió, sobre todo, para sobrellevar sus interminables calamidades históricas salpicadas de pequeños periodos de bonanza y tranquilidad. A Occidente, primero como cristiandad y después como hegemonía tecnológica, le permitió imponerse sobre los demás pueblos y dominarlos, con buena conciencia.*

*Es probable que tanto la posición de dominio del hombre sobre el mundo, entendido como criatura, como la emergencia de la identidad individual de entre las relaciones comunitarias, hayan sido dos de las herramientas más poderosas que le permitieron a Occidente los últimos cinco siglos de clara hegemonía. Ambos logros parecen*

*derivarse del desarrollo temprano que tuvo la subjetividad individual en la cultura israelita.*

*No obstante la singularidad del caso judío, la posmodernidad y su aniquilamiento de los solemnes paradigmas y los grandes relatos, deja poco margen para ninguna pretensión de absolutismo ético. Jugarnos el futuro por una ética como si fuese la ética parece descabellado. Las posibilidades del proyecto de un mundo incluyente, plural y solidario pasan necesariamente por el reconocimiento de los otros y el respeto hacia sus dioses que, nosotros, llamamos ídolos y hacia sus culturas que llamamos primitivas o bárbaras. La experiencia ética de Israel nos da testimonio de que ninguna religión es tan metafísica como para no ser deudora de avatares históricos y de sus desarrollos culturales.*

## INTRODUCCIÓN

La convicción de un origen transcendente del mundo y el hombre ha acompañado, de muy diversas maneras, la historia cultural de todos los pueblos. Recientemente, estudios más comprensivos del fenómeno cultural han permitido situar este contenido central de todo campo religioso, como parte de la irreprimible necesidad del hombre de crear mundos de significado dentro de los cuales él mismo tenga sentido<sup>1</sup>.

De esta especie de *universal cultural* expresado en la terca formulación de una causalidad transcendente del mundo y del hombre, la cosmovisión hebrea<sup>2</sup> representa un caso más de los atestiguados por la antropología. Sin embargo, el peculiar cruce de variables históricas, culturales y coyunturales que incidieron en el caso judío, han hecho de él una referencia obligada para el seguimiento de la formación y desarrollo de ciertas categorías del imaginario cultural occidental<sup>3</sup>. Esta es la razón por la que, en más de un aspecto, ciertos procesos del Israel antiguo constituyen, de algún modo, la arqueología o prehistoria de algunos de los rasgos de la cultura de Occidente.

Desde una perspectiva fenomenológica, es importante valorar en su justa proporción la preponderancia que la ética ha tenido siempre en la experiencia religiosa judía. Si por experiencia religiosa entendemos el modo peculiar como cada pueblo vive, cultural e históricamente, su conciencia de pertenencia y dependencia de sus dioses, entonces tendríamos que tipificar varios modelos:

- **Antropomorfismo arbitrario:** podríamos incluir aquí la experiencia griega del destino. El hombre no sólo no sabe, a ciencia cierta, a qué atenerse para construir su vida de acuerdo a la voluntad de los dioses, sino que puede ser víctima, incluso, del juego sucio de los dioses. Por ejemplo, Edipo se pasa toda la vida huyendo de la fatalidad anunciada, y, al final, cae en la emboscada que le han tendido los mismos dioses: mata a quien no sabía que era su padre y se casa con quien ignora que sea su madre. Y, en el colmo de la arbitrariedad, tiene que pagar por el parricidio y el incesto. ¿Cómo manejarse éticamente con esos tramposos? Es el reino de la incertidumbre en el que, el hombre, se encuentra en las sorprendentes manos y pasiones de los dioses. También es el imperio del despotismo de los dioses.
- **Observancia ritual:** los hombres pueden tener la seguridad de vivir dentro del orden de los dioses si cumplen las formalidades que el grupo social sanciona como provenientes de “arriba”. Esto se logra, principalmente, mediante el respeto a los tabúes y la aplicación de la fórmula ritual adecuada para cada circunstancia. De alguna manera, la experiencia religiosa se centra en la transfiguración de lo real que tiene lugar en el culto. Es el reino de la seguridad mecánica y un tanto mágica, pero, al menos, el hombre sabe a qué atenerse, no obstante estar en manos del monopolio de los especialistas de lo sagrado.
- **Voluntarismo ético:** En este tercer modelo, el hombre no sólo sabe cómo hacer para vivir dentro del mundo sagrado significativo sino que, lo que debe cumplir, depende de su iniciativa. Es el reino de la responsabilidad humana. Los medios pertenecen al campo de la acción humana. Son las propias acciones de cada hombre las que tienen carácter de mediación entre él (sea en cuanto miembro del grupo o como individuo) y lo sagrado. Supone un importante ascenso de la racionalidad mediante el recurso a categorías tales como causalidad, mediación, instrumentalidad y finalidad. En esta situación, la intermediación de los funcionarios del culto cede en su importancia frente a la calidad ética del comportamiento humano. La objetividad de las instituciones se relativiza y se inicia un *tendencia hacia* lo personal y la individualidad subjetiva. Es un paso importante hacia cierta autonomía relativa del hombre en la conducción de su experiencia religiosa.

Aún aceptando el sesgo etnocentrista que, probablemente, hay en nuestra valoración, podemos observar un *ascenso de racionalidad* desde el primero al tercero de los modelos. Aquí tomamos *incremento de racionalidad* en el sentido de desarrollo de la **autonomía** del hombre en la conducción de su vida, por su razón, en el ámbito significativo de su cultura. No obstante que los tres modelos, por pertenecer al campo religioso, tienen un componente de radical **heteronomía**, en el tercero, el hombre tiene a su alcance los medios que necesita para lograr los fines que pretende: llegar a la armonía con su Dios mediante la calidad ética de sus obras. En este punto, categorías tales como libertad, intención, conciencia y subjetividad toman una gran importancia.

## 1. LA RESPONSABILIDAD PERSONAL

El periodo del destierro en Babilonia (587-538 a.C.) fue, para la población judía del reino de Judá, un tiempo de crisis y depuración. Las grandes referencias objetivas de su identidad, quedaron fuera de su alcance: la tierra, la organización social propia, el templo y su culto, el rey propio, Jerusalén, etc. Ante el reto de conservar la identidad cultural y religiosa "en tierra extranjera", se desarrolló una corriente de interiorización y espiritualización que reelaboró importantes categorías religiosas de la tradición. Sin duda traían la herencia de la *escuela deuteronomica*<sup>4</sup>. Pero a eso se debe añadir la exposición de la comunidad judía a la influencia de la religión de Zoroastro y de la cultura irania.

### 1.1 Un préstamo cultural

El destierro fue una experiencia particularmente rica en el replanteamiento de muchas de las categorías religiosas de la tradición judía<sup>5</sup>. Es cierto que de la monolatría de los primeros siglos en Canaán ("sólo a Yahvéh daremos culto"), al monoteísmo ontológico de los profetas del exilio y postexilio ("Yahvéh es el único Dios") hay mucha diferencia<sup>6</sup>. Bien puede ser que estas expresiones depuradas se lograsen por préstamo cultural de la tradición de Zoroastro<sup>7</sup> que la tradición judía asimiló. Hay buenas razones también para pensar que el *mito de la creación*, tan estrechamente ligado a la afirmación del monoteísmo, es deudor de la misma época y de la misma área cultural<sup>8</sup>. Algo similar se puede decir de la *angelología*



judía, del concepto de la *Sabiduría* (personificada) que aparece abruptamente después del destierro y atraviesa toda la colección de literatura sapiencial posterior, e, incluso, el giro universalista, ético y escatológico que el mesianismo israelita experimenta después de la experiencia babilónica<sup>9</sup>.

Mención aparte merece el tema de la ética y su relación con la individualidad humana. La concepción de la responsabilidad humana y de la ética del zoroastrismo, tiene notables puntos de proximidad con la teología de los profetas del exilio. El peso que la categoría “**elección libre**” tiene en la religión de Zoroastro viene desde los niveles primordiales (dialéctica de los principios del bien y del mal) y configura la responsabilidad humana. La vida del hombre en este mundo se reduce a una lucha permanente contra el mal; esta lucha exige constantemente **elegir** entre el bien y el mal, y asumir responsabilidades personales en el ámbito de la subjetividad, porque, todo, actos, palabras y pensamientos son susceptibles de moralidad que se deriva de la dirección de la libre elección individual<sup>10</sup>. Como complemento de esta responsabilidad de la elección personal entre el bien y el mal y sus principios (Aura Mazda y los daeva, respectivamente), la religión irania esboza un destino personal, después de la muerte, al cual se accede, bajo modalidad de cielo o infierno, mediante un juicio personal.

Este complemento de cosmovisión y ethos dio como resultado una ética de alto grado de racionalidad en la cual tanto la relación con Dios como el destino final del ser humano dependían de los medios que el hombre podía administrar: su libertad y el constante ejercicio de la elección entre la virtud y el mal. Ésta fue una manera *para salvaguardar la responsabilidad humana al limitar la eficacia de los esfuerzos del hombre al ámbito de la moralidad... Por otra parte, la vida futura depende del resultado de comparar las obras, las palabras y los pensamientos buenos con los malos de toda la vida...*<sup>11</sup>.

He aquí una fórmula ejemplar de confesión personal en la religión irania de la época sasánida:

“Todo tipo de pecados, todo pensar torcido, todo hablar torcido, todo actuar torcido, todos los pecados de muerte, en concreto, todo rezagamiento malo que es el mal espíritu de Druh, producido en rebeldía contra las criaturas de Ohrmazd, y que Ohrmazd ha revelado como pecado con el que los hombres pueden volverse pecadores, pueden ir al infierno. Si con ello me he vuelto pecador

de cualquier modo que yo me haya vuelto pecador, en cualquier forma que yo me haya vuelto pecador con pensamientos, con palabras, con acciones, arrepentido hago penitencia: ¡perdona!"<sup>12</sup>.

La exquisitez psicológica y ética llega a tal extremo, en ese mismo manual de confesión, que el arrepentimiento se extiende no sólo a los tres niveles de acciones, palabras y pensamientos (exterior-interior, material-espiritual) sino a acciones y omisiones (ser-no ser). El panorama de responsabilidad parece alcanzar todo el campo de la subjetividad. Y concluye, aproximándose a la frontera de las *intenciones* como criterio ético: *Lo principal de la penitencia es que uno no cometa ningún pecado voluntariamente, pero si por ignorancia o debilidad o poco conocimiento se origina un pecado, entonces uno se presenta a los buenos con actitud penitente*<sup>13</sup>.

De estas consideraciones parece poder concluirse que la ética de Zaratustra o Zoroastro, al menos, había logrado:

- Rescatar la identidad personal de la identidad colectiva.
- Construir el concepto de individuo personal como sujeto (culturalmente reconocido) de acciones propias en el ámbito comunitario.
- El reconocimiento de la responsabilidad ética individual de los actos personales.
- La ampliación del ámbito de competencia y responsabilidad moral: actos, palabras y pensamientos.
- La proyección del sujeto personal al orden sagrado ante el cual es reconocido y responde de sus actos, palabras y pensamientos.
- Un destino último al alcance del voluntarismo y esfuerzo personal.

Este era el ethos en el que los hebreos convivieron hasta que Ciro les permitió regresar a su tierra en el 538.

## 1.2 Una revolución teológica

El repliegue hacia el interior cuando las condiciones externas eran tan adversas, tuvo sus efectos. Es en el periodo del destierro (entre 587 y 538 a.C.) en Babilonia, cuando la subjetividad individual alcanza un desarrollo sorprendente en el pensamiento ético hebreo. Al menos, a ese tiempo pertenecen las formulaciones más explícitas. También otros aspectos de su pensamiento religioso llegan a su máxima expresión: por ejemplo la formulación más depurada

del monoteísmo y de su proyección universalista. Todo esto tiene lugar en ese periodo de "prueba" en el que, paradójicamente, se ha vuelto a la esclavitud y otros reyes dominan al pueblo, se ha perdido la realidad objetiva de la tierra, el templo ha sido devastado, las murallas de Jerusalén derribadas; etc.

Algo realmente importante ocurrió en Babilonia. En las tres sucesivas deportaciones, los mejores cuadros de todos los ámbitos de la sociedad judía fueron expatriados al centro de la más grande civilización del momento. El reto que implicaba la nueva situación dividió a los deportados. Los mejor situados tendían, pragmáticamente, a la asimilación de la nueva cultura en la que llegaron a escalar posiciones de prestigio; los menos afortunados o, quizás, los más fieles a sus tradiciones, decidieron resistir en torno a un cuerpo de intelectuales provenientes de los medios sacerdotales. Éstos emprendieron, con fervor renovado, la tarea de la redacción, ordenamiento y "edición" del último gran cuerpo documental que, junto con las tradiciones elohista, yahvista y deuteronomica, constituyó la mayor parte de la actual Biblia judía: el *Código Sacerdotal*<sup>14</sup>.

En lo que se refiere a nuestro tema de estudio, no se puede dudar de que la cultura babilónica y la religión de Zoroastro, influyeron poderosamente en el desarrollo de los nuevos conceptos que se incorporaron a la tradición. No resulta difícil seguir los pasos de esta influencia en lo que se refiere a la nueva forma de entender la relación del hombre con la naturaleza y con el grupo social; lo mismo podemos decir en relación con los temas de responsabilidad personal y de la apropiación subjetiva del mérito o de la culpa. Definitivamente, en los textos *sacerdotales* la iniciativa humana y el espacio de competencia de los individuos se amplía notablemente.

El relato que contiene la versión más extensa del mito cosmogónico judío en su estado actual, pertenece al Código Sacerdotal (Gen 1, 1-2,4). Además de la afirmación del monoteísmo, presente en el único sujeto creador del orden (cosmos) que preside la escena, llama la atención, por una parte, el carácter secular y profano (no divino) que tiene el mundo y, por otra, el papel eminente de dominio subalterno que recibe el hombre sobre el mundo creado. El hombre es parte de la creación pero parte eminente (imagen) que al recibir de Dios el resto de la creación, comparte con él su dominio sobre ella (Gen 1,26-28). Esta consolidación del hombre (ciertamente en cuanto especie) sobre el resto de la naturaleza, libera al ser humano de todo esquema panteísta de un mundo *encantado*, según la

terminología de M. Weber, en el que la iniciativa humana carece de espacio y de dominio.

No puede ignorarse que este concepto va mucho más allá de la concepción teórica; es el fundamento de una práctica humana en relación con la naturaleza comprendida como "creatura" o *secularizada* en los términos en que H. Cox<sup>15</sup> se expresa al rastrear las fuentes bíblicas de la secularización. Esta experiencia de **dominio** delegado sobre la naturaleza, ciertamente, no cayó del cielo sin relación alguna con importantes procesos culturales en los cuales, la interacción entre experiencia religiosa y sistema cultural, ya habían permitido un desarrollo significativo de la individualidad al interior de la sociedad.

Ezequiel, el líder indiscutible de la comunidad de desterrados, prolonga esa línea de reflexión en el ámbito de la sociedad y de la ética. En buena cuenta, este sacerdote que es arrebatado por el carisma de la profecía durante el destierro, se subleva contra el dominio de la comunidad sobre el individuo, y de los pecados del pasado sobre las condiciones del presente. Quizás la necesidad de recompensa justa para quienes se resistían heroicamente a claudicar ante la cultura de sus amos, llevó al profeta a construir el concepto de responsabilidad personal e individual. ¡No era admisible que las penurias del destierro hubiese que asumirlas por lealtad de parentesco con quienes pecaron en las generaciones anteriores!

Y es en esa coyuntura que deja un testimonio inigualable de un nuevo desarrollo de la subjetividad en relación con la responsabilidad ética<sup>16</sup>:

*El que peque es quien morirá; el hijo no cargará con la culpa de su padre, ni el padre con la culpa de su hijo: al justo se le imputará su justicia y al malvado su maldad. Pero si el malvado se convierte de todos los pecados que ha cometido, observa todos mis preceptos y practica el derecho y la justicia, vivirá sin duda, no morirá.... Pero si el justo se aparta de su justicia y comete el mal... no quedará ya memoria de ninguna de las obras justas que había practicado, sino que, a causa de la infidelidad a la cual se ha entregado y del pecado que ha cometido, morirá (Ez 18).*

Con este pronunciamiento queda definitivamente atrás aquel criterio según al cual todo el clan corría peligro por la transgresión de uno de sus parientes y todo el pueblo podía ser castigado por el incumplimiento de uno de sus miembros. Tales fueron las normas

hasta bien avanzado el asentamiento campesino de la comunidad israelita. Pero Ezequiel, probablemente influido por la doctrina de la responsabilidad y del destino personal en el zoroastrismo, libera a la persona de las transgresiones de los otros y al presente del peso de las deudas morales del pasado. Cada individuo corre con su responsabilidad.

Nos encontramos en lo que podríamos llamar la cumbre de la racionalidad ética judía: el hombre **sabe** a qué atenerse (medios-fines); responde exclusivamente de sus actos y de sus consecuencias (**responsabilidad**) y, finalmente, ninguna virtud o transgresión marca definitivamente el destino salvífico o condenatorio del hombre (**libertad de reacción**):

“Y tú, hijo de hombre, di a la casa de Israel: Vosotros andáis diciendo “nuestros crímenes y nuestros pecados pesan sobre nosotros y por causa de ellos nos consumimos. ¿Cómo podremos vivir?”. Diles: “Por mi vida, oráculo del Señor Yahvéh, que yo no me complazco en la muerte del malvado sino en que el malvado cambie de conducta y viva”.... La justicia del justo no le salvará el día de su perversión, ni la maldad del malvado le hará sucumbir el día en que se aparte de su maldad. Pero tampoco el justo vivirá en virtud de su justicia el día en que peque” (Ez 33, 10-12).

La elaboración ética que realiza Ezequiel mediante una reflexión hecha bajo la presión del destierro y bajo la influencia de los logros religiosos de la religión irania, no tiene precedentes. La persona tiene en sus manos su destino religioso y moral. Las condiciones económicas, sociales y políticas (como las de los israelitas en Babilonia) no siempre podrá controlarlas, pero en lo más profundo de sí misma conservará la libertad de su decisión de adherirse a la perversión o a la justicia. Esta posibilidad ni los emperadores la arrebatan. Para un pueblo lejos de su tierra y privado de sus instituciones, este baluarte debió constituirse en el último reducto de su identidad y seguridad.

A partir de este momento, en la espiritualidad postexílica se reflejará frecuentemente la idea de la recompensa individual justa: Yahvéh premia o castiga al individuo de acuerdo con sus actos y actitud hacia los mandamientos (Salmos 1, 34, 37, 91 y 128).

En los mismos días del destierro, tenía lugar otra gran formulación en la comunidad judía de Babilonia. Ésta fue mérito de un teólogo anónimo que, por su perfil personal, fue asociado a la corriente de pensamiento que había generado el profeta Isaías en

el s. VIII. Por eso sus textos se añadieron a los de aquél, no obstante estar separados por dos siglos de distancia (Is 40-55). El carácter único y universal del Dios de Israel proclamado por este Segundo Isaías (41, 21-24), dio un giro a la religión judía y le abrió las puertas para la superación de su carácter étnico. Con esta apertura conceptual de la teología, también la nueva visión ética y la concepción de la historia se proyectaban universalmente: la salvación que ofrece Yahvéh es para todos los pueblos, los acontecimientos de la historia universal son conducidos por Él, Ciro es su instrumento contra Babilonia (41, 25-26) y, en cierto modo, liberador del pueblo elegido, como Moisés, etc. (51,4; 52,10;

*Mi amigo (Ciro) cumplirá mi deseo contra Babilonia y la raza de los caldeos. Yo mismo le he hablado, le he llamado, le he hecho que venga y triunfe en sus empresas (Is 48, 14).*

Este desarrollo de la subjetividad marcará, en más de un aspecto, la evolución religiosa de Israel durante el periodo posterior al destierro, acompañado de otros importantes avances conceptuales relacionados con este descubrimiento: desarrollo de diversas corrientes de espiritualidad, fortalecimiento del monoteísmo y universalismo, la afirmación de la doctrina de la inmortalidad de alma (sede de la subjetividad personal), el esbozo de las primeras formulaciones explícitas de un premio o castigo en el más allá, etc ( II Macabeos 7, 20-30).

## 2. HACIA UN JUDAÍSMO SIN SACERDOTES NI PROFETAS

Después de esta gran coyuntura en que el desarrollo de los conceptos éticos y de la interiorización subjetiva van parejos, la comunidad israelita que regresa a Palestina y reconstruye el templo y las instituciones, conoce nuevos cambios. El poder sacerdotal crece como consecuencia de la hegemonía sacerdotal. Reflexionando sobre esa etapa M. Weber plantea en estos términos la nueva correlación de fuerzas concurrentes:

*Como la Iglesia Cristiana establecida, el judaísmo oficial consideraba que la época de la profecía había concluido y que las manifestaciones del espíritu profético habían terminado. Es la misma evolución que se ha producido en todas partes donde la hierocracia sacerdotal triunfante ha querido defenderse contra los innovadores religiosos... Es el racionalismo creciente del pueblo establecido en los territorios relativamente pacificados del imperio*

*persa y, después, en el mundo helenístico, el que ha permitido a los sacerdotes apagar la profecía*<sup>17</sup>.

Esa sociedad en la que la ética de la vida práctica y del acontecer histórico se va a desplazar hacia los terrenos del formalismo ritual (como sustituto) es la que nos presentan los escritos de Nehemías después de la repatriación. La estructura social se impone sobre la ética. Una pequeña burguesía ascendente y pragmática (los que habían hecho una relativa fortuna en Babilonia) se impone y se enfrenta a los estamentos tradicionales (terratenientes y casta sacerdotal). El templo reconstruido se constituye en símbolo de la nueva hegemonía del culto. El control sacerdotal sobre la estructura social impidió la manifestación de la profecía o la hizo insignificante. A este formalismo ritual le va a suceder otro ético-legal con un nuevo grupo social que, pasando el tiempo, marcará el judaísmo durante los dos últimos milenios de su historia: los fariseos.

Si los sacerdotes dominaron el periodo de los "restauradores" de la nación judía durante el periodo persa, los fariseos lo hicieron a partir de la irrupción de los "rebeldes" (Macabeos) al final de la etapa que sigue al desmembramiento del imperio macedónico (323-63 a.C), tiempo en que la cultura helenística se constituye en una seria amenaza para la identidad religiosa y cultural del pueblo judío. En términos sociológicos, bien podríamos decir que los fariseos (los "separados") fueron una *secta* que devino en *iglesia*. Aparecieron durante el gobierno de Judas Macabeo (166-160 a.C.) como partido político-religioso que se oponía a la helenización y practicaba la "separación" drástica respecto de personas y cosas impuras. Tomaron la estructura de una orden o cofradía a la que se entraba mediante el compromiso, ante tres testigos, de respetar las más estrictas reglas de pureza levítica. Además de una posición anti-helenística, los fariseos constituían una reacción contra el modelo sacerdotal anterior. De hecho, los fariseos acabaron, para siempre, con el sacerdocio en el judaísmo. A partir de entonces, el funcionario emblemático de la religión judía fue siendo, progresivamente, el rabino. En este relevo histórico había mucho más que un cambio de nombre. Se trataba de volver a centrar la experiencia religiosa en el comportamiento cotidiano, en la vida misma, mediante la observancia rigurosa de la ley. La ética ritual del templo, dejaba paso a la ética de las acciones y comportamientos prácticos. Su rigor fundamentalista les llevó a separarse no sólo de los no judíos sino de los judíos "no

observantes". Sus opositores eran tanto la burguesía judía acomodada que sacaba provecho de sus negocios con los extranjeros como la nobleza sacerdotal que administraba el templo como sucedáneo de la vida observante. Su ideal era realmente revolucionario y corrosivo para la estructura tradicional:

*Porque es a la comunidad a la que incumbe, sobre todo, la responsabilidad de los asuntos religiosos y no a los sacerdotes y levitas caracterizados por un carisma hereditario*<sup>18</sup>.

De acuerdo con este criterio, también el espacio comunitario reemplaza al espacio sacerdotal. Así, la Sinagoga se convierte en la institución central del judaísmo cotidiano a partir del s. I a.C. De hecho, para las comunidades judías de la diáspora fundadas por fariseos, la sinagoga reemplazó el culto sacerdotal. Las fiestas celebradas en la casa o en la sinagoga fueron arrinconando al ceremonial del templo.

En su oposición al templo y al sacerdocio, los fariseos expresaban su intención de pureza doctrinal, centrada en la Ley, y su rechazo de cualquier apariencia mágica (culto y sacrificios). De hecho, se cuidaban tanto de la *irracionalidad mágica* cuanto de la *racionalidad filosófica* que representaba su viejo conflicto con el paradigma helenístico. A cambio de eso, el motor del modelo farisaico era el **racionalismo ético elemental** que, paradójicamente, consistía en el cumplimiento literal de la Ley sin indagar sobre sus *razones*. Este carácter eminentemente ético no deja espacio para lo dogmático en el judaísmo; en realidad ni espacio ni interés. El pensamiento fariseo es la tradición judía adaptada a "la inteligencia de un burgués medio" - tal como lo expresa Weber - y, en ese sentido, "es racional" porque favorece los intereses económicos de los hombres piadosos quienes se adherían al movimiento porque representaba una fe más interiorizada.

Se puede decir con propiedad que la subjetividad y el individualismo, en la ética farisaica, se intensificaron. Pero cambiaron de rumbo, su obsesión no era la vida social y la convivencia humana justa sino la santidad que se derivaba (¿mágicamente?) de la observancia de la ley. La interiorización habría llegado a niveles místicos de no ser porque la incompatibilidad existente entre mística y derecho es similar a la que hay entre la expresión del amor y la pretensión de reglamentarlo. En relación con nuestro tema, los fariseos no superaron una paradoja que les acompañó siempre: aspiraban a la mística y se quedaron en la casuística.



Intentaron cumplir tan puramente la Ley que, con frecuencia, no pasaron de la materialidad de la letra, como cuando queriendo tener siempre la ley en su corazón y en su mente, se colgaban filacterias del cabello o cuando hacían del descanso sabático algo incompatible con la ayuda al necesitado. El individuo seguía siendo responsable de sus actos y de sus intenciones, pero el objeto de la responsabilidad se desvió hacia el camino de la ley abandonando el camino del hombre.

Max Weber, en uno de los párrafos más brillantes de su obra, describe así la significación de esta profunda transformación:

*Es principalmente bajo el impulso de los fariseos que los judíos se transformaron en un "pueblo-huésped", esencialmente urbano y rara vez asentado en tierras propias... Su supremacía incontestada comenzó a afirmarse con la caída del Templo (70 d.C.), todo el judaísmo, entonces, se hizo fariseo y los saduceos (partido sacerdotal) aparecieron como una secta heterodoxa. Pero ya antes la autoridad religiosa había experimentado una transformación que sería decisiva para la supremacía farisaica. La aristocracia de nacimiento había tenido que dejar el paso a la aristocracia de la cultura, es decir, a los descendientes de los prosélitos que fueron frecuentemente los guías más eminentes de los fariseos. El ascenso de los rabinos al poder resulta esencialmente de la transformación urbana y farisaica del judaísmo<sup>19</sup>.*

El judaísmo que inició con los fariseos ya no era el de los sacerdotes ni el de los profetas, sino el de los rabinos o maestros. De los primeros temían la degeneración de los ritos en magia; de los segundos, no podían soportar la idea de un "saber" que irrumpiese en la vida social sin ser administrado por ellos. Tal parece que ese es el talante del liderazgo del judaísmo hasta el día de hoy.

## CONCLUSIÓN

Estamos al final de nuestro ejercicio. Si algo pretendieron estas reflexiones ha sido poner de manifiesto el origen relativo y condicionado de muchas de nuestras pretensiones de absolutismo.

No obstante las diferencias y, a veces, los antagonismos y confrontaciones, hay un punto de encuentro entre la evolución cultural del pueblo hebreo y la de Occidente que llama poderosamente la atención: su conciencia y comportamiento histórico como pueblo elegido. En el caso de la *Casa de Israel*, esa conciencia le sirvió,

sobre todo, para sobrellevar sus interminables calamidades históricas salpicadas de pequeños periodos de bonanza y tranquilidad. A Occidente, primero como cristiandad y después como hegemonía tecnológica, le permitió imponerse sobre los demás pueblos y dominarlos, con *buena conciencia*.

Es probable que tanto la posición de dominio del hombre sobre el mundo, entendido como criatura (desencantamiento) como la emergencia de la identidad individual de entre las relaciones comunitarias, hayan sido dos de las herramientas más poderosas que le permitieron a Occidente los últimos cinco siglos de clara hegemonía. Ambos logros parecen derivarse del desarrollo temprano que tuvo la subjetividad individual en la cultura israelita. Hoy, cuando el individualismo exacerbado ahonda las fronteras de un mundo excluyente y tiene acorralada a la naturaleza mediante acciones ecocidas, es más difícil que nunca calificar moralmente aquellos éxitos. De cualquier manera Occidente viene de allí.

No obstante la singularidad del caso judío, la posmodernidad y su aniquilamiento de los solemnes paradigmas y los *grandes relatos*, deja poco margen para ninguna pretensión de absolutismo ético. Jugarnos el futuro por *una ética* como si fuese *la ética* parece descabellado. Las posibilidades del proyecto de un mundo incluyente, plural y solidario pasan necesariamente por el reconocimiento de *los otros* y el respeto hacia sus dioses que, nosotros, llamamos ídolos y hacia sus culturas que llamamos primitivas o bárbaras. La experiencia ética de Israel nos da testimonio de que ninguna religión es tan metafísica como para no ser deudora de avatares históricos y de sus desarrollos culturales.

Y es en un mundo en el que *los otros* se hacen oír y se dejan ver, donde los monoteísmos con sus proyecciones políticas, sus universalismos y sus historias colonialistas caen bajo sospecha:

*Un genuino universalismo debería ser tolerante de lo diferente e, incluso, celebrarlo en lugar de rechazarlo y negarlo. Pero el monoteísmo que pugna por el universalismo en vez de por el particularismo, corre otro riesgo de afirmar que su verdad es la Verdad, su sistema de conocimiento es el Sistema de conocimiento, su ética es la Ética. Y eso no porque la otra opción deba ser rechazada sino porque, simplemente, no hay otra opción. El peligro de este universalismo es que la totalización incorporará todas las diferencias<sup>20</sup>.*

Nuestro recorrido por la trayectoria ética del judaísmo antiguo, no ha pretendido defender su superioridad en relación con los otros

pueblos. Si acaso, algo de su singularidad y, mucho más, su carácter de matriz de algunos elementos de nuestro propio imaginario cultural<sup>21</sup>, entendido como ese sentido central desde el que se entiende el mundo, la sociedad y el ser humano. El sismo cultural que Chenu reconoce haber tenido su epicentro en el **descubrimiento del sujeto**, en el mundo universitario del s. XII occidental, proyectó socialmente ideas que venían de lejos. Principalmente fueron la universidad y la burguesía quienes convirtieron el concepto en *factor social*<sup>22</sup> que inició una transformación cultural que llega hasta nuestros días. La *intención subjetiva* que se convertía en criterio último de moralidad con Pedro Abelardo en los claustros universitarios, la burguesía, en el nuevo escenario urbano, la transformó en el hombre emprendedor, conquistador, aventurero y empresario que constituye el paradigma del Occidente que se apoderó del mundo. Todo esto, logrado bajo mil formas de exclusión de *los otros* sin cuya inclusión no habrá futuro.

#### NOTAS:

1. GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas: La religión como sistema cultural*, Gedisa, Barcelona 1997, 87-118; BERGER, P., *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona 1967, 51-82.
2. Algunos autores suelen referirse, con propiedad, a los descendientes de Abraham con una terminología específica según el periodo histórico de que se trate. Así, son hebreos desde Egipto hasta la escisión de los dos reinos (931 a. C.), israelitas o judíos, hasta el final de la monarquía (587 a.C) y judíos los integrantes de la comunidad hebrea del periodo postexílico que inicia en el 538 a.C. En este ensayo, aunque diferenciaremos dichos periodos por necesidad analítica, utilizaremos los términos con relativa libertad, sabiendo que siempre nos referimos a esa construcción heterogénea que se autodenominó "hijos de Abraham".
3. FREY, H., *Cristianismo ¿Génesis de Occidente?* CONACULTA, México 2000.
4. La Escuela Deuteronomica (s. VII), junto con las tradiciones más antiguas Elohista y Yahvista (s. VIII) y el Código Sacerdotal (s. VI), constituyen las cuatro principales fuentes de donde provienen los textos que llegaron a constituir lo que hoy conocemos como Antiguo Testamento en la Biblia cristiana. Cfr. AUZOU, G., *La tradición bíblica*, FAX, Madrid 1961.
5. FREY, H., *Zoroastro y la tradición occidental*, en Ahlers, I., Et Al., *La genealogía del cristianismo ¿origen de Occidente?* CONACULTA, México 2000. En este trabajo el autor le sigue la pista a las posibles raíces persas de algunos aspectos del monoteísmo judío.
6. Según Weber "Tous les chefs non séculiers mais prophetiques des guerres de liberation, homes ou femmes, étaient hostiles aux autres dieux ou le devinrent au cours des combats. Mais para aillerus s'il existe un fait bien établi au sujet des Israélites sédentaires, c'est qu'ils avaient "d'autres dieux" que Yahvéh" (=p. Cit. 196). Es claro

que la sedentarización no trajo consigo sólo el cambio del cayado por el arado; algunas otras categorías culturales fueron puestas a prueba. Tampoco fue sólo el arte de la agricultura lo que aprendieron de sus vecinos. Parece que muchos pensaron que de poco serviría la agricultura sin una religión de la fertilidad.

7. Zarathushtra (popularmente Zoroastro) fue un sabio reformador religioso que (entre 660 y 580) transformó el politeísmo naturista de la religión irania: Ormazd es el Ser supremo "que es y que será siempre" omnisciente, omnipotente, benévolo, misericordioso y creador, por medio de su palabra, del mundo material y espiritual. Frente a él, pero sin ser Dios, actúa en el mundo el espíritu del mal Ahrimán.

8. AUZOU, G., *La tradición Bíblica*, Fax. Madrid 1961, 218 ss. En el texto plantean algunas de las posibles líneas de influencia de la religión de Zoroastro en la tradición bíblica, con ocasión del contacto de importantes profetas-teólogos con el medio babilónico entre el 587-538 a.C.

9. DUCHESNE-GUILLEMIN, J., *La religión del Antiguo Irán*, en *Historia Religionum: Manual de Historia de las Religiones, Cristiandad*, Madrid 1973, 363.

10. *Ibid.*, 355.

11. *Ibid.*, 357.

12. WIDENGREN, G., *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976, 249.

13. *Ibid.*, 251.

14. A este Código pertenecen, además del texto íntegro del Levítico y casi todo del de Números, importantes partes de los libros del Génesis y del Éxodo. Cfr. G. AUZOU op. cit., 246-247.

15. COX, H., *La ciudad secular*, Península, Madrid 1969.

16. AUZOU, G., op. cit., 228-229. Ezequiel es el protagonista de la reconstrucción de la identidad colectiva en el destierro, es decir, cuando ya no existen las realidades objetivas en las que se basaba el orgullo nacionalista y la convicción de "pueblo elegido".

17. WEBER, M., op. cit., 500.

18. *Ibid.*, 506.

19. *Ibid.*, 511.

20. SCHWARTZ, REGINA M., *The Curse of Cain. The violent legacy of monotheism*, The university of Chicago Press, Chicago 1997, 34.

21. CASTORIADIS, C., *A instituição imaginária da sociedade*, Paz e Terra, Sao Paulo 1986, 139-200. Existe versión castellana. "Lo que decimos tiene que ver con lo que podemos denominar el imaginario central de cada cultura, se sitúa en el nivel de los símbolos elementales o en el de un sentido global".

22. GONZÁLEZ MARTÍNEZ, J. L., *Claves para Occidente: Pablo de Tarso y su aporte a la formación del imaginario cultural*, en *La genealogía del cristianismo: ¿Génesis de Occidente?*, CONACULTA, México 2000.

## **Mensaje de los obispos del Perú al final de la 81ª Asamblea General 2002**

---

*Conferencia Episcopal Peruana*

**L**os Obispos del Perú, reunidos en Asamblea General, saludamos a nuestros hermanos y hermanas del Perú. Desde la fe en Jesucristo y nuestra misión de pastores de la Iglesia, asumiendo la parte de responsabilidad que nos toca, queremos compartir con ustedes algunas reflexiones y compromisos sobre puntos importantes de nuestra realidad nacional:

1- *Pobreza.*- La pobreza afecta a más de la mitad de nuestra población. Se manifiesta especialmente en la deficiente alimentación, en la escasez de trabajo, en la falta de acceso a la salud y a una vivienda adecuada, en la carencia de otros servicios fundamentales o útiles. La pobreza ofende la dignidad humana y es una causa importante de malestar y violencia social. Entendemos que la situación económica ~ nacional y el contexto internacional hacen difícil resolver este desafío, pero es una necesidad poner el máximo esfuerzo para superar la pobreza, generando fuentes de trabajo con la solidaridad de las instituciones y de todos los peruanos.

2- *Educación.*- No hay desarrollo auténtico sin una sólida educación. Se dan grandes diferencias en el país en cuanto al acceso y a la calidad de la educación: según las regiones del Perú y según los grupos humanos y geográficos. Es importante seguir trabajando en un proyecto educativo global y estable, que integre un proceso de formación inspirado en los valores humanos y cristianos. Se exige plena responsabilidad de la familia como primera escuela de formación, y de los docentes como sus colaboradores en el proceso educativo.

3- *Debilitamiento de valores éticos y morales.*- Los cambios que requiere hoy nuestra sociedad reclaman una alta calidad ética y moral. Nuestro país está sacudido fuertemente en este campo: la

familia, los jóvenes, la administración pública y la de la justicia, los medios de comunicación social, ... La corrupción es un síntoma de lo dicho. Asumir el desafío ético es fundamental para la regeneración moral de nuestra sociedad, que garantice la calidad del futuro de nuestro país.

4- *Familia*.- La familia es la base de la sociedad y el lugar donde las personas aprenden por primera vez los valores que les guiarán durante toda la vida. Pedimos a las autoridades que, en las leyes y las decisiones políticas, se fomente la estabilidad matrimonial, el respeto por la vida y la unión familiar.

5- *Democracia*.- En los actuales momentos, se *están* haciendo notables esfuerzos para fortalecer la democracia. No obstante, existe el peligro de que el individualismo, el protagonismo de algunos o los intereses de grupos predominen sobre el bien común, que debe ser siempre el fin y el criterio regulador de la vida política.

6- *Pluralismo*.- El pluralismo forma parte de la democracia y se manifiesta en la diversidad de opiniones, *modos* de vida, diversidad cultural y étnica, grupos sociales, partidos políticos, etc. Por esto, es necesario promover la participación responsable de las personas y grupos en las decisiones que afectan a la sociedad.

7 - *Autoridad constituida*.- La autoridad y la ley civil son necesarias. Se debe obediencia a la autoridad legítimamente constituida, que debe estar al servicio de la justicia y de la auténtica democracia. Los ciudadanos tienen derecho a reclamos, que deben manifestarse de manera justa. Hay que respetar el Estado de derecho: los cauces democráticos, el orden público y los derechos de todos los ciudadanos.

Hacemos nuestro el interrogante del Papa en su Mensaje por la paz , el 1 de enero pasado: "**¿Cuál es el camino que conduce al pleno restablecimiento del orden moral v social?**" El mismo Papa nos da la respuesta: **la justicia y el perdón** (no. 2).

1. *Justicia*.- "La verdadera paz es fruto de la justicia, que vela sobre el pleno respeto de derechos y deberes, y sobre la distribución ecuánime de beneficios y cargas (no. 3)". Derechos y deberes son inseparables, tanto los personales como los sociales, económicos y políticos.

2- *Perdón*.- "El perdón se opone al rencor y a la venganza, no a la justicia. .. Cura las heridas y restablece en profundidad las relaciones humanas truncadas.. Y no consiste en inhibirse ante las legítimas exigencias de reparación del orden violado.. ."(no. 3). El

perdón no es impunidad. Es un reto comprender así la justicia y el perdón para lograr la verdadera reconciliación nacional.

3- *Respeto mutuo, diálogo y acuerdo constructivo.*- La justicia y el perdón son el camino para "llegar a una nueva era de respeto mutuo y acuerdo constructivo"(no. 11). A través del diálogo, se pueden superar las diferencias personales y/o grupales, y construir un Perú mejor para todos, eliminando las causas sociales y culturales que lo impiden. Hay que reforzar lo mucho que nos une, y trabajar por una mayor unión de todos los peruanos.

4- *Esperanza.*- Es verdad que hay todavía muchos problemas y males. Para superarlos, la Iglesia invita al compromiso serio y perseverante de todos en favor de la justicia y de la paz. Pero al mismo tiempo, nosotros pastores de la Iglesia, invitamos a vivir "la esperanza, fundada en la convicción de que el mal no tiene la última palabra en los avatares humanos... Toda la historia del mundo está siempre acompañada por la solicitud diligente y misericordiosa de Dios, que conoce el modo de llegar a los corazones más endurecidos y sacar también buenos frutos de un terreno árido y estéril" (no. 1).

Ayer, en Asís, el Papa Juan Pablo II y los representantes de las religiones del mundo han orado juntos por la paz. "El genuino sentimiento religioso es una fuente inagotable de respeto mutuo y de armonía entre los pueblos"(no. 14). Rogamos a Dios Padre todopoderoso, por intercesión de Santa María Reina de la Paz, que haga de nosotros instrumentos de su paz.

Los Obispos del Perú.

Lima, 25 de enero de 2002.

Fiesta de la Conversión de San Pablo.

E-mail: [sgc@iglesiacatolica.org.pe](mailto:sgc@iglesiacatolica.org.pe)

Home Page: [www.rcp.net;pe/IAL/cep](http://www.rcp.net;pe/IAL/cep)

## **PRONUNCIAMIENTO DE LOS OBISPOS DE LA SELVA SOBRE LOS ACON- TECIMIENTOS DE "FLOR DE LA FRON- TERA" (CAJAMARCA)**

1. LOS OBISPOS DE LA SELVA, queremos compartir algunas reflexiones y compromisos sobre los hechos ocurridos el 17 de enero pasado, en el Vicariato Apostólico de Jaén, en "Flor de la Frontera", de la comunidad nativa Los Naranjos, en el distrito de San José de Lourdes, provincia de San Ignacio, departamento de Cajamarca. Lo hacemos desde nuestra fe en Jesucristo y desde nuestra misión de pastores, en comunión con el Mensaje de los Obispos del Perú, emitido el 25 de enero pasado.

2. En primer lugar, lamentamos la muerte de niños y adultos campesinos, debido al enfrentamiento de grupos de peruanos pobres que buscan mejores condiciones de vida. Sin embargo, no podemos dudar en ser "la voz de los que no tienen voz", especialmente cuando no se cumplen los derechos fundamentales de las comunidades nativas en nuestra Amazonía Peruana.

3. Los propietarios de los terrenos que hoy se conocen como "Flor de la Frontera", son de propiedad de la Comunidad Nativa Los Naranjos. Esta propiedad está titulada desde 1975 e inscrita desde 1996 en la Ficha 3640 de los Registros Públicos de Jaén.

La comunidad nativa Los Naranjos inició un proceso penal ante el juez mixto de San Ignacio por usurpación de su territorio. Con los juicios ganados y las órdenes de desalojo los indígenas esperaron pacientemente que las autoridades policiales, el Poder Judicial y el Ministerio Público, cumplan con el fallo judicial. Hubo varios intentos de desalojo, los que no se llevaron a cabo por intransigencia de los colonos. Actualmente se está investigando la versión que afirma que el desalojo del 12 de enero nunca se llevó a cabo, según lo ha manifestado la Defensoría del Pueblo; Este hecho generó la respuesta de los indígenas cuyos trágicos resultados la Opinión pública conoce.



4. Más allá de los hechos, cuyos responsables deberán responder por sus acciones, es importante damos cuenta. que lo ocurrido es un caso emblemático de un problema mucho más amplio, que necesita una urgente respuesta para no seguir deplorando la pérdida de vidas humanas. Las comunidades y pueblos indígenas del Perú vienen siendo sistemáticamente perjudicados en la propiedad y posesión de las tierras y territorios que tradicionalmente ocupan. Esta situación se da en Selva Central, Alto Cenepa, San Martín, Madre de Dios, Loreto, entre otros.

5. El Estado peruano en la Constitución Política de 1973 reconoce legalmente los derechos de posesión y propiedad sobre la integridad de los territorios que las comunidades y pueblos indígenas ocupan, en la normatividad especial para comunidades nativas (1978), Y en el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (Resolución Legislativa N 26253) vigente en nuestro país desde 1995.

6. RESPETO DE DERECHOS Y DEBERES.- "La verdadera paz es fruto de la justicia, que vela sobre el pleno respeto de derechos y deberes" (Juan Pablo II, Mensaje por la Paz, enero 2002, N° 3). Todos los peruanos somos iguales en dignidad. ¡Que se cumpla la justicia!

7. NECESIDAD DEL PERDÓN.- "El perdón se opone al rencor ya la venganza, no a la justicia... Cura las heridas y restablece en profundidad las relaciones humanas truncadas.. Y no consiste en inhibirse ante las legítimas exigencias de reparación del orden violado..."(N°. 3). El perdón no es impunidad. Para lograr una verdadera reconciliación, se necesita la justicia y el perdón.

8. SOLIDARIDAD.- La solidaridad es un valor que se debe promover y difundir ante las desigualdades sociales y culturales teniendo como objetivo la promoción de la justicia y de la reconciliación. Queremos una sociedad con justicia y sin excluidos, con trabajo digno, educación accesible y seguridad para todos. Queremos una sociedad atenta a las tradiciones que han dado lugar a una identidad pluricultural como la nuestra.

9. Es necesario promover un desarrollo humano que implica necesariamente eliminar la pobreza, la ignorancia, la corrupción y las desigualdades excesivas en el Perú. La confrontación de una sociedad democrática requiere el ejercicio de la ciudadanía indígena y peruana, que articule lo global con lo local, la modernidad con la tradición y reconozca la dignidad de las culturas indígenas.

10. Hemos pedido al Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (C.A.A.A.P.), Institución de la Iglesia Católica para el servicio de la Amazonía Peruana, que sustente y amplíe las reflexiones y compromisos que mencionamos en este pronunciamiento.

11. ESPERANZA.- Con los Obispos del Perú (Mensaje 25-01-02), invitamos a un compromiso serio y perseverante de todos en favor de la justicia y de la paz. Al mismo tiempo, invitamos a vivir "la esperanza, fundada en la convicción de que el mal no tiene la última palabra en los avatares humanos... Toda la historia del mundo está siempre acompañada por la solicitud diligente y misericordiosa de Dios, que conoce el modo de llegar a los corazones más endurecidos y sacar también buenos frutos de un terreno árido y estéril".

Lima, 27 de enero de 2002.

Mons. Pedro Barreto Jimeno, S.J.  
Obispo de Jaén

Mons. Julián Gorda Centeno, OSA  
Obispo de Iquitos

Mons. Francisco González Hemández, O.P.  
Obispo Coadjutor de Puerto Maldonado

Mons. Juan Luis Martín Visón, C.M.E.  
Obispo de Pucallpa

Mons. Julio Ojeda Pascual, O.F.M.  
Obispo de San Ramón

Mons. Gerardo Zerdin, O.F.M.  
Obispo Coadjutor de San Ramón

Mons. José Luis Astigarraga L., C.P.  
Obispo de Yurimaguas

Mons. José Santos Iztueta M., C.P.  
Obispo de Moyobamba

Mons. Alberto Campos Hernández, O.F.M.  
Obispo de San José del Amazonas

Mons. Víctor de la Peña Pérez, O.F.M.  
Obispo de Requena

Mons. Juan José Larrañeta Olleta, O.P.  
Obispo de Puerto Maldonado y  
Secretario General de la Conferencia Episcopal Peruana

## SOBRE LOS AUTORES

### **SOCORRO VIVAS**

Nacida en Popayán, Colombia. Obtuvo la licenciatura en Filosofía y Letras, en Teología y la maestría en Educación y en Teología por parte de la Pontificia Universidad Javeriana. Actualmente es docente-investigadora de la facultad de teología de la Pontificia Universidad Javeriana y directora del grupo de investigación "Teología y Género" en la misma universidad. Es miembro del Comité de redacción de la Revista Teológica Javeriana. Trabaja con diversos grupos de teología pastoral del mujeres marginales.

### **PETER KANYANDAGO**

Sacerdote diocesano ugandés. Hizo estudios doctorales en la Universidad Católica de Lovaina. Actualmente es Vice Canciller en la Universidad Católica de Uganda, donde también es profesor en "Desarrollo y Estudios Africanos".

### **JOHANES BANAWIRATMA**

Teólogo católico, profesor en Yogyakarta's Sanata Dharma University. Ha sido profesor y conferencista invitado en una gran cantidad de Universidades e Instituciones. Entre sus ponencias últimas tenemos *Religion and Violence -an Indonesian Case*, conferencia dictada en The People's Forum 2000, en Indonesia. En 1999, como presentación al Seminario "Freedom from Debt Campaign Training" que tuvo lugar en Chiang Mai, Tailandia, dictó la conferencia *A Christian response to globalization and debt*. Escribe para varias revistas como *Prisma*, *Pacifica*, *East Asian Pastoral Review* y muchas otras. Entre sus escritos encontramos *Teologi Fungsional - Teologi Kontekstual*, en la obra *Konteks Berteologi di Indonesia*. Junto con J. Müller escribió el texto *Kontextuelle Sozialtheologie. Ein indonesisches Modell* (Herder 1995).

**DR. MIKAELE PAUNGA**

Teólogo católico del reino más pequeño del mundo, el Reino de Tonga. Actualmente es profesor de teología sistemática en el Seminario Regional del Pacífico en Suva, Islas Fiji. En el área de Trinidad ha estudiado, junto con sus estudiantes del Diplomado en el Seminario Regional del Pacífico y con los estudiantes del Bachillerato del Colegio Teológico del Pacífico, el tema de la *Noción polinesia pre-cristiana de Dios*. Participó en el Sínodo de Oceanía por parte de Tonga. Escribe en la obra conjunta *Globalization and Its Victims As Seen By Its Victims*, editado por Michael Amaladoss.

**DANIEL FRANKLIN PILARIO**

Teólogo filipino, de la Congregación de la Misión. Realizó sus estudios iniciales de Filosofía en la Universidad Adamson, en Manila y de Teología en la Universidad de Santo Tomás, en la misma ciudad. Posteriormente continuó con sus estudios de teología en la Universidad de Lovaina, titulándose en 1998 con la tesis: *Culture, Marxism and Inculturation: A Critical Assessment of Some Theories of Culture in the Church's Inculturation Discourse from the Perspective of Raymond Williams' Cultural Materialism*. Continuó con estudios doctorales en la misma Institución. Ha sido invitado como conferencista a diferentes instituciones y países. De entre varias de sus publicaciones nombramos *Knowing the Tree by its Leaves: Re-reading Vincent de Paul in the Philippine Context*, *Pakiglambigit: A Story of the Basic Ecclesial Communities in an Urban Context*. *The San Roque Parish Experience, Politics of Culture and the Project of Inculturation*, in *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* 1999. Edited by Missionswissenschaftliches Institute Missio, e.V. (Frankfurt, Main: IKO - Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1999), 172-94, *Locus Theologicus: Place, Theology and Globalization*, *Bijdragen: A Journal of Philosophy and Theology* 63 (2002): 71-98, etc. Actualmente es colaborador del Centre for Liberation Theologies, en la Facultad de Teología de la Universidad de Lovaina, Bélgica.

**MARÍA PILAR AQUINO VARGAS**

Teóloga católica mexicana, con Doctorado en teología por parte de la Universidad Pontificia de Salamanca, España. La Universidad de Helsinki, Finlandia, le otorgó el Doctorado *Honoris Causae* en el año 2000. Es profesora de Teología y Estudios Religiosos y

Directora Asociada del Centro para el Estudio del Catolicismo Latino en la Universidad de San Diego, California. Ha sido Presidenta de la Academia de Teólogos Latinos de los Estados Unidos y pertenece al grupo fundador de esta Academia. Pertenece a la Mesa Directiva de la Sociedad Teológica Católica de América, y de varias revistas teológicas de Estados Unidos y otros países. Entre sus obras se pueden citar *Nuestro Clamor por la Vida. Teología Latinoamericana desde la Perspectiva de la Mujer* (1992) *La Teología, la Iglesia y la mujer en América Latina* (1994) y co-editora de varias obras, en la que la más reciente es *Religion and Justice*, con Daisy Machado y Jeanette Rodríguez (2002). Ha publicado numerosos artículos sobre la experiencia feminista en las Américas desde el contexto de las iglesias y teologías.

### **ESKE WOLLRAD**

Teóloga luterana, nacida en Alemania. Obtuvo la Maestría en Teología del Union Theological Seminary, New York y el Doctorado por parte de la Universidad Kassel, en Alemania en 1999, con una tesis sobre la teología womanista y una respuesta desde el punto de vista feminista blanca. Recientemente ha impartido cursos sobre teología contextual, cristología feminista y construcciones de género y blanquitud. Ha dictado ponencias en Estados Unidos, Suiza, Austria y los Países Bajos. Entre sus publicaciones tenemos *Wildniserfahrung. Womanistische Herausforderung und eine Antwort aus Weisser feministischer Perspektive*, Guetersloh, Alemania, 1999; *Beyond the Pale: Towards a Critical White Feminist Theology*, en Angela Berlis, Charlotte Methuen (editoras), *Feminist Perspectives on History and Religion*, Leuven, Bélgica 2000; *Plus qu'à fleur de peau - Défier les constructions de la blancheur*, en Angela Berlis, Chalotte Methuen (editoras), *The End of Liberation? Liberation in the End! Feminist Theory, Feminist Theology and Their Political Implications*, Leuven, Bélgica 2002. Actualmente es coordinadora del Centro de investigación interdisciplinar sobre mujeres y género (ZFG) en la Carl von Ossietzky Universidad Oldenburg, Alemania.

### **DR. JUAN A. ESTRADA**

Profesor titular de Filosofía de la Religión, en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada. Actualmente es miembro del Consejo de dicho Departamento. Entre sus obras encontramos:

*La Iglesia ¿Institución o carisma?, Del misterio de la Iglesia al Pueblo de Dios, La identidad de los laicos: Ensayo de ecclesiology, Dios en las tradiciones filosóficas, La imposible Teodicea. La crisis de la fe en Dios, De la muerte de Dios a la crisis de sujeto, Razones y sinrazones de la creencia religiosa.*

**DR. JOSÉ LUIS GONZÁLEZ M**

Antropólogo Social. Profesor en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, de la Ciudad de México. Ha sido profesor e investigador del Instituto Tecnológico Autónomo de México, Vicepresidente del Centro de Estudios de Religiosidad en México (CEREM).

## VOCES

Revista de Teología Misionera del  
**Instituto Internacional de Filosofía A.C.**  
Universidad Intercontinental

La suscripción anual a la revista  
(dos números)  
es de \$ 70.00 para México, y  
20 dólares para el extranjero.

Favor de enviar cheque o giro  
junto con la ficha de suscripción, a nombre del  
Instituto Internacional de Filosofía A. C.

### Ficha de Suscripción Revista Voces

La suscripción anual a la revista (dos números)  
es de \$ 70.00 para México, y 20 dólares para el extranjero.

Favor de enviar cheque o giro junto  
con esta ficha de suscripción,  
a nombre del Instituto Internacional de Filosofía A. C.

Nombre \_\_\_\_\_  
Calle \_\_\_\_\_  
Colonia \_\_\_\_\_  
C.P. \_\_\_\_\_ Ciudad \_\_\_\_\_  
País \_\_\_\_\_  
Teléfono \_\_\_\_\_ E-mail \_\_\_\_\_  
Suscripción para el año: \_\_\_\_\_

## ÍNDICE

### PRESENTACIÓN

#### ENTRE PARTICULARISMO Y COMUNICACIÓN: TEOLOGÍAS CONTEXTUALES

Elementos para la comprensión identitaria de la teología feminista en América Latina <i>Lic. María del Socorro Vivas Albán</i>	11
La experiencia de la particularidad versus universalidad en África y la lucha por la sobrevivencia <i>Peter Kanyandago</i>	27
Diez programas para construir una comunión de comunidades contextuales y hacer teología contextual <i>Johannes Banawiratma</i>	41
Hacer una teología contextual. Hacia una conversación sobre el método en el contexto filipino <i>Daniel Franklin Pilario</i>	59
Teología contextual del Pacífico <i>Dr. Mikaele Paunga</i>	79
Método teológico en la Teología U. S. Latina Hacia una teología intercultural para el tercer milenio <i>Dra. María Pilar Aquino</i>	101
La teología contextual desde una perspectiva europeo-feminista <i>Eske Wollrad</i>	155
<h4>OTRAS VOCES</h4>	
La construcción de una identidad eclesial multicultural. Entre universalismo y particularismo <i>Dr. Juan Antonio Estrada</i>	167
El surgimiento de la responsabilidad personal. Una visión antropológica desde el judaísmo antiguo <i>Dr. José Luis González M</i>	195
Mensaje de los Obispos del Perú al final de la 81 <sup>a</sup> Asamblea General 2002 <i>Conferencia Episcopal Peruana</i>	211
Pronunciamiento de los Obispos de la selva sobre los acontecimientos de "Flor de la Frontera" (Cajamarca)	215
<b>SOBRE LOS AUTORES</b>	219