

RAICES de la ESPERANZA
- CULTURA y RELIGIÓN en la TEOLOGÍA -

Diego
Irrarrazaval

CONTENIDO:

Introducción.

Primera Parte: CREER Y PENSAR DESDE ABAJO.

- 1- La cuestión intercultural.
- 2- Pensar analógico y simbólica andina.
- 3- Mito y fe indígena.
- 4- Otra configuración de Dios.

Segunda Parte: ENERGIA CULTURAL Y ESPIRITUAL.

- 5- Dimensiones de la identidad.
- 6- Polémica sobre la cultura del pobre.
- 7- Debate sobre el cristianismo.
- 8- Religiones y labor teológica.
- 9- Catolicismo del pueblo.
- 10- Inculturación del Evangelio.

Tercera Parte: MANANTIALES TEOLOGICOS.

- 11- Flores y espinas teológicas.
- 12- Balance de nuestras teologías.
- 13- Hermenéuticas latinoamericanas.
- 14- Provocación afro-americana.
- 15- La fecunda simbología.

Conclusión.

Notas.

Índice General.

INTRODUCCION

Ante los procesos mundiales, uno se siente insignificante. Además es frágil o inexistente la organización y propuesta de alternativas. El péndulo se mueve del escepticismo hacia la crítica sin cauce. La gente expresa hondos malestares, desconfía de cualquier líder e institución, y anhela nuevas realidades. Por otra parte, hay miles y millones de pequeñas iniciativas en que la humanidad encuentra espacios de bienestar y gozo. También existe mucha movilización contra la corrupción, la guerra, los abusos que claman al cielo. Personas y organismos de toda clase están diciendo: otro mundo es posible.

Aquí en el Perú y en toda América Latina se ha estado optando por la vida del pobre. Esta opción conlleva sus culturas y religiones. Éstas (como otras producciones humanas) son polifacéticas y también contradictorias. En medio de las ambivalencias, vemos con mayor claridad que la multitud pobre, con sus identidades y espiritualidades, tiene unas pequeñas y grandes fuerzas. A éstas nos sumamos y aportamos quienes sin ser pobres también soñamos y forjamos la posibilidad de otro mundo.

A pesar de tantísimo obstáculo e injusticia en la población marginada, ella es portadora de sólidas esperanzas. A veces es sólo un alivio y una ilusión. Generalmente es el constante y generoso esfuerzo para el sustento material y la digna convivencia. También se trata de una calidad espiritual con múltiples formas religiosas. Las personas creyentes reconocemos la pequeñez y también la belleza humana ante el Misterio de Dios.

Durante estos años he participado y ofrecido reflexiones en diversos eventos y lugares del continente. Las he reconstruido y articulado en este libro. La primera parte brota del caminar de pueblos originarios, en especial en la agobiada región sur-andina, con sus milagrosas raíces, plantas, flores, de la esperanza. La segunda parte retoma grandes controversias sobre la identidad, la cultura, la religión cristiana, y sus implicancias para la Iglesia y la reflexión de fe. La tercera parte ofrece interpretaciones, entusiastas y a la vez críticas, de las diversas corrientes teológicas en América Latina. Subrayo los factores culturales, religiosos, espirituales.

Las dinámicas globales favorecen, ya sea los desencuentros o bien los fecundos encuentros, entre culturas y entre religiones. Por eso sobresalen hoy la interculturalidad, la inculturación e inreligión, la gestación de un mundo nuevo a partir de nuestras identidades y espiritualidades. Estas dinámicas son leídas de manera teológica.

Al transitar por estos terrenos, nos asombran las sabrosas verduras y las hermosas flores, en medio de zonas desérticas y también de elementos híbridos y algunos venenosos. Esto y mucho afecta las culturas y las religiones. Cabe pues una reflexión lúcida y de carácter interdisciplinar, en que las ciencias humanas incentivan las búsquedas de fe.

En estos afanes nos guía el Maestro. La tierra ha sido sembrada con buena semilla de trigo, pero también ha crecido la cizaña. Los trabajadores en esta tierra esperamos hasta la cosecha para quemar la planta mala y para disfrutar la buena cosecha (Mt 13:24-

30). Hay pues mucho por hacer; y nos anima la esperanza con sus sólidas raíces culturales y espirituales.

PRIMERA PARTE:

CREER Y PENSAR DESDE ABAJO

En las entrañas de América, los pueblos originarios ofrecen sus modos de creer y pensar. Estos conllevan esperanza de vida plena. Tal esperanza pasa a ser una contribución junto a otras que animan a la humanidad.

Estos pueblos le abren el corazón y la mente a personas de otros lugares que caminan con ellos. De esto doy testimonio; soy un forastero acogido y transformado. Me han permitido sentir la realidad con sus ojos.

Gracias a esta vivencia, estoy planteando el dialogo y confrontación entre culturas. El primer capítulo trata la cuestion inter-cultural. Un segundo paso es articular el pensar analógico (propio de Occidente) con el pensar simbólico (propio de los pueblos andinos). De esto trata el segundo capítulo. Luego considero las honduras míticas que interpelan a la fe cristiana. Es una reflexión realizada en torno al IV Taller de teologías de pueblos originarios; y constituye mi tercer capítulo. Finalmente, examino maneras como personas y comunidades andinas visualizan y aman a Dios. En este cuarto capítulo trato de estar en sintonía con “otras configuraciones” del Misterio.

Puedo compartir mis sensaciones al estar reflexionando en un lugar tan elevado, casi a cuatro mil metros de altura, y hacerlo con esta recia y marginada población andina. Ella cree y piensa la fe desde abajo, desde su Santa Tierra, y desde su ubicación marginal en el mundo contemporáneo. Así se toma conciencia que la mejor espiritualidad y pensamiento es lo que proviene desde abajo, desde la gente pequeña que tiene tesoros de humanidad y de fe. Entonces, para creer y pensar no cabe subir, sino más bien bajar a lo más hondo, y ser fortalecidos por las raíces de la Vida.

CAPITULO 1:

LA CUESTION INTER-CULTURAL

Estoy en medio de la población indígena sur-peruana. La aprecio de manera apasionada. La acompaño. Ella me va transformando. Lamentablemente también la malinterpreto desde mis intereses, y a veces la agredo desde mi plataforma cultural. Me pregunto ¿cómo soy feliz, y cómo no lo soy, en medio de unos modos de ser distintos al de mis orígenes? ¿Cómo colaboro con gente discriminada, para que forje su bienestar? También recorro rincones y ciudades del continente. Duele constatar que los pueblos pobres estamos fragmentados, y carecemos de fuerzas alternativas con respecto a la mundializada inhumanidad.

En el escenario peruano y latinoamericano, se entrecruzan diversas maneras de vivir. Las diferencias e interacciones ¿nos ofrecen mayores grados de libertad? Uno se acostumbra al grupo social y a un modo de ser particular. Es fácil ser etnocéntrico. O bien puede haber una provechosa interacción entre entidades diferentes que se conjugan para lograr mayor plenitud. Durante años he indagado la temática de la inculturación; que me ha planteado la cuestión de encuentros y desencuentros entre culturas.

Prefiero hablar de procesos y desafíos, de dinámicas de inter-culturación (y no de una entidad abstracta: la interculturalidad). Hablo de lo que hacemos muchas personas preocupadas por alternativas de vida, en un cambiante contexto mundial. Algunos proponen acciones multiculturales (en la educación, en la industria de la diversión) que favorecen el status quo. A mi parecer, un genuino entrecruzamiento cultural forma parte del afán de vida plena, de libertad, de alegría. Los buenos encuentros, entre gente diferente, son los que generan algo nuevo.

Nuestra temática es como una carretera buena pero con peligros, en que avanzamos con precauciones. La cultura hegemónica es el “american way of life”, que es difundido y asimilado de varias maneras en América Latina y el Caribe. Se le contraponen los modos de ser latinoamericano con su afán solidario y festivo. En el actual escenario globalizador, vale caminar con identidades sólidas y de modo inter-cultural. Vale ser pueblos que conjugamos las distintas energías, a fin de vivir sin discriminaciones. Se trata pues de un proyecto emancipador generado entre iguales/diferentes.

1) MIS INQUIETUDES

Lo intercultural se desenvuelve en procesos globales y locales (“la glocalización”) y en vivencias íntimas. En el mundo de hoy se camina entre culturas distintas y a menudo contrapuestas. Colectivamente sentimos desgarros, y también al interior de uno mismo.

Hay pues un drama colectivo y personal. Además abundan los desafíos: procesar las diferencias, e interactuar, a fin de engendrar una humanidad feliz.

Se siente la amenaza de conflictos planetarios. Se habla en forma simplista sobre la disputa entre la civilización musulmana y la cristiana. De hecho, después del crimen terrorista del 11 de septiembre, un sector de Occidente reconfigura militar y económicamente al mundo entero. En las periferias, la problemática es la vieja y nueva colonización y el intolerable empobrecimiento. Estos son los dramas mayores.

Hoy resurgen una serie de contraposiciones entre sociedades, culturas, religiones. A veces son explícitas. Cotidianamente hay muchos tipos de violencia y dejan hondas heridas. El negocio armamentista y el narcotráfico se han adueñado de gran parte del planeta. La economía de mercado ha sido endiosada, y ello conlleva millones de víctimas. En términos generales me pregunto ¿qué estrategias y qué espiritualidades nos orientan hacia la convivencia justa y gozosa? Me sumo a las preocupaciones de personas que buscan resolver las violencias, que encaran la globalización, y que sopesan el ser protagonistas del cambio de época.

Al respecto, no vale el marco de ser integrados al desarrollo material y tecnológico. Un tipo de desarrollo uniforme y acrítico pretende ser la medida del éxito. Muchas personas andinas están fascinadas por “el despegue hacia la modernidad... estar a la altura de los últimos avances y descubrimientos de la ciencia y la tecnología que la humanidad alcanzó...” (1). Me parece que gozar del bienestar moderno es una aspiración y un derecho. Pero tiene que ser un crecimiento con equidad. Las mayorías continúan empobrecidas. Tampoco es realista un esquema auto-centrado y culturalista, que da la espalda a retos económicos y políticos del mundo actual. Por ejemplo, el grito a favor de “una Sociedad Cósmica Continental...somos el 90% de habitantes del continente... estamos restaurando nuestras raíces, nuestra identidad...somos tawantisuyanos, todo el continente desde Alaska hasta la Antártida” (2). Más bien necesitamos utopías realistas; en que se suman fuerzas de culturas diferentes y correlacionadas. En este sentido, lo intercultural e inter-religioso es replanteado a partir de sensibilidades y proyectos de pueblos marginados.

Me preocupa pues la inter-culturación que sea partera de vivencias felices, en el día a día, y con alcances globales. Me inquieta el rol de profesionales y de otros grupos que interactuamos con poblaciones indígenas modernas. Estas minorías ¿logramos sumar fuerzas? ¿somos semillas en un terreno donde caben todos y todas? También me aflige que América Latina sobrelleva una cristiandad colonial, implantada durante siglos, y que hoy intente de modo populista reconstruir su poder. Los miembros de la iglesia ¿somos capaces de apreciar otros sistemas simbólicos? ¿Cultivamos lo inter-cultural? Esto conlleva superar actitudes de predominar sobre los demás, o de negar al otro y la otra. Podemos crecer juntos/as, gracias a las diferencias, y mediante varias vías buscar el bien común.

2) CONVIVENCIA Y CONFLICTO

El escenario latinoamericano es crecientemente pluriforme y confrontacional. Junto a la pervivencia de una serie de culturas, hay varias maneras de apropiarse de lo moderno. Además existen estructuras hegemónicas y grupos subordinados. En los ambientes populares abundan los fragmentos, la imitación de los de arriba, la insolidaridad horizontal.

Por eso, hay que priorizar la convivencia entre los sectores marginados. Opino que la población indígena (un 7% de los más de los centenares de millones de habitantes) podrá sobrevivir y fortalecerse si hace coaliciones con sectores mestizos, afro-americanos, blancos. En este sentido son aleccionadoras las pautas dadas por la insurgencia indígena/mestiza en el Ecuador y por las redes de solidaridad en torno a Chiapas en México. En el caso del sur-andino peruano me impresiona la capacidad de convivir entre diferentes; a la vez hay mucho conflicto, en parte latente y a veces de manera abierta.

Entonces, en el contexto de fragmentos, alianzas, confrontaciones, nos interesa revisar el significado de “lo diferente” en procesos interculturales. Se constatan varios tipos de diferencias. Unas provienen de la opresión; que no sólo excluye, también pone a unos marginados contra otros. Por otro lado existen diferencias positivas, y tenemos identidades reafirmadas y reconstruidas, en medio de factores globales que nos uniformizan. Hay grandes brechas y pocos puentes entre el mundo adulto y la juventud. Asimismo hay tensiones entre lo rural postergado y lo urbano centralizador. Otro tipo de diferencias se da entre factores femeninos y masculinos; marcados por factores históricos y sico-sociales.

Por consiguiente, los tipos de “diferencias” tienen que ser evaluadas de manera crítica y pluridisciplinar. Gracias a la mirada crítica vamos descubriendo las potencialidades de lo diferente. Existen muchas diferencias que no provienen de la opresión ni de la discriminación. En un sentido positivo se trata de diferencias abiertas a la interacción y al crecimiento con equidad; así puede germinar un porvenir más humano. Puede usarse la metáfora de nudos y de desatar nudos. La estrategia que conduce a resultados sólidos es la que encara nudos del conflicto, y la que los desata mediante la convivencia entre seres diferentes.

Me parece que así es posible encarar de manera realista cada proceso intercultural. No es una fácil y superficial coexistencia, ni es un calmante. Mas bien, se trata de abordar las bases de conflictos, en el poder económico mundializado, y en engañosos medios de comunicación masiva. Uno no se resigna a ver el mundo como incambiable. Tampoco se busca refugio en espacios idealizados (como si el mundo indígena, o lo popular, fuera un oasis). Por otro lado, nada cambia cuando se levanta la varita mágica de conquistar el poder; lo que nos interesa es transformar la sociedad, mediante una civilización pluriforme y solidaria. Al respecto uno escucha voces tramposas: “entre los quechuas, aymaras y amazonenses somos más del 75% de la población nacional...cuándo accederemos a gobernar nuestra patria: el Perú?” (3). La trampa, en los discursos indianistas, es pretender excluir las diferencias e interacciones; que unos tengan poder y otros queden al margen.

Retomo la metáfora ya anotada. ¿Cómo estamos desatando nudos, y forjando libertad? Los gigantes económico/ideológicos de hoy intentan paralizar e integrar a la gente en un esquema uniforme. Esto es asfixiante; muchos dicen “no vale la pena”.

Por eso en muchas partes del continente se implementan programas de auto-estima, de auto-fortalecimiento del pobre, a fin de que no imite al gigante ni que sea su cómplice. Se impugna la mono-cultura norteamericana y su frívola reproducción a nivel local. Anoto unos elementos en las regiones andinas. Hay un inmenso potencial de resistencia mediante redes de identidad y de organización indígena y mestiza. Se busca resolver la incomunicación adulto-joven; aquí son importantes los programas de arte y de folklore andino, de diversión intergeneracional, y de obras comunales. También hay que considerar el choque rural-urbano. Hay señales de que sectores andinos inmigrantes en las metrópolis van redefiniendo lo rural/urbano. Otro gran nudo que va siendo desatado es la inequidad y la violencia de género. Se confrontan los factores androcéntricos y machistas; y son cultivadas las dinámicas de reciprocidad entre diferentes. En los terrenos de la educación, la política, las relaciones entre personas, se va forjando la justicia de género.

Hablo de desatar los nudos principales. Esto ciertamente requiere de una estrategia adecuada, que conjuga pasos chicos y concretos con un proyecto amplio. Es decir, se lleva a cabo de modo local/global, y con energías pequeñas y fuerzas grandes. Lo hacen grupos de la sociedad civil e instancias no gubernamentales, equipos de iglesia y organismos ecuménicos, asociaciones de mujeres y de juventud, migrantes, productores de arte y artesanía, las iniciativas económicas que brotan desde abajo y a veces desde arriba.

En estas cuestiones, algunas personas son incrédulas e impacientes. De la noche a la mañana no es posible cambiar el desorden global. Sí se va avanzando con paciencia y mística histórica. Vamos transformando relaciones. Por ejemplo, dejamos de ser clientes e imitadores de la minoría pudiente. Se van repotenciando identidades latinoamericanas (las que habían sido descalificadas por el progreso uniformizador). Se van alimentando proyectos realistas a fin de compartir felicidad.

3) RUTAS INTERCULTURALES

Ya he anotado una cuestiones cruciales y he sugerido algunas líneas de acción. Sigo adelante con propuestas, subrayando aspectos interculturales. No empleo la terminología multicultural (ya que esta menos atenta al desorden mundial) y corresponde a ambientes pluralistas del Primer Mundo. Son bien distintas las características de poblaciones pobres de la tierra. Por ejemplo, la población andina en el Perú. La experiencia y reflexión, concretamente en este ámbito andino, me ofrece gruesos interrogantes y retos. Los resumo.

Una primera temática es el contexto de violencia cultural. En el Perú y en todo el continente, las asimetrías socio-culturales implican desencuentros e imposiciones. Tales asimetrías tienen que ser reemplazadas por la reciprocidad. Esto implica reivindicar el derecho a “otros” modos de vida; y de relacionarse con otros sin someter al otro ni ser un subordinado. Es decir, la interculturación, que se desenvuelve en medio de

contraposiciones, plantea un intercambio mutuamente enriquecedor entre sectores diferentes. Esta realidad conlleva un segundo tema.

Lo intercultural supera la falsa dicotomía entre lo superior y lo inferior. Valoramos las diferencias, gracias a iniciativas del “otro/otra” que no predomina sino que interactúa con equidad. A la vez, confrontamos las jerarquías y discriminaciones; es decir, lo que proviene de fuerzas hegemónicas. Por consiguiente, al encarar lo intercultural y la diferencia hay que ver si es hecho con reciprocidad simétrica, o bien desde arriba hacia abajo. Estos asuntos han sido lúcidamente examinados por Xavier Albó.(4) Los subordinados tienen baja auto-estima y admiran e imitan a los de arriba; éstos se exaltan a sí mismo como cultura y moral superior, y desprecian y discriminan a los de abajo. Albó anota “unos de los principales obstáculos para un enfoque intercultural es la estructura general de poder, tanto en su dimensión económica como social, que coloca a una cultura en el candelerito, en menoscabo de las demás”. Esta problemática no viene sólo de arriba; los sectores marginados a menudo prefieren ser subordinados, y reproducir lo que el mal llamado sentido común considera superior y más avanzado.

Una tercera cuestión es ¿cómo es entendida la diversidad? La racionalidad moderna favorece lo plural dentro de su parámetro pragmático y científico. Es una pluralidad homogénea y estática. Algo distinto es manifestado por los pueblos mestizos. Ellos atesoran sus trayectorias autóctonas, y desde ellas asimilan lo moderno; tienen pues un modo de favorecer lo heterogéneo y lo dinámico. Aquí la diversidad es un acontecer enriquecedor, y es un proyecto de vida polifacética. Dada esta manera simbiótica de pensar, los pueblos indígenas articulan la transformación, el mito, lo simbólico, la ética. Esto lo constatamos en la Amazonía (5) y en la realidad Andina (6). No es que estos pueblos piensan poco o en forma confusa; más bien piensan con categorías complejas e interactivas. El diálogo y la acción entre culturas es pues muy exigente.

Un cuarto factor. En el amplio terreno intercultural hay vertientes contestatarias, y una propuesta de nueva civilización. Algunas voces sólo valoran el desarrollo material y el éxito individual. Sigue vigente el esquema de cambios sociales y personales, en que lo cultural es como un anexo. Pero existen otras vertientes. A muchas personas les conmueven los proyectos de vida nueva, del caminar solidario, de la fiesta llena de reciprocidad, del misterio reconocido en el acontecer histórico, de una renovada civilización. Esto se suma a lo dicho antes: la mirada crítica hacia el conflicto cultural y la alienación, y la afirmación de derechos. Son pues vertientes alternativas. En esta dirección se desenvuelven trabajos y sueños fecundos, de muchas personas y asociaciones en el ámbito andino.

Un quinto factor es la contraposición espiritual. Las élites sociales descalifican y cosifican las religiones de la masa popular. Otro gran problema es el sectarismo, que no deja espacio a lo intercultural. Las estructuras y liderazgos sectarios suelen provenir de los pudientes; también hay sectarismo por parte de líderes religiosos del pueblo que cuidan sus cuotas de poder. Sin embargo, las actitudes inter-religiosas y ecuménicas proliferan en ambientes marginales. Suelo poner el ejemplo de los recursos inter-religiosos con que la gente enfrenta las enfermedades. Distintos elementos religiosos

apuntan a una felicidad concreta. Vale cada manifestación religiosa y vale la conjugación entre ellas, porque contribuyen a la vida humana y cósmica. En este sentido, lo religioso y lo espiritual tienen gran calidad intercultural. Dado que en el mundo moderno resurgen las guerras religiosas, vuelve a interesarnos la estrategia de una praxis inter-cultural-religiosa. Me parece que estas cuestiones preocupan no sólo a las iglesias y gente afiliada a una fe, sino a toda persona humana que busca la paz y la justicia.

4) ALTERNATIVAS EN LO LOCAL Y GLOBAL

Las rutas interculturales tienen un sentido alternativo. Son líneas de acción en lo local y global. A mi modo de ver, la inter-culturación no se limita a unas cuantas costumbres; más bien afecta la vida cotidiana y el escenario mundial. Pienso que son los pueblos, con sus organismos y liderazgos, los que generan alternativas. Quienes les acompañamos -en un rol de asesor- somos recopiladores de líneas de acción que existen, que han germinado y que pueden crecer y afianzarse. Los pueblos originarios nos dan las siguientes lecciones.

La bio-diversidad. Los pueblos andinos tienen poli-cultivos, poli-empleos, poli-rituales, poli-conocimientos, etc. Ellos incorporan elementos nuevos y distintos, y los ubican junto a sus tradiciones.(7) A pesar de contar con escasos recursos y a pesar de estar postergados, la población rural y urbana cultiva la diversidad, a fin de vivir mejor.

La negociación entre lo local y lo global. La gente indígena suele asimilar selectivamente lo que viene de otras realidades. Los impactos globales son negociados, adaptados, modificados, tanto en lo económico como en lo religioso; así lo manifiesta el sector indígena de Guatemala.(8) Esto depende de la mayor o menor fuerza cultural de cada pueblo; si tiene mucha fuerza, entonces puede negociar y afirmar sus derechos.

La inter-culturación es forjada desde abajo. Los pueblos tienen sus mecanismos para integrar las culturas marginales en el mercado de bienes y servicios. A ello se contraponen los planes desde las periferias. Por ejemplo, sectores aymaras de Chile plantean “la capacidad intercultural en todas las relaciones económicas y sociales...y contribuir a la construcción de una sociedad pluricultural” (9). Una cosa es ser integrados y asimilados; y otra cosa es interactuar. Ésta es “otra” estrategia de desarrollo, desde abajo.

La educación no mimética. En vez de propiciar la imitación del ser humano “superior” y “desarrollado”, los modos de educar pueden tener calidad inter-cultural. Esto es llevado a cabo tanto en espacios familiares y comunales donde se comunican valores y estrategias de vida, como en el sistema educacional (donde algunos maestros/as promueven la autenticidad del pueblo indígena). Todo esto tiene resultados profundos y a largo plazo.

Un espacio y tiempo inter-cultural. Los crecientes flujos migratorios implican que nos movemos entre diversos mundos y se construye algo inédito. La migración no sólo desenraiza y reubica al ser humano; ella también es inter-culturadora. En cuanto a la vivencia del tiempo, vale supeditar la regulación cronológica del Occidente a las

operaciones cualitativas del tiempo autóctono.(10) Puede decirse que somos más humanos cuando el tiempo cualitativo predomina sobre el reloj.

Los procesos de mestizaje. Bien sabemos que lo mestizo es utilizado como ideología negadora de las diferencias. Si todo el mundo es calificado como mestizo, se niega el presente y futuro de poblaciones indígenas y afroamericanas con sus propias identidades y proyectos. Pero hay otra manera de plantear lo mestizo. Existen procesos de inter-culturación, en que diversas formas de vivir son conjugadas pero en parte siguen siendo diferentes. En términos generales, las personas latinoamericanas somos mestizas, en el plano de la cultura, la economía, la religión, la organización social.

Un punto final. Las diferencias se afianzan en la medida que hay mayores flujos de inter-culturación. En este complejo proceso, pueblos y personas vamos tejiendo identidades distintas y recíprocas. Lo hacemos sin apropiarnos del otro/otra, sino en base a diferencias, y con un proyecto de equidad y libertad.

Continuando con la preocupación por alternativas inter-culturales, vale examinar los vínculos y las distinciones entre lo occidental y lo andino. No se trata de una simplista disyuntiva, según la cual lo occidental sería negro y lo andino sería blanco. Mas bien durante siglos se han llevado a cabo entrelazamientos y diferenciaciones. En términos de formas de conocimiento y acción, vamos a revisar lo analógico, propio de Occidente, y la simbología propia de los pueblos andinos. Es la temática abordada a continuación.

CAPITULO 2:

PENSAR ANALÓGICO Y SIMBÓLICA ANDINA

Nos apasionan las alternativas, a fin de que el conjunto de la humanidad comparta una vida mejor. En América Latina y de modo especial aquí en el Perú solemos lamentar, con cierto fatalismo, que se atraviesa “una gravísima crisis”. Me parece irresponsable sólo señalar problemas e incertidumbres. Conviene más bien debatir la resolución del malestar sobrellevado por las mayorías. Ante la crisis holística y las señales de un cambio de época, y ante tantísima frustración y dolor humano, la actitud responsable es reconocer el drama y sopesar nuestras potencialidades. ¿Cómo es superada la crisis, y cómo a ello contribuye el pensar humano y en concreto el andino?

Pongo mi granito de arena en ésta construcción de posibilidades, en medio de la cual uno revisa categorías. Se trata de una labor política y filosófica (con la cual dialoga la teología). Estoy convencido que la población andina cuenta con recursos simbólicos y sapienciales para atravesar la crisis y sumarse a quienes sueñan y generan “otro mundo” (como lo ha propuesto el Foro Social Mundial, en Porto Alegre). Primero voy a comentar la crisis contemporánea en torno a la verdad. Luego revisaré el pensamiento analógico en Occidente. A continuación reafirmaré la simbólica en el sur andino. De esta manera deseo encender una luz (que se suma a otras señales de esperanza), a fin de no quedarnos atascados en la oscura crisis de hoy.

1) ANTE LA CATASTROFE HUMANA

En América Latina nos cuesta reconocer la locura que nos envuelve durante décadas. Nos acostumbramos al empobrecimiento y la corrupción; se consiente el autoritarismo; falta pasión para refundar nuestras sociedades y forjar sentidos de vida. Mientras se sigue cayendo al abismo, brotan ilusiones tales como lograr un título profesional (que es antesala para la desocupación), o como ser anexados a Estados Unidos mediante el Tratado de Libre Comercio. De esta manera seguimos cayendo al abismo del totalitario yo-ismo enmarcado en el mercado mundial.

¿Es desmesurado hablar de una catástrofe? No cabe duda que existen personas y organismos decentes y solidarios. Pero hay indicadores de una creciente deshumanización. Así lo evidencia la podredumbre en la televisión de señal abierta (¡que es asimilada por mucha gente!) con sus programas sangrientos y frívolos. La “cultura de masas” sacraliza la infelicidad. Otro gran indicador es la sistemática agresión de los

derechos de la persona y de mayorías marginadas. Estas realidades son tergiversadas por los estratos dirigentes. Por ejemplo, Augusto Pinochet anota en sus memorias: “la historia nos dará la razón, porque nuestra verdad es la verdad de Occidente”. Es ilógico que un dictador se autocalifica como oráculo veraz del Occidente; pero el problema mayor es que muchísima gente se subordina al pudiente en vez de caminar con libertad. Se ha generalizado la mentira y la deshumanización.

Consideremos las tres décadas de violencia política en el Perú. Representantes de grupos de poder y los medios de comunicación optaron por ocultar o minimizar la maldad, y dar vuelta la página de la historia. Hubieron contraposiciones: sectores maltratados y profesionales lúcidos han desenterrado la verdad de los hechos y sus causas (1). La Comisión de la Verdad y Reconciliación, a través de Salomón Lerner, ha planteado la “obligación de hacer justicia y de hacer prevalecer la verdad”. Pilar Arroyo anotó: “sectores importantes de la sociedad peruana, sobre todo en los partidos políticos, en las Fuerzas Armadas y Policía Nacional, pero también en la opinión pública, se siguen negando a ello”. Por eso cabe exigir, como lo hizo Gustavo Gutierrez: “desenterrar la verdad... cubierta por una maleza de amnesias culpables, mentiras convertidas en moneda corriente e indiferencia desencantada”. Por lo tanto, en el Perú, y en este sur-andino, es necesario dar prioridad a la verdad política y filosófica.

En éstas y otras situaciones de crisis, resurgen actitudes fundamentalistas. Reaparecen engañosas disyuntivas de lo falso y lo verdadero en términos de relativo/absoluto. Hay un pensar cristiano de carácter dualista: el relativismo versus lo absoluto. Por ejemplo, la “Dominus Iesus” (6/8/2000) se mueve entre la “actitud relativista” y la “verdad absoluta” (2). Aquí hay una gran trampa filosófica. Como anota J.I. Gonzalez Faus, el miedo al relativismo lleva a absolutizar cosas que son relativas; dicho documento maneja “una noción de verdad más griega que bíblica” (3). La auténtica verdad no se auto-sacraliza, sino que más bien afirma la vida amenazada en la humanidad y la tierra.

A mi parecer, en esta región sur andina y en nuestro continente vale debatir y pensar el derecho a la vida negada a las mayorías. La cuestión central no es tal o cual sistema de conocimientos, sino la significación para la vida plena. En vez de plantear “si existe” la filosofía latinoamericana hay que cuestionar nuestro pensamiento “inauténtico e imitativo” y ver la “posibilidad de liberación” como lo dijo Augusto Salazar Bondy hace medio siglo (4). En vez de discutir abstractamente si hay una filosofía andina, vale examinar toda su amplitud, sistematizarla no como “cosmovisión exótica” sino en vista del “polílogo intercultural”, como lo ha hecho Jose Estermann (5), y ver cómo se articula y distingue con otros conocimientos cultivados por la población andina.

En este sentido, y tomando en cuenta la catástrofe globalizada, quiero reseñar dos líneas gruesas (que se complementan): la analogía en el pensar occidental, y la simbología en el pensar andino. Una es un potencial conceptual, la otra es un aspecto de la filosofía originaria. Con ambas ¿se encara mejor la crisis contemporánea? Veamos si es así.

2) POTENCIAL ANALÓGICO EN EL PENSAR OCCIDENTAL

Hoy se pretende generar consenso en torno a un pensamiento único (enraizado en la economía-política mundial y sus absolutos). La hegemonía nor-atlántica (con sus antecedentes greco-occidentales) tiene un discurso pluralista pero una lógica unilateral y totalitaria. En estos contextos, la tradicional veta analógica ofrece un gran potencial, que cuestiona el parámetro hegemónico, y que abre la mente a la transcendencia.

Revisemos los tipos de filosofía presentes en la actividad teológica, según Joaquín Silva (6). Durante un milenio ha sido el complejo y sincrético pensamiento helenista con su acento en el “qué es” (y no en el “acontecer” que predomina en la Biblia). Luego viene la propuesta medieval, donde sobresale Tomás de Aquino; se asume la razón humana autónoma, y un pensar no cristiano (aristotélico) para llegar a conocer y amar a Dios. A partir del siglo 18 va creciendo la conciencia de la dimensión histórica, se desenvuelve el positivismo, luego la neo-escolástica regresa a las certezas, y finalmente el siglo 20 y 21 examina la relevancia del pensar para desafíos personales y sociales de hoy. Como dice Silva, a partir de cada nuevo horizonte de comprensión hay una tarea filosófica al interior de la teología, que revisa críticamente las formas de pensar. Opino que cada universo mental (incluyendo el andino) es enriquecido por dicha revisión crítica. De lo contrario se cae en esquemas fundamentalistas (el dualismo pentecostal, la restauración católica, y sobretodo la propuesta del único sistema económico-político-cultural).

En términos positivos, el pensar occidental ha desarrollado la analogía. Es significativa tanto al interior de cualquier filosofía, como en la labor teológica. Cuando la vida es comprendida en forma analógica, en diversas entidades se reconoce algo en común. Lo saludable es aplicado al cuerpo humano, a alimentos, a actividades sociales, a un concepto, a la relación con Dios; todo esto -y mucho más- es “saludable”. Así el pensar correlaciona diversas realidades sin fusionarlas (ya que son saludables en diferentes proporciones y maneras). Como el “ser vivo” es algo analógico, y es aplicable a toda entidad, uno no se encierra en un antropocentrismo ni en un cosmocentrismo. Más bien hay la potencialidad de un pensar abierto y holístico.

En cuanto a pensar a Dios, la vía analógica se contrapone al discurso unívoco en que Dios es representado por tal o cual entidad (y uno se desliza hacia la idolatría). El lenguaje analógico tiene tres instancias (7). La afirmación; por ejemplo, la belleza de Dios. Luego viene la negación: no es bello como lo que vemos en las creaturas. Luego viene la eminencia: Dios es infinitamente hermoso. La segunda instancia implica hacer teología negativa o apofática. Así se acepta que Dios sea Dios, y no una construcción por nuestras manos. Ya que el mundo globalizado esta lleno de ídolos, tal discurso sobre Dios impugna el orden vigente. ¡Es radicalmente saludable relacionarse analógicamente con la Fuente de la Vida! En la medida que es analógico, el pensar occidental es anti-idolátrico, y potencialmente nos orienta hacia el Dios Verdadero.

3) DINAMISMO SIMBOLICO EN EL PENSAR ANDINO

De hablar de una potencialidad –en el pensar occidental- pasamos al sólido dinamismo simbólico –presente en el pensar andino y otros sistemas de conocimiento-. De la “referencia entre y hacia” (en la analogía) avanzamos a la articulación entre realidades distintas que ocurre de modo holístico (ya que el simbolizante es imagen de lo simbolizado y la simbólica, con su polivalencia, manifiesta toda la vida). Este modo de pensar sobrepasa límites entre la ciencia, la filosofía, la teología..

En el terreno de la filosofía hay cierto consenso en que el símbolo es una imagen o acción real de carácter sensible; que lo significado es supra-sensible, en un sentido analógico y no unívoco; que es comprensible y reproducido dentro de una comunidad; que es no sólo conceptual ya que toca toda la vivencia humana; que es ambivalente y polisémico; y que puede ser conservador o bien innovador (8). En términos de fe, la simbólica puede vincularnos con la Bondad, o puede sumirnos en la idolatría si lo simbolizado es reducido al simbolizante

Ahora bien, la población andina elabora conocimientos y produce símbolos. No es que haya más de lo segundo y menos de lo primero; más bien yo diría que los conceptos están enmarcados en un universo simbólico. Por eso, la preocupación humana va dirigida, no a entender cosas, sino a relacionarse bien con personas, con el misterio en cada entidad viviente, y con la divinidad que envuelve todo. Me parece pues que la simbólica andina es una de tantas manifestaciones de la vinculación con la Bondad.

Ya que suele descalificarse y discriminarse el pensar andino, hay que afirmar su validez (9). Domingo Llanque anota “en el caso de los aymaras del Altiplano del Collao existe un modelo conceptual mediante el cual juzgan el mundo”; una persona de Cuzco explica “la tierra vive y en ella todos estamos viviendo juntos... como nuestra madre nos está amamantando y nos cría”; Grimaldo Rengifo anota que para la población andina el cosmos es “como una totalidad, en la que todo está entrelazado y donde nada es percibido al margen... no hay algo esencial ni de mayor rango”, y en otra parte admira “el gozo que proporciona la recreación cotidiana de la naturaleza”. Hay pues un modo de entender la realidad.

Es un pensar que tiene como matriz el universo simbólico. Así lo manifiestan los momentos cruciales de la vida (10). Por ejemplo, Luis Murguía saca a luz como “el ritual del matrimonio quechua, lleno de múltiples complejidades, está simbolizando el interés de la sociedad en la unión de la pareja”. Por su parte, Efraín Morote examina “cartas” dejadas en las imágenes en Cusco: “son flores recién cogidas que se depositan secretamente a los pies de los Cristos milagrosos... en ellas está la verdad recóndita que sólo se puede confiar a Dios y a la Ciencia”. Carlos Flores dice: “la reflexión, los conceptos y los textos escritos son una mediación más, pero no “la” mediación... llegamos a sentir y conocer al Dios de Jesús, bailando, oliendo, caminando, tocando, compartiendo, cargando piedras o hielo...”. Existen pues ricas simbologías, con sus contenidos.

Cabe además discernir lo simbólico (11). Jóvenes andinos reflexionan sobre su identidad y la sociedad actual: “no quiero reemplazar mi cultura, por computadoras y el tractor. Quiero que éstas cosas me den fuerza y vigor... La modernidad me parece lindo... quiero construir mi propia modernidad”. En cuanto al diálogo entre la fe y simbólica

andina, Domingo Llanque anota: “los símbolos rituales expresan aspectos determinados de la fe, nunca la totalidad de la expresión... (lo cual implica) purificación del contenido simbólico que nos conduce a Dios y desechar los símbolos y sus contenidos que contradicen el Evangelio”. Tal purificación no proviene de una cultura “superior” hacia una popular; más bien, como anota Domingo Llanque proviene del Espíritu y es llevada a cabo por la propia población andina.

Podemos pues apreciar la simbólica como el corazón del universo andino; y ella conlleva una manera de auto-conocimiento, de saber cómo caminar, y de reconocer cuál es nuestra Fuente de Vida.

CONCLUSIONES:

En nuestro continente y en el Perú hoy se da prioridad a “hacer la verdad”. Es un clamor de la sufrida población, y en el caso peruano es un reto planteado por la “Comisión de la Verdad y la Reconciliación”. Es una responsabilidad en el pensar, en el actuar cotidiano, en la ética. Para personas creyentes, el pensar es indesligable de la espiritualidad. “Pedimos a Jesús, el Señor de los Milagros, que nos ayude a asumir la verdad y la reconciliación como un compromiso que todos los peruanos compartimos” (12).

En el terreno filosófico, algunos ven la verdad como adecuación entre el entender y el ser; otros tienen una visión racionalista: la realidad se ajusta a la inteligencia humana; otra vía (la más fecunda) es poner acento en sujetos que interpretan la realidad y en diversas hermenéuticas. Opino que la hermenéutica andina es principalmente simbólica.

Con respecto a la actitud cristiana, la respuesta al mensaje de Dios es “obrar la verdad” (Jn 3:21); y bien sabemos que en Cristo “la verdad (nos) hará libres” (Jn 8:32). Me parece pues que no hay que escoger entre una verdad absoluta, por un lado, y un relativismo, por otro lado. Más bien, nos cabe optar por la liberadora verdad en esta Pachamama y este acontecer histórico; lo cual conlleva apartarse de ídolos de muerte que proliferan en el mundo contemporáneo. Mis años de convivencia y reflexión en este Altiplano me indican que su sabiduría simbólica avanza a favor de la Bondad y que ella va en contra de ídolos que hoy nos avasallan.

A lo largo de estos párrafos se ha revisado el inmenso potencial del pensar analógico de Occidente, y de modo especial hemos vuelto a apreciar los manantiales simbólicos en el universo andino. Esto es retomado en el siguiente capítulo, dedicado a la compleja mitología indígena, que interpela y enriquece el pensamiento cristiano.

CAPITULO 3:

MITO Y FE INDIGENA

Lo mitológico forma parte de la fecunda fe y pensar “desde abajo”. Resaltan los deseos de superar el empobrecimiento, de forjar una humanidad feliz y en armonía con el medio ambiente. Esto impugna el modelo de crecimiento individual, consumista, idolátrico; un modelo que nos envuelve y subyuga.

En este contexto de engaños y de gritos a favor de la vida, resaltan los pueblos originarios de nuestra América multicultural. Ellos han sido manipulados como objetos de programas comerciales y turísticos, sociopolíticos y mediáticos. Sin embargo, la población originaria continua reinventando formas de vivir, y tiene sus voces propias. La reflexión contemporánea puede ser alimentada por las fecundas matrices indígenas. Estos lineamientos confrontan el desorden mundial, y contribuyen a alternativas sociales y culturales para el mundo de hoy

Se trata de sabidurías enraizadas en la vida cotidiana. Voy a detenerme en dos tipos de lenguaje, los mitos de los orígenes y los sueños de futuro, en que se manifiesta un gran pluralismo religioso. Vale recalcar que soy un aprendiz y colaborador, dentro de un dialogo de personas y comunidades indígenas que son autoras de sus teologías.(1) También deseo subrayar que el mito es un tipo de conocimiento, de ayer y de hoy, que puede dialogar con la tradición cristiana (como también lo hacen las ciencias modernas).

La reflexión y acción, en torno al pluralismo religioso, tiene que encarar dramas del pasado. El colonialismo negó al ser humano, al negar la calidad espiritual del indígena. La institución cristiana sistemáticamente agredió las religiones originarias (al tratarlas como animismos, y como míticas y carentes de revelación). La arrogante “civilización cristiana” ha sido ciega y sorda ante lo Sagrado presente en nuestros pueblos. Sus religiosidades han sido cosificadas, como elementos pre-modernos.

Hoy cabe apreciar esa creatividad religiosa, que contribuye al porvenir humano polifacético. Puede ser apreciada como diversos caminos hacia la Vida-Misterio. Esta es una vivencia indígena que yo comparto. A ello se suma mi lectura cristiana. Pregunto: la pluralidad de culturas y religiones ¿en qué sentido es obra del Espíritu, y manifiesta varios componentes del Cuerpo de Cristo? Interesa pues leer estos fenómenos de manera que afirmen la trayectoria humana polifacética.

También pregunto qué impacto tiene el pluralismo religioso indígena en la teología latinoamericana con vocación liberadora. Ella se siente incómoda con el esquema que pone por un lado la novedad cristiana y por otro lado pone el afán religioso. El esquema

de fe/religión resulta discriminatoria hacia esta última. Desde sus inicios la teología de liberación ha conjugado espiritualidad con praxis y con análisis crítico; pero poco ha sopesado las religiones. Recién van siendo reconocidos valores salvíficos en las espiritualidades indígenas.

Vale decir, la labor teológica puede replantearse desde la fe indígena. El problema ha sido una actitud hegemónica; el cristianismo asumió el rol de evaluar el mundo “pagano”. En algunos casos hubo benevolencia hacia semillas de la verdad. En otros casos hay sintonía con todo lo avanzado en la teología de pueblos originarios, y allí estamos reconociendo semillas y ciertamente flores y frutos de la Verdad. También se retoma la clásica articulación entre reflexión y espiritualidad. A continuación se anotará el valor de re-ubicarnos en los relatos de los orígenes y del porvenir.

1) RELATOS DE ORIGEN Y SUEÑOS DE FUTURO

En el escenario latinoamericano predomina la potencia de felicidad que provee el dinero. Esta fantasía globalizada afecta cada cultura humana. Por ejemplo, la población chilena explicita gran desconfianza hacia otras personas, y una actitud de competir y ganar materialmente (2). Ante esto ¿qué significan los pluriformes mitos y utopías indígenas? Pueden ser confrontados con el imaginario moderno, y leídos desde la fe en Cristo. Hay que estar atentos a los sentidos endógenos, para que una lectura cristiana no tergiversar ni subordine el contenido indígena.

Teóricamente suele distinguirse lo mítico –que interpreta una realidad- y lo utópico –que sería un proyecto-. Al examinar relatos indoamericanos (3) uno ve que se refieren a lo existente y a lo deseado. En varias maneras se entrecruza lo vivido y lo anhelado; como dice Margot Bremer, el mito forja el futuro desde sus orígenes (4).

En la explicación maya de los orígenes hay una simbiosis entre naturaleza y humanidad, y entre pasado y futuro. Según el milenario Pop Vuh: Tepew y Q’uq’kumatz han formado a nuestra primera madre y padre del maíz amarillo y maíz blanco. Hoy los mayas dicen: somos padre-madre pero a la vez somos k’ak’alab’, somos retoño-flor de maíz; los niños representan pues la nueva vida y crecimiento de la comunidad y del pueblo. En los orígenes, según la cosmovisión mapuche, se confronta la destructora serpiente del agua, Kai-Kai, con la salvadora serpiente del cerro, Tren-Tren; y mediante un sacrificio humano se logra la convivencia; esta simbología es el trasfondo del actual ritual mapuche.

Muchos mitos muestran por qué hay maldad y vida. El pan de cada día, que es el maíz, abandona al hijo que no alimenta a su madre hambrienta (relato ch’ol). El sol sanguinario es transformado por el fiel Xólotl (un perrito) que es feliz y hace feliz a los demás, y desde entonces el calor solar es una caricia para personas, animales y plantas (relato nahuatl). La amada esposa que ha muerto es revivida al oler la flor de siete colores (relato mixteco). La serpiente devoradora de niños es derrotada por la población organizada que le arroja piedras calientes en su boca (relato raramuri/tarahumara). El espíritu de la tierra castiga a quien no trabaja buscando barro para hacer ollas (relato

k'iche' de Catarina Ixcoteyac Joj). La divinidad del cerro regala claveles al hermano pobre que así obtiene alimento y ganado, mientras que el hermano rico queda con las manos vacías (relato andino).

Son diversas maneras de comprender el drama cósmico y humano. Cada relato tiene sentido dentro de un específico universo simbólico; pero ellos encaran el meollo del enigma humano ante el mal aterrador y el milagro de la vida. El mito suele desentrañar realidades violentas, y vías de convivencia justa y armónica. Lo dicho sobre los orígenes permite confrontar el presente y el porvenir. Me parece que los relatos sacan a luz la interacción entre fuerzas malignas y benignas. Todo esto es distinto a la moderna ingenuidad ante el progreso, y su incapacidad de resolver una maldad sistémica.

Resalta un modo maya de afirmar tradiciones para superar la violencia que asoló Guatemala durante décadas (5). Los mitos muestran sueños de los antepasados y como soñó Dios la tierra dada a la humanidad; luego es impugnada la guerra (llamándola pesadilla para Dios) y la globalización que hiere el corazón de la Madre Tierra. Luego se anotan las esperanzas de justicia, reconciliación, organización, y de muertos que ¡miran hacia el sol! y nos preparan ¡la fiesta de recepción!

En todo lo dicho hay sueño de futuro, hay convicción utópica. Esto no es algo instantáneo; brota de los orígenes; es configurado hoy y mañana.

En Paraguay y zonas aledañas uno es conmocionado por la práctica nomade y la espiritualidad guaraní. Su mito/utopía de la "Tierra sin Mal" es un caminar y un navegar por los ríos. Se ha buscado la plenitud, que es la tierra como cuerpo bello, como economía de reciprocidad, como fiesta de dar y recibir. Esto hoy plasma la música, canto y danza guaraní. Pocas palabras, y mucho movimiento y bellas melodías, son las que representan la Tierra sin Mal. Constituye un paradigma, desde el corazón de nuestra América Morena, para una humanidad hoy sedienta de sueños factibles.

Otro relato paradigmático proviene de la vivencia nahuatl ¡que pasó a ser de todo Méjico! en torno a la Madre Tonantzin/Guadalupe. Mario Perez ha subrayado el llegar a la parte alta del cerro, que es Xochitlálpan o Tierra Florida. Representa la tierra del alimento, de la flor/sabiduría, del encuentro con la Vida. Allí se ha manifestado la divinidad nahuatl, que tiene un carácter simbiótico con la creencia en Maria, la Madre de Dios. Otro relato significativo es el de una líder maya, Xnuc Maní. Habla de una sogá muy larga que une a los distintos pueblos; de esta sogá sale sangre cada vez que es cortada para que alcance para todos los pueblos.

Cada uno de estos lenguajes tiene su ubicación en la historia y en diversas simbologías. No vale una interpretación universalizante. Pero sí cabe recalcar el rasgo humano de soñar con una realidad nueva.

Al respecto, quiero retomar el vínculo entre el lenguaje mítico y el lenguaje ritual y en especial celebrar la vida. El Nguillatún mapuche con su abundante compartir de alimento y bebida y de oraciones a favor de la Vida es como una síntesis de todo caminar y aspiración humana. O bien la fiesta mejicana con el danzante que ofende a la Virgen; que muestra la significación de danzar la alegría de Dios con su pueblo. O el rito totonaca al espíritu de la Tierra o Puchina al construir la casa; según Magdalena Garcia: "las casas

de nuestro pueblo se quiere que se transforme en la pequeña casa de Dios, que sea una tierra sin males...”.

Cada detalle cotidiano, como construir la casa, o como una fiesta, tiene densidad mítica y utópica. Algo similar ocurre hoy en las redes sociales que pacientemente construimos, y en eventos como el Foro Social Mundial, donde se celebra la esperanza y audazmente gritamos: ¡un mundo diferente es posible! Esta actitud audaz tiene un trasfondo indoamericano.

2) DIALOGO CRISTIANO CON LAS RELIGIONES

Es más hondo el dialogo entre la teología latinoamericana y las poblaciones indígenas si son encarados tanto los mitos -vale decir, las raíces de la condición humana, cósmica, espiritual- como las utopías -vale decir, los proyectos humanos y la intimidad con Dios-. No vale examinar hechos religiosos aislados, ni simplemente juxtaponer lo cristiano y lo indígena; tampoco vale una actitud acrítica y fundamentalista en lo indígena. Mas bien interesa que cada persona y cultura latinoamericana reasumamos raíces y proyectos de vida, con la crítica del mal y con la acción valiente que caracteriza a mitos en nuestro continente.

En el caso de la voraz serpiente del relato raramuri/tarahumara, los portadores del mito han dicho (en el IV Congreso): la serpiente representa la voracidad del malo, el invasor de ayer o el sistema neoliberal de hoy, que se fortalece a costa de tragarse la riqueza y la memoria de los pueblos, simbolizado en la vida de los pequeños, garantía del futuro de los pueblos indígenas. Añaden: la fiesta y el compartir hacen realidad el sueño y la utopía del pueblo tarahumara, en el sentido que todos coman y beban, respeten y ayuden. Dios Padre y Madre hace fuerte al pueblo que se organiza festivamente en defensa de la continuidad de la vida.

Estas y otras reflexiones de indígenas cristianos hacen posible el diálogo entre religiones; ya que el diálogo comienza al interior de la condición indígena-cristiana (y no desde una superioridad cristiana en contacto con una religión “natural”). Es un intercambio que enriquece a ambas partes. Gracias a este mito raramuri, el imaginario cristiano es enriquecido con las imágenes de Padre/Madre, la auto-afirmación de pueblos discriminados, la comprensión de la salvación en términos de fuerza social y festiva. Con respecto al relato guaraní de la Tierra sin Mal, el lúcido Bartomeu Melia anota que la voz no cristiana nos evangeliza. Añade: la tierra sin mal es la condición para poder dar y realizarme dando. Así es inculturado, de modo guaraní, el Evangelio de la Gracia, del Don. A la vez, la obra de Cristo y su Espíritu es aportada al mundo guaraní, en su historia particular y en su relación al resto de la humanidad.

Al desarrollar el dialogo entre y con las religiones se toma en serio lo que hay en cada interlocutor. Por un lado se manifiesta el sentir, quehacer, saber, creer, de una población indígena. En cuanto a los mitos hay que abordar sus dimensiones de narración (la organización textual), de etiología (la función del mito en la sociedad y la religión), de simbología (espacios y energías), de religiosidad (la hierofanía y teofanía representada en

el mito) (6). Por otro lado tenemos la plural y rica Tradición de Jesucristo, con sus propias fuentes y su eclesialidad. Ellas ofrecen un maravilloso aporte a la trayectoria de los pueblos indígenas. Con respecto al mito y la utopía, más adelante comentaré la Creación y la Escatología. Estos puntos forman parte del acontecimiento de Salvación ofrecido a cada pueblo.

No se trata de un contacto entre entidades religiosas inmóviles. El dialogo entre diferentes forma parte del movimiento hacia la Tierra Florida. El encuentro fecundo es cuando todas las partes están en búsqueda (y no al intentar adueñarse de la verdad). El cristianismo tiende a instalarse y er sendentario, como lo lamentaba Paulo Suess durante el IV Congreso; es en el camino donde nos encontramos con Jesús y entre hermanos y hermanas.

Es una movilización en medio de muchas amenazas que vienen desde fuera y desde adentro de la vivencia indígena; y con una fe trascendente y concreta. Como la explica Eleazar Lopez: “al tocar nuestros corazones adoloridos pero fuertes nos hemos renovado desde dentro... Con Dios Madre-Padre, con Jesucristo nuestro hermano, y con la fuerza del Espíritu, asumimos la tarea de mantener el camino hacia la tierra sin mal, tierra de la flor, tierra que mana leche y miel, que da posibilidad a un nuevo mundo plural y digno para toda la humanidad”. El IV Congreso proclamó la pluralidad de “lenguas, culturas, espiritualidades y sueños” y en ellas la posibilidad de “la unidad de los pueblos..., de juntar nuestras creencias en celebraciones ecuménicas que incluyen las diversidades..., para seguir tejiendo nuestras historias”. Dicho en pocas palabras: articular las diferencias en el camino a la vida que nos asegura Dios.

En toda la reflexión indígena abundan las acciones rituales y los lenguajes con flores. Las instituciones cristianas (con sus elaboraciones teológicas) se ven confrontadas por flores indígenas frágiles y resistentes. Una persona nos decía en Paraguay: “somos como flores que nos sacan los pétalos; estamos como en un otoño” (en medio de la globalización). Abundan las amenazas externas e internas, y la pérdida de identidad, en especial en la juventud indígena. Sin embargo, no se apagan las energías internas. Me parece que a los organismos cristianos nos cabe dialogar con las religiones indígenas acariciando sus pétalos. Las teologías cristianas podemos apreciar flores diferentes y ofrecer las nuestras, y mancomunadamente alabar al Dios Verdadero. La delegación mejicana nos decía: “somos un racimo de flores diferentes, que se ofrenda a Dios y que compartimos con las hermanas y hermanos de otros rincones del universo”. Es así como caminamos a la Tierra Florida, en sintonía con Tonantzin/Guadalupe y el nahuatl Juan Diego que acogió las flores de María.

En este sentido, cada comunidad cristiana puede ser parte del itinerario universal hacia Yvymarae'ij, la Tierra sin Mal. Al servicio del bienestar humano se lleva a cabo nuestro testimonio de la salvación en Cristo, una salvación que el Espíritu imprime en la creación y la humanidad. No es un producto humano. Más bien, se trata de algo nuevo y diferente a lo que han sido las culturas indígenas. Pero esto no ocurre desde una superioridad cristiana que discrimine lo autóctono. Muy por el contrario, la novedad del

amor en Cristo llega al corazón de pueblos originarios que han cultivado muchas y bellas flores, y gracias a esta espiritualidad se acoge la siempre novedosa Salvación en Cristo.

¿Dónde se desenvuelve este proceso? Algunos dicen que en las religiones. Las formas sagradas indígenas serían el camino hacia Dios. A mi modo de ver, lo religioso es algo simbólico. Tiene las ambivalencias de cada fenómeno simbólico. Por ejemplo, el mito de la serpiente devoradora de recién nacidos puede ser un signo de sumisión al destino, o puede (como fue la interpretación dada durante el Congreso en Paraguay) impugnar la maldad y vencerla.

Me parece que el proceso de salvación ocurre en el caminar concreto de los pueblos. Con respecto a la población indígena que es frágil y resistente, hay señales muy claras que Cristo le fortalece y su Espíritu le anima en la búsqueda de la Tierra sin Mal. Así actúa Dios con ella y con toda la humanidad. Ahora bien, como fue dicho en Paraguay, la gente indígena comparte sus flores “con otros rincones del universo”. Ella da testimonio que la Salvación es siempre concreta y universal, siempre Encarnada y universalmente Amorosa. Por eso las muy particulares flores de la espiritualidad y sabiduría indígena contribuyen e interpelan a la Iglesia universal y sus teologías.

3) LINEAS TEOLOGICAS INDIGENAS

En América Latina, la teología del pluralismo religioso es hecha desde la realidad de los pueblos originarios, y desde sus propias formas creyentes y teológicas. Es decir, la reflexión abarca no sólo hechos religiosos sino todo el acontecer indígena, su espiritualidad, su elaboración teológica. Otra vía es examinar dicho pluralismo, sin reconocer al sujeto teológico indígena; éste es un procedimiento discriminatorio.

Los pueblos originarios cristianizados tienen sus inculturaciones de la fe. Por eso, la teología brota de la fe en plural y no de “una fe” en su forma occidental hegemónica. Por otra parte, la reflexión hecha por comunidades indígenas es significativa para ellas, y ellas ponen sus acentos en la fe festiva, en lo corporal y cósmico, etc.; y también es significativa para otros sectores del pueblo de Dios, y para todo el quehacer teológico. Este hecho merece ser subrayado, ya que enclaustrar lo indígena sería una manera de matarlo. Además, se trata de lo humano en sus raíces (los mitos indígenas) y en sus potencialidades (las utopías indígenas). Muchas voces alaban lo indígena como algo del pasado (y así lo agreden); lo indígena atañe a lo vivido y a nuestro porvenir plenamente humano y cristiano. Lo ha dicho la delegación mejicana (en el IV Congreso): el Dios de la vida nos convoca a buscar la tierra que mana leche y miel, la tierra florida o la tierra sin mal, sueño de Dios y nuestro propio sueño... reconstruiremos nuestra historia nutriéndonos en la cosmovisión religiosa.

A continuación anoto rasgos cristianos de la creación y escatología que contrastan con la espiritualidad y sabiduría indígena. Entre lo primero y lo segundo no hay equivalencias; se trata de lenguajes distintos, con aspectos contrapuestos, y que se enriquecen al dialogar.

La Biblia habla de la salvación –en que esta inscrita la creación; es decir Dios salva y recrea la realidad desde fuera de ella. La creación es amada por Dios, y ella manifiesta la obra de Dios. Como es una reflexión hecha en el exilio, se pone acento en el mal y en la creación que espera ser liberada. Los mitos sobre los orígenes permiten releer la presencia creadora de Dios, la paradójica condición humana, y el mal y el conflicto. Los ojos indígenas aman una realidad animada por seres sagrados, desde dentro de ella. Además el mundo es considerado sagrado, y participa en Dios. Es pues una visión cosmo-humana; no es antropocéntrica. Entonces, por una parte hay un acento en la creación buena, salvada por Dios; y por otra parte el acento es puesto en entender y resolver la maldad y las catástrofes.

Creo que la visión indígena ayuda a reapreciar lo sacral y salvífico al interior de la creación, a no cosificar y consumir la realidad sino más bien a interactuar con ella, a realísticamente confrontar el mal en el mundo (que resalta en los mitos indoamericanos), y a superar un absoluto científico y técnico que pretende explicar y manipular todo. Estos problemas han sido injertados en la conciencia cristiana; ésta puede ser purificada por la sana relación indígena con el medio ambiente.

Con respecto a la escatología, la tradición bíblica espera lo imposible y lo que no vemos, pero por obra del Espíritu corporalmente ya vivimos en Cristo Resucitado (ver Rom 4:18, 8:10-11,24-25). Es pues una escatología realista, que se lleva a cabo en el presente y el futuro. Proviene de Dios y no de una omnipotencia humana; se trata de una nueva creación, o de una pascua de la creación (7). Sin embargo, mucha elaboración escatológica ha estado dedicada al destino desmundanizado del individuo que es salvado o condenado. Hoy se retoma una esperanza realista.

En las utopías indígenas el individuo no es divinizado ni hay un escape en el tiempo. Más bien la utopía es relacional, y el tiempo presente incluye lo ya vivido y el porvenir. Esta densidad temporal es expresada en el rito y la fiesta (que constituyen signos de la utopía). La meta de la tierra sin mal es una búsqueda colectiva y constante de una realidad nueva (y no de un humano omnipotente). A esto hoy se suma la utopía del progreso.

Puede decirse que la utopía indígena y la escatología cristiana se interpelan una a la otra. La primera plantea una radical transformación a fin de que la población agobiada por malestares encuentre plenitud de vida. Exige pues una escatología encarnada, que no segrega éste de otro mundo ni cae en otros dualismos. Por otra parte, la esperanza cuyo eje es Cristo Salvador afirma un ya y un todavía no, para cada uno y todos los pueblos. No es algo intra-humano, sino que proviene de Dios que nos salva de la maldad y el pecado. Hay pues algo radicalmente nuevo, en el Amor de Dios que transforma la persona, la historia, la creación.

Cabe añadir que la fe y sabiduría de los pueblos originarios dan su aporte a la teología de liberación. Ésta vuelve a prestar atención a la creación junto a la escatología, al carácter relacional entre los seres humanos y con el medio ambiente, a pensar una fe indesligable de la esperanza, a retomar la problemática de la maldad y su redención.

También redescubrimos plurales imágenes de Dios, tanto en la creación como en la condición humana y el proceso histórico. El pluralismo de religiones conlleva un pluralismo teológico. Hay diversos nombres indígenas que son señales hacia lo sagrado y hacia Dios; esto nos motiva a desabsolutizar nuestros lenguajes teológicos a fin de ser fieles al Misterio con su riqueza de manifestaciones. Otro punto importante es que la escatología vivida desde los sufridos pueblos indígenas no concuerda con la ilusión omnipotente del hombre occidental, sino que favorece la humilde corresponsabilidad indígena con la creación divina.

A modo de conclusión, anoto cuatro puntos.

El imaginario mítico y utópico, en la población de Amerindia, es complejo y heterogéneo, y conjuga los orígenes marcados por el mal con las utopías de felicidad concreta. Esto es relevante para la humanidad moderna, que impugna la globalización uniforme y que forja una esperanza polifacética. A esto contribuye el pluralismo religioso.

Las teologías de liberación, en América Latina y en otras partes del mundo, encaran preguntas abiertas por el acontecer indígena, por sus mitos, utopías, ritos, y éticas. Por eso la teología no es delimitada por lo religioso, sino más bien es alimentada por cada búsqueda de vida plena con sus símbolos espirituales.

La reflexión cristiana se reubica en la espiritualidad y sabiduría indígena. La fe es la matriz de la teología; no sólo en las formas de fe de quienes tienen responsabilidades en la comunidad eclesial; también y prioritariamente en la fe de personas pequeñas (Lc 10:21).

El desenvolvimiento de una solidaridad mundial es inseparable del dinamismo del cosmos y de la calidad espiritual de los pueblos. En este sentido vale la interacción entre comunidades indígenas y otros sectores de la humanidad, y la articulación entre teologías indígenas y otros modos de dar cuenta de la esperanza de Vida.

Al examinar mitos y sueños, en las poblaciones originarias, se constatan sus modos de entender y encariñarse con la sacralidad de la vida, con Dios. Esto merece mayores indagaciones. En el siguiente capítulo tomamos nota de representaciones sobre Dios que manifiesta la población andina. Es un modo original de vivir el cristianismo, que desarrolla “otro” imaginario.

CAPITULO 4:

OTRA CONFIGURACION DE DIOS

Es arduo entender al otro/a. Lo que uno no entiende suele ser trivializado y caricaturizado. Esto suele ocurrir al hablar de un animismo y politeísmo indígena. Me dedico a interactuar y ser interpelado por la población andina, por sus llagas y sus celebraciones, por su fe y teología. Son muchos años de asombro ante un comportamiento complejo y ante una espiritualidad que es fascinante.

Al compartir con mis lectores las imágenes andinas de Dios, quiero incentivar pistas para la mística, la sensibilidad, el estudio, la acción. Pongo unos acentos: configuracione de Dios y de la Vida (en medio de condiciones muy precarias). Me preocupa si somos sensibles al ser andino que interpela la institución cristiana. Son cuestiones abiertas. Aquí no caben conclusiones dogmáticas. Un conversatorio honesto nos anima a sopesar preguntas, superar prejuicios, visualizar pistas, agudizar la investigación y la acción.

1) PREOCUPACIONES

Una primera gran preocupación: el dialogo con Dios y la refundación de lo humano. Este tipo de dialogo sobre Dios, ¿qué dice con respecto a la espantosa crisis que atravesamos en el Perú y en el escenario macroandino? ¿Qué aporta al cambio de época? Los conflictos de cada día, la generalizada corrupción que va de la mano con una gravísima desconfianza, y tanto mas, nos plantean cuestiones éticas y teológicas a trabajar. ¿Cómo rehacer la convivencia humana, enviciada por millones de dolares, por el dios-Mamon? Hay que abandonar los ídolos modernos, y reconvertirse al Dios vivo. Son disyuntivas que afectan la espiritualidad de estos pueblos.

En cuanto a lo andino ¿es una serie de fragmentos, o es una roca sólida en el proyecto histórico de la humanidad nueva? ¿Es una vertiente de agua renovadora, o es una anécdota folklórica? Lamentablemente muchos trivializan lo andino: un curanderismo comercial, aspectos de la tecnocumbia, “cómicos” andinos en televisión (que caricaturizan, agreden, y reconstruyen un ser indígena). Mi preocupación central, en medio del cambio de época, es: ¿qué aporta lo andino-cristiano a la refundación de la convivencia humana?

Tengo una preocupación más específica: la complejidad andina y el cristianismo polifacético. Es bueno participar en el amplio debate sobre ¿qué es lo andino?, y ¿cómo se desenvuelve su polifacético cristianismo?

Hay muchas dimensiones en lo andino: la geopolítica, la migración, culturas y religiones, lo afectivo y lo artístico, etc. Hay también muchos significados atribuidos a lo andino. Es polisémico, según regiones y según generaciones. En las metrópolis (La Paz, Quito, Lima, etc.) se reconstruye lo andino (con sus componentes laborales, familiares, económicos, políticos, religiosos). Se dice que está amenazado de muerte. “Con el corazón deseo que la cultura quechua no desaparezca...(pero) veo la realidad y digo, aunque me duela, que este mundo está destinado a desaparecer si se mantiene la actual dominación cultural” ha dicho Rodrigo Montoya.(1)

En un sentido positivo me pregunto, qué “alteridad” y qué “alternativa” ofrece lo andino, al confrontar el orden dominante. ¿Es verificable la hipótesis de la “otredad” andina?, o ¿está mayormente integrado y domesticado? Preguntas difíciles. Uno se atreve a decir que la “realidad andina” es polisémica, ambivalente, cambiante, y llena de incógnitas. Al debatir sobre lo andino surgen preguntas sobre inculturaciones en nuestras regiones, y sobre los cambiantes cristianismos andinos. Aquí sólo anotaremos diversos acercamientos a Dios. Sin duda es un tema complicado. Hay tantas diferencias y matices entre asociaciones católicas, organismos oficiales y semi-oficiales, el heterogéneo cristianismo andino, y la gama de sincretismos.

Nuestra temática tiene su lado polémico. Intentamos entender ¿cómo los pueblos originarios y mestizos viven su Dios? Lo hacemos ¿desde adentro de estas culturas? o ¿desde un parámetro cristiano? o ¿desde nuestros sincretismos?

Una postura equilibrada es la inter-religiosa. Pueden compararse dos sistemas de creencias; por ejemplo la adhesión andina al Dios creador, remunerador, providente, cercano -como lo constata Manuel Marzal- y la evangelización colonial que ha tenido grandes carencias (no ha sido cristocéntrica ni ha dado atención al Espíritu Santo).(2) Por lo tanto, se dialoga entre universos simbólicos diferentes (y no desde uno más desarrollado y otro que sería atrasado). Otra postura es la doctrinaria y auto-centrada. Por ejemplo, lo dicho por la Declaración Dominus Iesus. Ella está obsesionada por el “relativismo”; y plantea la salvación a través del conocimiento de la verdad (que es un modo auto centrado y no dialogal de entender la verdad).(3) Así, la fe andina y sus imágenes de Dios (o cualquier otra construcción espiritual distinta a la “Occidental”) tienden a ser descalificadas.

Otra postura es apreciar lo cultural, pero apartarse o abstenerse de sus recursos religiosos. A las formas andinas -de vivir lo sagrado y de reinterpretar el cristianismo- no les damos peso. Esto se constata en la enseñanza episcopal del Sur Andino del Perú; una y otra vez se dice que es maravillosa la cultura andina, pero no se interactúa ni nos dejamos

interpelar por sus modos de creer y de comprender a Dios.(4) Es una postura inconsistente.

2) SIMBOLOS DE LA DIVINIDAD

Antes de entrar al tema, anoto unas dificultades y unas posibilidades.

Primero. A fin de sintonizar con lo simbólico, hay que evitar errores comunes: el esencialismo (“lo andino auténtico y puro”) y el dualismo (“occidental” versus no-occidental, tradicional versus moderno, andino-cristiano versus cristiano universal, etc.). Más bien, al examinar las deidades de pueblos andinos, con sus cargas culturales, vemos mezclas simbólicas y también diferenciaciones.

Segundo. En la relación con Dios existe un tejido de fibras culturales que se entrelazan. Aunque pueda ser mal interpretado, no habría “una” concepción “netamente andina” de Dios. El imaginario sobre la deidad es plural, con varios tipos de sincretismo, y está marcado por muchos factores (edad, región, género, sector social, influencia de medios de comunicación masiva, etc.).

Tercero. En torno a la representación de lo sagrado hay mucho conflicto (explícito o latente). Ésta confrontación refleja mecanismos de poder social (no es sólo un conflicto “religioso”). Además, como católico declaro mi disgusto con posturas cristianas que se definen como incompatibles con el supuesto politeísmo y el animismo en los mundos autóctonos. Da pena como la iglesia pretende monopolizar el vasto terreno espiritual; y su dificultad para dialogar de igual a igual con otros sistemas religiosos.

Entramos ahora en nuestra temática. La Divinidad es sentida y pensada de modo pluridimensional. Tomo como guía de interpretación el lenguaje ritual colectivo. Éste no indica que lo andino está más interesado en el Dios de la naturaleza, y menos en la Revelación histórica. En muchos ritos confluyen signos de la crisis social, elementos del medio ambiente, problemática de enfermedad, rasgos de la predicación cristiana. Así lo demuestran comportamientos en santuarios y en mini cultos en el hogar y centros de trabajo. ¿Cómo es Dios vivenciado y configurado? Lo es -dicho en forma sintética- de manera eco-histórico-transcendente. La humanidad encuentra fuerzas de Vida, en el cosmos, en el contacto con antepasados, en íconos de la religión popular, en la relacionalidad cotidiana.

Subrayo la calidad relacional. Las configuraciones de la divinidad no son objetos; más bien lo que existe son vínculos. En la relación con Dios se expresa agobio y dolor, se conversa y camina, se come y celebra. A Dios se le vive y comprende no como “cosa sagrada” sino como suprema Vitalidad que es interlocutora de la humanidad. Por eso, en vez de hablar de múltiples representaciones de lo sagrado (que algunos califican de politeísmo), prefiero hablar de la pluralidad de vínculos con dimensiones de la realidad

cósmica, humana, trascendente. Ciertamente tales vínculos conllevan imágenes y conceptos. De esta manera, la población -que es pluricultural y plurireligiosa- da testimonio del Misterio polifacético. Esto nos interpela, a fin de que lo divino no sea enclaustrado en la Palabra, la Liturgia, la Persona, la Creación.

También subrayo lo masculino y lo femenino en la Divinidad. Los vínculos con lo sagrado incluyen rasgos masculinos y femeninos. Abundan los gestos culturales de ternura y de poder, tanto por parte de varones como de mujeres. Se conjuga lo masculino/femenino en las fuerzas vitales: la Tierra Madre, “Almas”, figuras de María, Santa Rosa, Sarita Colonia, y tanto más; y también en algunos cerros sagrados, en figuras de Cristo, representaciones del Creador y la Providencia, y tanto más.

Por otro lado, gracias a la lectura crítica que ha desarrollado la perspectiva de género, nos damos cuenta de la inequidad y de lo idolátrico en representaciones sagradas. Un dios todopoderoso en clave de macho es un ídolo; y, ciertamente agrade la experiencia espiritual. Esto también ocurre con lo sacrificial implantado en la figura de María (lo cual legitima cualquier sacrificio y sumisión). En cuanto al patriarcado (con su omnipotencia masculina) presente en el cristianismo, las configuraciones andinas nos presentan “Otra” divinidad. Ella no sólo incluye lo femenino, sino principalmente articula lo femenino y lo masculino. Además, al haber mayor autonomía y liderazgo por la mujer andina, y también cambios en el poder familiar y social, se va transformando la identidad tanto masculina como femenina; todo lo cual contribuye a vivencias del Dios cristiano de carácter más relacional y menos patriarcal.

Contamos además, en el universo andino, con nuevos símbolos del Poder. Por ejemplo, en La Paz y mucha ciudad andina aumenta la praxis y mística en torno a la feria de Alasita, con su diosesillo Equeqo. En Puno y Juliaca ya tiene su estatua, donde la gente hace fila para obtener su benevolencia. Es uno de tantos fenómenos emergentes, donde hay claras conexiones entre lo sagrado y los procesos económico-culturales. Este fenómeno tiene rasgos sorprendentes. En parte es la precariedad material de sectores medios y pobres; esta precariedad es resuelta mediante el sano juego de objetos pequeños. Lo pequeño es garantía de lograr lo deseado, en un bienestar futuro, que depende tanto de la fe como del esfuerzo humano. Por otra parte, es sacralizado el progreso económico-religioso moderno (donde predomina el dólar, y por eso lo que más se vende y compra en Alasita son gordos fajos de cien dólares). También se “compran” títulos universitarios, pasajes aéreos al extranjero, títulos de casas y empresas, etc.

Hay varios modos de abordar este fenómeno. Puede ser visto como “utopía del colectivo social”, como veneración de un “dios de la abundancia y buena vida”, como “feria de las esperanzas”, como un “pasar de la reciprocidad a la individualidad”. Lo que no cabe duda es que moviliza a toda la población andina.⁽⁵⁾ Alasita y otros fenómenos urbanos están reconfigurando la imagen de Dios asociada al progreso consumista. Me

parece urgente una reflexión artística, antropológica, teológica, ante ésta y otras nuevas expresiones simbólicas que sacralizan el mercado de cosas y servicios.

Termino esta segunda sección. ¿Somos sensibles a la compleja, multifacética, e interpeladora configuración andina de Dios? Ella ¿es interlocutora de nuestra manera de ser cristiano y de nuestra eclesialidad?

3) IMAGENES DE CRISTO Y DEL ESPÍRITU

Se suele decir que la población andina tiene hondo contacto con Dios, pero que con Jesucristo y su Espíritu el contacto es mínimo o no existe. ¿Es así? A mi parecer, el Salvador esta presente y es asumido mediante el amor generoso, y el Pnema es visualizado en la fiesta con su reciprocidad. ¿Tales vivencias se refieren a Dios, o a configuraciones más bien sincréticas? Estas preguntas se añaden a las anteriores; sin duda nos movemos en un terreno donde hay campo para diversos puntos de vista y para debates.

Comparto con ustedes, amables lectores, mis puntos de vista. Son tres: la primacía la tiene el amor y la celebración, las imágenes pluriculturales de Cristo y de María, y, los rasgos de una pneumatología andina.

Punto uno: la primacía del amor y la celebración. Durante siglos la pastoral ha sido “palabrera”. Abundó la doctrina sobre Dios; y ha sido escasa la comunicación del Evangelio. En esto (como en toda la realidad latinoamericana) hay excepciones. Pero ha predominado un explicar quién es Dios: creador, omnipotente, salvador, etc. Ahora bien, la contraparte del pueblo cristiano no ha sido escuchar y aprender, sino más bien celebrar la vida y orar. Entonces, Dios tiene una configuración amorosa y festiva.

En cuanto al sistema de festivales y ritos andinos, se constata ambivalencia, discriminación, vicio, sacralización de poderes modernos, la apropiación individual de la Bendición Divina. Por otra parte, hay muchísima reciprocidad, honda fe, redistribución de recursos, liderazgo, y la alegría de compartir sin limitaciones. Quiero subrayar modos festivos de vivir/comprender a Cristo y al Espíritu. Existe y nos cabe desentrañar la cristología implícita en el modo andino de amar. En la persona y mensaje de Jesús, sin duda lo central es el amor; y por eso allí se ubica una cristología implícita. En cuanto a la experiencia y comprensión del Espíritu Santo (la pneumatología) me parece latente en el modo de celebrar la vida. Éstas son pistas a trabajar. En vez de remozar la indoctrinación (con añadidos bíblicos y con nuevos lenguajes sico-sociales), más bien cabe descubrir al Cristo y al Espíritu que de hecho acompañan a la población andina; y con esta base trabajar las implicancias históricas y la profundización bíblica.

Punto dos: las imágenes pluriculturales de Cristo y María. A menudo se dice que el culto a imágenes proviene de Europa y su contrareforma. Me parece que lo característico de la relación con Imágenes es que se entrecruzan y amalgaman varias formas culturales.

El culto a las Imágenes manifiesta (entre otros rasgos) una intensa reciprocidad; está pues marcado por la cultura andina. Además, tienen una configuración no de cosa sagrada ni de deidad (la gente no llama “dios” al santo), sino como sacramental del Dios que salva concretamente, y también como Icono, vale decir, una Presencia de Dios. Hay pues inculturaciones de la fe cristiana. Por otra parte, en el vínculo con Imágenes hay muchos componentes socio-políticos (esquemas de prestigio y poder), e importantes rasgos artísticos (que provienen de las diversas culturas presentes en nuestra región).

Una cuestión a trabajar es, por un lado, tipos de representaciones inculcadas en el pueblo, y por otro lado, como la población ha seleccionado y recreado imágenes sagradas. Hay algo de continuidad, y muchas diferencias. Por ejemplo el Crucificado es vivenciado como Sanador y Justiciero; lo que no induce la resignación (algo de mucho peso en la cristiandad colonial). Otro hecho significativo es la distancia entre el lenguaje oficial sobre la Purísima e Inmaculada (contrapuesta a la sexualidad), y la fe popular en la Madre (Mamacha, Mamita) que es garantía de fecundidad en la naturaleza y las personas. Otro punto importante es como la gente correlaciona imágenes de carácter masculino y carácter femenino. No es pues un monoteísmo de carácter patriarcal. Más bien hay un acercamiento al Misterio Divino por medio de varias configuraciones, algunas propias del varón y otras propias de la mujer.

Punto tres: la pneumatología andina. La cristiandad no transmitió imágenes, ni ritos, ni enseñanzas sobre el Espíritu de Dios. Hubo pues, durante cuatro siglos, una enseñanza deficiente y parcial de la fe. En el siglo 20 sólo hacia el final se comenzó a tenerlo en cuenta en la catequesis y la espiritualidad. Sin embargo, en el modo de vivir andino se encuentran señales del Espíritu.

No me animo a llamarle una pneumatología implícita, porque casi nada se comunicó sobre el Espíritu (y sí algo ha sido transmitido sobre Cristo, por eso es posible encontrar una cristología implícita). Lo que existe es más bien latente, y merece ser cultivado y cuidado. El Espíritu está latente y presente en tanta y tan intensa celebración de la vida, algo característico del cristianismo inculturado, y también en otras vivencias cotidianas.

Se trata de una Presencia constante y pluriforme. Resumo puntos que ya he trabajado.(6) La vivencia espiritual (y no meramente cronológica) del tiempo. El caminar cotidianamente con Dios. En el caso del imaginario quechua, sobresalen vivencias del Espíritu de Jesucristo. También dan testimonio del Espíritu transformador: actividades festivas, la sanación, exigir justicia, consolar a personas, tejer lazos comunitarios y familiares. Alguien me puede decir, todo esto es excelente, pero no refleja la tercera persona de la Trinidad. Es verdad que poco se le menciona, en ambientes andinos; pero sí

abundan convivencias y símbolos con sentido pneumatológico. Abunda la interiorización y comunicación espiritual. Éstas son bases sólidas para la explicitación del Mensaje sobre el Pneuma de Vida.

4) CONCLUSIONES ABIERTAS

En cuanto a mis convicciones, lo primero es la calidad y pluriformidad de las vivencias andinas de Dios. En el Perú de hoy, eso impugna el poder económico que ha llegado a ser totalitario y sagrado. Ya que nuestra crisis económica y ética es devastadora, para refundar la condición humana, mucho es aportado por las configuraciones andinas de Dios. Aquí es fundamental la fe en el genuino Salvador, y la impugnación de la idolatría moderna.

En segundo lugar, existen contenidos densos y complejos; no sólo hay creencias y ritos andinos. La reflexión cristiana ¿cuándo sopesará el modo de ser relacional andino, que contiene modos de orar, festejar, y entender a Dios? Al respecto hay que desarrollar criterios para evaluar la manera indígena y mestiza de entender a Dios. Esto no proviene de la arrogante posesión de las llaves del Absoluto, con las que examinaríamos defectos de cada cultura/religión humana. Más bien se debe a la riqueza de lo inter-cultural e inter-religioso; por eso nos preocupa interactuar con lo andino. Por mi parte, sí creo en mutuas interpelaciones y en un caminar inter-religioso, a la luz de la Palabra y con el fuego del Espíritu. Esto implica que lo andino alimenta e interpela el cristianismo de, por ejemplo, el sector solidario con la humanidad pobre (sector donde me inscribo). Si uno no se deja cuestionar y enriquecer por las configuraciones andinas de Dios, uno no tiene derecho a decir algo sobre dichas configuraciones. Gracias a procesos inter-culturales es posible decir algo de lo mío y decir algo del otro y la otra.

Estas convicciones las pongo en la mesa para que sean examinadas desde diversos puntos de vista, y con ojos críticos.

Añado una preguntas que me parecen fundamentales. La configuración andina de Dios ¿cómo se ha in-religionada? Vale decir, la tradición cristiana sobre Dios ¿cómo se ha articulado con las vivencias e imágenes sagradas propias de la población andina? Al comienzo hablé de amenazas de muerte hacia lo andino (y hacia sus formas de cristianismo). En este contexto, comunidades andinas tendrán que continuar inculturizando su fe y comunicándola a una población más o menos confundida y desintegrada. Junto con inculturizar va el in-religionizar el Acontecimiento Pascual. Es un término poco común; pero indica un reto mayor, ya que somos católicos dentro de caminos religiosos y espirituales de la humanidad.(7) En concreto, se trata de vivir la fe cristiana al interior de mediaciones religiosas indígenas y mestizas.

¿Qué interculturalidad cabe en la reflexión hecha en la Iglesia? No digo que desde las ciencias (como si fueran juezas de la verdad) bajemos hacia las culturas (reducidas a objetos de estudio). Más bien se trata de una fecunda confrontación entre las sabidurías, presentes en nuestro polifónico universo latinoamericano. Se trata también de un dialogo fecundo entre las razones de fe del pueblo pluralísticamente creyente, por un lado, y las especialidades teológicas, por otro lado.

Cabe una dinámica de encuentro entre “figuras occidentales, amerindias y afroamericanas” de nuestra tradición filosófica, como propone Raul Fornet-Betancourt.(8) En la teología, me sumo a otras personas que transitan por lo conceptual y lo simbólico. Opino que la “comprensión simbólica acoge la Revelación, tiene mayor sintonía con el lenguaje bíblico, y es significativa en el dialogo de fe dentro del pueblo de Dios”(9). Veo que tal trabajo intercultural da muchos frutos. No hay que limitarse a que conceptos de las disciplinas científicas sean comparados con el lenguaje de fe de la gente común. No planteo la comparación; sí planteo la interacción y mutua interpelación.

¿Desarrollamos un pensamiento atento a lo simbólico? Esta es una labor a largo plazo. En la actualidad se privilegia un pensar enraizado en una particular racionalidad europea. Hay muy poco espacio para lo inter-cultural y lo inter-religioso. Vale asumir y recrear propuestas de visionarios que claman por nuestra autenticidad latinoamericana - como ha sido enunciada por Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, y otros-(10) El meollo del ser auténtico es no ser mimético; sino que más bien asumir nuestras identidades, historias, simbologías, y desde ellas hablar del Misterio.

Termino. Creo en la sana ética y espiritualidad andina, para encarar la difícilísima coyuntura en el sur de América. No hablo de manera piadosa. La oración andina es un cotidiano clamor por la justicia. Es plegaria festiva y esperanzadora, como nuestro pan de cada día. Esta espiritualidad va de la mano con la ética andina, cuyo corazón es la reciprocidad. En muchos países hemos sufrido huaycos de inmoralidad, de parte de delincuentes con cargos públicos, que lamentablemente han sido aclamados por la multitud. Cabe pues reafirmar alternativas, por ejemplo desde la relacionalidad andina que nos hace libres y felices. Dicha relacionalidad es como el corazón de las configuraciones andinas sobre Dios.

SEGUNDA PARTE:

ENERGIA CULTURAL Y ESPIRITUAL

La creciente interacción entre los seres humanos del planeta es ciertamente fascinante, pero a la vez hace sentir la impotencia y pequeñez ante fenómenos globales. ¿Qué podemos hacer ante estructuras mundiales? A partir de la condición de cada persona, de un grupo, y del conjunto de poblaciones latinoamericanas ¿se van forjando esperanzas de una vida más plena? A menudo esto parece imposible; parece una fantasía.

Sin embargo, existen cantidad de iniciativas globales, y muchas personas y organismos que están apostando a que “otro mundo es posible”. También se constatan en América Latina las energías de carácter cultural y espiritual, por parte de la población pobre y marginada. Éste es el hilo conductor que reúne a las temáticas desarrolladas a continuación.

En primer lugar abordo temáticas donde hay mucho debate. Examinó la compleja identidad de la población latinoamericana; resalto tanto las ambivalencias como las energías positivas. Luego entro en la controversia sobre la alineación cultural y religiosa del pueblo pobre, y sobre su capacidad creativa. A continuación doy un aporte a la discusión sobre el pasado y porvenir de los cristianismos en América Latina. (Son los capítulos 5, 6, 7).

Las formas de fe del pueblo interpelan a la evangelización y a la reflexión teológica. Reconsidero el factor religioso en el contexto de la globalización, y las implicancias para la labor teológica (capítulo 8). Luego reviso el catolicismo del pueblo, la dinámica carismática, modos de encarar la globalización; todo lo cual redimensiona la

misión de la Iglesia (capítulo 9). Finalmente: en el actual contexto inter-cultural e inter-religioso, retomo el buen debate sobre la inculturación (capítulo 10).

La interpretación de estas realidades del pueblo nos motivan a no caer en posturas escépticas ni fatalistas. En el escenario globalizado, con sus idas y venidas y sus muchas complicaciones, existen sorprendentes energías que provienen de los “de abajo”, desde los márgenes de instituciones sociales y de representaciones cristianas. Cabe pues seguir cultivando la sólida esperanza que crece en un buen terreno.

CAPITULO 5:

DIMENSIONES DE LA IDENTIDAD

¿Qué somos? Nos envuelven poderes y tendencias autoritarias y miméticas. Como personas y grupos sociales somos heterogeneos y cambiantes. La trayectoria humana es elaborada con muchos retazos heredados y con potencialidades inéditas. Constantemente son resignificados los modos de ser. Cada parte de América Latina es polifacética.

Al revisar nuestras identidades vemos que tienen tantas dimensiones y significados. Las identidades no son esencias estáticas ni son unidimensionales. Se trata pues de una temática compleja, donde conviene confrontar las perspectivas científicas con nuestras inquietudes cristianas y teológicas.

Anoto puntos introductorios.

A) Durante las décadas pasadas, en América Latina han sido intensas las vivencias cristianas y la producción teológica. Entre sus distintas corrientes ha habido poca interacción y debate (más bien circularon estereotipos). Han sido devaluadas las identidades. B) Por un lado ha disminuído la confrontación entre actitudes tradicionales y líneas renovadoras. Por otro lado resurge el fundamentalismo. Opino que el denominador común es mediocre. C) Persisten los contrastes entre lo erudito y lo sapiencial (1). El lenguaje especializado tiende a ser hermético y esta segregado de la comunidad eclesial; mientras que el pueblo de Dios consolida inculturaciones y esperanzas. Entre la población y la élite hay mucha incomunicación. D) Por otra parte, urge el dialogo entre la reflexión creyente, las ciencias humanas, y la sabiduría del pobre. Cuando ellas no se interpelan, se empobrecen. E) La teología, como servicio eclesial hacia la humanidad de hoy, atiende las “señales de los tiempos” (por ejemplo: las identidades); y ella opta espiritualmente por la calidad de vida. F) Nos encontramos en un terreno latinoamericano maltratado, polifacético, y con proyectos de vida. Haré algunas referencias a la situación chilena mestiza, contradictoria, y con nuevas fuerzas.(2)

En este capítulo anotaré interpelaciones desde nuestros contextos. Luego comentaré varios sentidos o niveles de identidad, que marcan la labor teológica y que suscitan grandes interrogantes.

1) LECTURA CONTEXTUAL

¿Por qué hoy vuelve a preocuparnos la identidad? Ella aparece como problemática (en los discursos sobre la modernidad, y sobre factores globales). La homogeneización acentúa búsquedas de identidad y de inculturación, con resonancias sociales y eclesiales.(3)

Nuestra preocupación tiene sus contextos; los abordaré a través de las ciencias humanas, de la eclesialidad, y de la teología. Haré una lectura contextual, que nos permiten precisar los interrogantes sobre la identidad.

Primero: desde las ciencias humanas.

¿Cómo entendemos la identidad en la experiencia cristiana? Solemos acentuar lo cultural; pero ello es inseparable de rasgos económicos, sicosociales, biológicos, técnicos, estéticos, etc. Las ciencias modernas explican la “identidad” como relación entre la persona y la sociedad (que se desarrolla por etapas); o bien como condición pragmática del actor social reconocido por otros/as; o bien como basada en códigos interpretativos y de validación comunicativa; o como no-sujeto posmoderno, etc.(4) Entonces, al hablar de “identidad” de la persona cristiana, no quiere decir que uno esta inscrito en tal o cual cultura. Más bien se trata de un concepto polisémico, y que ha sido desarrollado por varias disciplinas científicas. “Identidad” no es pues algo simple y unidimensional.

Además, tomamos en cuenta la globalización y el cambio de época. Muchos científicos muestran la dialéctica entre cambios en la identidad y los factores globales; sobresalen las propuestas de construir la identidad personal; se cultivan métodos de auto-estima y auto-ayuda; y es revalorizada la intimidad relacional pactada entre personas.(5) Hoy la identidad es entendida como proceso de carácter local/global; esto conlleva replantear lo subjetivo y los vínculos humanos (en redes, en asociaciones voluntarias, etc.).

En estos contextos, nos preguntamos por los significados que tiene la “identidad” del ser cristiano. Rápidamente uno dice que consiste en ser fiel a Cristo; si procedemos lentamente vemos sus muchas dimensiones y condicionamientos. Por eso al hablar de lo cristiano conviene hacerlo no con una definición religiosa estática, ya que uno cree y hace teología en medio de factores sico-sociales, económicos, políticos. En fin, la identidad se desenvuelve en medio de procesos humanos y de un cambio de época.

Segundo: desde la eclesialidad.

¿Qué contextos eclesiales nos motivan a reconsiderar la identidad?(6) Lo cultural ha sido tratado por el magisterio contemporáneo (Vaticano II, *Evangelii Nuntiandi*, Conferencias Episcopales en Puebla y Santo Domingo); pero no se entra a fondo en las identidades. Puebla (n. 412) menciona la identidad latinoamericana y su sustrato católico; postula que la fe forma parte de su identidad, y le da unidad espiritual al continente. Son opiniones, sin el necesario análisis y discernimiento. Santo Domingo introdujo la temática de la inculturación; que luego no ha sido trabajada en profundidad.

En nuestra Iglesia Católica hay sectores con claras identidades: movimientos laicos, clero, asociaciones de carácter cultural y espiritual. Ellos desenvuelven su acción y reflexión. Se trata de minorías. La mayor parte de personas creyentes no manifiestan identidad y militancia eclesial. Por otro lado, sectores increyentes e indiferentes tienen creciente visibilidad. Uno va constatando que la pluriforme identidad católica corresponde a minorías; pero mantenemos discursos e impactos socio-culturales a gran nivel. Esta contradicción entre ser sectores minoritarios pero comportarse como mayorías implica crisis de identidad, tanto en lo subjetivo como en lo eclesial.

Por otra parte, existen diversas denominaciones cristianas, y una gama de opciones religiosas y espirituales, con estilos modernos y posmodernos. Aunque las instituciones no lo favorezcan, de hecho crecen vínculos y sensibilidades de carácter ecuménico e inter-religioso. Su contraparte son los fundamentalismos. Pero, en la vida ordinaria de la población tiene mayor peso la tolerancia y convivencia entre mundos diferentes. Esto motiva a que las iglesias dejen atrás sus identidades sectarias.

Tercero: desde la labor teológica.

En el abanico de reflexiones resaltan dos tendencias.(7) Por un lado, la neo conservadora levanta su emblema universalista y la identidad católica. Otra gran tendencia es estar al servicio de la humanidad, lo que da sentido a la iglesia y la teología. Son tendencias gruesas, con muchos matices. Aparecen varias maneras de entender la identidad católica. Ciertamente a cada labor teológica le preocupa ser fiel a la Revelación Divina, y a la vez, encarar preguntas y búsquedas humanas de hoy.

En mi caso, durante muchos años estoy disfrutando la cálida e interpelante reflexión liberadora. Ello conlleva una asociación fecunda y estimulante, e implica colaborar en un amplio proyecto humano y eclesial. En cuanto a la identidad, no es la del individuo-experto, sino más bien la de formar parte de la comunidad convocada por el Dios del pobre.

En términos tanto intelectuales como afectivos, la identidad del teólogo/a está determinada por la verdad de Dios. Esto tiene su lado problemático. Hoy resurgen actitudes apologéticas, fanáticas, propietarias de la verdad. En este contexto uno se pregunta: la adhesión a la verdad ¿es unívoca y unidimensional?, ¿es plural, y un rico proceso?

La cuestión del pluralismo tiene que ver con factores socio-culturales, y con la existencia de muchos caminos hacia Dios. Lo más importante es que la labor teológica está atenta al “misterio desbordante de Dios” (Anneliese Meis); en otras palabras, se reconoce “la irreductible transcendencia de Dios a las condiciones de finitud del sujeto” (Juan Noemi).(8) En cuanto a la verdad, Noemi retoma una sabia advertencia de Paul Ricoeur: la violencia en torno a la verdad suele provenir del poder clerical y del poder político. Esto es lamentable; y tergiversa la verdad de Dios. Al misterio de la Vida nos aproximamos con palabras plurales y sin adueñarnos de la verdad.

Tenemos dos preocupaciones, articuladas entre sí. ¿Qué nos dice Dios con respecto a lo que hoy llamamos identidades?, y, éstas ¿qué dicen de Dios? De esto último, anoto unos elementos. En el contexto latinoamericano se ha redescubierto que Dios se relaciona

con la humanidad pobre. Esto conlleva la identidad de -con el pobre- optar por Dios. Además, en nuestro contexto grande, hay producciones con identidades teológicas emergentes. Por ejemplo, María Clara Bingemer e Ivone Gebara y Elsa Tamez, Eleazar Lopez y Ernestina Lopez, Antonio Aparecido da Silva y Sonia Querino, hacen teología con sus identidades feministas, indígenas, y afro-americanas.(9) Estas personas y comunidades de fe hablan con y de Dios; y lo hacen desde sus identidades y proyectos de vida.

En esta primera parte he examinado críticamente la actual preocupación por la identidad. A continuación, en forma breve presento varias dimensiones de la identidad.

2) UNAS APROXIMACIONES.

Pidiendo permiso a quienes trabajan como científicos sociales, entro en sus diversas aproximaciones a la “identidad”. Es evidente que existen diversos modos de entenderla. Voy a anotar seis dimensiones, que influyen en la labor teológica. Son asuntos que durante estos años más me han impactado (y por eso los he seleccionado).

Un primer aspecto de la identidad es su carácter biológico.

Como seres vivientes minúsculos -¡no dueños del universo!- estamos interconectados con otras entidades de la madre tierra y del fascinante cosmos. Nuestro imaginario es ampliado gracias a la neurociencia, la ecología, y otras ciencias de la vida. Si además uno se acerca a culturas originarias y camina entre cerros y nubes (como me ocurre en el altiplano andino), va cambiando la sensación y visión del mundo y de las personas. Redescubrimos una identidad relacional, material, y espiritualmente terrenal.

Unos grandes pasos son dados por la biología. No cabe segregar la realidad (el objeto) de la comprensión de la realidad (por parte del sujeto). Tomo elementos de Francisco Varela.(10) Cada organismo vivo es un proceso de constitución de identidad, de cualidad unitaria, en un campo de interacciones, que es fuente de significados. Así identidad y cognición están entrelazadas.

¿Qué implica esto para la teología? Podríamos ahondar las afirmaciones concretas sobre el “Dios de la vida”. Es así como nos lo revela la historia de salvación y la persona terrenal de Jesús, y, todo fenómeno de vida desde la mente hasta los microorganismos.

Esto implica que la reflexión de fe vaya dialogando con la ecología. Leonardo Boff ha desbrozado muchos senderos.(11) Anota la mutua transparencia entre Dios y el mundo: “en cada expresión de vida, de inteligencia y de amor, nos descubrimos a vuelta con el Misterio del universo-en-proceso”. Es, para muchos, una mirada nueva. Nos habían engegucidos con el antropocentrismo y su Dios-objeto. Hoy es posible volver a sentir y pensar a Dios en procesos de vida, y sintonizar el grito de la tierra que -como insiste Boff- es indesligable del grito de los pobres.

Un segundo aspecto: la identidad de género.

Muchas personas estamos encarando la condición masculina y la femenina. Es posible dar saltos cualitativos, en la teología, gracias a estas sensibilidades y perspectivas. Estamos reconociendo (¡con vergüenza) haber puesto entre paréntesis el ser varón y el ser

mujer, al dar testimonio de la obra de Dios. Sin estas identidades uno no sólo ha sido inauténtico sino que también ha ocultado aspectos de la Salvación realizada por Dios.

Uno de tantos aportes dados por la acción y visión de género es valorar la diferencia. Como dice Antonieta Potente: “el lenguaje de la diferencia es el lenguaje del Espíritu...somos esta diferencia, los seres humanos, todos los seres de la tierra y del cielo, las plantas, las flores...(y añade Antonieta) es el lenguaje del Espíritu que se mueve...sin límite y sin dejarse atrapar: no sabes de donde viene ni adonde va (Jn 3:8)”.(12) El Espíritu es fuente de relaciones e identidades fecundas; y no permite que lo divino sea atrapado por categorías androcéntricas. También se logra conjugar mejor la identidad con la diferencia; las entendemos mediante la relacionalidad.

Desde el género (como también desde el ser pueblo de Dios, y desde otros procesos humanos y místicos) sintonizamos más con la presencia y obra del Espíritu. Sin embargo, algunos ven los planteamientos de género como una amenaza a la tradición cristiana. No es así. Más bien abre puertas hacia el Misterio, y contribuye a reubicarnos en la pneumatología.

Por otro lado, uno va impugnando tanta expresión teológica que desfigura a Dios. Esto ocurre gracias a estudios y prácticas feministas; al trabajo bíblico sobre imágenes y manifestaciones de Dios; y debido al humilde acercamiento al Misterio de Dios, que reconoce limitaciones en cada lenguaje teológico. A ello se suma la lúcida crítica al marianismo-machismo latinoamericano.(13) No me cabe duda que los debates con respecto a la identidad de género nos están ofreciendo nuevas pistas de espiritualidad y de reflexión.

Un tercer aspecto: la identidad social.

La convivencia social configura varios rasgos de identidad, con sus dinámicas de inclusión, diferenciación, exclusión. Me ha tocado sopesar tanto estereotipo que nos envuelve, al convivir con “otros mundos”: soy blanco en medio de indígenas, estamos en una provincia en vez de la capital, soy un acomodado en medio de pobres, en un país distinto al que he sido criado. La interacción con “otros” permite reconocer tanto estereotipo y prejuicio que nos ahoga; y también ayuda a sopesar tanta potencialidad y fuerza en la identidad de otras personas y de uno mismo.

La sociedad inculca sus pautas. Por ejemplo, inculca la fascinación ante caudillos populistas y hacia héroes “nacionales”; también la acriticidad hacia pautas androcéntricas y hacia artistas de moda, etc. Estas pautas nos aprisionan y conllevan tener identidades subordinadas e inauténticas. Por otro lado, la sensibilidad posmoderna refuerza el yo-ismo y los juegos de relaciones provisionales e insatisfactorias.

Estos fenómenos, que enmarcan identidades sociales polivalentes, constituyen un desafío para la reflexión de fe. En estas circunstancias ¿cómo comprendemos el Acontecimiento de Cristo? Consideremos actitudes sico-sociales y étnico-sociales. En el ámbito latinoamericano hay altos índices de depresión y una generalizada desconfianza hacia otras personas.(14) En estas condiciones, ¿cómo se desenvuelve la adhesión a Cristo Resucitado; y qué aporta este misterio a una población deprimida y desconfiada? Otro terreno muy complicado es la identidad étnico-social; por ejemplo la cuestión del

mestizaje. Se lo puede entender como sujeto histórico de la síntesis cultural latinoamericana (Pedro Morandé); o bien, como condición repudiada en Chile a la cual cabe reconciliarnos (Sonia Montecino); o como ingenua asimilación de la dominación, aunque también como resistencia (Helio Gallardo).(15) Pues bien, ¿tomamos en serio o damos la espalda a nuestras desconfianzas y depresiones, a nuestros mestizajes y a posturas racistas? ¿Cómo ingresan estas realidades en la Cristología que suele tener como sujeto a un “hombre” indefinido y ahistórico?

En cuarto lugar: la identidad económica.

Lo económico es terreno de humanización y espacio de fe. Lo problemático es el creciente empobrecimiento e inequidad, y la tendencia a divinizar estructuras humanas y un mercado mundial. No voy a tratar la estratificación según ingresos monetarios, y sus correspondientes formas de personalidad. Sí deseo anotar la perversa absolutización del acumular y consumir.(16)

Pepi Patrón anota: “en el Perú la exacerbación de un discurso universalizante del individuo y su derecho a comprar y competir no permite hablar de comunidades, de deberes y solidaridades”. Bernardo Subercaesaux advierte: “la sociedad chilena actual se caracteriza por ser ante todo una sociedad de mercado...(ello) determina la conducta, las expectativas y preferencias” de las mayorías. A esto hay que añadir la penetración del marketing en el escenario religioso, y la compra/venta de bienes y servicios religiosos en el mundo moderno.(17) Vale decir, debido al sistema económico hegemónico, y también desde la experiencia religiosa contemporánea, se configura una identidad idolátrica. Esto afecta el cotidiano modo de ser y de creer. Ésta parece ser la problemática mayor en los procesos de identidad. (Si es así, ¿por qué unos asuntos de moral sexual son tema principal de pronunciamientos eclesiales? y ¿por qué no dedicarse más a desafíos ético-económicos que tiene la humanidad?).

Por otro lado, sectores populares son geniales al sobrevivir y tejer vínculos económicos. En culturas tradicionales se venera el medio ambiente; y mucha acción económica va enmarcada por la reciprocidad y la fiesta. Otra luz de esperanza ha sido la “Red Global de Trueque de Servicios y Saberes” que reivindica la “moneda social que es una forma de transferir poder de producir y consumir, de generar calidad de vida”.(18) Éstas pueden parecer cosas insignificantes ante estructuras todopoderosas. Me parece que son historias/identidades dadoras de vida, que valen más que el sistema dominante.

En el dialogo de la teología con estas dimensiones de la identidad, se va subrayando la ética en la economía y la calidad de vida, y por contraste, se saca a luz la problemática idolátrica. En estas cuestiones de moral se verifica la relación con el Dios Vivo, y se impugnan falsos absolutos de hoy que nos deshumanizan.

Un quinto aspecto: la identidad mediática.

Hoy tanto la economía como la comunicación configuran nuestros modos de ser. Tenemos los Medios con su mercado de imágenes y sus formas de diversión. Ofrecen líneas de comunicación, y algo de arte; pero también pone muchas trampas, y nos invade la publicidad. Según Martín Hopenhayn, la comunicación moderna permite “recrear y pluralizar nuestra identidad” al interactuar con tantas imágenes de otros modos de vivir;

pero a la vez hay “debilitamiento de las identidades por su exposición al flujo incesante de señales que las recubren, las interpelan y las disuelven”.(19) Los expertos nos muestran que los Medios de Comunicación Social conllevan fantasía y frustración e impotencia, pero también contactos interculturales y crecimiento del imaginario y de una identidad pluralista. Ello tiene que ser discernido por la acción evangelizadora y por la labor teológica.

La sensibilidad e imaginario de las generaciones jóvenes depende de los MCS y la navegación por Internet. A estas realidades tiene que dirigirse el anuncio y la enseñanza de la fe. También son hechos que atañen a la reflexión teológica. Nuestra reflexión se basa en la Palabra. ¿Qué nos dice la Palabra de Dios vis a vis tantas imágenes de los MCS? Las lecturas inculturadas de la Palabra suscitan alternativas reales a tanta simplificación y engaño. Además tenemos el campo litúrgico y la creatividad en las celebraciones del pueblo. Allí contemplamos Imágenes de la Presencia viva y liberadora. Allí hay imágenes de la Belleza de Dios; que contrastan con la frivolidad y basura en muchos medios de comunicación. A fin de cuentas, a la iglesia y la teología le preocupa que la comunidad humana avance al encuentro con el Misterio, que nos habla a través de imágenes de Vida.

Por último, el aspecto espiritual.

Cada uno y todos los significados de “identidad” (biológica, genérica, sexual, social, económica, mediática, generacional, estética, religiosa, etc.) se entremezclan con la espiritualidad. Merecen ser tomados en cuenta en una labor teológica inculturada. Ésta saca a luz continuidades y desencuentros entre dichos significados y la identidad creyente y espiritual. Además, desde la fe se lleva a cabo la reflexión, y ésta favorece el crecimiento en la fe vivida en comunidad. Esta calidad espiritual no está suspendida en el aire; ella es indesligable de los condicionamientos ya mencionados.

Cabe aquí un deslinde con los espiritualismos de ayer y de hoy, y un deslinde con muchas corrientes fundamentalistas. Éstos fenómenos conllevan formas de identidad unidimensional, propietarias de verdades y de salvaciones. Son actitudes auto-centradas; aunque invoquen a Dios y exalten lo espiritual.

Otro deslinde es con esquemas conceptuales que descalifican las diferencias. Pedro Morande formula esta disyuntiva: “definir la identidad a partir de la diferencia...(que conlleva que) el triunfo propio y la derrota del enemigo es lo que conducirá finalmente a la identidad”, o bien, la identidad como “forma de pertenencia o de participación” que implica valorar “la tradición cultural de un pueblo”(20). Me parece que vale reconocer al otro, al diferente, sin agredirlo; y que un lenguaje participativo -que pasa por alto las diferencias- suele negar otras identidades. Los rasgos propios y las diferencias pueden dialogar entre sí y ser complementarios. La correcta relación con otro/a es condición de posibilidad para la identidad propia.

Ahora bien ¿qué es la identidad creyente? Es la identidad de creatura, dentro de la maravillosa obra de Dios. Es pues terrenal, cósmica; y es fundamentalmente la identidad-en-relación-con el Dios personal, que crea y salva. Además es la identidad del pecador.

Esto tiene señales concretas, según los elementos ya anotados en el terreno social, générico, mediático, etc. En cuanto pecadores somos gratuitamente salvados por Dios a fin de vivir en plenitud. Esto nos conduce a la identidad de amar, ser responsable en la historia, contemplar imágenes de Dios y celebrar su Presencia. Otra gran característica de la identidad es su desarrollo en la comunidad eclesial, cuyo modelo es el Misterio del Dios Trino. Además, la identidad tiene un sello escatológico; como personas estamos llamados aquí en la tierra y en el más allá a gozar la Gloria de Dios.

Concluyo. Al aproximarnos a los muchos significados que tiene la identidad salen a luz sus rasgos, problemáticas, contradicciones, potencialidades. No basta abordar la “identidad cultural” en forma especulativa y desencarnada (lo que abunda en documentos y reflexiones cristianas). Más bien nos conviene sopesar qué somos y cómo nos desenvolvemos en contextos globalizados y pluriculturales, conflictivos e históricos. En este sentido tomamos en cuenta los significados que las ciencias atribuyen a la identidad; ésto afina nuestra mirada hacia complicadas realidades de hoy.

Al tratar la identidad, unos aspectos religiosos y espirituales han sido mencionados. Vale ahondar estas temáticas, y hacerlo con espíritu crítico. Tanto la realidad de la población pobre como las formas de cristianismo suscitan mucha controversia. Estos asuntos serán sopesados en los capítulos siguientes.

CAPITULO 6:

POLEMICA SOBRE LA CULTURA DEL POBRE

En torno al “pobre” existen lenguajes mezclados y confusos. La perspectiva de fe con respecto al pobre a veces es sobrepuesta al “pueblo” como fenómeno socio-cultural. La presencia real de Cristo en el pobre no implica que la población marginada auto genere la liberación. Además, nos preguntamos: en su cultura y religiosidad ¿cuáles son aspectos sanos y sanadores? y ¿cuáles tienen mayor sintonía con el Evangelio? Son asuntos controversiales. Además, en un contexto globalizado, que incluye nuevas formas de control y alienación en las multitudes: ¿cómo la gente va modificando la historia?, y ¿con qué símbolos, utopías, alianzas, estrategias? Son temáticas de discusión.

Por otra parte, la nueva teología latinoamericana ¿puede ser clasificada en dos campos: la liberación social y la predilección por la cultura? Juan Carlos Scannone y otros teólogos hablan del cambio de paradigma, o un cambio de acento, de lo socio-económico a lo socio-cultural (1). Es un asunto controvertido. Gustavo Gutierrez no lo considera un cambio de paradigma. Tampoco suscribimos tal mutación de paradigmas algunas personas, que con la perspectiva de liberación, nos dedicamos a la cultura y religión del pueblo. Muy por el contrario, la dimensión simbólica, espiritual, cultural, es mejor abordada gracias a la visión de la liberación integral. Es mi postura y la de muchos. Pero otras personas tienen buenos motivos para caminar en otra dirección. No cabe duda que es un asunto abierto a la polémica y al discernimiento. Lo que importa, a fin de cuentas, es que sean no discusiones entre expertos, sino aportes de profesionales al caminar de los pobres hacia la felicidad.

La iglesia latinoamericana, durante las últimas décadas, está reconocido al pobre en la historia de salvación. Esto es sustentado por: la fidelidad al Cristo-pobre de hoy, la indignación ética ante la injusticia institucional, la empatía con el dolor cotidiano y con el afán de felicidad por parte de las mayorías, la meditación y lectura bíblica en comunidades atentas al Espíritu de Jesús. Lo principal, a mi modo de ver, es que la vivencia cristiana una vez más se ha centrado en la amabilidad de Dios, que opta por su

pueblo pobre.

1) UNA SALUDABLE POLEMICA

Me parece pues que es bueno confrontar posiciones, e interactuar positivamente entre diferentes búsquedas cristianas. Ello no ha sido una práctica común en los años pasados. Más bien abundaba la descalificación y sordera; entre los nuevos aires teológicos y quienes han reivindicado doctrinas seguras. La fase actual es tranquila y productiva. Algo lamentable -en este nuevo momento- es la reticencia al debate y la falta de interacción entre diversas líneas teológicas.

Creo que la sana polémica y el dialogo sobre cosas de fondo permite superar la soberbia y la superficialidad. Me refiero a la soberbia teológica de cerrar y abrir las puertas de la verdad. Pensar la fe no es un ejercicio dogmático sino una dinámica dentro de la comunidad cristiana, llamada a ser fiel al Misterio de Salvación. En la comunidad, los servicios que ofrece la teología es ver implicancias de la Revelación para la humanidad de hoy, discernir y debatir las expresiones de fe, y, principalmente contemplar la Presencia Amorosa (sin aferrarse a tal o cual formulación o estructura).

El buen dialogo conlleva actitudes críticas. Por ejemplo, al desear cambios en la historia contemporanea, no cabe ingenuamente atribuirlos a super-sujetos: ya sean los pobres, o, militantes anti-globalización, o, culturas del Sur contra las de Occidente; ni a proyectos unidimensionales: proyectos de jóvenes, de mujeres, de ecologistas; ni a agentes de evangelización. También la actitud crítica nos conduce a ver líneas alternativas, y a superar la condición de meros espectadores del des-orden mundial.

Por eso al rigor científico le añadimos la terca esperanza. En este sentido, cabe apreciar pequeños e inmensos pasos humanizadores, y a reconocer estrellas...de esperanza. No porque la situación actual es complicada y reacia a alternativas uno se pone "realista" y cómplice del status quo. La población empobrecida no sólo sufre, también apuesta a vivir con alegría. Ella va despejando las tinieblas globalizadas. Entonces, no cabe endiosar al pobre, ni a sus culturas y espiritualidades; tampoco cabe devaluar las cotidianas y grandes capacidades del pobre. Valen pues los debates sobre las esperanzas y luchas del pobre.

Estas y otras polémicas corresponden a preocupaciones de unos sectores en la iglesia y en la teología. No podemos hablar a nombre de todos/as; más bien uno opina con las particularidades y limitaciones de uno mismo y del medio ambiente que nos envuelve. Otra manera de abordar estas temáticas es a partir de las polémicas al interior de los sectores populares; ojalá en otros espacios y momentos se examinen esos puntos de vista.

Miramos hacia adelante. En el siglo 21 ¿qué irá pasando con éstas culturas y religiones? A lo largo de estas páginas deseo retomar, con ojo crítico, logros e interrogantes que surgen durante las últimas décadas. Varias personas y en diversas instancias eclesiales hemos trabajado el imaginario simbólico y praxis de la población pobre. Es saludable detenerse y reconsiderar lo andado, lo no transitado, las pistas falsas, los senderos posibles.

No soy pesimista. Gracias a los logros, podemos afinar nuestras preguntas y polémicas. Doy un ejemplo. Durante un tiempo se ha criticado el ritualismo en la religión masiva. De ahí se pasó a reivindicar el talante festivo en la fe de la gente. Surge ahora la pregunta sobre la eclesialidad y teología que conlleva la fiesta del pobre. Éste no puede ser un tema juxtapuesto a otros. Tal simbólica festiva redimensiona la labor teológica que desde la Edad Media europea ha estado atrapada en redes conceptuales.

Me agrada la libertad que aflora en sectores de iglesia y en el teologizar latinoamericano. Pero ésta libertad no es el denominador común ni aquí ni en otras latitudes. Abunda la reproducción de pautas consagradas y la consiguiente mediocridad. Nos cuesta encarar el cambio de época. Los pensamientos son clonados, dada la inseguridad y temor a la verdad. En esta situación apática, uno más aprecia cada obra y persona que nos contagia con su coraje, fidelidad, innovación, visión crítica y polémica. En este sentido se desenvuelve la obra y persona de Jose Comblin, a quien dedico estas páginas.

Recientemente le han preguntado ¿qué acontecimientos han motivado cambios en su posición teológica? Con su acostumbrada honestidad y lucidez, J. Comblin ha respondido: 1- el movimiento de las mujeres y la teología feminista “que obliga a releer todos los capítulos de la teología”, 2- la explosión del pentecostalismo “después de siglos del predominio de la racionalidad en las Iglesias”, y 3- la teología de liberación con su acento en el pobre y lo socio-económico, vale decir la acción en el mundo. A esto ha añadido: dada una humanidad mayormente Asiática, es prioritario el encuentro de las Iglesias con esas culturas (2). Son anotaciones geniales. Las voy a comentar en términos de la cultura/religión del pobre.

2) ESPIRITUALIDAD DE LA MUJER

La renovación eclesial (y la labor teológica) ha sido alimentada por el paradigma de la “historia de salvación”. Es una preciosa herencia que nos ha dejado el Concilio Vaticano II. Sin embargo, un historicismo antropocéntrico nos ha impedido -entre otras cosas- apreciar las culturas creyentes de la población latinoamericana. Ella ha sido descartada, a veces con cierta suavidad (por ejemplo: la perspectiva de Medellín motivó a muchos a ver la religiosidad popular como mágica y contraria al cambio histórico), y otras veces ha sido groseramente agredida (entre 1970 y 1990 muchas comunidades de base y grupos bíblicos descalificaban al catolicismo del pueblo).

Ahora bien, en las culturas del pueblo pobre, sobresale la mujer y su espiritualidad. Aunque los impasses ya mencionados no estuvieron dirigidos explícitamente contra la mujer, de hecho ella y la comunidad han desarrollado formas religiosas de carácter holístico, comunitario, simbólico, terrenal. Es indudable que la mujer allí tiene un claro liderazgo y dinamismo creador. Surgen unos puntos polémicos. La espiritualidad de la gente común ¿es mítica, o es histórica, o tiene elementos distintos y conjugables? ¿En qué medida dicha cultura religiosa proviene de costumbres ambiguas, de sabidurías propias, de mensajes asumidos y reinterpretados? ¿Qué sintonía tiene dicha espiritualidad con el

Evangelio? Ella es ¿materia prima a evangelizar por quienes estan “mejor formados”, o bien el pueblo tiene su modo inculturado de evangelizar?

Los estudios muestran que cualquier forma de practicar el cristianismo entremezcla elementos culturales, factores históricos, entidades de la naturaleza. A lo largo de estos años he constatado que la religión del pueblo pobre es simbiótica; inteligentemente reúne elementos distintos porque ellos contribuyen a su afán de vivir; con este objetivo reúne elementos que pueden llamarse históricos, cósmicos, personales, comunitarios, místicos. No es pues una religiosidad unidimensional. En todos estos aspectos es hondo el aporte de la mujer, con su espiritualidad cotidiana, terrenal, holística.

En los diversos espacios latinoamericanos, la fe/sabiduría de la mujer tiene un sello sanador. Esto es manifestado en cada sector social, pero sobresale en los ambientes pobres. Mediante plantas medicinales, con consejos y plegarias, manifestando ternura y compasión, muchas mujeres se hacen cargo de la salud corporal y anímica de su prójimo. Se ha constatado y evaluado la terapia integral realizada por curanderas, parteras, herbolarias, rezadoras. No sólo es tarea de especialistas; es común que la madre de familia, y la abuela y tía y la hija, sean las encargadas de la salud del grupo familiar y del vecindario. En este terreno -como en tantos otros- se manifiesta la eficaz y terrenal espiritualidad de la mujer pobre.

Todo eso no suele ser considerado como pastoral y teológicamente significativo, por parte de sectores que dirigen la institución eclesial y que reflexionan la fe. Los catalogan como gestos de caridad, o como costumbres del pueblo; ¡es esto y es mucho más! Son modos de evangelizar y de entender la Salvación en sus formas concretas.

En esta temática (como en otras) es problemático el modo de catalogar la “religiosidad popular”. Es un lenguaje proveniente de élites eclesiales. Éstas presuponen que ellas tienen, en sus manos, la fe auténtica y la responsabilidad pastoral; y lo que hace la población serían asuntos culturales y la ambigua religiosidad. Conviene pues continuar con un largo debate ¿por qué y por quiénes es definida la “religiosidad popular”? En cuanto a quienes elaboramos teología de liberación, nos conviene reconocer la espiritualidad del pobre (por ejemplo, la recién anotada labor sanadora) como punto de partida y referente permanente de la acción teológica. Eso ocurre poco o nada. ¿Qué pautas hermenéuticas nos cierran los ojos y el corazón a la fe/sabiduría del pueblo de Dios?

A la espiritualidad/sabiduría de la mujer del pueblo se ha ido sumando la labor teológica. Jose Comblin señala que la teología hecha por mujeres es contestataria hacia la teología que predomina durante siglos. Ha predominado el rol imperial de la iglesia, un sistema de cristiandad, y un modo conceptual de entender y comunicar la fe. En este contexto, “a teologia das mulheres é a que mais contesta desde os fundamentos o esquema teologico do segundo milenio” (3). No sólo la teología feminista es contestataria. También lo son las teologías de los pueblos originarios de América Latina; en sus cuatro Encuentros continentales se han expresado líneas alternativas al modelo hegemónico. En cuanto a la confrontación epistemológica, la teología feminista es la que con mayor claridad ha estado explicitando otros modos de pensar y celebrar la fe.(4) Es decir, junto

con ser contestataria, va generando su modo hondo y holístico de dar cuenta de la esperanza de la fe. Quienes colaboramos en la teología latinoamericana ¿por qué poco sopesamos las líneas metodológicas y los contenidos de la reflexión feminista?

Añado algo que también es materia de debate. ¿Cómo se conjugan la espiritualidad/sabiduría de la mujer popular con la elaboración hecha por teólogas? Existen algunos puntos de encuentro, pero también bastante segregación e incomunicación. Cabe reconocer el liderazgo y pensar de la mujer en la religiosidad popular (en especial la afro-americana, la mestiza, la indígena); esto permite entender mejor la Salvación. También la amplia reflexión sistemática, hecha por mujeres teólogas, podría estar más presente en las comunidades del pueblo donde mujeres y varones son conjuntamente protagonistas de proyectos de vida.

3) ACTITUD CARISMÁTICA DEL POBRE

El escenario latinoamericano se ha diversificado; fenomenológicamente ya no somos un “continente católico”. Somos pluri-religiosos. Hay una gama de posturas espirituales, humanistas, sincretismos de todo tipo, y crecientemente desinterés en lo eclesial (que muchos ven como irrevelante). También resalta otra serie de fenómenos: corrientes relacionadas al Espíritu; la renovación carismática católica; los pentecostalismos; la fuerza espiritual manifestada en comunidades de base, círculos bíblicos, y otros movimientos. Me detengo en ésta última clase de fenómenos.

La vivencia carismática (dicho en forma amplia) remueve las aguas tranquilas. La institución católica tiene dos posturas contrapuestas; por un lado, acoge y promueve dichos movimientos; por otro lado, los confronta e intenta integrarlos a la racionalización dominante. Según Comblin, la renovación carismática es “uno de los frutos del Concilio (Vaticano II)”; sin embargo, una larga tradición desde Trento apagaba la iniciativa del pueblo: “en la vida religiosa popular todo lo que no se conformaba con la racionalización oficial fue condenado como superstición”.(5) Existe pues un quiebre y tensión entre instancias oficiales que controlan y apagan expresiones creyentes de la multitud, y, las formas inculturadas de fe popular (en que también hay ambivalencias y limitaciones).

En nuestro continente proliferan experiencias que hacen referencia -directa o indirecta- al Espíritu. Sobresale la “renovación carismática” con su vertiginoso crecimiento en pocas décadas. Sus portavoces lúcidos han respondido a los peligros de huír de la historia y sobredimensionar lo emocional. También tenemos varias clases de pentecostalismo (trayectorias de un siglo, o formas recientes); en ellos Comblin reconoce “elementos de gran valor” y “una cultura de pobres”. Por otro lado están las Comunidades Eclesiales de Base con sus nuevas vivencias de Dios, que ciertamente provienen del Espíritu. En todos estos casos Comblin elogia la calidad de experiencia del Espíritu por parte de los pobres.(6) A esas tres grandes vertientes hay que sumar otros tipos de vivencia espiritual en la población cristiana. Un buen debate se ha iniciado sobre estos fenómenos.

Pues bien, los fenómenos de carácter carismático son desconocidos o despreciados por las elites de Iglesia (y por quienes nos dedicamos a la teología). ¿Por qué? ¿Por sus excesos, y por su autoritarismo de nuevo cuño? ¿Porque no concuerdan con nuestros parámetros de lo racional? ¿Por su distancia de cierta enseñanza y reflexión de fe?

Vayamos dando unos pasos. Primero vale discutir por qué carecemos de serenidad y apertura al Espíritu, a fin de apreciar tanta nueva vivencia de Dios en el seno de su pueblo. Si esta labor es bien hecha, me parece que es posible pasar a una segunda fase. Un necesario debate y discernimiento sobre los fenómenos carismáticos. Allí hay manipulación de sentimientos y sufrimientos del pobre, a quien se le asegura remedios espirituales instantáneos. También a veces hay una tergiversación del mensaje bíblico.

Un tercer paso es ir a cuestiones de fondo. Más allá de tensiones entre sectores de iglesia (por cuestiones de sensibilidad, y de poder), hay que confrontar vivencias y doctrinas sobre Cristo y sobre el Espíritu. Nos volteamos pues hacia nuestras raíces. ¿Por qué se ha disasociado la Pascua y Pentecostés? ¿Por qué el cristocentrismo ha marginado la pneumatología? Para esta problemática, vale retomar la perspectiva de San Lucas, o mejor dicho, retomar dos grandes vertientes de la fe en sus orígenes: las maneras como los discípulos de Jesús han vivenciado al Espíritu, y las maneras como las comunidades paulinas formularon pistas pneumatológicas.

Entonces, el debate sobre las tendencias carismáticas del pueblo nos incentivan para reconocer las actuales vivencias y comprensiones de Cristo y del Espíritu. Una tarea es dilucidar la obcecación racionalista en las instancias oficiales. Otra tarea -más importante que la anterior, a mi parecer- es reconocer signos de los tiempos en los fenómenos carismáticos. Éstos nos invitan a conjugar cristología y pneumatología. Nos mueven también a desarrollar teologías atentas a como la población pobre genera lo simbólico, lo corporal, lo comunitario, lo sapiencial, lo místico.

Después de un milenio (en Occidente) de dar la espalda al Espíritu ¿será posible que toda la teología redescubra su contenido pneumatológico? No se trata de algo destinado a especialistas en un tema de la fe. Así como lo trinitario y lo cristológico atraviesan toda la teología, así también tiene que ser con la fidelidad al Espíritu. En este sentido, la reflexión occidental durante el pasado siglo 20, y las actuales corrientes latinoamericanas, tienen una inmensa deuda hacia la población creyente. Le hemos ocultado y negado la pneumatología. ¡Éste pecado de teólogos/as clama al cielo!

4) CAMBIO CULTURAL Y LIBERACION

Los acontecimientos globales nos obligan a replantear nuestros debates sobre las culturas. Primero voy a delinear lo conceptual y lo simbólico; y luego dibujo pinceladas sobre el escenario global/local.

Los frescos aires conciliares lograron que la reflexión creyente fuera reubicada en la Palabra de Dios. Durante muchos siglos la teología había sido moldeada por la filosofía escolástica, a la que se añadía el Magisterio. Desde hace décadas, la Biblia y la misión de la Iglesia en el mundo son los factores que configuran la reflexión de fe. ¡Sinceramente

damos gracias a Dios por esta revitalización desde las fuentes!

Yo diría que en terminos generales dicha atención a la Biblia no ha significado una conversión epistemológica. Mantiene su hegemonía el parámetro racionalista; y no es aún prioritaria la comunicación y práctica de la verdad. Esto nos lleva directamente a un debate difícil; porque son cuestionados unos presupuestos y modos de trabajar casi sagrados.

Bien sabemos que el pluriforme trabajo bíblico comunica la fe en respuesta a la Revelación; este material contiene mucho elemento profético, mítico, simbólico, testimonial, parenético. Por eso la Biblia alimenta la imaginación y la acción, la oración y el conocimiento. Ella tiene que marcar y orientar toda la teología. Esto no se hace citando textos bíblicos. Más bien se trata de reflexionar en medio de la comunicación y práctica de la Palabra. Es pues una reflexión de carácter simbólico e interpelante, que nos conduce al amor y contemplación del Misterio. No estoy diciendo que el pensar sea reemplazado por la espiritualidad. Más bien es pensar con un imaginario espiritual y con categorías apropiadas a la manifestación de Dios (de la cual uno no se hace dueño a través de conceptos). En este sentido, la reflexión pasa a ser una teo-simbo-logía.

Esto altera sustancialmente lo que se viene haciendo durante siglos. Por eso resulta arduo un vuelco epistemológico hacia las fuentes. José Comblin ha anotado: “a Bíblia usa a linguagem simbólica, metafórica e mística ou quase mística... na Idade Média, a teologia substituiu a linguagem simbólica pela linguagem dos conceitos... (y más adelante acota) “enquanto esse esquema de cristandade e de teologia conceptual permaneceu intacto, foi impossível assumir a centralidade da opção pelos pobres na mensagem cristã” (7). No cabe duda que esto cuestiona no sólo el pensar teológico dominante, sino también la reflexión “renovada” que hoy es llevada a cabo en nuestro continente.

Paso ahora a unas pinceladas del gran escenario cultural. Esto requiere de mucha discusión y discernimiento. En la perspectiva de liberación ¿cómo son abordadas las identidades y los intercambios culturales de hoy? En esta temática existen buenos trabajos. Sin embargo, gran parte se refieren a macro-procesos económicos y políticos y a su impacto en los pobres; o bien a la evangelización en espacios culturales homogéneos. Bien poco se hacen presente, al interior de la reflexión teológica, los plurales procesos culturales, cuestiones sobre medios de comunicación, factores culturales en la globalización, sistemas educacionales y la auto-educación popular, cuestiones y pistas culturales en lo familiar, en lo juvenil, en las realidades de género. Insisto que dichos temas muy poco afectan la metodología y contenidos de la teología. Dichos temas a veces son mencionados de manera tangencial; lo que constituye una irresponsabilidad teológica. La interpretación de la fe tiene que ser relevante a los complejos procesos humanos; a fin de hacer posible, y no obstaculizar, la comprensión de la Revelación.

Hoy no es posible dirigir el discurso teológico a sólo una particularidad cultural (“lo mestizo” en tal o cual país, “cultura juvenil”, “lo indígena”, “la negritud”, “el mundo urbano”). Tanto las dinámicas particulares, como la economía globalizada y la comunicación mundial, están reconfigurando cada proceso local y el conjunto de los modos de vivir. Al respecto, José Comblin una vez más nos ofrece fecundas líneas de

interpretación. Por otra parte, lamento que este gran teólogo sólo advierte la problemática de la inculturación, y poco ve su potencialidad en positivo.

Siendo realistas, se constata que todos los sectores sociales han optado por la economía de mercado y por la acción consumista.(8) Como anota el maestro Comblin, la cultura moderna prioriza lo económico; y, la cultura se subordina a la economía. Prolifera la cultura del espectáculo, y la ilusión de golpes de suerte (unos “milagros” que cambian la vida de pocos suertudos). Otros autores subrayan la idolatría en torno al mercado y sus bienes. Por lo tanto, es imposible tratar lo cultural sin entrar en el debate económico y en la discusión sobre la publicidad y los espectáculos sociales. Además, lo cultural son hoy procesos mundiales y locales (la glocalización). También lo inter-cultural está en el primer lugar de nuestra agenda de reflexión.

Hoy es valorado (cultural y afectivamente hablando) lo que da beneficios materiales. Predomina la cultura de masas norteamericana; que tiene que ser desenmascarada. Ella ha ingresado y toma posesión de todos los espacios culturales, comenzando con las juventudes (como anota Comblin). Si un factor cultural no rinde en el mercado, es descartado. No hay medias tintas. Todo es medido según pautas que benefician a pocos y que fascinan a las multitudes. Lo que proviene del pueblo es comprado y desfigurado, o bien es folklorizado e integrado en el sistema totalitario.

En estos contextos, la corriente teológica que dice poner acento en lo socio-cultural esta empleando un lenguaje filosófico que pasa por alto los dramas de hoy. Así no se confrontan hechos duros de nuestra realidad. Ésta realidad puede ser adornada con muchas luces de colores, pero la verdad es que tiene un carácter violento.

¿Qué resistencias hay ante las catástrofes “culturales”? En parte estan resistiendo los pueblos con sistemas simbólicos no occidentales, como son los marginados en América Latina. También es constatable en ambientes musulmanes, hinduistas, budistas, y en las pequeñas religiones de la tierra. A veces se trata de algo fanático y fundamentalista; no involucra a los pueblos; constituye una resistencia sectaria y a corto plazo. (Voy a retomar la temática religiosa no-occidental en la sección siguiente.)

En cuanto a la religión popular latinoamericana hay muchos aspectos en discusión. Comblin ha subrayado la defunción de formas tradicionales y el surgimiento de nuevas manifestaciones del pueblo; el pentecostalismo es visto como una manera como los pobres se modernizan, la renovación carismática católica como inculturación del cristianismo en la cultura mundializada, el catolicismo del pueblo se vuelve más devocional e integrista, y el protestantismo más emocional.(9) Varios estudiosos de estas realidades tenemos otras apreciaciones. En todo caso, no cabe duda que proliferan expresiones creyentes. Los pueblos pobres son apasionada y creativamente espirituales; generan formas propias, y asimilan y reinterpretan formas ajenas. Por otro lado crece el marketing religioso.

Los catolicismos del pueblo (y también formas vinculadas a otras denominaciones cristianas) logran inculturar la fe; también conllevan sabidurías y líneas de espiritualidad. Por eso desde hace años varias personas (entre las que me incluyo) postulamos la articulación entre cultura/religion y teologías.(10) ¿En qué medida es tal o cual

religiosidad mediación de la fe? ¿Qué sabiduría creyente del pobre se conjuga con la tradición bíblica y eclesial? En las pluriformes e innovadoras maneras de vivir el cristianismo a nivel popular ¿cómo es acogida la revelación y salvación por el Dios-amor? Hay otros interrogantes. Muchos debates están ahí en la puerta del horno...

Un último punto. Existe cierta complicidad entre el universalismo cristiano y el actual proceso globalizador. Sectores de iglesia postulan, conciente e inconscientemente, que los valores cristianos resolverían las problemáticas modernas. Si fuera así ¿cómo nos desenvolvemos dentro de una pluralidad de culturas? Cabe distinguir una postura universalista y totalitaria, que se disfraza con el lenguaje de los valores cristianos, por un lado, de la salvación universal que es principio de nuestra fe, por otro lado. El carácter universal de la salvación en Cristo nos abre a un diálogo sin exclusiones ni sectarismos. Aunque así no sea practicado ni visto por algunos sectores cristianos, la genuina fe en un Dios universal se contrapone a la ceguera fundamentalista.

5) ENCUENTRO CON OTRAS/OTROS

Una cambiante y maravillosa heterogeneidad caracteriza a nuestra iberoamérica autóctona, negra, mestiza, criolla. Al respecto vale discutir el término “otro/a”, el lenguaje de la alteridad. Existen otros seres humanos; hay otras maneras de sentir, trabajar, amar, creer, festejar. La palabra otro suele emplearse en contraste con modelos hegemónicos, que descartan o bien asimilan a quienes se llaman “otros”. Lamentablemente tales modelos han penetrado en el sentir común; los pobres aspiran y hacen lo imposible para ser integrados dentro de las pautas dominantes. Eso por un lado.

Por otro lado, al hablar de “otro/a” podemos ubicarnos en una realidad plural, en que se interactúa con modos de ser diferente al propio. Un aspecto positivo de la globalización es favorecer dichas interacciones. ¿Son asimétricas o son simétricas? En la vivencia de las mayorías, ellas se relacionan asimétricamente con “otros” que las dominan. Por lo tanto, hay que ser super críticos ante el lenguaje de las diferencias y de la alteridad. Es importante debatir cómo es la homogeneización cultural en el mundo globalizado, y cómo es la interacción entre diferentes.

En nuestro continente, desde hace décadas, disfrutamos la irrupción de voces regionales, de migrantes, de afro-americanas y de indígenas, de las juventudes y de la mujer, en fin, de cada sector discriminado que más o menos reivindica su espacio y su porvenir. Estas voces conllevan elaboraciones teológicas. J. Comblin dice que no son parte de la teología de liberación (ya que así lo plantearían dichas voces). A mi parecer hay una polifonía de voces y metodologías en la teología latinoamericana, que puede decirse tienen un tronco común. El denominador común es la fe en la acción liberadora de Dios en una historia de empobrecimientos y de proyectos de vida.

Por otra parte, personas muy visionarias comienzan a plantear que los latinoamericanos interactuemos con culturas y procesos espirituales que se desenvuelven en Asia y en otros espacios donde hay menor control de Occidente. Es una de las muchas pistas innovadoras que nos ha trazado el maestro José Comblin. ¿Qué implica que la fe

cristiana y su elaboración teológica tengan una actitud de escucha y de colaboración con personas/culturas/religiones diferentes? Esto acarrea profundos y bellos desafíos.

Así resurge el aprecio por la alteridad. La vivencia de Dios, la misión de la Iglesia, y la tarea teológica, pueden ser replanteadas con esta perspectiva (11). Maria Clara Bingemer subraya la mística como encuentro con otro y con Dios-Otro; la corporeidad (“otra”) de la mujer donde es posible la realización física de la acción eucarística de Dios; el dialogo con otras religiones; y el encuentro con gente pobre (“otra”) donde se lleva a cabo la compasión. ¿Serán estos retos tomados en serio por la teología? Por su parte, Luiz C. Susin sugiere que, gracias al amplio paradigma de la alteridad, es posible encarar el dialogo de las culturas, la relación de género, la voz de la ecología, y realizar “una polifonía de caracter ético, ecuménico, ecológico” en que la casa para otro/a es casa para todos/as.

En estas consideraciones el encuentro entre religiones puede parecer lo más complicado. Contamos con varias propuestas. Mario França Miranda reseña la búsqueda de bases comunes: fe existencial del ser humano, actitud religiosa, invocaciones de una realidad última, la liberación humana como fuerza al interior de las religiones, la condición humana abierta a la Transcendencia. En cuanto a la postura cristiana, França Miranda presupone que hay verdades salvíficas que otras religiones aportan al cristianismo. El amor salvífico de Dios hacia todos los seres humanos se manifiesta de cierta manera en sus culturas y religiones. A esto es añadido otro argumento de peso. El cristianismo puede ser calificado como una fe en la alteridad; ya que es una fe no auto-centrada, sino dirigida siempre a Dios-Misterio y al amor al prójimo.

Considero que de esta manera se estimulan pensamientos y acciones audaces. Así ocurre tanto al interior de la plurifacética América Latina, como en los contactos con otras realidades. El dialogo entre culturas y entre religiones no es dirigirse hacia algo meramente extraño, de modo estéril. Más bien es muy fecundo el dialogo y la colaboración practica entre religiones, a favor de una humanidad nueva. A fin de cuentas el cristianismo no tiene sentido concentrado sectariamente en sí mismo; su razón de ser es alabar a Dios, y ser solidario con la persona pobre amada por Dios.

Llego a mi conclusión. Con su sano estilo polémico, José Comblin ha caracterizado la teología del segundo milenio como una pretención de “definir el ser, es decir, las esencias del mundo revelado por Dios” (12). A esto se contraponen una teología de la comunicación, según el lenguaje de Jesús. Es decir, la teología no define cosas, sino que forma parte del “acompañar la caminata de liberación”. ¿Será así la reflexión de fe en este nuevo siglo 21? ¿Será así en estas sufridas y hermosas tierras latinoamericanas? Si se acompaña al pueblo que clama por la libertad, entonces valen la pena los debates. De lo contrario es palabrería en que uno intenta convencer o derrotar al otro. Las buenas polémicas nos llevan hacia la acción y espiritualidad de Vida.

He hablado de cuatro asuntos polémicos, en el caminar latinoamericano hacia una vida plena. La mística terrestre de la mujer. La expresión carismática del pobre. Cuestiones culturales en la globalización. Encuentros con otra/otro, que nos interpelan. Estos cuatro temas indican que la reflexión latinoamericana no es auto-complaciente. Ella

encara densas preguntas y agudas polémicas. Ella asume nuevas e inmensas responsabilidades.

CAPITULO 7:

DEBATE SOBRE EL CRISTIANISMO

Los acontecimientos cristianos de ayer y de hoy merecen un debate apasionado, pero sin sectarismo. Las iglesias somos interpeladas por un conjunto de clamores: del pobre, del sin tierra y sin empleo, de la mujer, de poblaciones indígenas, afroamericanas, y mestizas, de migrantes; todos estos clamores han definido el pasado, y están perfilando el porvenir. Junto con seguir sensibles a viejos y nuevos clamores, cabe un mayor debate sobre lo que hemos sido y los retos que hay por delante. Cabe un debate sin la sectaria “posición correcta”, y sin olvidar procesos que han dado buenos frutos.

En América Latina se suele soñar hacia delante; así es “el comienzo de una nueva realidad” (Dom Helder Camara). Para ello vale retomar herencias de lo ya vivido, y hacer esto con honestidad y actitud de auto-crítica. Veamos pues los desafíos del pasado hacia el porvenir, para continuar soñando hacia adelante.

1) INTERROGANTES Y CONTROVERSIAS

En nuestra historia latinoamericana, y en especial en las décadas pasadas ¿qué aspectos han sido fecundados por el Evangelio? Por otra parte, el Espíritu de Vida en nuestros pueblos ¿cuándo ha sido apagado y pisoteado?

Hacemos memoria de tanta persona y comunidad fiel a Cristo, el martirio en Centro América y otras latitudes, la cotidiana solidaridad y lucha para vivir. Han habido aciertos y ambigüedades, fallas y vacíos. Esta memoria no queda atascada en el pasado, sino que conlleva la interpelación a encarar mejor los empobrecimientos y tejidos sociales de hoy, la diferenciación religiosa, la búsqueda de alternativas dentro de escenarios globales, los retos de un cambio de época.

En este sentido, han estado cambiando nuestras interpretaciones sobre el pobre y sobre macro procesos. ¿Qué rasgos y potencialidades tiene la multitud oprimida,

fragmentada, plurifacética? ¿Cómo ella retrocede y cómo avanza, en medio de los populismos y de las globalizaciones? También se van confrontando ópticas binarias (por ejemplo: dominación y emancipación), y se presta mayor atención a procesos complejos (como es el cristianismo plural y sincrético).

En nuestro continente, desde hace años se debate el sinuoso desenvolvimiento de los cristianismos: el hegemónico, formas en los márgenes, expresiones emergentes. Una pregunta qué significa en América Latina que católicos practicantes pasen a ser una minoría en medio de otros sectores cristianos, y cómo las formas espirituales y religiosas del pueblo impugnan un orden social secularista y uniformizador.

Retomemos la lucidez de las comunidades apostólicas. En Antioquia y en Jerusalén se ha discutido el acontecer judío y gentil. Fue planteado un sectarismo cultural y religioso: “si no se circuncidan, no pueden salvarse” (ver Hechos 15:1 ss). Ante este error, Pedro, Bernabé y Pablo argumentan en base a hechos sorprendentes: la “otra” gente ha recibido el Espíritu. Tanto gentil como judío son salvados por la gracia de Cristo.

Una discusión similar puede llevarse a cabo en nuestro contexto. El cristianismo ilustrado ha rechazado las “otreidades” de las mayorías en América Latina; ha descalificado a indígenas, afroamericanos y mestizos, con sus formas de fe distintas a las pautas oficiales. Sin embargo, esas otreidades han recreado y reafirmado el cristianismo. En décadas pasadas, mucho agente de liberación, junto con criticar la opresión que caracteriza el mundo popular, también ha descalificado sus devociones, rasgos pentecostales y carismáticos, y los humanismos sincréticos. Pues bien, en el seno del pueblo ¿cómo ha estado actuando el Espíritu? ¿Qué señales tenemos de la gracia de salvación? ¿Qué “otreidades” están emergiendo hoy? ¿Cómo interactuamos con ellas?

Algunos sectores siguen obsesionados por asuntos intraeclesiales. Bastante energía ha sido malgastada en vaivenes institucionales, y en una simplista disyuntiva entre lo tradicional y lo renovador. Hoy lo fascinante es lo que ocurre con los cristianismos; lo cual tiene su historia. El abanico de formas cristianas en América Latina nos plantea cuestiones teológicas. ¿Cuáles son los signos de la acción del Espíritu y de acoger la gracia de la salvación?

Al debate sobre la trayectoria latinoamericana, voy a aportar cuatro anotaciones. Una lectura fenomenológica sobre lo sacrificial y lo festivo; la temática de la evangelización del pueblo; la producción teológica, plural y profética; y una lectura programática, con interpelaciones que brotan del pasado y que marcan el afán de liberación. Dado el tiempo limitado de mi presentación, sólo esbozo estas cuatro lecturas de nuestra trayectoria latinoamericana.

2) SACRIFICIO VERSUS FIESTA

La cristiandad ha sido un orden socio-religioso con rasgos sacrificiales. No sólo se trata de un asunto ritual (1); el sacrificio ha caracterizado a la sociedad colonial en su conjunto. Ante ello, nuestros pueblos han desarrollado alternativas con un carácter festivo. Estos fenómenos en parte persisten, y en parte son modificados debido a los

procesos de modernización. Aquí, como en otros puntos de la memoria de los cristianismos latinoamericanos, es necesario el debate. Doy mi parecer.

La colonización ha inculcado en la gente el deber de sacrificarse y estar subordinada a sus benefactores. Este mecanismo social es traspasado al clientelismo ante caudillos modernos, que resuelven los problemas humanos. En términos religiosos, el eje de la salvación es atribuido al sacrificio de Cristo en la Cruz. Obedecer la voluntad de Dios implica asumir cualquier sufrimiento y carga en la vida.

Aunque encadenados a la cristiandad colonial, la mayor parte de los pueblos ha generado la contrapropuesta de la fiesta. Ésta ha sido el eje de su vivencia cristiana. Dios, Cristo, María, los santos, han sido reinterpretados festivamente. El deber sacrificarse ha sido reemplazado por la espiritualidad de la alegría. Esto cambia debido al mercado de la diversión masiva y a los medios de comunicación (con su Santa Claus, Halloween, fiestas nacionales, etc).

En la actualidad nos encontramos con varias maneras de ser cristiano: sectores tradicionales, corrientes fundamentalistas, privatizar la fe y a la vez sacralizar el progreso económico, actitudes genuinamente renovadoras. En estas configuraciones hay diversos grados de violencia sagrada. Aunque ella no sea eliminada, su peso puede reducirse.

Lo dicho es posible cuando predomina la fe como celebración de la vida. Aquí resaltan los cristianismos inculturados por poblaciones mestizas, afroamericanas, indígenas. Me parece que la opción de la Iglesia por dichos sectores marginados es una opción incompleta si no dialoga con sus maneras de sentir, pensar, y celebrar el cristianismo.

Vale decir, hay que superar el parametro monocultural y sacrificial, propio de varios siglos de cristiandad; y descubrir el valor de diferentes maneras de festejar y testimoniar la fe. Son hechos que se deben a la capacidad creativa de nuestros pueblos. También vemos su significado teológico. Como anota una gran teóloga de Colombia: “Jesús nos revela un rostro de Dios festivo” (2). Puede decirse que gracias al espíritu de Jesús se han desenvuelto dichos cristianismos inculturados. Se trata de realidades que merecen evaluarse, con los criterios de las ciencias, y también con los ojos de la fe. Es bueno debatir la contraposición entre sacrificio y fiesta.

3) FRAGMENTACION Y FUERZA EVANGELIZADORA

Pasemos a una breve lectura crítica de la obra evangelizadora. Ella es llevada a cabo en muchas maneras, y no es posible generalizar. Me limito a la temática de la fragilidad y la energía de sectores pobres y medios, que ha afectado a la evangelización.

Antes de hacer una crítica, vale reconocer los inmensos logros. Una gran parte de la Iglesia hizo la opción por el pobre. Se ejerció una solidaridad con la población oprimida (Obispos en Medellín), y también una potencialidad evangelizadora del pobre, desde sus culturas (Obispos en Puebla y Santo Domingo). A ello ha contribuido fuertemente la teología de liberación, que asumió el debate con otras posiciones de iglesia.(3)

Dicha opción ha sido implementada en diversos campos de la pastoral (con resultados de todo tipo). A fin de cuentas, lo importante ha sido superar el parámetro de la cristiandad colonial. Me parece que eso ha ocurrido en gruesos sectores de la Iglesia. Pero grupos conservadores y progresistas, con amplio peso en la opinión pública, siguieron con sus esquemas de neo-cristiandad: sustentando el orden económico, reivindicando algunos temas morales, y trabando la transformación social.

Ahora bien, es por fidelidad a Dios -que da preferencia al pobre- que se llevó a cabo el replanteamiento de la pastoral. Por eso no cabía el eclesiocentrismo. Puede decirse que ni Dios ni su Iglesia optan por quienes tienen tal o cual comportamiento religioso. Siguiendo el ejemplo de Jesucristo, la comunidad eclesial ha optado por la vida del pobre, con todas sus implicancias.

Algunos opinan que en América Latina se ha avanzado mucho en teología y poco en eclesiología. Más bien grandes sectores de Iglesia han retomado el Evangelio y su opción por el pobre (mediante la catequesis, círculos bíblicos, comunidades de base, pastorales especializadas en ambientes populares, etc.). Así ha ido surgiendo una sana eclesiología. El corazón de la labor evangelizadora es la solidaridad con las causas humanas del pobre, y con su crecimiento espiritual y eclesial.

Se ha caminado contra la corriente. La población esta cada vez mas fragmentada y domesticada, dado el impacto de los medios de comunicación, del mercado neo liberal, y las políticas estatales. Ha aumentado el empobrecimiento, la resignación ante la corrupción, la subordinación a los grupos de poder. Salvo excepciones, la población pobre y los sectores medios estan fragmentados y sin proyectos históricos propios. Este contexto desalentador motiva debates y búsqueda de alternativas.

En este sentido, cabe cuestionar unas pastorales super sectoriales, porque han sido funcionales a la fragmentación del pueblo. También cabe replantear las líneas de inserción e inculturación. Lo prioridad tiene que ser dada a las redes y alianzas entre culturas; lo que implica evangelizar de modo inter-cultural. Los sectores apasionados con la opción por el pobre no tendrían que repetir fórmulas del pasado, sino contribuir a la mayor fuerza e interacción entre todos los sectores marginados, proyectando alternativas de caracter global.

4) TEOLOGIA PLURAL Y PROFETICA

Al hacer memoria de las últimas cuatro décadas, es admirable la producción teológica hecha por tantas personas y en todas las temáticas de la fe.(4) Se ha logrado una primera sistematización. No se enclaustró. Más bien, ha ido creciendo y cambiando debido a la pluralidad de teologías, que han estado atentas a nuevos signos de los tiempos. No han sido cosas sueltas. Sí han sido obras con calidad metodológica y una común opción por el pobre. A partir de la espiritualidad y la praxis histórica, y en dialogo con las ciencias humanas, se ha elaborado una teología de carácter latinoamericana y de significación mundial.

También se constatan vacíos y limitaciones. A mi modo de ver, poco se ha trabajado la Salvación cotidiana en lo local y global. Una soteriología glocalizada en aspectos como el desempleo y el trabajo, la sexualidad, el hedonismo, los procesos posmodernos, la celebración de la fe, el ecumenismo y el dialogo entre religiones. También han habido vacíos en la reflexión sobre la creación (en dialogo con lo ecológico) y en la pneumatología. Otra problemática es la escasa comunicación y debate entre las diversas corrientes de la teología latinoamericana.

Se trata no sólo de una pluralidad de sujetos; también son distintas maneras de pensar la fe, en términos de metodología y epistemología. La columna vertebral ha sido lo que puede llamarse la sistematizada teología de liberación. Ella ha incluido los tratados clásicos, la lectura bíblica latinoamericana, la historia de las iglesias y de los cristianismos, y la reflexión de fe con respecto a la economía. Luego han surgido las corrientes indígenas, afro-americanas, feministas (con mayor producción escrita), y eco-teológicas. ¿Son ramas de un árbol con un tronco común? Más bien me parecen diversos árboles con raíces compartidas en un mismo terreno; son proyectos teológicos que se conjugan y confluyen entre sí.

Ahora bien, en nuestros ambientes sólo tímida y esporádicamente son reconocidas las diversas corrientes, y el desarrollo plural. A veces se habla de varios rostros y sujetos; pero dentro de “una” teología preocupada por el cambio social. Esto no corresponde a los hechos. Lo que ha existido y existe hoy es un conjunto de procesos teológicos. Son diferentes; y tienen raíces comunes. Son procesos entrelazados, aunque con escasa comunicación entre ellos.

Esta admirable producción latinoamericana ha tenido, a mi juicio, unos rasgos proféticos. En primer lugar, ha sido una reflexión determinada por el Evangelio. Su especificidad no es tratar cuestiones sociales (aunque muchos lo vean así), sino pensar la fe en respuesta a la Buena Nueva de Jesucristo.

Otro rasgo profético ha sido cultivar una espiritualidad eclesial; tomando distancia del clericalismo y de la complicidad con poderes injustos. Además, su praxis ha sido anti idolátrica y ha impugnado las violencias estructurales; lo cual ha conllevado persecución y martirio. Otro rasgo profético ha sido y continua siendo la opción por el pobre, y la compleja confrontación con modelos de cristiandad y neo-cristiandad.

5) DEL PASADO HACIA EL PORVENIR

Hacer memoria del caminar es algo que también nos interpela y desinstala, nos hace soñar y forjar lo posible e imposible. Desde los logros y vacíos del pasado se van trazando líneas programáticas hacia el futuro.

La pluralidad de cristianismos, y de corrientes de reflexión de fe, tienen su fundamento en el único Dios de la Vida, y confrontan las formas idolátricas de ayer y hoy. Esto ha sido recalcado por la labor bíblica latinoamericana (donde se destacan las biblistas), y por la reflexión crítica de la economía mundial y regional (que es un gran eje de la teología de liberación desde sus orígenes). Son pues inseparables la fidelidad a Dios, y la insurrección contra los ídolos. En la medida que sigamos impugnando la omnipotencia del mercado, el lenguaje sobre Dios será relevante.

Nuestra labor evangelizadora, y las correspondientes teologías, han dado insuficiente atención a los procesos culturales e inter-culturales. En el marco de la globalización, resurgen fundamentalismos, y también emergen configuraciones pluriculturales. La acción y reflexión eclesial tienen que encarar las imágenes de los medios de comunicación, las identidades, lo simbólico y la belleza, las representaciones de lo cotidiano. Se trata no sólo del desenvolvimiento de la fe dentro de cada identidad humana, sino sobretodo de la fe en Cristo en medio de procesos de construcción de símbolos en un mundo globalizado.

La perspectiva feminista ha abierto la puerta al trabajo de género. La cristiandad ha tenido un sustento patriarcal. Algunos sectores de iglesia han vetado esta temática, o la malinterpretan como libertinaje sexual. También sectores renovados y progresistas en la teología tienen dificultad para considerar la visión y acción de género.

Aquí cabe un debate teórico. El androcentrismo y el patriarcado “suelen ser entendidos en términos dualistas como la opresión de todas las mujeres por todos los varones”(5). No es así. Las cuestiones de género son más bien positivas. Ofrecen posibilidades para que tanto mujeres como varones seamos más libres y felices en nuestras interacciones. En lo teológico se afianzan las diversas respuestas al misterio de Dios Salvador.

Pasamos a otro gran desafío. En el pasado se ha evangelizado y pensado la religión popular. Ha tenido sus luces y sombras; a menudo la estructura oficial intentaba absorber la producción religiosa relativamente autónoma del pueblo. Durante estos años han aflorado otros retos.

Dados los procesos de diferenciación religiosa, y el auge de una gama de espiritualidades, hoy parecen prioritarios los encuentros y colaboraciones entre formas de fe. En la ASETT (Asociación de Teologías del Tercer Mundo) se le ha denominado la ‘praxis inter-fe’, a favor de la justicia y paz mundial. No consiste en reunir a grandes personajes. Lo importante es la práctica de gente de diversas tradiciones religiosas, que resuelven problemas de cada día, y allí se manifiesta Dios con diversos nombres.

Un teólogo europeo escribe: “Dios se alegra y aprovecha todo lo conseguido en alguna persona, religión o cultura, para que de ese modo pueda ser más fácilmente

comprendido y acogido por los demás... las religiones se vuelven de verdad a Dios, pasando por el servicio a los hermanos y hermanas, sobre todo de los más pobres, sufrientes o maltratados”(6). Así como antes nos dimos cuenta que la opción por el pobre provenía de Dios, ahora se siente a Dios presente en el dialogo macroecumenico entre formas de fe. No es pues algo secundario; es una exigencia que proviene del Amor.

Con esta mística, muchas personas estan haciendo cosas audaces. Por ejemplo, se plantea un Proceso Conciliar, de carácter realmente ecuménico y mundial, en que participen representaciones de base con sus diversas expresiones de fe. No es algo simple ni rápido; podría durar unos diez años. Sería “una nueva primavera en las Iglesias de Dios... en la Iglesia que nace del pueblo por obra del Espíritu”(7). Confiamos que ésta y otras iniciativas se desenvuelvan con muchas sorpresas, como las que provienen del Espíritu del Resucitado.

A modo de conclusión, un deseo de acción coordinada. Al hacer memoria de los cristianismos en América Latina, lo hacemos a fin de seguir soñando lo posible e imposible. Como decía Dom Helder Camara: “cuando uno sueña, sólo es un sueño; cuando soñamos juntos es el comienzo de una realidad”. Así lo imposible empieza a florecer y dar frutos.

CAPÍTULO 8:

RELIGIONES Y LABOR TEOLOGICA

La vivencia cristiana, con sus hondas raíces culturales y espirituales, tiene que tomar en cuenta la globalización de la religión y sus problemáticas. Al respecto se han comenzado a anotar cuestionamientos y controversias; y también pistas de reflexión y acción.

Nuestro escenario global, regional, local, se llena de vientos sorprendentes. La globalización -tanto en su forma hegemónica, como en otras dinámicas globales- conlleva brizas y torbellinos religiosos. Por una parte, amables brizas provienen de sujetos religiosos que estan reconstruyendo el imaginario espiritual de la humanidad; por otra parte nos asedian torbellinos ya que se ha configurado un mercado mundial de bienes simbólicos. Todo esto ofrece retos inéditos al trabajo teológico.

Este escenario no es captado por algunos esquemas teóricos. Por ejemplo, el esquema que la sociedad genera religión, cuya función sería la integración social y dar sentido a la existencia personal; tal esquema es intra-societario y no capta dinámicas mundiales. Otro esquema inadecuado es que la secularización e indiferencia religiosa

serían procesos irreversibles e inherentes a cada forma de modernidad; sin embargo, lo religioso es reconstruido en los contextos seculares, y lo secular es resacralizado. Otro esquema inadecuado es la disyuntiva entre lo religioso y lo espiritual; lo primero suele referirse a estructuras y lo segundo a la subjetividad; en mi reflexión son términos distintos que apuntan a una realidad compleja.

Hoy vemos que lo religioso y lo espiritual crecen innovadora y polifacéticamente, y tienen impactos planetarios; además, el imaginario moderno y posmoderno replantean lo sagrado. También hay que sopesar el renacer y la reconfiguración de sistemas simbólicos. Además, la absolutización del mercado mundial va de la mano con un neo-politeísmo de bienes de consumo.

Pues bien, en medio de estos contextos ¿qué hace la comunidad cristiana? Ella tiene que discernir los factores globalizados y la religiosidad y espiritualidad siempre ambivalentes. Además, la Iglesia puede reafirmar su apuesta de fe en medio de un desconcertante cambio de época. En torno a estas inmensas realidades, hago un modesto aporte con referentes latinoamericanos, y apunto unas líneas de acción. Vale reiterar lo dicho anteriormente: la interacción entre las vivencias concretas de la fe con sus mediaciones religiosas y espirituales, por un lado, y el discurso teológico, por otro lado. La teología latinoamericana no es a-religiosa; por el contrario, brota desde experiencias e imaginarios espirituales, y las revisa con ojo crítico.

1) GLOBALIZACIÓN DE LO RELIGIOSO.

La economía/cultura capitalista implanta -a escala mundial- un mercado de bienes simbólicos. Se trata de un enjambre de fenómenos. Un hecho sobresaliente es la desterritorialización de elementos religiosos, que se mueven con libertad de un lugar a otro. Por ejemplo, en ferias del Altiplano se venden imágenes de Buda, y religiosidades brasileras se difunden por todo el continente. A la vez, se devalúa lo local/particular y se sacralizan costumbres mundializadas; por ejemplo, formas de alimentación, y juguetes y diversiones electrónicas y digitales de difusión mundial. Lo religioso es incorporado en las redes de marketing.

A continuación, me detengo en fenómenos de individuación y de politeísmo religioso.

Hoy el ser humano anda deslumbrado en medio de un bosque de símbolos y un torbellino de cambios; y uno necesita la seguridad interior que provee la religión. El orden global no es estable ni equitativo; el proceso de cambios es acelerado, desigual, desconcertante. Prolifera la incertidumbre. “La mayoría siente el vacío de la muerte, no tiene donde poner su fe... la inseguridad contemporánea viene de esa confusa claridad de que estamos entre dos mundo: por tanto suspendidos sobre el vacío” (1). En este contexto la gente busca “sentirse bien”. El cristianismo en parte es reducido a un mecanismo de dicha interior (un superficial "ser feliz" con ropaje religioso).

En términos mundiales se despliega un marketing de ofertas religiosas plurales y sincréticas; la muchedumbre compra y consume “bienes de salvación que ofrece la

industria cultural contemporánea” (2). La religión es en parte absorbida por pautas de status material; ella es valorada en la medida que da bienestar inmediato y cuantificado, en la medida que da “salvación” para la multitud empobrecida cuya insatisfacción es inducida por la sociedad de consumo. También llama la atención como la política democrática ha sido subordinada a la economía; los representantes del pueblo son gerentes de desarrollo. A grosso modo puede decirse que se ha globalizado la religiosidad de la felicidad subjetiva; esto implica reemplazar la creencia por la experiencia, y reforzar el individualismo (3).

Esta individuación/interiorización de lo religioso se correlaciona con la sacralización del mercado y su peculiar politeísmo. Lo primero necesita lo segundo, y viciversa. El consumo de bienes de salvación personal se lleva a cabo gracias al mercado cotidiano y totalitario. Se presupone que cada faceta y sentido de la existencia proviene del mercado total; éste resuelve todas las necesidades humanas; hasta llega a ser un ídolo. “La divinización del mercado crea un Dios-dinero: in God we trust (lema inscrito en el dolar estadounidense)” (4). Me parece que lo idolatrado por la gente es, no el mercado-en-sí, sino sus diversos y fascinantes bienes simbólicos; en otras palabras, encaramos una compleja problemática politeísta. Aquí hablo del “politeísmo” ofertado y consumido en el mercado de bienes modernos.

Impactado por esta realidad, la persona creyente en el Dios Salvador se siente incomoda ante tantos bienes idolatrados. Cabe impugnarlos, y relativizarlos. Esto es un gran reto espiritual, al interior del mundo actual. Si la teología no asume este reto, ella es beneficiaria o al menos cómplice de la nefasta sacralización. Es evidente que se trata de fenómenos complejos, que requieren de una crítica a la economía/cultura/espiritualidad con sus rasgos totalitarios. A mi parecer cabe una crítica, y no una demonización del mercado (ya que éste vale como forma de interacción económica). La problemática de bienes humanos sacralizados es una ineludible preocupación para el creyente.

Por otro lado, existen dinámicas alternativas, también de carácter global.

Vemos que no sólo hay una globalización hegemónica. Constatamos otras líneas globales, con sus ingredientes religiosos. Algunos no dan importancia a estas dinámicas; la globalización hegemónica parece omnipotente. ¡No lo es! Existen alternativas y motivos para la esperanza.

De partida reconocemos la libertad del sujeto. Hay mucha vivencia subjetiva y convivencia humana liberada de las sacralizaciones individualistas. Resalta la subjetividad cristiana, que es transformada por el Espíritu Santo. Otra importante línea de emancipación es la reconstrucción de vivencias de género. Somos felices entre seres diferentes y correlacionados. También resalta la crítica y superación de tanto fundamentalismo (de todo signo, desde la restauración católica hasta un cambio revolucionario con rasgos mesiánicos). Muchos sectores creyentes toman distancia de parámetros religiosos y eclesiásticos que nos deshumanizan. Opino que estas alternativas son trazadas con libertad por quienes viven según el Espíritu, que sopla donde quiere. Estas dinámicas están presentes, en varias modalidades, en diferentes partes del planeta.

Otro factor globalizado es la prioridad dada a la fiesta. Ella tiene rasgos subversivos

y emancipadores, de cara al sistema-mundo que todo lo mide con la vara del progreso cuantificable y del éxito personal. En cada rincón del planeta, la población pobre, mediante sus celebraciones, recrea un mundo amable. La fiesta simbólicamente confronta el mercado unidimensional, totalitario. Si examinamos atentamente cada religión popular, descubrimos que esta llena de libertad festiva, y sus correspondientes imágenes gozosas de la divinidad.

Otra dinámica global es el juego y buen humor compartido, desde la niñez hasta la vejez. Jugar es, en cierto sentido, la actividad más importante en el ciclo humano. De un ser humano más se recuerda algún momento simpático que sus importantes palabras. Con la gente que uno más aprecia no suelen hacerse programas ni discursos, sino más bien celebraciones, juegos, paseos, interacciones gratas. El juego y la risa son excelentes ventanas hacia lo sagrado. En términos místicos, sobresalen los rostros alegres de Dios.

También nos globalizamos positivamente mediante los afanes ecológicos. Se trata no sólo de una reivindicación social, también es una honda espiritualidad. En el sur andino, uno disfruta la visión y veneración andina a la Pachamama (MadreTierra). En ella se conjuga la espiritualidad terrenal con múltiples iniciativas económicas y culturales a favor de la vida y en contra de la exclusión. En otros contextos humanos, mucha gente redescubre sus lazos con el medio ambiente y con todo ser viviente.

Hago una recapitulación.

La globalización conlleva un mercado de bienes simbólicos. He anotado que es un fenómeno uniformizador, pero paradójicamente tiene un carácter politeísta. También he subrayado que la realidad moderna no es religiosamente neutral ni simplemente secular. Más bien genera muchos y cambiantes absolutos; la dinámica del consumo implica novedades, rápidamente descartadas y reemplazadas por otros inventos que nos deslumbran; son objetos fascinantes a los cuales se les atribuye la solución de todas las necesidades humanas.

El politeísmo presente en la globalización hegemónica constituye un buen desafío para la teología cristiana atenta a los signos de nuestros tiempos. Dado este gran reto, hay que replantear las discusiones intraeclesiales y entre religiones. A todos nos afecta el politeísmo secularizado. Hoy lo más problemático e interpelante es el politeísmo efímero: éxito individual, fundamentalismo con sus certezas, absolutos materiales, etc. tomando en cuenta esta realidad, es reelaborada la teología, a fin de ser fieles al Dios vivo, y para confrontar los dioses falsos. También cabe el debate al interior de las ciencias humanas y de los saberes del pueblo, ya que aquí se contribuye a desenmascarar los absolutos que nos deshumanizan.

Por otra parte, existen otras líneas, también de carácter global. Son líneas genuinamente liberadoras y con calidad espiritual. He hablado de la subjetividad moderna que rehuye cadenas (y que también rechaza disfraces religiosos). Desde el punto de vista de la fe, la persona es transformada gracias a la obra del Espíritu de Dios. También valoramos dinámicas alternativas, de carácter global, como es el juego y la risa, la fiesta del pobre postergado pero simbólicamente libre. Otros factores son el desarrollo de nuevas relaciones de género, y la praxis ecológica sin la cual no sobrevive el planeta.

Éstas y muchas otras líneas de fuerza significan que existe “otra” globalización (en contraposición a la hegemónica). Pues bien, las personas creyentes asumimos estos retos alternativos. Lo hacemos al reflexionar la solidaridad y esfuerzos cotidianos para vivir con dignidad, al hacer teología de la fiesta y el buen humor, de la subjetividad y las relaciones de género, de la ecología y la economía a favor de todo ser humano. Éste discurso teológico forma parte de modos como el pueblo pobre esta reimaginando y reconstruyendo la realidad. Se trata pues de un amplio quehacer a favor de la justicia y la paz, en la historia y en el medio ambiente que Dios ha creado para la humanidad.

2) INICIATIVAS TEOLOGICAS.

En nuestro continente sobresale la pluriforme y heterogénea experiencia de lo sagrado, y, muchas convicciones y energías espirituales (que algunos llaman religiosidad popular). También hay rasgos de increencia e indiferencia. Aunque la élite modernista a menudo es agnóstica, ella tiende a emplear el poder sociocultural de lo religioso. Esto contrasta con la calidad espiritual demostrada por los estratos populares, con sus vivencias de Dios y de lo comunitario, y las emergentes elaboraciones teológicas.

Por otro lado, al pueblo le fascina el mercado de símbolos culturales (y adquiere objetos de prestigio que tienen marcas del Primer Mundo). En términos denominacionales, crece la expresión evangélica y pentecostal. Las personas que son activas al interior de las iglesias cristianas constituyen una minoría del continente. Estas realidades reclaman a la teología más atención a la polifacética práctica espiritual de la gente común.

En nuestro panorama complejo, donde -insisto- hay muchas y contrapuestas energías espirituales, emergen voces de sujetos que estan reconstruyendo el pensamiento latinoamericano. Se trata de modos de pensar con buenas raíces en sus culturas y religiones. Van surgiendo nuevas iniciativas teológicas, en donde uno constata mayor capacidad de dialogo con las espiritualidades existentes en América Latina.

En las líneas siguientes se consignan, en primer lugar, las nuevas voces y maneras de hacer teología, y más adelante, haremos una lectura crítica y tambien espiritual.

En primer lugar hay que admirar y asumir las elaboraciones, plurales y creativas.(5) Son frutos del caminar creyente de pueblos adoloridos y esperanzados, que impulsan cambios locales/globales, y que lo hacen con su multiforme energía espiritual-teológica.

La población afro-americana se preocupa de sí misma y del porvenir de la humanidad. Redescubre el rostro negro de Cristo, y su proyecto de vida plena. Por ejemplo, la II Consulta de Teologías y Culturas (1994), afirmó un proyecto político con un lenguaje simbólico-cultural; su mística apunta hacia una nueva humanidad, y critica el actual orden con su carga idolátrica (6). En dicho evento el Obispo Pires entusiastamente ha alabado a Dios porque hoy la teología dialoga con la cultura religiosa negra.

Con respecto a pueblos indígenas y sus portavoces, personas de todo el continente (reunidos en Bolivia en 1997) se sienten “llamados a abrir los jardines de estas rosas perfumadas a hombre y mujeres de otros pueblos, para que su fragancia se esparza por

doquier: es la fragancia de Dios...(y añaden) queremos producir un cambio verdadero que construya una casa grande en donde vivamos todos los pueblos de la humanidad” (7). Esta propuesta brota de la fuente espiritual de pueblos originarios, pueblos proféticos. Como lo explican personas representativas, su teología se lleva a cabo en comunidad y en comunión con la Tierra, y es un pensar enraizado en lo ritual y festivo, el mito y la mística. Esta elaboración es ofrecida también a otros pueblos.

Por otra parte, desde la existencia cotidiana y la lucha por la vida, la mujer ha estado expresando su calidad espiritual-teológica. “La esperanza es una dimensión que moviliza todas las fuerzas de las mujeres...(es una) pasión por la justicia, unida a un amor entrañable por sus hermanos, por otras mujeres, por su pueblo y por la tierra” (8). Siendo holística la espiritualidad y teología de la mujer, ella se articula con la gama de vivencias religiosas -también de carácter holístico- de nuestros pueblos. Con respecto a la tradición cristiana, tan marcada por el androcentrismo, es liberadora la reflexión hecha por la mujer. Ella da testimonio del Misterio de Dios y su revelación a la humanidad, sin discriminar a personas, y sin desfigurar la Presencia Amorosa.

El gran continente americano también atesora varios tipos de sincretismo religioso y mestizaje humano; esto contribuye a la inter-culturalidad, y a no encerrarnos como cristianos en espacios monoculturales que excluyen a otros. “Al forjar una identidad nueva y más cosmopolita emerge vida nueva... en nuestras fiestas experimentamos nuestra identidad y destino... nos levantamos por encima de la muerte cotidiana a fin de abrazar la vida más allá de la muerte” (9). Esto no sólo ocurre en la gente llamada mestiza. Dada la globalización de los flujos culturales, muchas personas conjugamos rasgos de diversas culturas y espiritualidades. Cabe pues hacer más teología que toma en cuenta el entretreído de culturas. Ella no anatemiza el sincretismo, ni el encuentro entre diferentes. Más bien se asumen críticamente varios tipos de mestizaje en las mayorías del continente.

En segundo lugar, hagamos una lectura espiritual y crítica de estas realidades.

Brevemente he anotado voces y maneras de pensar. Es pues un escenario pluricultural y pluri religioso, lleno de voces polifónicas. Ellas transmiten energías que brotan -desde abajo- a favor de la vida de todas las personas. En estas buenas producciones espirituales uno puede reconocer la acción del Espíritu.

Pocas veces la gente habla del Paráclito. Sin embargo, la existencia cotidiana del pueblo latinoamericano, con su creatividad simbólica y espiritual, es mediadora de poderosos deseos y gritos del Espíritu. San Pablo reconocía la obra del Espíritu en la creación que gime por su liberación, en pueblos llamados paganos, en los creyentes que claman a la fuente de la vida (Rom 8:22, 23, 26).

Hoy también reconocemos al Espíritu en los sujetos emergentes y llenos de espiritualidad a lo largo y ancho de América Latina. Ya es hora que los católicos no le demos la espalda al Consolador; y que nuestra teología admire la obra del Espíritu en las personas, la historia cotidiana, las culturas, las religiones. En este sentido es exigente el escenario latinoamericano. La teología -atenta a las señales del Espíritu- esta siendo elaborada por pueblos del continente con sus diversos rostros, sensibilidades y estructuras religiosas, sabidurías, iniciativas emancipadoras.

Por otra parte, constatamos limitaciones y desviaciones en la experiencia cristiana y las religiosidades de la población latinoamericana. Esto nos invita a una crítica, desde la fe. Cada hecho simbólico y religioso es polivalente; manifiesta tanto la grandeza como las ambigüedades, contradicciones, y la podredumbre humana. La religión puede ser mediación de la presencia de Dios, o puede sustituirla por un ídolo. En este sentido, la comunidad eclesial tiene que discernir tanto las formas de la religión popular como las ofertas simbólicas del mercado mundial. Por un lado la iglesia vibra con la energía espiritual de nuestros pueblos; por otro lado, ella sopesa con ojo crítico la producción simbólica y creyente del pueblo (¡que no es infalible!). La verdad sólo proviene del Espíritu (Jn 14:17, 15:26, 16:13, 1 Jn 4:2,6, 5:6). Escudriñamos esta verdad en las personas, en sus plurales culturas y religiones, en la espiritualidad que no tiene fronteras.

Concluyo esta sección, resumiendo interpelaciones a la teología latinoamericana. 1- Lectura crítica del mercado de símbolos modernos y posmodernos, y de la problemática politeísta. 2- En el contexto globalizado, reafirmar las utopías concretas y su praxis, a partir de las espiritualidades latinoamericanas. 3- Confrontar lo monocultural; seguir avanzando por senderos inculturados; consolidar teologías hechas por afro-americanos, indígenas, juventudes, mujeres, comunidades mestizas. 4- La ecuménica tradición cristiana puede enriquecerse con valores de otras religiones (en una perspectiva macroecuménica).

3) CRITERIOS Y LINEAS DE ACCION.

En las expresiones de fe cristiana, la población latinoamericana incluye válidas mediaciones religiosas y espirituales. Al respecto, la institución eclesial tiene una deuda de quinientos años. El pensamiento oficial ha agredido o bien sido condescendiente hacia la multiforme religión y espiritualidad de la gente común. Los organismos cristianos han descalificado y excluido otros modos de creer (en parte por estar aliados a poderes socio-culturales que han discriminado lo popular). Por otro lado, sectores tolerantes hacia la religiosidad han intentado corregirla y completarla con la verdad revelada. En general, se ha dado más énfasis a los contenidos creyentes (de hecho, pertenecientes a élites, con sus modos particulares de pensar la fe). Dicha teología está más o menos divorciada de la inteligente fe del pueblo de Dios.

He dicho que, como Iglesia, tenemos una larga y pesada deuda hacia la fe del pueblo. ¿Qué hacemos hoy? Podemos retomar el espíritu del Jubileo bíblico. El conjunto de la Iglesia y cada uno de sus organismos podría clamar perdón por negar la presencia del Espíritu en las religiones y espiritualidades. Al respecto ya hubo una emocionante ceremonia en que Juan Pablo II y sus asistentes se han arrepentido de las ofensas contra culturas y religiones del mundo. En sentido positivo, hay que afianzar el diálogo y colaboración entre seres humanos con diversas posturas creyentes y no-creyentes, porque toda la humanidad es convocada a la salvación.

La problemática es no sólo que se ha discriminado y agredido a la gente. Otro asunto complicado es devaluar lo religioso, por un lado, y exaltar lo espiritual, por otro

lado. Muchas personas se apartan de estructuras religiosas, y dicen que sí creen en Dios y en lo espiritual. Sectores ilustrados tachan la religión sincrética del pueblo, y por otro lado cultivan un tipo de espiritualidad sico-cósmica.(10) La teología de liberación poco ha dialogado con la compleja y hermosa trayectoria religiosa de nuestros pueblos (11). Me parece que es necesario evaluar a fondo los elementos religiosos y las espiritualidades, y ver en qué medida son o no son mediaciones de la fe en la Vida.

Existen varias posturas. Una opinión generalizada es que (los hechos religiosos) no son mediaciones de la fe, sino asuntos paralelos o contrapuestos. Entonces, la religiosidad tiene que ser reemplazada por la "fe auténtica". Son, a mi juicio, falsas disyuntivas. En el caso de religiones distintas a la cristiana, no es factible dictaminar su sustitución; sí vale continuar evangelizando; a fin de cuentas las personas escogen libremente sus modos de relacionarse con lo sagrado y con Dios. A mi parecer, gran parte de la religiosidad cristiana del pueblo pobre es un modo distinto de vivir la fe; es distinto a un modo ilustrado y eclesiocéntrico. En cualquier caso, cada forma de vivir la fe cristiana (y no sólo la generada por la gente común) tiene que ser medida según los principios de la Salvación. Pero, primero tomemos en serio la deuda eclesial hacia los modos como la población vive la fe.

¿Con qué actitudes nos acercamos a las diversas vivencias de la fe?

El mayor principio, a mi parecer, es el gozo de Jesús ante la manifestación de Dios a los pequeños (Lc 10:21, Mt 11:25). El Maestro exalta a gente marginada a quien Dios se ha manifestado. Esto no quiere decir que hoy se avale cada expresión creyente como si fuera la voz de Dios. Los creyentes somos pecadores a quienes Dios nos salva. En términos fenomenológicos, el ser humano, la historia, la realidad que nos envuelve, manifiestan rasgos de unión y de separación; existe lo sim-bólico y lo dia-bólico (12). Es pues necesario hacer una distinción básica: existen dinamismos de vida, y, nos afectan también las fuerzas que destruyen y separan. Lo uno y lo otro se encuentra en la estructura religiosa, como también en cualquier espiritualidad humana.

Entonces, la religión no sería lo ambivalente y negativo, mientras que lo espiritual sería lo positivo. Más bien hay que reconocer ambivalencias y matices tanto en lo religioso como en lo espiritual. Puede decirse que la religión es un hecho humano con implicancias teológicas; y que la "espiritualidad" es una gama de prácticas creyentes con su dimensión subjetiva. En cada una hay claro-oscuros, valores, anti-valores, procesos, impases.

Luego surge la pregunta sobre el vínculo entre religiosidad y teología. Considero que la religiosidad no es algo primitivo, como una materia prima; y que la teología no es una instancia superior (que emplea dicha materia prima). Más bien, la teología siempre renace desde la vivencia creyente. No sólo eso. El quehacer teológico tiene que reconciliarse con la praxis religiosa de la población latinoamericana; dicha praxis tiene que formar parte del proceso de comprensión de la fe-esperanza-amor del pueblo de Dios. Además, en nuestra época "la religión no sólo no se ha agotado, o reducido al ámbito privado, sino que presenta una nueva vitalidad. El talante posmoderno puede contribuir a respetar el misterio y a dar así un aporte a lo que algunos consideran el surgimiento de

una nueva época religiosa" (13).

Es necesario discernir los caminos religiosos de la humanidad. Se trata de diversas realidades: el mercado de bienes religiosos que ofrece el mundo contemporáneo; señales de cómo los pobres de la tierra crecen en la fe cristiana a través de sus religiones y espiritualidades; también los hechos que muestran a mayorías instrumentalizadas y excluidas, y como ellas mismas se cobijan en los ídolos de hoy. Al respecto, la teología retoma la habilidad del pueblo de Dios para discernir los signos de los tiempos.

Con los ojos de la fe, decimos que nos encontramos en un kairós de salvación. El Espíritu nos mueve a apostar a la vida. Opino que la humanidad está llamada a la conversión, al riesgo, a la apuesta por la vida; a esto nos está llamando el Dios de Jesucristo. Esta actitud positiva es alimentada por la multifacética religiosidad del pueblo empobrecido que apuesta por la Vida. Aquí abundan símbolos de esperanza, gozo, solidaridad; son factores que nos animan en medio de un mundo confundido por voces escépticas y ego-céntricas.

Ya he anotado una serie de criterios y propuestas de acción. A ello añado, a modo de conclusión, dos actitudes que me parecen básicas: admirar formas de fe, y el diálogo entre teologías (y luego termino con unas líneas de acción).

¿Cómo encarar los fenómenos religiosos y espirituales? No son meros objetos de estudio ni objetos de atención pastoral. Más bien se trata de comunidades creyentes que tienen fe e inteligencia, que forman parte de pueblos oprimidos y fragmentados que también son festivos. A los ojos de la fe, se trata de comunidades llenas de malestares, pero amadas preferencialmente por Dios. En toda esta labor nos sorprende la presencia del Espíritu, al interior de procesos históricos, de culturas, de religiones (al respecto, ver Juan Pablo II, *Redemptoris Missio*, 28). Una primera actitud es pues admirar la espiritualidad del pobre.

Una segunda actitud es dialogar con las teologías "de abajo". He explicado que las nuevas corrientes teológicas -afro-americana, indígena, mestiza, feminista, y otras- muestran capacidad de diálogo con la religión/espiritualidad de los pueblos. Sus lenguajes son simbólicos y orantes, articulan lo histórico con lo cósmico, releen la tradición cristiana, inculcan la fe, buscan alternativas humanas en medio de un mundo globalizado. Estas teologías que emergen desde abajo tienen calidad holística y son más espirituales.

Quiero anotar, además, unas líneas concretas. (14) Lo hago de modo breve.

1- A quienes nos llaman teólogos/as profesionales nos cabe acercarnos a, y compartir con, "otras" formas de religión y espiritualidad. En forma especial hay que insertarse en los "cristianismos vividos", para pensar la fe en medio del pueblo de Dios. Descubrimos rostros de Dios, y también al Espíritu presente en personas y estructuras religiosas no cristianas y en los cristianismos inculcados en América Latina.

2- Una buena reflexión es ecuménica e inter-religiosa. Esto tiene sus exigencias metodológicas. Profundizamos la verdad de la fe cristiana gracias al contacto con otras formas de ser y creer. Otras experiencias y saberes sobre Dios hacen posible comprender nuevos matices de la Salvación. El modo de hacer teología toma en cuenta los actuales

rasgos de la subjetividad y también los sincretismos latinoamericanos.

3- Discernimos qué señales de salvación y de revelación existen en cada religiosidad y espiritualidad contemporánea. En el dialogo con otros mundos creyentes (y con sectores indiferentes), aparecen inéditas comprensiones de la Presencia de Dios. También se da prioridad a temáticas socio-espirituales, como el martirio en América Latina, y -desde nuestra religiosidad- las alternativas a las idolatrías modernas.

4- La elaboración teológica inculturada (y a la vez en dialogo con religiosidades y espiritualidades) es llevada a cabo principalmente por personas laicas y con interlocutores en nuestra sociedad pluralista. Estas personas hacen una mejor lectura de la Palabra y la Tradición.

5- Las iglesias y teologías de Asia, Africa, Oceanía, han sido y continuaran siendo las maestras en la inculturación y praxis inter-religiosa. Ya no cabe un parámetro eurocéntrico. Nuestros principales intercambios son de sur a sur; el contacto con Europa y Norteamérica se debe a que enfrentamos unos retos comunes: indiferencia, posmodernidad, nuevos lenguajes teológicos.

Una palabra final. El escenario espiritual latinoamericano esta siendo modificado por factores globales/locales, por sujetos emergentes, por las formas religiosas de la gente, por complejos procesos simbólicos, por nuevos protagonistas en la labor teológica. Son factores que nos exigen retomar la interacción con la religiosidad y espiritualidad de la gente común. La teología siempre es hecha por la comunidad eclesial y desde la fe, que es don de Dios y vivencia inculturada. Hoy también nos sentimos urgidos por la globalización de lo religioso, por el polifacético escenario latinoamericano con sus voces teológicas, por el dialogo con lo religioso y lo espiritual en el seno del pueblo; a fin de cuentas, nos sentimos exigidos por la fidelidad al Espíritu transformador de toda realidad humana.

Continuaré (en el capítulo siguiente) con desafíos que la religiosidad del pueblo plantea a la labor de la Iglesia. Aquí también hay puntos de discusión y discernimiento. Es importantísimo que el catolicismo vivido por la población (y no lo que las élites proyectan hacia los sectores populares) sea considerado por la comunidad eclesial.

CAPITULO 9:

CATOLICISMO DEL PUEBLO

Uno constata el impasse entre la población creyente y los organismos eclesiales; además, crece la indiferencia hacia la actividad eclesial. Lo ha consignado, por ejemplo, el reciente Sínodo de Santiago.(1) Uno se pregunta por qué disminuye la credibilidad que tiene la Iglesia como sacramento de salvación. Además, esta problemática se da en medios humanos que creen en Dios. La población latinoamericana que, no es increyente, se va alejando de los espacios y símbolos eclesiales.

Por otra parte, hay mucho en la Iglesia que sintoniza con la espiritualidad de la gente común. Anoto casos que me conmueven(2). El 20 de mayo de 1975 Wilfredo Alarcón -de rodillas, en el lecho del río Cautín- es baleado en una pierna, el pecho y la cabeza; (“cagó el cura” dijo el jefe militar, pero las aguas le arrastraron y ¡ha sobrevivido!). Se dedicó a tallar Cristos con raíces de avellano que recogía en las orillas

del río “donde me fusilaron”; y añade: “me cuesta mucho rezar pero he descubierto que ésta (labor de tallar) es también una forma de orar”. Él ha amado a Cristo sin hacer discursos. Así vive mucha gente. Otro caso ejemplar. En Arica, Ignacio Vergara que ejercía la labor de trabajador, escribió a colegas jesuítas dando “gracias a mi Señor” por ser acogido por el “pueblo de la tierra” que le ha “enseñado...los valores del Reino de Dios”. Ha sido evangelizado por los últimos de la tierra. Estos son casos especiales, fascinantes. No son así los claro-oscuros de cada día.

En cuanto a mi temática, me incomoda la actitud de demostrar el valor de la religión popular. Cabría más bien, en los diversos sectores de la Iglesia, evaluar sus religiosidades e incoherencias. La vivencia de las élites, y de portavoces de la Iglesia, también merece un estudio crítico. Pero me han pedido que reflexione sobre el pueblo.

En la temática de religión e iglesia hay que tener presente lo fundamental. Pueblos y personas somos “llamados a la salvación por la gracia de Dios” (Lumen Gentium 13; cfr. Nostra Aetate 1). No es un asunto eclesiocentrado ni sectario; la Iglesia “promueve la gloria de Dios y la salvación de todos” (LG 16). La misión es Trinitaria: la Iglesia ora y trabaja para que el “mundo se incorpore al Pueblo de Dios, Cuerpo del Señor y Templo del Espíritu Santo...y se rinda honor y gloria al Creador y Padre universal” (LG 17). En este marco se desenvuelve nuestra reflexión.

Ahora bien, ¿cuál es la conexión entre la voluntad salvífica universal de Dios, cuya señal indefectible es la Iglesia de Jesucristo, y los elementos salvíficos en las religiones de la humanidad (y en concreto en religiosidades en Chile)? A mi modo de ver, lo primero y lo segundo se complementan y no constituyen disyuntivas.

A lo largo de estas décadas, en América Latina redescubrimos que la Iglesia es sacramento de liberación integral, al servicio de la Basileia. Ella es pueblo de Dios con jerarquía, ministerios, carismas, que están llamados a optar solidariamente con el pobre. Lo que en la evangelización parece más difícil es hacerlo de manera inculturada e in-religionada. En otras palabras, no es fácil articular la cultura/religión del pueblo con la misión evangelizadora. A ello dedico estas páginas.

1) CUESTIONES DISPUTADAS

Comenzé este capítulo anotando la poca credibilidad de la labor y simbología eclesial. Esto ocurre en nuestro mundo afligido por la pobreza y por la infelicidad moderna. Pero es un mundo donde abundan las energías espirituales. ¿Por qué pasa todo esto?

Voy a puntualizar seis cuestiones que afectan a la religiosidad católica y la iglesia.

Primero: la fuerte tendencia actual hacia la auto-salvación. Esta actitud es sustentada por varios factores: ideología yo-ista con mucho peso en la economía y los medios de comunicación, la subjetividad moderna y posmoderna, difusión de terapias de auto-estima y auto-ayuda, orientación de la religión y la espiritualidad hacia el bienestar personal, confusión ante la vorágine de imágenes, y ante la incertidumbre del cambio de época. Pues bien, la espiritualidad contemporánea ¿tiende a la auto-salvación?, y ¿se aleja

de la Presencia trascendente? Estas problemáticas no provienen de la vivencia religiosa, sino del cambiante escenario mundial; pero afectan la condición de creyentes.

Segundo: el status de lo sagrado. Nos envuelve un carnaval de demandas y ofertas religiosas y espirituales, que son interiorizadas de manera ecléctica e inmediateista. Esto lo constatamos en el terreno cristiano; por ejemplo, la adhesión a movimientos emergentes y a líderes llamativos. En la larga historia de la humanidad, lo sagrado ha dado sentido, y nos ha conectado con uno mismo, el medio ambiente, la comunidad, la divinidad. En sociedades que se definen como “desarrolladas”, lo sagrado tiende a ser cada vez más un objeto de consumo, descartable, y de felicidad pasajera. Cabe pues discutir las sacralizaciones de hoy: en la economía, trato social, juegos de azar, religiosidad sanadora, y tanto más.

Tercero: un Salvador y muchas religiones. ¿Qué significan y qué pueden hacer hoy los 2 billones de cristianos con respecto a los 4 billones de no cristianos? Una actitud es contraponer el relativismo moderno con la verdad absoluta (explicada de manera cristocéntrica). Esta actitud la encontramos en la “Dominus Iesus” (el relativismo en ns. 4,5,22; la verdad en ns. 4,5,7,22 y la meta: “salvación de todos por el conocimiento de la verdad”). Me parece que nos conviene debatir la obsesión por un tipo de verdad, y el hecho de sacralizar ciertos lenguajes teológicos (que ¡son relativos!) al condenar el relativismo; se trata de una postura que tiende a ser totalitaria. En cuanto al relativismo, éste resulta siendo incoherente; ya que el relativismo se auto-constituye de una manera dogmática. Tomando en cuenta estas cuestiones, me parece que vale dedicarse a dilucidar el sentido de Cristo Salvador para pueblos con diversas religiones y espiritualidades.

Cuarto: evaluación del catolicismo popular. Algunas autoridades de la iglesia han pasado de un rechazo a un discernimiento de las maneras como la población vive su fe. Ciertamente es bueno dejar atrás posturas de exclusión y agresión. Pero, la evaluación suele ser superficial y dicotómica. Un ejemplo es el bien intencionado documento de Puebla; nos incentiva a ser lúcidos; pero lo hace con el simplista esquema de positivo/negativo (Documento de Puebla 454-456). Pongo un caso: el “sentido de la providencia de Dios” se mueve entre la postura de ponernos en Sus manos hasta la resignación ante cualquiera acontecimiento. Por lo tanto, con cuidado hay que evaluar la religiosidad polisémica; y ver los significados salvíficos en la religiosidad.

Quinto: in-religionación de la fe cristiana. Nos habíamos acostumbrado a un tajante deslinde entre fe (cuya raíz es Dios) y religión (fruto del imaginario humano). Gracias a Dios, hoy muchas personas reconocemos que la fe cristiana tiene mediaciones religiosas, y que las religiones ofrecen señales de la acción del Espíritu de Cristo. Son logros importantes. Sin embargo, el afán in-culturador no suele ir acompañado del afán in-religionador. Dialogamos con las culturas y no con las religiones. Se reproduce el viejo y contradictorio esfuerzo de reemplazar “otra” religión por la “nuestra” (en un esquema de falsedad/verdad). Cabe pues discutir como es inreligionado el acontecimiento de Cristo.

Sexto: lo conceptual versus lo simbólico. ¿Por qué son considerados como incompatibles? ¿Por qué lo primero suele ser entendido como superior con respecto a lo segundo? ¿La gente “primitiva” sería más simbólica, y la civilización occidental -;plagada

de guerras!- nos haría más racionales? Todo esto afecta nuestra temática: la religión popular sería más ritual y simbólica, y la misión eclesial sería más docente e inteligente. A mi parecer, la religiosidad tiene grandes recursos de sabiduría, por un lado; y, por otro lado, la razón moderna nos permite tener una actitud crítica. Ahora bien, al revisar el sentido de la evangelización a favor de la Salvación, redescubrimos un lenguaje simbólico; éste lenguaje caracteriza la Buena Nueva de Jesucristo y de su Iglesia.

Estos y otros puntos suscitan controversias. Nuestro tema no se presta a ingenuas concordancias, ni tampoco se presta a dicotomías de lo verdadero y lo falso, lo salvado y lo incompleto.

2) CATOLICISMO QUE EVANGELIZA

Lo vivido -a lo largo de años- alimenta mis convicciones. He estado reflexionando y colaborando en la evangelización, a partir de la compleja, cambiante, pluriforme, religión de la gente común. Ella me transforma, gracias a su fe gozosa, su ética, su abertura al Misterio. Estas convicciones subyacen lo dicho a continuación.

¿Qué aporta la religión popular a la comprensión de la misión de la Iglesia? Es un interrogante inmenso. Me limito a unos rasgos del catolicismo en el sur de nuestro continente.(3) Comento rasgos generales, sin entrar en los detalles y ricos matices de esta realidad humana y eclesial.

Primero: en la marginalidad, existen portadores de fe sólida.

La evangelización es llevada a cabo por gente discriminada (en la sociedad y a menudo en la iglesia). Me refiero a personas y grupos pobres y con poca instrucción, mujeres, migrantes, sectores mestizos e indígenas, etc. En modos anónimos y eficaces, son protagonistas de la fe (con su dimensión eclesial). Confían en Dios, ejercen la ayuda mutua, y dan testimonios de su Presencia (por ejemplo: al decir espontáneamente un “gracias a Dios” y un “Dios te bendiga”). Generalmente son personas laicas y son mujeres. Están en los márgenes y sufren discriminación; pero su fe es sólida, hondamente sabia, y misionera.

Por eso, la pastoral y teología más relevante proviene del seno del pueblo Dios; tiene un sello laical, y es elaborada desde y con sectores cotidianamente discriminados. Esto interpela tanta evangelización y teología hecha desde instancias de poder económico, intelectual, eclesiástico. En el fondo, se trata de la eclesialidad de la humanidad pobre, fiel y sabia, a quien Dios ha escogido como portadora de su Amor.

Segundo: catolicismo en las culturas y religiosidades.

Las formas católicas se desenvuelven en espacios y tiempos donde es celebrada la salvación dada por Dios a una humanidad pecadora. Ritos y fiestas son polisémicas e inculturadas, y a menudo incluyen rasgos de otras religiones populares (un fenómeno que puede ser llamado “sincretismo desde abajo”). Son formas simbióticas, ya que el pueblo reúne elementos diferentes a fin de superar carencias y ¡vivir bien! Al ser simbióticas, forjan vida nueva (y en menor medida sacralizan tal cultura y tal religión). Por otro lado tenemos los fundamentalismos, que desde lo propio combate “otras” culturas/religiones.

En diversas situaciones se constata como la comunidad in-cultura la fe cristiana. Cabe también ex-culturar la fe de fuerzas deshumanizantes. Por ejemplo, desligarla de un mercado totalitario. Al respecto, es alarmante que perspectivas de marketing van penetrando en la pastoral; y esto afecta las creencias populares. Por otro lado, aunque poco se habla de in-religionación de la fe cristiana, ello es llevado a cabo por gente católica que sintoniza y dialoga con varias tradiciones espirituales. Andrés Torres anota que al incorporar elementos de otras religiones, el organismo católico no desaparece “sino por el contrario crece; crece a partir de la abertura al otro, pero en la dirección del Misterio común” (4). Hace un momento hablé de ex-culturar, dada la opresión cultural; puede también hablarse de ex-religionar la fe popular para reorientarla hacia Cristo. Existen creencias que no me parecen mediaciones válidas sino cierta suplantación de Cristo. Menciono un tipo de culto a Santos (a Rita, Antonio, Judas Tadeo, y otros) que supuestamente solucionan todo y que resuelven lo imposible. Un ejemplo: “recurrir a San Antonio, que resucita a los muertos, destruye el error, destierra las calamidades, persigue a los demonios, sana toda enfermedad...los cautivos vuelven a la libertad, jóvenes y ancianos le invocan y obtienen los miembros de que carecen y los objetos que han perdido” (5). Aquí cabe ex-religionar la fe a fin de relacionarse con el auténtico Salvador, que es Jesucristo.

En términos generales, vale examinar si diversas religiosidades apuntan hacia la salvación cristiana. Esto implica desarrollar una postura desprejuiciada y a la vez crítica; a fin de cuenta, una postura atenta al Espíritu de Cristo presente de maneras insólitas en las trayectorias humanas.

Tercero: tensión entre lo relacional y lo privatizador.

La religiosidad católica en América Latina tiene fuertes tendencias comunitarias y de compasión entre los pobres. Por otro lado prolifera el yo-ismo y la in-solidaridad en el terreno espiritual. Hay pues grandes ambigüedades y tensiones.

Los vínculos sobresalen en tanta asociación para rezar, estudiar y meditar la fe, realizar obras de bien común. Hay muchos modos de transmitir espiritualidad en la familia, el vecindario, la ciudad. Existen eficientes líderes locales de la práctica católica (en devociones, catequesis, liturgias, instancias de acción social, etc.); e incontables grupos bíblicos, espirituales, comunidades de base, y otros modos de vivir-con-otros-y-con-Dios. Algo maravilloso es la anónima atención humana y espiritual a personas enfermas. En general, existe una vasta red de vínculos, que suelen no tener un membrete cristiano, pero de hecho ponen en práctica el ser eclesial solidario y fiel al Dios de la vida.

El otro lado de la realidad es privatizante. Uno se relaciona con lo Sagrado y con el próximo de modo individualista y sectario. Esto ha crecido en los contextos urbanos y masificados, donde se sobredimensionan las necesidades individuales y donde se multiplican asociaciones cerradas y más o menos intolerantes. También al interior de la Iglesia Católica proliferan yo-ismos espirituales y algunas prácticas sectarias.

Estos hechos plantean desafíos eclesiológicos. No es productiva la mera nostalgia hacia el catolicismo tradicional. Aquí hay tanto lo solidario como lo egoísta. Más bien vale retomar sus energías vivas, y repensar el ser signo comunitario de la salvación en

Cristo. Con respecto a sacralizaciones contemporáneas (como es el caso del mercado totalitario y del armamentismo) la misión de la Iglesia es claramente contestataria, profética.

Cuarto: frágil participación, y reafirmaciones.

No me detengo en la amplia gama de creencias, ni en las actuales crisis (de increencia e indiferencia). Me impresionan dos asuntos. Grandes sectores católicos de hoy adhieren de modo frágil y esporádico a la Iglesia como institución mediadora de la gracia dada por Dios. Paradojalmente, abundan actitudes de fe en Dios (y referentes sagrados) que conllevan ser salvados mediante signos muy precisos; y, algunas personas ven que a ello contribuye la Iglesia, y por eso acuden a ella.

Hablando a grandes rasgos, es escasa la creencia en la misión eclesial, con sus estructuras y servicios sacramentales. Muchos se llaman y son católicos; sin embargo, no son activos en la institución ni interiorizan la misión que le ha dado Jesucristo. Hay pues mucho terreno por cultivar, en el sentido de confianza y participación en la Iglesia, que está al servicio del Reino y existe para la gloria de Dios.

He anotado problemas y vacíos. Cabe también otra lectura de esos fenómenos. La población católica no practica una “eclesiología” ni se encierra en sus paredes, como ocurre en algunos ámbitos oficiales.

Otro asunto importante es que hoy rebrotan imágenes y militancias de Iglesia. Tenemos un fecundo imaginario de ser Iglesia, a partir del Evangelio y de la patrística. Hoy vuelve a ser apreciado: ser pueblo, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu, esposa de Cristo, la fracción del pan, la comunidad carismática, tradición apostólica, *communio sanctorum*, y tanto más. Se añaden otras convicciones; por ejemplo: iglesia que camina en la historia, Samaritana ante los sufrimientos en el mundo contemporáneo, comunidad inculturada que festeja la vida. Es pues necesario afianzar imágenes y fidelidades, para que seamos -no de palabra sino en los hechos- Iglesia sacramento de la salvación del mundo.

Quinto: orientaciones éticas de la población.

La gente que se identifica como católica muestra poco apego a normas eclesiológicas; pero suele tener un comportamiento en sintonía con la ética del Evangelio. En otras latitudes se ha estudiado y valorado la moral del pueblo.⁽⁶⁾ No está centrada en reglamentos y casuísticas, sino en el derecho a vivir y en el buen trato entre humanos; en este sentido hay conciencia del pecado y del perdón. (Esta actitud contribuye a corregir la obsesión pastoral por ciertas temáticas sexuales.) Los sectores populares ayudan al conjunto de la Iglesia a redescubrir la moral del Evangelio y del Reino.

En términos generales, la moral popular tiende a ser universal y relacional; Carlos Brandao la define como “vivir bien” en ámbitos como la familia, el trabajo, la fe. Existe pues, en la ética de gente común, una clara y concreta significación salvífica.

Sin embargo hay muchas sombras y caídas. Alguna gente entiende el pecado como no cumplir obligaciones rituales (los Santos castigan si uno no les cumple); esto merece un esclarecimiento. Además, la población está asediada por anti-valores, como lograr éxito a costa de los demás, y la indiferencia y complicidad con la violencia que existe al

interior del pueblo. Esto a menudo recibe una justificación religiosa (“es Dios quien me da mis recursos”; los “otros” tienen la culpa de estar mal, etc.). Vale pues priorizar la solidaridad, y redescubrir la moral del Evangelio para los tiempos actuales.

Sexto: fe con símbolos de salvación.

La religiosidad en general (con sus ritos y creencias), y de modo especial los catolicismos inculturados, son eminentemente simbólicos y cordiales. La gente tiene gran capacidad para relacionar una entidad con otra diferente; ella acoge y cultiva señales sensibles de realidades transcendentales. La sacramentalidad corre por las venas de la población pobre. Todo esto es tan distinto al acento puesto por algunos líderes de nuestras instituciones: frías normas y verdades; lo sagrado segregado de lo profano; un sentirse salvados y un repudiar a los pecadores.

En cuanto a lo simbólico, se trata de una espiritualidad y una praxis. Dios es amado en realidades concretas y cotidianas que tienen valor simbólico. Por ejemplo, instancias como el nacer y el morir conllevan un compartir material y vínculos de vida (oración, comida, risas, pleitos, alianzas, compromisos). La ceremonia sacramental en el templo es indesligable de otros momentos de celebración humana.

Espero no tergiversar el catolicismo de la gente al describirlo en términos de salvación. El ser católico no está orientado a saber algo de Dios, ni a ser rígidos militantes de la Iglesia, ni a aferrarse a una serie de mandamientos. Claro que hay sabiduría en la fe del pueblo, y sus modos de pertenencia eclesial, y su responsabilidad ética. Pero lo principal es la vivencia de salvación que es acogida en formas muy precisas; ésta salvación proviene de Dios, y resuelve tribulaciones de cada día. Se trata de vivencias con calidad simbólica.

Unas conclusiones.

Durante décadas la religiosidad de gente sencilla ha sido descalificada por sus ritos y creencias. No cabe duda que allí, como en cualquier práctica de la fe, todo requiere un discernimiento, con criterios bíblicos y eclesiales. Sin embargo, los abundantes ritos y creencias expresan -entre otras cosas- las complejas dimensiones simbólicas de la fe del pueblo, y formas inculturadas e inreligionadas del cristianismo popular.

También ha sido descalificada la manera “pragmática” como la salvación es entendida y vivida por el pueblo sencillo. En este asunto (como en lo dicho anteriormente) sufrimos la incomunicación entre élites (que tienen sus prejuicios) y la comunidad humana con su concreto caminar simbólico hacia Dios. La salvación es concreta y eficaz.

En cuanto a la salvación ¿cómo se relaciona la acción oficial de la iglesia con la religiosidad de gente católica? Dicha acción, y asimismo esta religiosidad, encuentran su fundamento en Cristo, que es el único camino de salvación. Por lo dicho a lo largo de este libro, la primera (acción evangelizadora de la Iglesia) no cancela la segunda (religiosidad de la gente); ni la segunda es paralela y alternativa a la primera.

Como católicos creemos que el pueblo de Dios está al servicio de la salvación de la humanidad. Siguiendo el mandato de Cristo y movida por el Espíritu, la Iglesia se hace presente “a todos los seres humanos y pueblos para conducirlos a la fe, a la libertad y a la paz de Cristo...(y a la vez) el Señor puede conducir por caminos que El sabe a quienes ignoran el Evangelio” (Ad Gentes, 5 y 7). Dicha necesidad y sacramentalidad de la Iglesia no tiene que ser contrapuesta a las religiones existentes en el mundo de hoy.

Esto último ocurre, por ejemplo, cuando a la fe se le atribuye la aceptación de la verdad revelada, y las religiones son reducidas a simples búsquedas de la verdad. Es una problemática planteada en la Dominus Iesus.(7) La realidad en que nos movemos, y la sensibilidad espiritual, nos indican otro camino. Gracias a la fe, personas y comunidades acogemos la Revelación y la Salvación, con sus mediaciones eclesiales. En cuanto a las culturas/religiones (e incluyo las vivencias católicas) pueden ser apreciadas como senderos de verdad y de salvación, en cuanto sintonizan con la voluntad de Dios que ama a toda la humanidad.

En este sentido puede ser valorada la interacción entre religiones. Ella forma parte de la comprensión de la misión de la Iglesia, que no descalifica a las religiones y que descubre en ellas señales de Dios. Ésta comprensión de la salvación es también un reconocimiento de Jesucristo como camino/verdad/vida para toda la humanidad (ya que no es propiedad privada de un grupo selecto). Podemos pues afirmar simultáneamente la salvación en Cristo, la misión de la Iglesia, y los valores simbólicos en la religiosidad popular.

En estos terrenos, el pensamiento más sistemático puede interactuar con la simbología y la pragmática del pueblo. Dicho pensar no debe limitarse a distinciones entre fe y religión, entre iglesia y catolicismo de la gente. Más bien interesa como la humanidad es salvada por Dios; e interesan las formas simbólicas como se desenvuelve la salvación.(8) Al reflexionar en comunión con la fe del pueblo pobre, sobresale su capacidad al evangelizar de modo inculturado, en medio de escenarios modernos.

CAPITULO 10:

INCULTURACION DEL EVANGELIO

Los enmarañados desafíos in-culturales e inter-culturales sobresalen en las ciudades, pero también aparecen en cada rincón de América Latina, debido a los flujos migratorios, al impacto de los medios de comunicación, a líneas posmodernas, y a otros factores. Son desafíos que sólo lentamente son tomadas en cuenta por instancias oficiales de las iglesias, por las teologías y las estrategias de misión. Tendrían que estar en el primer lugar de las agendas eclesiales; lamentablemente carecemos de coraje y de sabiduría.

Es complicadísima la propuesta de evangelizar desde nuestras culturas y sin exclusiones (vale decir, universalmente). Dicha propuesta rompe pautas discriminatorias

implantadas durante siglos. Los actuales procesos de globalización la hacen aún más complicada. Existen muchos obstáculos. Por otra parte brotan energías creativas. Además, surgen hondos interrogantes sobre contenidos y metodologías en la evangelización. A fin de cuentas, dicha propuesta nos fascina, y nos convoca a una mayor sintonía con el Espíritu.

Desde mi ubicación en el sur-andino del continente, me uno a muchos que se preguntan por el incierto porvenir de la evangelización inculturada y universal, hecha por los pueblos latinoamericanos. Ella tiene bellas raíces y ha florecido en la vivencia Guadalupana en México, los rituales afro-americanos, los catolicismos mestizos y sincréticos, y tanto más. Son raíces y troncos sólidos, pero marginales con respecto a las pastorales oficiales. Sin embargo, desde hace dos décadas, sectores de la Iglesia Católica, y luego la Conferencia Episcopal en Santo Domingo, han abrazado la causa de la inculturación. Es algo esperanzador. Pero avanza en medio de grandes obstáculos, aporías, confusiones.

¿Cómo enfocar esta temática? La inculturación está en las manos de las comunidades locales, gracias a la obra del Espíritu. Cada pueblo es convocado a inculturar la fe cristiana, a fin de celebrar la vida. Además, la comunidad eclesial confronta la deshumanización y los ídolos de hoy (y así la vivencia cristiana es ex-culturada de factores negativos). En términos generales, se trata de un pluridimensional proceso de “liberación inculturada” (1) que no tiene barreras. La obra del Espíritu es realmente universal, sin barreras. Al celebrar la vida, ninguna cultura y ninguna religión es descalificada.

En segundo lugar, la acción pastoral es inseparable de la meditación y el debate teológico. Admiramos la Buena Nueva que proviene del corazón de Dios y es ofrecida a la humanidad a través del Espíritu de Jesucristo. Estas verdades son interpretadas de varias maneras. Hay varias corrientes teológicas, y algunos sanos debates. Una corriente de opinión es que el Evangelio impugna los pseudo-bienestares e ídolos modernos, y que no concuerda con el marketing de lo cristiano; ya que la Buena Nueva ofrece una genuina salvación.

En tercer lugar, un buen enfoque es reconocer la misión de la Iglesia en las “acciones del pueblo de Dios a favor de la humanidad” (2). Así actúa Dios y asimismo es la responsabilidad eclesial a favor de la justicia y felicidad humana. De este modo es confrontada la recurrente enfermedad iglesiocéntrica. La Buena Nueva no trae beneficios a una institución religiosa; más bien libera de todo mal. Damos pues un gozoso testimonio de la salvífica presencia de Dios en la humanidad y la creación, y de la Iglesia como sacramento de la salvación universal.

En nuestro continente, antes y después de la IV Conferencia de los Episcopados de América Latina y el Caribe (Santo Domingo, 1992), se están implementando diversos programas. Así como en Europa se han trazadas líneas de reinstaurar “culturas cristianas”, o bien de evangelizar la modernidad (3). Por otra parte tenemos el paradigma de la fe cristiana inculturada en cada contexto humano y esto forma parte de un proyecto

liberador. Entre estos diversos programas existen tensiones. Existen diferentes rutas, que se entrecruzan, al interior de las iglesias en América Latina.

Nuestro enfoque (un cuarto rasgo) tiene como marco los impasses y potencialidades en la modernidad globalizada. Ésta no sólo uniformiza a los pueblos de hoy, sino que también conlleva resistencia y reafirmación de culturas. A la modernidad le reclamamos su promesa de valorar el pluralismo. También la impugnamos. Al respecto, José Comblin señala: la “modernidad es anticultura”, en la ciencia pragmática, el desempleo generalizado, la política arrasada por la economía, la reducción de símbolos a objetos de consumo; y reconoce como desafío humano reconstruir una nueva cultura (4). Por eso, sin ingenuidad es encarada la modernidad, y el inmenso desafío de recrear culturas.

Daré tres aportes. La acción cristiana se desenvuelve en medio de asimetrías (mi primera sección). Estamos tensionados por factores globales (mi segunda sección). Estamos reexaminando la evangelización inculturada, con sus aporías y sus energías (la última sección).

1) RESOLUCIÓN DE ASIMETRÍAS.

La buena nueva de Jesús fue asimétrica con respecto al pecado en sus expresiones institucionales y personales; también con respecto a ciertas tradiciones del judaísmo que deshumanizaban al pueblo y lo alejaban de su Yahvé. El Maestro confronta estas y otras asimetrías desde la perspectiva del reinado del amable Dios.

La solución es pues romper con el pecado, convertirse al Reino, y caminar con el Señor encarnado/inculturado en medio de los pobres que claman la llegada de la Salvación. En base a todo esto, la evangelización a lo largo de la historia es asimétrica con respecto a la maldad, y positivamente favorece relaciones de equidad y amor. Pues bien, la cristianización en América Latina ¿ha seguido esa pauta del Evangelio?, o ¿ha sido asimétrica por ser llevada a cabo desde los poderes, y no desde el sufrido pueblo de Dios?

Ahora bien, hoy se desenvuelven fuerzas globalizadas; y se han instaurado nuevos factores asimétricos. Al decir eso no me inscribo en un diagnóstico catastrofista. Por ejemplo: suponer que la globalización aniquilará las culturas latinoamericanas; o bien, las lecturas pesimistas del modo de ser de pueblos pobres. Es cierto que éstos son manipulados por caudillos, y que a menudo les complace estar subordinados a los grupos de poder. También se sienten reflejados (y son alienados) por telenovelas melodramáticas (5). Sin embargo, existen factores globales contrapuestos; algunos son hegemónicos y otros brotan desde los márgenes (como lo expresa el Foro Social de Porto Alegre: otro mundo es posible). En cuanto a la población pobre, existen muchos signos de valoración de sus culturas, de visión crítica de la realidad, de iniciativas y redes propias, de creatividad simbólica y festiva desde la marginalidad.

Por lo tanto, creo que hay que estar atentos tanto a las grandes estructuras del mal como a las energías alternativas. Cuando las mayorías sobrellevan pesadísimas injusticias, entonces sobresalen más sus capacidades y espacios de libertad. Existen admirables

potencialidades en los pequeños de la tierra, a pesar de la discriminación y opresión sistemática.

Comienzo revisando vivencias. Existen disparidades muy concretas.

Mi labor profesional en medio de la población indígena del Perú me ha mostrado tanto la auto-negación del pobre como su capacidad e inteligencia colectiva. Cuando doy charlas sobre la realidad andina mis interlocutores a menudo dicen que yo puedo explicar lo que ellos no saben; así reproducen su auto-negación. Por otro lado, gente pobre y sabia a menudo me explica lo que ellos saben muchísimo mejor que yo (“el maestro”). Por mi parte, veo mi facilidad para sistematizar, y la gente me halaga por eso. Pero estoy conciente que -de acuerdo con mis categorías- sistematizo la cultura/religión diferente a la mía; así la reinterpreto, y hasta la desfiguro, aunque también apporto al dialogo entre universos simbólicos.

Existe pues un desequilibrio institucionalizado, que debe ser encarada tanto por el profesional cristiano (agente pastoral, teólogo/a, dirigente social, etc.) como por los sectores populares. A quienes nos consideran líderes y sabios nos cabe renunciar a la superioridad, ser autocríticos de la interacción con otra cultura, y colaborar con las iniciativas de la comunidad. A su vez, a la comunidad pobre le corresponde fortalecer sus capacidades, renunciar a imitar al de arriba, afianzar sus caminos inéditos, y supervisar a los agentes externos.

De lo concreto, vamos a la problemática universal y a las posibles alternativas.

De aquella vivencia local damos un salto hacia la cristianización noratlántica. Su misión cristiana se ha desplegado al interior de asimetrías históricas. Ante tal error, algunos pastoralistas y teólogos propician un cambio radical. Por ejemplo, Giancarlo Collet examina la misión moderna proveniente de Europa; ha estado atada a su imperial empresa colonizadora; y, desde el punto de vista de los receptores de la cristianización, “el colonialismo y la misión aparecían formando una unidad en cuanto al tiempo y al contenido” (6). Collet postula que la Iglesia de Occidente no continúe imponiendo sus formas de fe, sus liturgias, sus teologías y sus estructuras como si fuera la norma para otras partes del mundo; y Juan Martín Velasco indica la ruptura con la “forma occidental europea, exportada al resto de los lugares del mundo... y la necesidad de inculturarse en esas otras culturas” (7). Cuando la teología europea hace una opción tercermundista, se plantea “nuestra disposición para escucharlos como coresponsables en la comunicación, que es libre de presión, engaño y manipulación... Y, después de siglos de dominación por parte de la teología occidental, un desplazamiento del punto principal del cristianismo universal hacia el Tercer Mundo” (8). Así no sólo habría simetría, también se afianzarían las preferencias por los marginados.

Tal cuestionamiento, hecho desde Europa, es también significativo en América Latina, ya que nuestras iglesias reproducen asimetrías noratlánticas y contribuimos a ser neo-colonizados hoy. En mucha pastoral la racionalidad de origen europeo destruye la sabiduría propia de estas tierras, la pauta urbana es sobrepuesta a la población rural, lo mestizo anula a lo indígena, el machismo latinoamericano destruye la reciprocidad comunitaria.

Éstas asimetrías ¿cómo pueden ser resueltas? ¿Existen alternativas? Sí. De partida nos cabe honestamente reconocer atropellos del pasado y del presente. A continuación replanteamos la vivencia cotidiana, de manera que haya equidad entre grupos culturales diversos. En este contexto es posible el dialogo evangelizador entre personas; nadie descalifica al otro, a la otra; más bien se interactúa y crece al compartir diferentes culturas; y la norma para dialogar es fidelidad al Evangelio de la Vida. La Buena Nueva da preferencia a gente marginada y supuestamente ignorante (1 Cor 1:26-28). Así ocurrió en la época de San Pablo; y asimismo ocurre en nuestro aquí y ahora.

En términos teológicos, Luiz Carlos Susin argumenta que frente a la tendencia “universalista, centralizadora” es necesaria la teología de la inculturación; por su parte, Marcelo Azevedo exalta la inculturación como “novo paradigma no processo de evangelização... em um mundo de pluralidade cultural e religiosa”, y en otro lugar ha escrito: ya “não ha mais como concebir e justificar um cristianismo monocultural; pelo contrario, o resultado universal de uma adequada evangelização inculturada será um cristianismo multicultural” (9). Esta perspectiva obedece a la naturaleza del Evangelio que siempre se incultura, y que interpela todas las formas de vivir; y también esta motivado por el actual escenario pluri-cultural-religioso.

En cuanto a directrices pastorales, un buen ejemplo son las de Obispos del surandino del continente. Han puesto acento en el pueblo de Dios (y no en élites ni en unos expertos) que llevan a cabo la inculturación. Han promovido “el protagonismo del laicado andino para optimizar la tarea de la evangelización inculturada en la vida de la Iglesia local y universal” (10). De este modo se van resolviendo las asimetrías que se arrastran por siglos.

Voy terminando esta sección. He consignado unas convicciones, en el sur andino, y luego en la realidad europea (en relación con otras partes del mundo). Del dominio de una cultura sobre otra, hay que pasar a la equidad y al dialogo entre diferentes. Tiene que haber corresponsabilidad entre líderes y participantes en los procesos de inculturación. En términos evangélicos, cada uno/una tiene su contribución; no son iguales los dones; ningún don descalifica al otro, sino que se correlacionan entre sí y hay equidad. La teología es nutrida por estos lineamientos evangélicos.

2) TENSIONES GLOBALES.

Durante las últimas décadas se ha discutido el carácter inculturado y universal del mensaje cristiano. Al presenciar polémicas entre portavoces conservadores y progresistas me preguntaba si el pleito de fondo es entre dichos sectores de la Iglesia. Parece que no. Más bien, veo que unos factores globalizados son la mayor amenaza al Evangelio. En efecto, gigantescos obstáculos amenazan una genuina inculturación. Recalcaré los siguientes factores: el mercado totalitario, la ambigüedad carismática, el androcentrismo. Creo que si estos obstáculos (y otros) son encarados se hace más posible la misión inculturada y universal.

Primer factor: un mercado omnipotente.

Numerosos estudios muestran que el mercado totalitario es complementado por el comportamiento yo-ista y por la comercialización de símbolos religiosos (11). Realidades positivas –como son el intercambio económico, el ser sujeto moderno, la espiritualidad– son enviciadas por el mercado. En todo el mundo, la civilización del mercado ha penetrado y pervierte las culturas/religiones de los pueblos. Esto ocurre a nivel estructural como a nivel del comportamiento de las personas.

Las grandes religiones pasan a funcionar y a ser tratadas en términos mercantiles. Esto es explicado por Rodney Stark y Roger Fink: se establece un mercado de adherentes actuales y potenciales, las organizaciones religiosas buscan atraer o conservar sus adherentes, y la cultura religiosa asume características comerciales (12). En cuanto al comportamiento, las personas encaran costos y beneficios de la religión, escogen una religión o ninguna, y como en cualquier mercado, la demanda de consumidores se correlaciona con la oferta de bienes religiosos (13). Estas realidades son cuestionadas por la teología. José Comblin y Alberto Moreira son enfáticos; el primero anota que la “economía occidental invade el mundo... y transforma todos los símbolos de todas las culturas en objetos de consumo”; y el segundo comenta: “la cultura del mercado se aprovecha del símbolo y de la dimensión utópica presente en el cristianismo y en otras religiones” (14). El discurso teológico no puede ser indiferente ante tal amalgama de un tipo de economía con lo religioso.

Ciertamente es alarmante como el capitalismo logra utilizar para sus fines las estructuras religiosas y eclesiásticas. Pero aún más grave es que sea idolatrado un mercado desigual y un yo insolidario. A fin de cuentas, impugnamos la idolatría del mercado que atenta contra la vida de pueblos pobres (15). Ese es el gran obstáculo para la fe y su genuina inculturación. Se trata de ídolos generados por minorías pudientes, que también son venerados por las multitudes. Con respecto a esta problemática, las proféticas reflexiones de F. Hinkelammert, Jung Mo Sung, Ulrich Duchrow, José Comblin, tienen que ser tomadas en cuenta por quienes se dedican a la relación Evangelio-culturas. Cualquier actividad inculturadora esta afectada por la macro cultura del mercado y el yo, con sus absolutos. Cuando esto no es tomado en cuenta, andamos en las nubes.

Segundo factor: una ambigüedad carismática.

El implacable mercado, que instrumentaliza la ciencia y la tecnología, favorece toda clase de calmantes espirituales. A nivel mundial crecen y se consolidan formas carismáticas de ser cristiano, con sus múltiples corrientes y variantes. Son fenómenos polivalentes, debatidos e interpretados con los ojos de las ciencias humanas, y también con los ojos de la fe. Los estudios muestran las atrayentes y cambiantes facetas de lo carismático y lo pentecostal (16).

Desde un punto de vista creyente, uno comienza con aspectos positivos y preguntas abiertas. Existe un consenso que la inculturación proviene del Espíritu y se lleva a cabo de muchas maneras. La gama de comunidades pentecostales (protestantes) y carismáticas (católicas) tienen sus modos de sentir la salvación. Nos cuesta reconocer allí la inculturación y presencia del Espíritu. Así opinamos ¿debido a las ambivalencias en estos fenómenos, o debido a limitadas pautas teológicas? Además, constatamos que muchos

sectores pobres acuden y son protagonistas de los movimientos pentecostales. La vitalidad pentecostal y carismática en ambientes marginados ¿es asumida por teologías que optan por el pobre? Me parece que éstas religiosidades manifiestan aspectos inculturados del Evangelio. Son asuntos a trabajar.

A continuación comento puntos fenomenológicos. Uno: sintonías entre catolicismo y pentecostalismo. Dos: engañar a los pobres con un tipo de prosperidad. Tres: el dualismo de carácter fundamentalista.

Mi primera anotación es sobre confluencias positivas (aunque a veces confusas). Varios estudios en Brasil (17) muestran la afinidad y amalgama entre catolicismo popular, pentecostalismo, y otros sistemas simbólicos. Decio Passos comenta la “afinidade, dialeticamente construída” entre catolicismos del pueblo y los emergentes pentecostalismos. Alberto Antoniazzi aprecia datos: más de 20% de personas participan en celebraciones de otra religión, y entre católicos un 35% cree en la reencarnación (difundida por el espiritismo) y un 15% creen en los orixás (de la religión afro-brasilera). A mi parecer son positivas las formas inter-religiosas; pero no es bueno confundir universos simbólicos distintos, que tienen derecho a sus propias trayectorias.

Mi segundo punto. A la religión se la hace caer en trampas económicas (18). La predicación neo pentecostal anuncia la prosperidad material mediante -según el estudio hecho por Martín Ocaña- la “liberación de demonios, confesión positiva, victoria en la guerra espiritual..., fe en Dios”. Una estrategia de católicos carismáticos es interpretar a Jesucristo y a San Pablo (y también es planteado para la Iglesia de hoy) en términos de “acciones concretas de marketing en la promoción de un producto”. La salvación sería un producto para consumidores. Tal interpretación es sacrílega. La inculturación sería reducida a estrechos beneficios económicos.

Mi tercer punto. Los fundamentalismos (y en especial unas corrientes neo pentecostales) no toleran a gente diferente a ellos; le clasifican como enemiga, y hasta le asocian al demonio (19). Esta intolerancia ingresa en el imaginario de pueblos sumidos en la pobreza. Se inculcan y reproducen dualismos de bien y mal, Dios y diablo, salvados y condenados.

Termino con sugerencias hechas de Oneide Bobsin, teólogo evangélico. Cabe esforzarnos para que el pueblo pobre -agobiado por enfermedades- tenga una salud integral en armonía con la creación; además una “prática exorcista que desmascare o carácter idolátrico do mercado...; e uma teologia da prosperidade solidaria, no horizonte de um mundo onde caibam todas as pessoas” (20). Es decir, unos ejes de lo pentecostal (sanación de enfermedad, exorcismo, prosperidad) son reformulados en la perspectiva de la solidaridad y de una visión crítica y transformadora del orden vigente.

Tercer factor: un esquema androcéntrico.

La experiencia nos indica que un potentísimo obstáculo a la felicidad humana es el androcentrismo. Éste se contrapone a la insurgencia de la mujer, al paradigma feminista, a la acción/visión de género, a una sana masculinidad (21). Además, vamos comprendiendo que lo masculino sacralizado se entreteje con la idolatría del mercado, con la injusticia racial, con la manipulación política. Por eso, de la vida cristiana hay que exculturar

elementos androcéntricos, económicos, raciales, políticos, etc. Toda esta problemática no suele ser tomada en cuenta por quienes proponen la inculturación.

En América Latina solemos lamentar el comportamiento machista (entendido como actitud y acción puntual). La problemática es, no sólo tal o cual acción discriminatoria, sino el conjunto de las relaciones humanas, las dinámicas de poder, y el imaginario simbólico. Todo está centrado en un tipo de masculinidad, que perjudica a la mujer y que también deshumaniza al varón, y que además reduce a “dios” a sus mecanismos hegemónicos. Insisto en este abanico de problemas. El machismo es no sólo atropello a la dignidad humana. Las fuerzas androcéntricas afectan relaciones, poderes, imágenes de Dios. Por eso las alternativas tienen que ser holísticas.

Por lo tanto, existen dos dinámicas: exculturar, e inculturar. De la vivencia cristiana hay que exculturar relaciones y creencias configuradas de modo androcéntrico. La cristianización ha reforzado un varón todopoderoso (y así también ha masculinizado a Dios) y una mujer subordinada y sacrificada (y así se ha desfigurado a María). También hay que cuestionar la inequidad en el hogar, en los vínculos sexuales, y en el maltrato del cuerpo y de la afectividad.

Por otra parte hay que exculturar poderes asociados a organismos y creencias religiosas (22). La población latinoamericana es marginada y violentada por estructuras del trabajo y del orden político y militar, que se legitiman con herencias del Occidente cristiano. Además, en nuestras naciones sobresalen el caudillismo y las artimañas populistas, que suelen legitimarse con la religión. En cuanto a la existencia de otras culturas y religiones, la cristianización androcéntrica es intolerante y agresiva hacia ellas.

Con respecto a mediaciones culturales, en la fe cristiana, hay que exculturar símbolos patriarcales que ponen obstáculos a nuestro acercamiento al Dios de la Vida. Lamentablemente un “dios” es construido a imagen y semejanza del poder androcéntrico. Lo sagrado es representado como omnipotente y excluyente. Tanto la sacralidad como la bendición divina son aprisionadas por esquemas patriarcales. Todo esto merece ser exculturado.

El otro lado de la moneda es la capacidad de inculturar el Misterio de la Salvación; a esto contribuye la creciente elaboración teológica con perspectiva de género (23). Es saludable inculturar el Evangelio en las relaciones simétricas entre mujer y varón, en estructuras de poder con participación y con equidad, en el anuncio y celebración de Dios-Amor. De este modo es superado el deshumanizante androcentrismo. Esto lo constatamos en mucha vivencia creyente de la gente común: aman a un Dios misericordioso, y tienen una ética de reciprocidad. En cuanto a organismos oficiales, suelen hablar mucho de amor y justicia, pero maltratan las energías de vida que existen tanto en lo femenino como lo masculino. Gracias a la visión/acción de género es posible transformar todas las dimensiones de la evangelización.

Termino esta sección con lo medular del Evangelio: la liberadora relación entre Dios y el pobre. Esto conlleva que la condición femenina y masculina sean replanteadas en términos correlacionales, a fin de que el pobre viva plenamente. De este modo el androcentrismo es superado, y se va forjando una nueva humanidad.

3) CUESTIONES EN LA EVANGELIZACIÓN.

Nos envuelven hondos interrogantes con respecto al escenario global/local con sus señales de un cambio de época, y con respecto al acontecer eclesial. Se revisa y replantea la “evangelización inculturada”. Esta propuesta, difundida en América Latina a partir de los años 80, ¿cómo se desenvuelve en estos inicios del siglo 21? ¿Es una consigna, puesta en los márgenes de la pastoral? ¿Es un eje en el movimiento renovador? ¿Se han ampliado nuestras preocupaciones?

Hace unos años, predominaba el interés en la inserción del Mensaje de Cristo en cada situación cultural. Esta preocupación continúa vigente. Pero hoy estamos atentos tanto a la obra del Espíritu al interior de cada pueblo/cultura/religión, como también estamos atentos a intercambios y vínculos y distinciones entre modos de ser y creer. Hoy sobresale lo inter-cultural que va de la mano con lo inter-religioso.

Es decir, se modifican y ensanchan las propuestas. De A: “evangelizar la(s) cultura(s)” se ha ido pasando a B: la “evangelización inculturada”; y ahora es añadida una propuesta C: “evangelización inter-cultural e inter-religiosa”. Los paradigmas A y B son totalmente distintos. Como lo explica Agenor Brighenti: “o primeiro parte da Igreja e de seu trabalho missionário, para anunciar a Boa Nova aos povos e culturas; o segundo, parte dos povos e de suas culturas e do trabalho interno de Deus e de seu Espírito aí realizado ao longo da história” (24). No se trata pues de pequeñas diferencias; más bien son muy distintas. La propuesta C (evangelizar entre culturas y religiones) se encuentra en gestación, y podrá afianzarse en las próximas décadas.

Este proceso de gestación va trazando unas líneas teológicas. Marcello Azevedo anotaba hace unos años: la evangelización inculturada es hecha en un contexto de pluralidad cultural y religiosa, ya sea en sociedades tradicionales o bien en las culturas moldeadas por la modernidad o la postmodernidad (25). Desde el campo filosófico, Raul Fornet aprecia la “transformación intercultural que se opera al interior mismo de la teología latinoamericana como resultado de la irrupción de la diversidad cultural-religiosa americana en ella” (26). En concreto sobresalen las teologías indias y afroamericanas, con su densidad intercultural. Desde una perspectiva teológica, Giancarlo Collet subraya que el Evangelio exige aprender de las experiencias de los culturalmente “otros”, y esto implica el esfuerzo de “deslocar para dentro do outro e não querer perceber-lo com nossos olhos, mas com os dele... a teologia intercultural exige empatia e simpatia... e o reconhecimento do outro” (27). Es decir, se requiere una disciplina de empatía cultural y teológica (y no simple buena voluntad).

También es necesaria la apertura intelectual ante la pluralidad teológica. Es significativo lo ocurrido a nivel del CELAM (28). A comienzos de la década del 90, en un encuentro sobre el método teológico, el obispo Lucas Moreira Neves hablaba del eclipse de la teología de liberación, que se estaría reencarnando en teologías raciales (¡!), de la mujer, la ecología; otro participante descalificaba la teología india, que sería contrarrestada por la inculturación del Mensaje. Unos años más tarde, en las conclusiones

de un evento del CELAM se incluye: “la inculturación del Evangelio y de la Iglesia en nuestros pueblos, tanto de raíces indígenas, afroamericanas y mestizas... ante los desafíos de la modernidad postmoderna... y la inculturación de la reflexión teológica”. Tenemos pues, a nivel oficial, señales de cambio.

Pasaremos ahora a revisar tres asuntos: relación entre culturas, misión por parte del pobre, debates en la inculturación. Ciertamente la labor pastoral y teológica encara otras grandes cuestiones; en este ensayo me limito a estas tres. Y, a modo de conclusión, subrayaré la evangelización concreta y universal.

Un primer gran desafío: la inter-culturalidad.

Desde sus orígenes (en Palestina y en el Mediterráneo) la evangelización ha sido llevada a cabo en medio de diversas culturas. Ella ni ha sido monocultural ni ha excluido a los secularmente marginados. Esto puede decirse tanto de la difusión del Evangelio en los primeros siglos, como de su fiel desenvolvimiento a lo largo de la historia. Sin embargo, otra constante a lo largo de los siglos ha sido cristianizar desde y con el poder material y político. Esto ha conllevado colonizar y alienar al pobre, y también mucha asimetría y agresión. En parte se debía a la pretensión de poseer “la religión verdadera”; cuando de hecho se trataba de hegemonías sociales.

En medio de muchas contradicciones, la evangelización concreta y universal tiene que siempre retornar al paradigma de Pentecostés. “Llenos del Espíritu Santo, se pusieron a hablar en otras lenguas... y cada uno de nosotros les oímos hablar en nuestra lengua nativa” (Hechos 2:4,8). Es decir, entre lenguajes y culturas diversas, es posible la intercomunicación simbólica. Ésta, a los ojos de la fe, es una de las admirables obras del Espíritu,

Reconocemos la acción del Espíritu en la tortuosa trayectoria cristiana. De una “inculturación pluriforme” se pasó a un modelo de “cristianismo marcadamente monocultural”, como lo denomina Agenor Brighenti (29). La modernidad, con rasgos colonialistas, implanta un desarrollo económico desigual, y homogeneiza las culturas; además, exporta un tipo de religión europea; y en estos contextos las iglesias de Occidente y sus teologías se preguntan hoy cómo comportarse con los “otros”; según lo anotado por Giancarlo Collet (30). Con una similar inquietud, J.B. Metz auguraba el tránsito: “de una Iglesia europea y norteamericana culturalmente más o menos homogénea -o monocéntrica- hacia una Iglesia universal de raíces culturales muy variadas, es decir, culturalmente policéntrica” (31). Este tránsito a veces nos parece lentísimo; pero así son los largos y complicados procesos culturales. Ciertamente es deseable avanzar hacia un policentrismo que conlleva relaciones simétricas entre culturas. Aquí constatamos señales del Espíritu.

Al encarar estas problemáticas vemos mejor la cuestión de fondo: ser fieles al misterio del amor de Dios. Un cristianismo monocultural no sólo violenta la identidad pluriforme de nuestros pueblos, y no sólo imposibilita la misión universal; también obstaculiza la apertura al Misterio. En cualquier evangelización lo más importante es que la comunidad viva bien con el prójimo-pobre y con Dios. Nos apartamos de Dios al constituir una Iglesia monocéntrica (según la terminología de Metz) o monocultural (al

decir de teólogos de la inculturación). “Quanto mais monocultural o Cristianismo se apresenta, mais longe dos misterios de Deus está...”, y la “verificação pluricultural representa a mayor aproximação possível aos misterios divinos” ha dicho Paulo Suess con su acostumbrada lucidez (32). Entonces, no sólo se trata de respetar culturas, o de que la Iglesia dialogue con ellas. La cuestión de fondo es si ante la revelación de Dios estamos, o bien abiertos (mediante lo inter-cultural), o bien estamos sordos y ciegos (mediante lo mono-cultural).

En términos sociales, conviene distinguir la multi-culturalidad (que va de la mano con el pluralismo moderno y que es funcional al status quo) de la inter-culturación; ésta puede ser asimétrica, o bien puede formar parte de un proyecto de vida (33). Además, teniendo como trasfondo la opción por la vida del pobre con sus espiritualidades, la relación entre culturas comienza a tomar en cuenta la interacción entre religiones (de los pobres). Una “inter-religionación”. Esta es una nueva pista abierta en la teología latinoamericana.

En un escenario globalizado, los pueblos originarios (como anoto en mi ensayo sobre la cuestión intercultural) han ido generando alternativas. Así lo demuestra su biodiversidad, su selección y negociación con respecto a otras culturas, la estrategia de desarrollo desde abajo, la educación intercultural que es impulsada desde la familia y comunidad indígena, los tiempos y espacios cualitativos, el mestizaje articulador y diferenciador. En términos generales, entre sectores de la polifacética población latinoamericana existen potenciales de interculturación. En torno a todas estas realidades, la labor pastoral y teológica hoy esta más preocupada por los potenciales en cada cultura y entre culturas; y ya no se limita a conectar el Mensaje con tal o cual cultura.

También estamos más atentos a lo que ocurre al interior de la evangelización: los encuentros y desencuentros culturales entre quien ofrece y quien recibe el Mensaje. Como anota Mario de F. Miranda: el dialogo diacrónico con formas culturales que fueron insertadas en la fe cristiana, y en sentido sincrónico, el dialogo entre diferentes sectores humanos en una Iglesia particular (34). El mejor procedimiento –señalado por Marcello Azevedo- es que la persona evangelizadora tome conciencia de sus limitaciones y permita que los miembros de cada cultura sean “sujeitos efetivos de sua própria evangelizaçao inculturada” (35).

Estas reflexiones constatan que es más compleja y holgada la tarea in-cultural e inter-cultural. Es muchísimo más fascinante. Los protagonistas pasan a ser la gente menospreciada, en la sociedad y en la iglesia. En la medida que se opta por el pobre, se opta por su modo de in-culturar e inter-culturar la fe cristiana.

Un segundo gran desafío: la misión del pobre.

La acción y mística misionera tiene como modelo la proclamación y praxis bíblica. Es un modelo claro como el agua. “Jesús los envió a anunciar el Reino de Dios y a hacer curaciones... no lleven nada... ni pan, ni plata...” (Lc 9:2-3, 10:4,9). La proclamación de la Salvación y la atención a la población sufriente son hechas, no desde las cumbres del poder, sino que desde abajo, y con el corazón dirigido hacia el gozoso Reinado de Dios.

No cabe idealizar lo popular, ya que esta fragmentado, es contradictorio, es portador de alineaciones. Pero sí nos corresponde revisar la misión a cargo de la comunidad de personas pobres, porque así es la mayor parte de la iglesia latinoamericana. En nuestro continente, gente con escasos recursos y poderes, aunque con inmensas habilidades humanas y energías espirituales, son quienes realizan la catequesis, cultivan ritos, organizan la solidaridad ante las carencias de cada día, estudian y comparten el Mensaje de vida. Por eso, la misión evangelizadora es un movimiento de pobres hacia pobres. También participan profesionales y líderes pastorales, que se mueven desde su cultura hacia una diferente, y atentos a la interpelación del Evangelio a todas las culturas.

Al respecto, revisemos enfoques concretos sobre la misión inculturada en Bolivia (36). Un enfoque es la inculturación de la fe mediante la producción ritual y festiva (y no mediante una pauta doctrinal/sacramental); Guzmán Beltrán relata la cosecha del maíz, una invocación cósmica, las hojas de coca en la labor diaria, cuidado de elementos vegetales, rito del Domingo de Ramos, agua bendita. Por otra parte, Francisco Donnat acota: el “desafío de la inculturación es hablar de Jesús y del Dios de Jesucristo desde una cultura... en que los mismos aymaras expresen su manera de relacionarse con Dios...; la Iglesia tendrá que encontrar a Jesús ya presente en lo que vive el pueblo”. Un tercer enfoque. Calixto Quispe anota: “la experiencia de fe en Jesús de Nazaret se puede vivir en miles de formas religiosas indígenas... el sujeto de la inculturación es el indígena junto a su comunidad originaria, sin descuidar al diferente que viene para acompañarnos en este caminar de fe por la justicia”. La meta de este proceso inculturador es el proyecto de vida frente al sistema globalizante. Quispe termina diciendo: que el fruto de la inculturación sea algo nuevo que sirva para la transformación de las iglesias y la sociedad. Tenemos pues un proceso centrado, no en lo conceptual ni en lo eclesiástico, sino en el Evangelio que alimenta el proyecto de vida de pueblos pobres.

En términos amplios, en América Latina y otras partes del mundo, hay pequeños y significativos logros de la misión con talante inculturado. Así es reformada la Iglesia. Así lo explicitan los Congresos Misioneros. El COMLA 6 en su texto base decía: no se trata de hacer transplantes; más bien “cada Iglesia local asume la historia y las experiencias vitales del pueblo donde ella esta situada”; y luego su Mensaje Final propone: “prolongar la encarnación de Jesús en la cultura de cada pueblo, entrando en dialogo con ella, enriqueciéndola con la levadura del Evangelio” (37). La propuesta inculturadora va avanzando mediante mucha reflexión y acción concreta (38). Sin embargo, como muchos lo han constatado, existen buenas intenciones y lúcidos documentos, pero son pequeños y frágiles los logros, en medio de inmensos obstáculos y temores.

A lo largo del continente aparecen obstáculos, puestos por personas y estructuras eclesiales. Esto a veces nos desanima. Pero, a fin de cuentas, lo importante es que la misión crece desde el pobre y gracias a la acción del Espíritu. Hace un tiempo escribía: “la gente ordinaria, el pueblo de Dios con su `sensus fidei`, es quien lleva a cabo la misión... (y añadía) empezamos a reconocer la obra del Espíritu en la historia concreta, las culturas, las formas religiosas, y esto redimensiona toda la misión” (39). No son simples deseos; se trata de pequeñas, sólidas, y crecientes realidades.

Un tercer gran desafío: el proceso de inculturación.

Nos impactan las controversias, en los inicios de la Iglesia, con respecto a su presencia en medio de diversos pueblos/culturas. Así lo consigna el “concilio de Jerusalén” y los pleitos entre Pedro, Santiago, Pablo, y demás (Hechos 11:1ss, 15:2ss, 15:6ss; 1 Cor 8 a 10, etc.). La enmarañada historia eclesial puede ser entendida con la clave de las controversias sobre diversos modos de vivir el Mensaje. Mario de F. Miranda anota que el Concilio Vaticano II constituye un “umbral para una Iglesia verdaderamente mundial y multicultural”, y que el Magisterio es claro en cuanto a la inculturación pero surgen dificultades en la práctica (40). Juan Pablo II promueve la inculturación a partir de *Catechesi Tradendae* (1979); y recientemente ha dicho: “el cristianismo del tercer milenio debe responder cada vez mejor a esta exigencia de inculturación... (y añade) ...la belleza del rostro pluriforme de la Iglesia” (Novo Millenio Ineunte, 2001, párrafo 40). Éstos lineamientos son implementados por algunos sectores, pero son ignoradas por otros sectores.

Las aguas también están bien agitadas en la América Latina de hoy. Son signos de modos de entender la fe, y de tendencias nuevas. Hay varios niveles en las controversias: en el plano pastoral, en cuanto a procesos culturales, y en la fundamentación desde la fe.

Con respecto a la acción pastoral, existen diversas posturas (41). A mi parecer hay tres vías: forjar culturas cristianas, evangelizar las culturas, inculturación. Al parecer de Paulo Suess la primera y tercera son proyectos diferentes, y el segundo se inclina a uno u otro lado. Por su parte Agenor Brighenti reivindica la tercera -en que los pueblos llevan a cabo la inculturación- y descalifica la segunda (por ser extra o a-cultural). Los distintos enfoques tienen que ver con el carácter del Evangelio y con los agentes concretos. Muchos compartimos el punto de vista que la Buena Nueva esta siempre inculturada, y que los sujetos son la comunidad eclesial desde sus culturas (y no un agente externo que implanta su Mensaje).

Deseo retomar las lúcidas y controvertidas anotaciones hechas por José Comblin (42). Según este gran maestro, en la práctica existen aporías: quienes promueven la inculturación vienen de fuera de las culturas; cualquier cultura pone límites al Evangelio (por ejemplo la sumisión cultural del pobre, que Comblin compara con una cárcel); hay que transformar el sistema cultural de la Iglesia (que consciente o inconscientemente se rige por esquemas de cristiandad); la inculturación se suele hacer según parámetros de las élites. Estas anotaciones incentivan la siempre necesaria visión crítica.

En torno a los Documentos Episcopales de Puebla (párrafos 385-443) y luego de Santo Domingo (párrafos 228-286, 298-301) se agudizaron las controversias. Por ejemplo, en la IV Conferencia de Santo Domingo, su Comisión 26 aprobó en forma unánime este texto: la “inculturación es un proceso conducido desde el interior de cada pueblo y comunidad”; pero la comisión de redacción a último minuto lo cambió a: “es un proceso conducido desde el Evangelio hasta el interior de cada pueblo y comunidad con la mediación del lenguaje y de los símbolos comprensibles y apropiados a juicio de la Iglesia” (43). Es obvio el cambio de lo que brota de adentro (como lo plantea el texto de la comisión 26) a algo introducido desde afuera (como lo expresó la comisión de

redacción). En este y otros puntos no hay consenso al interior de nuestra Iglesia. Es pues necesario mayor discernimiento.

Otro nivel de las controversias se refiere a procesos culturales en nuestro continente. El debate refleja la disimilitud entre una gama de situaciones; y la sinuosidad de lo moderno y posmoderno en América Latina. Se van desarrollando unos ensayos sobre la inculturación en medios urbanos, en ambientes juveniles, en la política, en las comunicaciones, en la mujer, en lo indígena, en lo afro-americano (44). Es decir, la temática no sólo abarca la enseñanza de la fe y la liturgia (espacios en los que se suele hablar de inculturación) sino también las vivencias urbanas y los diversos sujetos humanos; vale decir, en cada uno y todos los ámbitos de la fe, con sus protagonistas y procesos culturales.

Un terreno lleno de prejuicios y discusiones es el del sincretismo (45). Al respecto se comienza a despejar el terreno con análisis mesurados. Se debate si la inculturación (desde la vivencia cristiana) y el sincretismo (desde las religiosidades de la gente) tiene cada uno su validez; o si lo primero y lo segundo se enriquecen uno al otro; o bien la significación de lo sincrético en vivencias de la Revelación y Salvación por parte de muchos cristianos. Esto último me parece una ruta fecunda.

Concluyo esta parte mencionando la rica aunque incipiente discusión sobre los fundamentos de la inculturación. En términos teológicos, existe un consenso que el modelo es la Encarnación del Verbo en Jesús. De aquí –como explica P. Suess- brota la norma de la evangelización inculturada; y también los paradigmas y convenciones de carácter cultural que son y pueden ser modificados; además, cabe reconocer que cada inculturación es una “aproximação precaria aos misterios de Deus... vivido no imperfeito histórico” (46). No podemos pues absolutizar formas históricas. Lo absoluto es sólo Dios.

En otras palabras, ninguna forma inculturada de la fe representa toda la Revelación; pero, cada buena inculturación nos conduce hacia el inagotable Misterio Divino. A la Encarnación como modelo básico hay que sumar la obra del Espíritu (fuente dinámica de inculturaciones a lo largo de la historia) y ciertamente la presencia Trinitaria, la Creación, la Pascua Cristiana, la Escatología (47). Entonces, la correlación Evangelio-culturas tiene su base en el conjunto de la historia de Salvación. Tomando en cuenta la pluralidad de culturas, el misterio de Pentecostés puede ser considerado el modelo fundante de la inculturación. Por mi parte, veo que el modelo encarnacional se inscribe en el más amplio modelo de la acción del Espíritu en todas las épocas y culturas humanas. Sobre este punto también hay diversos pareceres.

En cuanto a los sujetos, la teología latinoamericana postula al pueblo de Dios como generador de la inculturación, y al pobre como su protagonista porque Dios le ama de modo preferencial. En un sentido eclesial, el sujeto inculturador es la Iglesia particular, en el seno de la Iglesia Universal.

Conclusiones

En el actual contexto mundial, la evangelización inculturada tiene significados concretos y universales. A lo largo de este ensayo he examinado asimetrías; luego unos factores globales; y a continuación cuestiones candentes: lo inter-cultural, la misión del pobre, las aporías, energías y bases de la inculturación. En estas temáticas se ha explicitado lo concreto y universal del Evangelio.

Algunas personas se frustran por la lenta y controvertida implementación de la propuesta inculturadora. Al respecto hay que sopesar el factor tiempo, y esto se acentúa cuando hay un cambio civilizacional. También cabe sopesar que la fe tiene sus tiempos (bien distintos a la planificación pastoral). Me uno al deseo de un número creciente de creyentes: que la comunidad eclesial, en medio de contradicciones, siga afianzando la propuesta inculturadora.

Termino con cuatro líneas abiertas. Éstas líneas ya han sido vividas, y también se van trazando hoy y mañana. Por esto constituyen líneas abiertas. Proviene de la práctica concreta, y están siendo elaboradas por ustedes, amables lectores, y por numerosas comunidades en el continente.

Primera línea abierta. La Iglesia es diaconisa de la Basileia de Dios que hace feliz a la humanidad. Éste es el marco para cada acción y espiritualidad inculturada. No se busca pues algún éxito pragmático ni una auto-gratificación eclesial. Más bien se trata que todas las personas y culturas sean felices, dada la Buena Nueva de salvación.

Entonces, nadie puede ser excluido (mediante la pobreza y desempleo, los juegos del mercado, la discriminación racial y sexual, etc.). Esta universalidad de la no-exclusión, según la lúcida anotación de Paulo Suess (48), descarta la ilusión de meter a todo el mundo en un totalitario esquema cristiano. En positivo, según Pedro Casaldaliga (49), lo aportado por las iglesias cristianas es creer en la voluntad salvífica universal de Dios a fin de que la humanidad crea en la vida y “se ame en paz”. Así es la diakonía a favor de la fiesta del Reino a la cual ingresan todos los pueblos.

Segunda línea abierta. La inculturación es hecha en nuestra historia por gente marginada, con la energía de sus espiritualidades. Esto se debe al amor preferencial de Dios por el pobre; y, consecuentemente, la evangelización es hecha por comunidades pobres. Al ser reconocidos estos sujetos, también se reconocen sus espiritualidades. En cuanto a América Latina y el Caribe, en la religiosidad popular hay claras señales de inculturación de la fe cristiana; así lo establece Mario de França Miranda; y así también he interpretado las creencias populares en Dios, Cristo y el Espíritu (50). En contextos donde abunda el sincretismo, y en regiones del mundo con una variedad de religiones, hay que reconocer como es inculturada la fe en el Dios de la Vida.

Tercera línea abierta. El diálogo entre culturas/religiones está en sintonía con la liberadora presencia de Dios; presencia invocada con muchos nombres. Esto lo afirmamos desde nuestra perspectiva bíblica del Dios liberador, invocado ayer y hoy de muchas maneras. De manera distinta a nuestras vivencias cristianas, otros pueblos -con sus espiritualidades- admiran e invocan la bondad de Vivir. Pues bien, personas/grupos de diferentes religiones dialogamos y actuamos en conjunto para que poblaciones pobres tengan vida en abundancia.

En esta línea, excelentes orientaciones provienen de las iglesias y teologías de Asia (51). Amalorpavadass (a partir de los años 70) propugna la inculturación en la misión social y espiritual de la Iglesia y en relación con otras religiones, y subraya que ella desafía toda la existencia personal e histórica. Pieris articula la liberación con la inculturación en Asia (aclarando malentendidos surgidos en los años 80) y lo hace en términos de comunidades en el seno de las multitudes pobres con sus religiones. En cuanto al pluralismo religioso, Amaladoss confronta a quienes lo ven como amenaza a la unidad, y más bien lo agradece a Dios “creador de la infinita variedad de dones”, y expresión creativa de los pueblos. El reciente Sínodo de Asia y su documento final ha planteado: “identificar los caminos en los cuales las culturas asiáticas pueden captar el sentido universal de la salvación del misterio de Jesús y de su Iglesia” (Juan Pablo II, *Ecclesia in Asia*, 1999, 14, 20). Algo similar puede decirse de nuestras situaciones latinoamericanas: que reconozcamos en nuestras culturas/religiones concretas el sentido universal de la salvación.

Cuarta línea abierta. La inculturación desde lo concreto de Jesús tiene calidad universal y católica. Tenemos pues como base la cristología desde Jesús de Nazaret. Por consiguiente, la inculturación no baja de lo universal a lo particular. Muy por el contrario. Desde lo concreto de Jesucristo anunciamos y gozamos la salvación universal. Por eso, no hay que aplicar algo de una religión mundial hacia la pastoral concreta. También por eso reconocemos en la inculturación concreta la manifestación de la iglesia universal. Marcello Azevedo lo pone así: “o cristianismo não singulariza ou concretiza um universal a priori... pelo contrario, ele universaliza o concreto da encarnação de Deus em Jesus Cristo” (52). Por lo tanto, las inculturaciones concretas realizadas en América Latina, o en cualquier lugar del mundo, son expresiones de una genuina catolicidad (53).

Una última anotación. Es bello forjar identidades y proyectos de vida, en respuesta al Evangelio. Lo hacemos como criaturas del universo, con diversas culturas y trayectorias humanas, con formas de religión y de increencia. Todo esto se entrelaza y articula para alabar a Dios. En cada rincón de América Latina, alabamos la belleza de la Salvación en medio de las penumbras globales y de los clamores de los pobres. Existen pues excelentes bases para superar la fealdad de replegarse a lo individual y a un rincón cultural, y, en sentido positivo, para compartir la hermosa esperanza.

TERCERA PARTE:

MANANTIALES TEOLOGICOS

Muchos lugares del continente carecen de agua, o falta su adecuada canalización y cuidado para el consumo humano. Durante estos años me ha conmovido la lucha y plegaria para obtener este elemento tan precioso, primero en la árida costa peruana y luego en el Altiplano que es seco una gran parte del año. La escasez de agua nos hace más atentos al milagro de tenerla y gozarla como bien común. En lugares áridos uno despierta ante el Milagro de cada gota y cada generoso manantial.

En la trayectoria personal y comunitaria, admirar, pensar y dialogar con Dios son como manantiales que nos revitalizan. Ésta buena teología, generada en tantos rincones del continente, nos dirigen hacia la vida en abundancia. No es pues cosa de eruditos, que con arrogancia atesoran verdades sagradas.

En esta tercera parte continuaremos apreciando el pensar cristiano que brota de fecundos manantiales de la cultura y espiritualidad del pueblo pobre.

Pongo en sus manos, amables lectores, el contexto latinoamericano y la amplia y

rica producción teológica de estas décadas; en medio de lo cual relato mi pequeña trayectoria (Capítulo 11). Luego hago tres lecturas de la producción teológica en nuestro continente; son lecturas presentadas y dialogadas en varios eventos y programas. En la Sociedad de Ciencias de la Religión y Teología del Brasil (SOTER) se ha realizado una recapitulación de lo avanzado durante estos años; hago mi balance de logros, vacíos, retos (el capítulo 12). Al conmemorar la profética Conferencia Episcopal en Medellín, se ha hecho una relectura de la labor teológica, y allí he comentado las nuevas hermenéuticas en la teología indígena, afro-americana, feminista (mi capítulo 13). Recientemente he participado en la Consulta sobre teologías de comunidades afro-latinoamericanas (es el capítulo 14); ellas elaboran lo propio y también pro-vocan y amplían nuestros horizontes.

En la reflexión cristiana, su raíces culturales, religiosas, espirituales, constituyen como un cálido rayo de luz, con sus sombras. Hay momentos opacos y espacios luminosos. A esto le dedico el último capítulo. Con un lenguaje y contenido simbólico se están dando grandes pasos en la teología de hoy (y probablemente en la de mañana). Me uno a tantas personas que, ante los desafíos de un cambio de época, confiamos y compartimos esperanza. En varias maneras se difunde la esperanza, y uno de sus grandes cauces es la producción simbólica de pueblos que creen en la Vida.

CAPITULO 11:

FLORES Y ESPINAS TEOLÓGICAS

Abundan las espinas, y nos dejan maltrechos y adoloridos. En los 30 últimos años de "progreso mundial" se ha duplicado la gente pobre urbana y crece la desigualdad (las 200 personas más ricas del mundo ganan igual que 41% de la población pobre del mundo). Ante situaciones intolerables, brotan protestas e iniciativas. Parece que la condición humana y la creación atraviezan dolores de parto. El mensaje paulino (Rom 8:18-23) acrecienta nuestra "ansiosa espera". En estos contextos de un cambio de época ¿qué aportes y desafíos ofrece la teología latinoamericana? ¿Cómo colaboramos en el proceso de parto de una humanidad y creación nueva? Encontramos luces en unas tradiciones mesoamericanas.

En la simbología Nahuatl, "la flor y el canto" constituye lo fundamental, o, mejor dicho, expresa la relación con quien nos da Vida. En el relato guadalupano -el Nican Mopohua- Tonantzin-María hace a Juan Diego recoger hermosísimas flores en el

Tepeyac; las flores son llevadas a la autoridad colonial para que ésta crea en la manifestación de Dios al pobre. La oprobiosa cristiandad es sobrepasada por el lenguaje teológico de la flor.

Este es uno de muchos hitos sorprendentes en la trayectoria de nuestro continente. Durante mi itinerario personal, se me permite disfrutar las flores y sabrosos frutos teológicos de pueblos pobres y sabios. A la vez, me duelen y preocupan las espinas, provenientes de afuera y de adentro de la población.

Al comenzar el siglo 21 conviene sopesar lo avanzado y enunciar el porvenir. Las teologías latinoamericanas son elaboradas por comunidades eclesiales; a las que acompañamos los/las profesionales. Es un acompañar sin condescendencia ni populismo. La elaboración teológica incluye la revisión crítica de logros, de vacíos, de incoherencias.

Desde convicciones que tenemos hoy, es difícil interpretar lo pasado y avisorar lo que vendrá. Pueden haber malentendidos. Al hacer un balance, temo tergiversar sujetos y acontecimientos que están distantes. Por eso, avancemos con cuidado y respeto al diferente.

Nuestro polifacético itinerario tiene varias fases y corrientes; cada una con modos de sentir y entender la presencia salvífica de Dios.(1) Soy sólo una voz –con grandes limitaciones, y con claras opciones- dentro del concierto de esfuerzos y redes eclesiales que hacen teología con el pobre y a favor de la humanidad. Desde 1970 hasta hoy me he dedicado más a procesos culturales y religiosos; y a ello he ido sumando la perspectiva de género. Agradezco de corazón el regalo de colaborar y ser amigo de teólogos/as que compartimos la causa de la humanidad adolorida. En este ensayo, deseo dar cuenta de cómo se cultivan flores, y de como nos defendemos de las espinas (y éstas paradójicamente también son protectoras).

1) UN HERMOSO AMANECER

La actividad de cada día configura a la persona. Mi reflexión es hecha, no en espacios académicos ni en institutos que forman al clero (donde se enclaustra gran parte de la teología), sino en asesorías a diversos grupos y a responsables de trabajos de base. Desde aquí he dialogado, y contemplo cada día el fabuloso amanecer.

Primero digo algo sobre el escenario grande. En la segunda mitad del siglo 20, América Latina y el Caribe han sido flagelados por el endeudamiento y crecimiento desigual, determinado por poderes mundiales a los que se subordinan nuestras élites. Mucho se ha debatido sobre estas condiciones económicas, tecnológicas, políticas.

En parte la modernidad nos ha humanizado; por ejemplo, con la democratización, acceso a la educación y la salud, comunicaciones y medios tecnológicos. Sin embargo, también sobresalen factores deshumanizantes; no sólo el empobrecimiento material de las mayorías; también nos duele el daño hecho a la juventud, la alienación mediante medios de comunicación, las políticas populistas, la sutil y horrible discriminación racial y de

género. Todo esto (más allá de la simple estadística y el análisis social) han suscitado nuestra indignación, y el sumarse a las causas de la gente postergada.

Algunos han dicho que la teología de liberación parte de una crítica macro-social inspirada por el marxismo. No ha sido su motor. Pero sí se ha examinado la injusticia y escuchado a las ciencias humanas. La actitud teológica básica ha sido (y es hoy) la indignación ante injusticias que dañan a personas concretas, y una lúcida estrategia de misericordia cristiana. (Añado algo: en Chile participé y asumí un rol en la insurgencia universitaria de los años 60; el referente era la inserción en poblaciones marginales; aquí abrí los ojos a la miseria humana producida por una sociedad hipócrita e insolidaria).

Otro factor fundamental ha sido la renovación eclesial, en medio de resacas y contradicciones. La nueva teología ha brotado y sido alimentada por cantidad de iniciativas locales y por respaldos institucionales: el Vaticano II, Consejo Mundial de Iglesias y organismos afines en América Latina, Conferencias episcopales del continente y de algunos países, CLAR, incontables estructuras apostólicas y de espiritualidad. Pero no hay que idealizar. Han sido espacios minoritarios, y frágiles líneas de convergencia, Gran parte de la iglesia ha continuado con esquemas de cristiandad y neo-cristiandad. En parte a esto se debió la fuerte censura a la teología liberadora. Muchos hemos sufrido descalificaciones; algunos/as han sido cruelmente marginados en la iglesia.

En cuanto a cambios en lo teológico, junto al parámetro que se limitaba a explicar el magisterio, lentamente se impuso el esquema moderno y científico. Lamentablemente ambos han sobredimensionado lo racional (greco-occidental), y no han tomado en cuenta otros saberes y espiritualidades que animan la reflexión de fe. (En mi caso fui formado con la fresca teología conciliar; pero ella nos llegó a través de moldes racionales. Al terminar mis estudios formales asumí la óptica de Paulo Freire de dialogar con el pueblo pobre; desde entonces soy oyente y acompañante de ésta fe y teología).

Paso ahora a comentar el prolongado y bello amanecer. Durante más de treinta años han brotado y madurado las teologías de liberación (en adelante: TdL). Comenzó (y ha sido una constante) reconociendo al Dios liberador del pobre. Se ha ido sistematizando; esto algunos lo llaman la TdL fundante. Fue inaugurada por comunidades de fe acompañadas por Gustavo Gutierrez y otras personas; y ha continuado siendo generada por mujeres y hombres fundadores/as de "nuevos modos" de hacer teologías. Han crecido varias vertientes: reflexión bíblica latinoamericana, teología feminista, teología india, teología afroamericana (y líneas en torno a la historia, economía, género, ecología). Me parece que todo esto constituye nuestro largo y polifacético amanecer.

¿Qué se dice hoy de esta lenta y larga germinación? Algunos hacen apologías. Otros minimizan estas producciones, como si fueran meros ensayos. Otros –de manera frívola o con eruditos argumentos- han decretado su defunción.

Un balance honesto y atento a la vasta producción llega a la conclusión que han nacido y crecido varias teologías latinoamericanas; la mayor parte se consideran TdL. Ellas han motivado a grupos y personas en todo el planeta. Hemos contribuido a que la teología sea, no una explicación de verdades descontextualizadas y sin sujeto ni utopía, sino unas hermenéuticas de la fe que da libertad. Esto ha sido favorecido por la visión moderna de interpretar y cambiar la realidad; a lo que añadimos -como factor decisivo- hacerlo desde y con la población marginada y los movimientos alternativos. En cuanto a las hermeneútics, su denominador común es el discipulado de Cristo y la fidelidad al Espíritu.

Aquí incluyo unas anécdotas. En 1970 vivía en Peñalolén (zona pobre de Santiago) y fui al norte a pasar una fascinante semana acompañando a un grupo que bailaba en un santuario mariano. Ahí brotó mi primer escrito. En mi corazón intuía un nuevo modo de pensar/celebrar la fe. Pero mi mente continuaba con esquemas que había asimilado. Llegue a la conclusión (de la que hoy me arrepiento) de que la centralidad de la fiesta y de la Virgen en la devoción popular fuera reemplazada por la propuesta de construir un mundo nuevo en que Cristo es el protagonista. No se me daba cuenta de la conjugación (para mí ahora evidente) entre estos elementos diferentes y complementarios.

Unos años más tarde, tuve que dejar Chile debido a la dictadura militar. Fui a trabajar pastoralmente en el puerto de Chimbote y teológicamente en el centro Bartolomé de las Casas en Lima (dirigido por G. Gutierrez). Me dediqué a revisar la religiosidad popular en el Perú y en América. Mi primer libro concluye -entre otras cosas- que la fe del pueblo no va ligada suficientemente con la acción liberadora, y aunque valoraba su esperanza y celebración creyente, juzgaba que gran parte de imágenes y prácticas provenían del mundo dominante. Esta interpretación simplista de lo positivo y lo negativo va siendo superada en los años siguientes, sobretudo cuando ingreso al universo simbólico andino.

Retomo mi comentario sobre los grandes cauces de la TdL. Ella comenzó a amanecer desde los años 70 hasta los años 90. Han sido cruciales los aportes de J.L. Segundo, J. Comblin, R. Muñoz, G. Gutierrez, E. Tamez, J. de Santa Ana, L. y C. Boff, I. Gebara, S. Galilea, A.A. da Silva, N. Cardoso, E. Dussel, J. y N. Miguez, J.C. Scannone, P. Casaldaliga, A.M. Isasi-Diaz, J. Sobrino, y muchos otros maestros/as y buenas amistades. No son figuras aisladas; estan en contacto unas con otras; y, sobretudo, representan y corresponden a la maduración teológica de iglesias renovadas y proféticas.

Estos primeros process son tan importantes como las nuevas vertientes.(2) Resaltan la lectura bíblica desde la historia y fe del pobre (C. Mesters, I. Foulkes, A. Winters, JS Croatto, M. Schwantes, P. Richard, S. Gallazi y tantos más); la teología afroamericana (A. A. da Silva, S. Querino y una red prolífica); la teología india (Eleazar Lopez, Mario Perez, Ernestina Lopez, y tantos procesos locales); la teología feminista y la perspectiva de

género (P. Aquino, I. Gebara, A.M. Tepedino, E. Tamez, M.C. Bingemer, y una amplísima corriente). Con estas y otras personas he podido intercambiar puntos de vista y proyectos. Ciertamente no está difunta la TdL; más bien sigue creciendo por cauces viejos y nuevos.

Entre todas estas personas hay sintonía espiritual e intelectual, y a veces una producción compartida; casi no ha existido la competitividad y celos que abundan en mundos profesionales. Por otra parte, hay que lamentar los escasos intercambios metodológicos y de contenidos entre estas diversas vertientes. De la amistad e interés por obras de otras personas, no se suele pasar a la confrontación de contenidos. Por ejemplo, pocos/as dialogan con las perspectivas de género y de ecología; ellas ofrecen líneas holísticas que fortalecerían al conjunto de la TdL.

A todos/as nos entusiasma el hecho que estas teologías están enraizadas e interpeladas por la espiritualidad. No han sido ni son elucubraciones mentales (fácilmente descartables). Ellas nacen y dan testimonio del amor de Dios y sus implicancias en las historias de pueblos maltratados y llenos de tercas esperanzas. Tienen tanta importancia lo espiritual como el desenvolvimiento de nuevos sujetos y epistemologías. Las teologías no son juegos de palabras; son pueblos y personas creyentes que las producen, y generan métodos y perspectivas propias. Es una labor lenta, profunda, individual y colectiva.

Otro factor es la disidencia de la que algunos/as formamos parte. En las sociedades latinoamericanas continúa la distancia entre el conocimiento (ya sea hegemónico o bien progresista) y la vida cotidiana de la población. Varios teólogos/as durante estos años hemos puesto más acento en lo cotidiano e histórico, donde sobresalen temáticas culturales y religiosas, no en-sí, sino como portadoras del sufrimiento y de los proyectos de vida de la humanidad marginada. También son disidentes (de las grandes pautas teológicas) las perspectivas de género y de ecoteología; estos cuestionan aspectos del cambio social muy marcados por lo androcéntrico y antropocéntrico. Todo esto significa que dentro de los grandes cauces hay vertientes que renuevan radicalmente la labor teológica.

2) EN LA TIERRA FLORIDA

En las tierras expoliadas, y en medio de las espinas, han brotado flores teológicas. Con estas convicciones se ha dialogado en 1997, en Boliva, en el tercer encuentro de Teología India. Fue fantástico pensar y orar en esa manera; y no tratar sesudos temas sin imágenes ni sentimientos (como ocurre en otro tipo de eventos). Me parece que las líneas de la TdL (y no sólo la indígena) se caracterizan por eso: en contextos desgarradores brota la contestataria y bella sabiduría espiritual. Caminamos en una "tierra florida", en medio de precipicios, abismos, y trampas.

Hoy existe mayor conciencia del desastre ecohumano a que nos conduce un acrítico desarrollo moderno. B. Wielenga anota la ilusión del progreso (que margina a las mayorías), y afirma la esperanza debido a la gente común que al asociarse para sobrevivir combina tradiciones con nuevas iniciativas.⁽³⁾ Estos hechos me motivaron, en 1981, a abandonar el mito del progreso y ser acogido por un espacio indígena en el Perú. He podido renacer en una realidad radicalmente distinta a la mía; y colaborar en la teología y evangelización hecha por un pueblo originario. No ha sido fácil el cambio de mundo, ni el renacer; pero es apasionante caminar con buenas compañías.

La sabiduría autóctona, acumulada durante siglos, esta confrontando la globalización moderna. Lo hace en base a la reciprocidad, que es marco del orar, pensar, celebrar, actuar; y también en base a la resistencia y un proyecto de vida humana en armonía con el medio ambiente. En estas dinámicas se inscribe la teología andina; ha surgido con fuerza en los años 80 y 90. Me siento privilegiado al apreciar la tradición cristiana desde el universo simbólico aymara. Puedo también relativizar la cultura dominante (de donde provengo) y su apropiación del cristianismo. Siento mayor libertad ante las tradiciones humanas de la fe, y disfruto diferentes mediaciones culturales y espirituales. A la vez, doy pequeños aportes.

He dialogado y escrito sobre la espiritualidad terrenal (fuente de la teología); la estética andina; los derechos eco-humanos; el trenzado simbiótico de religiones; concepciones del tiempo mítico, ritual y ético; modos andinos de vivir la Palabra y el Espíritu; la teología hecha por comunidades y portavoces indígenas. Veo que la modalidad simbólica de pensar la fe es sumamente fecunda (y complementa lo conceptual y lo supera). A la vez veo que el acontecer posmoderno tiene sus modos de asociación en espacios urbanos y en las juventudes, que merecen aprender de las vivencias indígenas.

En estas circunstancias he comenzado a colaborar en una perspectiva y acción más amplia: la inculturación. Ella proviene de Asia y Africa; en América Latina esta siendo llevada a cabo a partir de los años 80. En un primer momento hubo bastante debate; se temía que sustituyera nuestra opción básica por la liberación. A veces el discurso culturalista es usado contra el acento en lo social. Para mí no vale la disyuntiva entre lo social y lo cultural; lo que se contraponen son intereses hegemónicos y las líneas alternativas. La propuesta inculturadora tiene como meta "la salvación y liberación integral" (Documento de los Obispos en Santo Domingo, 243); lo que revitaliza la acción misionera y el conjunto de la vida eclesial.

Nuestro continente es cultural y religiosamente multicolor. Ciertas pautas de origen externo e interno intentan uniformizarnos. En asesorías realizadas en diversos lugares, he constatado la pluriformidad latinoamericana, y las inculturaciones que el pueblo de Dios hace espontáneamente (y que pocas veces son aceptadas por instancias jerárquicas). También constato el ansia de liberación que conlleva afirmar diversas identidades y

proyectos de vida. Los obstáculos son puestos no sólo por un cristianismo de élite (ciegamente mono-cultural y mono-religioso, y contrapuesto a la realidad, a los cristianismos de la gente). También ponen obstáculos quienes postulan “renovación” y “liberación” sin asumir las diferencias culturales y diversos modos de comprender a Dios y vivir en el Espíritu. No veamos sólo la paja en el ojo ajeno...tenemos una viga en el nuestro.

Aquí veo una cuestión de fondo: la pneumatología. Desde los orígenes de la Iglesia hasta el presente quien impulsa la inculturación es el Espíritu de Amor. Cada inculturación es también evaluada por la presencia (o por la ausencia) del Espíritu.

Junto con otros he subrayado que toda la praxis de fe puede hacerse de modo inculturado (no se trata pues de unos detalles artísticos y litúrgicos); y que los contextos globalizados y multiculturales nos exigen conjugar la in-culturación con la interculturación de la fe. Existen grandes posibilidades en la catequesis, la labor educacional, la presencia cristiana en los medios de comunicación. Sin embargo, hay poco interés en la inculturación y la interculturalidad; por el contrario, en los sistemas de educación y comunicación abunda la agresión mono-cultural y el camuflado fundamentalismo religioso.

Paso a comentar mi mayor dedicación durante cuarenta años: apreciar, discernir, y colaborar en la acción teológica del pueblo de Dios. Mucho lenguaje oficial sobre Dios se ha segregado de la fe; ha sido cooptado por poderes de este mundo; a veces hasta tiene rasgos idolátricos. Durante estos años aquel lenguaje oficial no anima ni mi corazón ni mi mente; me deja frío. Por otro lado, en unos espacios de iglesia, la postura populista exalta lo que viene del pueblo, pero en verdad sólo reproduce lo inculcado al pueblo. Cabe un discernimiento crítico de los símbolos, éticas, conceptos, que emplea el pueblo; y acompañarlo en su caminar teológico.

Estoy cada vez más preocupado por la teo-simbología.(4) Son modos de sentir, pensar, festejar y orar a Dios. Lo principal no es hablar sobre Dios (como ocurre en la teología académica y en gran parte de la teología pastoral). Más bien el conocimiento personal es subordinado a lo simbólico y comunitario. A través de símbolos la comunidad transforma su día a día, celebra, comprende, y sobretodo contempla el Misterio cristiano. Me fascina todo esto. La población pobre a su modo dice como es el Misterio de Vida, y así nos lo enseña. En esta manera somos co-discípulos del Maestro de Nazaret y co-fieles al Espíritu de Vida.

Durante cuatro décadas he sido evangelizador en tareas muy concretas; he dirigido grupos y coordinado la labor parroquial; he tenido que hablar mucho de Dios. Pero confieso que muchísimo más es lo que la población me ha enseñado. Con ella he reaprendido a orar y admirar el Misterio de Dios. Lo sagrado no es propiedad del ser humano ni menos aún del trabajo teológico.

La gente humilde se relaciona y entiende a Dios cercano y amable, como un Abba. Esto no se debe a enseñanzas bíblicas (ojalá así hubiera ocurrido), sino por estar viviendo la fe con cariño filial. Otra realidad maravillosa es la actitud católica, gracias a la devoción a María y la fe en Dios que a nadie excluye, que incluye la condición femenina. He aprendido también a venerar las personas difuntas y a muchos seres sagrados. En cuanto a la cristología he estudiado la rica relación con imágenes-íconos, y el sentido pascual de la celebración de la fe. He revalorado representaciones y festividades, tanto de Cristo, de María y del santoral, como de los sacramentos y sacramentales. Con respecto a la pneumatología del pueblo pobre, la he interpretado como tejer la vida, sanar, y festejar la historia. Estar atento a la pneumatología presente en la vida del pobre me ha facilitado dar un paso más: la vivencia y comprensión del Espíritu desde la perspectiva de género.

Considero que en sus fiestas (a pesar de tanta ambigüedad) la población a su modo capta la Pascua de Cristo y la acción transformadora del Espíritu; también valoro la generalizada praxis popular de sanación, que conlleva señales del Reino; veo la calidad misionera y catequética refundada por el pobre; y en la práctica plurireligiosa de la gente disfruto el ecumenismo, ya que Dios es reconocido a través de mediaciones diversas y complementarias.

Regreso a un punto ya mencionado. Durante estas décadas muchas personas hemos trabajado en forma colaborativa. La TdL ha sido generada en un espíritu de comunión, entre nosotros/as y con las comunidades que nos nutren. Del trabajo común han brotado unas primeras sistematizaciones. Menciono dos grandes obras. A partir de 1985 en portugués y español se han publicado 25 volúmenes para la difusión de este nuevo modo de hacer teología (aunque esto no modifica los programas oficiales de enseñanza teológica). En 1990 en España se publicaron los volúmenes de *Mysterium Liberationis*. Al revisar estas obras vemos que la TdL ya es un cuerpo con buenos nervios, abundante sangre y carne. Va creciendo y lo seguirá haciendo en el futuro. Existe un denominador común de acción y pensamiento, con sus matices, sus particularidades, sus vacíos. No son pedazos sueltos; más bien se trata de un bello y coherente mosaico teológico.

Termino señalando vacíos y limitaciones. El lenguaje conceptual ha predominado, en la medida que la teología ha sido hecha en diálogo con sectores profesionales y con líderes de las iglesias. La claridad conceptual es necesaria. Al revisar mis escritos veo que dicho lenguaje tiene aciertos y limitaciones. En parte por eso estoy incursionando en la teo-simbología. Ella surge del diálogo con la reflexión realizada por la gente sencilla.

No se trata de una artimaña populista. La mayor responsabilidad está a cargo de todo el pueblo de Dios y sus pastores. La gente común es portadora de la fe y co-protagonista de la teología junto con quienes nos dedicamos profesionalmente a ella. Si es así, la reflexión incluirá lo cotidiano, las formas de ver a Dios desde el dolor y la

búsqueda de sentido. En la teología no puede seguir faltando la trayectoria familiar, el trabajo, la lucha contra la enfermedad, la sexualidad, y tanto más.

En términos de destinatarios, en vez de privilegiar la formación del clero, la teología tendría que dar servicios a todos los estamentos y carismas eclesiales. También nos faltan vínculos con diversos sectores; por ejemplo, quienes favorecen la TdL nos segregamos de cristianos en el mundo de las ciencias y las tecnologías, de capas medias y altas, de sectores católicos organizados con su religiosidad, de vastos sectores pentecostales y carismáticos. Con cada sector cabe dialogar teológicamente.

Otra gran carencia es la labor teológica en el terreno del género. Ciertamente hay grandes logros, sobretodo debido a la teología feminista. Pero las cuestiones de género sólo comienzan a ser trabajadas. Es algo importantísimo. Lo masculino y lo femenino entran en la comprensión de la obra salvífica de Dios, en la ética, en la celebración de la vida, en cada esfuerzo por resolver injusticias globalizadas. Personalmente sólo en estos últimos años voy caminando por estos terrenos. Descubro que constituye una ancha vía hacia el Misterio. Aún más. Veo que la teología, por su misma naturaleza, tiende a no ser androcéntrica. En efecto, la tradición cristiana asume y sobrepasa la sabiduría que existe en cada relación con lo sagrado. Ella nos invita a acoger la relación salvadora de Dios con la humanidad y con el cosmos, mediante la inserción en el misterio pascual de Jesús de Nazaret. Su Espíritu habita en la comunidad creyente; y quienes viven en Cristo pueden conocer al Espíritu como "amor divino maternal" (según anota María Clara Bingemer). A pesar de todo esto, el grueso de la TdL continúa indiferente, distante, y temerosa ante la perspectiva de género.

Todo lo bueno del ser masculino no es dejado al lado; pero sí es superada la inmensa maldad patriarcal y androcéntrica. Hay mucho por descubrir. Las buenas relaciones y prácticas de género, y el modo como permiten repensar la tradición de la fe, abren posibilidades que nos llevarán lejos.

Son notables los pasos epistemológicos dados con respecto al Misterio. Es un eje de la reflexión iniciada por la mujer. Cabe pues sopesar los modos de conocer a Dios. En cuanto a la metodología, se sospecha y desenmascara la representación idolátrica, y cualquier desfiguración antropocéntrica y androcéntrica. En términos positivos, la apertura y celebración del Misterio tiene sólidas bases bíblicas. También se fundamenta en la patrística y la mística, y en el dialogo entre religiones y espiritualidades. Aprendemos que la humanidad, por varias vías, busca y encuentra la plenitud de la Vida.

3) ANHELOS EN EL SIGLO 21

La comunidad eclesial asume los clamores de maltratadas personas/pueblos de este continente. Aquí es reconocida, con los ojos de la fe, al Espíritu que gime. Puede decirse

que la humanidad y la creación están no sólo sufriendo sino que dando a luz... Nos cabe recoger e interpretar los clamores a favor de la vida, en términos del itinerario teológico.

Los éxitos, contabilizados en muchas actividades humanas, no valen en la teología. Aquí lo que importa es el fortalecimiento de la fe; en otras palabras, nos interesa la correlación entre espiritualidad, teología, caminar del pueblo. Pues bien, un gran deseo de muchas personas (y también mío) es que sea resuelto el cisma entre el pensamiento cristiano y el caminar creyente del pueblo. Esto implica que la labor científica y conceptual (siempre necesaria) se ponga al servicio del ahondamiento de la fe de la gente común, y que ésta motive y de contenido a la labor profesional en la teología.

También anhelo que en los años venideros la pneumatología constituya el corazón de la reflexión. Esto es posible en continuidad con los logros cristológicos en la TdL. De ninguna manera se abandona el capítulo de Cristo para entrar a otro capítulo del Espíritu. Uno es inseparable del otro. Uno es incompleto sin el otro.

¿Esta surgiendo una pneuma-cristo-logía latinoamericana? Escucho muchas voces, no sólo desde los sectores pentecostales y carismáticos, que apuntan en esa dirección. Están contribuyendo a la pneuma-cristo-logía: las vivencias y sabidurías en torno a la Biblia, y las atentas a la ecología, al género, al diálogo interreligioso. Esta reflexión proviene de una renovada vida cristiana. Se avisa una primavera de la vida cristiana, si somos "dóciles a la acción del Espíritu Santo" (Juan Pablo II, TMA 18). Puede añadirse: hay que prepararse para gozar una nueva primavera en la TdL, que corresponda a la renovada vida cristiana. Son momentos de gracia, obra del Espíritu.

Por otra parte, hay que encarar tendencias cerradas. Me refiero al auge de varias clases de fundamentalismos (al interior de las iglesias, en actitudes del ser humano en lo racial, religioso, económico, etc.). Nos amenazan posturas integristas y unilateralmente espirituales. Nos envuelve además la postura posmoderna con su exaltación del sentir y gozar instantáneo. En medio de estas realidades, nuestra labor tiene que continuar anclada en las ciencias y filosofías. De lo contrario, la labor teológica se desliza hacia actitudes acríticas, unilaterales, fundamentalistas.

Tomo en cuenta la existencia de varios tipos de sabiduría y de racionalidades latinoamericanas; y por lo tanto, de ciencias y filosofías sin sectarismos. Además, dadas las fuerzas globalizadoras y las reafirmaciones y recreaciones locales, probablemente tendremos un escenario cada vez más fluido, inter-cultural, mestizo, sincrético, y también contradictorio. En estos escenarios se llevará a cabo la labor teológica. Por consiguiente, quienes hagan teología de manera mono-cultural y mono-religiosa (o en base a sólo una corriente filosófica o científica) lo harán al interior de grupos cerrados.

Por nuestra parte, durante más de tres décadas se está sistematizando la TdL y se han estado trazando nuevas hermenéuticas. Anhelo que sigamos, en forma colaborativa como en el pasado, ensayando nuevos modos de hacer teología. Veo que la espiritualidad

terrenal del pobre, la infatigable lucha por la justicia, la ecología, el género, el dialogo inter-religioso, nos abren nuevas perspectivas. Además, con las nuevas generaciones de teólogos y teólogas, y sus búsquedas de sentido, la comprensión y celebración de la fe tendrá nuevas configuraciones.

Hay tanto terreno inexplorado. Por ejemplo, el humor y la alegría. Después de examinar fiestas religiosas en el Perú, me ha entusiasmado la jovialidad presente en la vida de Jesús. He trabajado con una selección de textos neotestamentarios, en que abunda el humor ante los poderes; abunda la alegría a favor de la vida, y en contraposición a estructuras y autoridades socio-religiosas (ver Un Jesús Jovial, Lima y Sao Paulo: Paulinas, 2003). Éstas -y tantas otras- facetas poco exploradas forman parte de la liberación.

En términos generales, muchos pasos pueden ser dados en la reflexión de fe en términos simbólicos (la teo-simbología). Ciertamente permite un mejor dialogo con la humanidad inmersa en imágenes. Va disminuyendo el discurso conceptual. En cuanto al caminar cristiano -y teológico-, es un itinerario mistagógico. Va orientado hacia el Misterio. No nos conduce hacia lo esotérico y desconocido. Más bien nos encamina hacia la celebración, mediante símbolos, del Misterio de la Vida en el aquí y ahora.

En este sentido escucho el clamor del pobre con respecto a la teología. Que la tierra, endurecida por el pecado, pase a ser una tierra florida. Que la reflexión de fe muestre el paso de lo primero a lo segundo. Que las espinas nos permitan la defensa contra todo lo que destruye, fuera y dentro de nosotros. Por fin, uno anhela jardines en que los elementos que se marchitan y mueren puedan renacer, y en que las espinas no causen heridas sino que más bien cuiden la vida bella. Se trata de anhelos y convicciones que han madurado durante estos años en América Latina.

Los procesos de reflexión en nuestro continente han sido descritos y evaluados en términos de la labor de muchas personas y comunidades (e incluyo algunas de mis vivencias). Vale continuar haciendo balances y recapitulaciones sin encerrarse en lo ya realizado, sino para afianzar las bases de lo que puede ocurrir en los años siguientes. En estas líneas se desenvuelven los capítulos siguientes.

CAPITULO 12:

BALANCE DE NUESTRAS TEOLOGIAS

Uno se regocija cuando, en medio de la tierra endurecida, hay milagrosos y magníficos manantiales, y brotan plantas, flores, arboles. De las profundidades han salido hilitos y también torrentes de agua. Se desarrollan varios cauces. Me parece que así se desenvuelve nuestro acontecer teológico.

Durante siglos, en América Latina y el Caribe, hemos imitado y modificado esquemas ajenos; por eso el territorio se endureció y dió escasos frutos. No obstante, hemos saboreado agua fresca de nuestros manantiales. Por ejemplo, en el Mejico colonial: el inculturado "Nican Mopohua" de Guadalupe, y el arte teológico de Juana Inés de la Cruz; en todo el continente: la tradicional solidaridad con el pobre desde Bartolomé de las Casas hasta Oscar Romero, y los incontables mártires del pueblo de Dios.

Gracias a tantos manantiales y vertientes, en la segunda mitad del siglo XX brotaron varios torrentes de agua teológica. Han fecundado estas tierras y las de otras latitudes. ¿Qué hacemos ahora? ¿Apologéticamente reproducir nuestros logros? ¿Caer en una "dogmática de la liberación"? No. Encaramos los inmensos y apasionantes retos de un cambio de época. Vale seguir avanzando por cauces consolidados, y por rutas nuevas.

Los pluriformes procesos de fe y reflexión y acción ¿qué sentido tienen desde abajo, desde adentro, y hacia adelante? Entre 1960 y el 2000 la teología ha tenido calidad espiritual y profética. La comunidad eclesial ha hablado a Dios y de Dios. Lo ha hecho al interior del caminar de pueblos pobres y solidarios. Al hacer un balance de estas cuatro décadas, no exaltaré pensamientos ni individuos. No quiero reducir la fe a un "objeto" en manos de especialistas. Más bien, la teología esta enraizada en la espiritualidad, la historia con sus luces y sombras, la celebración de las comunidades.

Desde abajo y adentro, y hacia delante, se van forjando alternativas. Esto ocurre en las sociedades, culturas, iglesias, instancias cotidianas. Ante los avatares del cambio de época ¿impugnamos la idolatría presente en el mercado totalitario, en el hedonismo posmoderno, en los parámetros androcéntricos? En la iglesia ¿abandonamos pautas monoculturales y mono-religiosas? ¿Somos testigos de la verdad dialogada, y testigos de la ternura de Dios?

Por mi parte, rehuyo la labor teológica inserta en poderes socio-económicos y eclesiásticos. No puedo ocultar el hecho que provengo de dichos poderes; pero estoy siendo transformado, al andar junto a pueblos conducidos por el Espíritu. En medio de malestares del pobre, su afán de justicia y felicidad, sus saberes y espiritualidades, he llevado a cabo mis tareas teológicas (en Chile, Perú, y comunidades a lo largo del continente).

A todos/as -que apostamos al Dios de la Vida- nos toca hacer un balance de los manantiales y vertientes de agua. Me ha tocado colaborar más en la teología católica

hecha en contextos urbano-marginales y en mundos indígenas; y formo parte de sectores de iglesia sensibles a diferentes culturas y trayectorias religiosas. A la vez tengo contacto con distintas modalidades latinoamericanas de pensar la fe.

No existe "la" teología. Más bien se trata de plurales manantiales y vertientes de agua fresca. Ella corre en medio del lodo y de piedras, de nuestras limitaciones y de muchos debates; no es pues una situación idílica y tranquila. La teología es hecha en medio de controversias. Se trata de un quehacer espiritual, en contextos históricos, que rehuye las sacralizaciones, que es pluriforme y auto-crítico, que está atento a los nuevos signos de los tiempos. Tiene sus logros, carencias, incoherencias.

1) IMPULSOS DESDE ABAJO

Desde los años 60 a los 90 (del siglo 20) se ha desenvuelto un movimiento desde abajo. Ha sido un tejido de formas de despertar personal y de procesos sociales; la irrupción del pobre y de fuerzas espirituales. En 1971, G. Gutierrez decía con modestia y firmeza: "tal vez" será una teología latinoamericana y una nueva manera de hacer teología (1). Así ha ocurrido. No sólo eso. También han surgido nuevos sujetos, metodologías, epistemologías. Esto ocurre, no en sintonía con élites pudientes (donde se había insertado gran parte de la teología), sino en comunión con la humanidad postergada. Vale decir, "desde abajo" el quehacer teológico ha sido regenerado e impulsado con nuevas bríos.

Se suelen subrayar los impulsos de carácter social y eclesial. En los años 60 y 70, el imaginario de la fe fue alimentado por la organización y lucha de sectores del pueblo y por la renovación dentro de la Iglesia. Pero a la vez había dinamismos de carácter cultural y espiritual. En los orígenes y el desarrollo de la teología de liberación hubo una gama de impulsos. Anoto mi caso personal, en 1970. Al terminar los estudios formales de teología en una Universidad de la élite, participé en una peregrinación en el norte chileno, y me fui a vivir en una población marginal. Ingresé al modo como el pueblo pobre sufre, disfruta y danza, piensa y comunica su fe; esto ha marcado toda mi labor teológica.

Con respecto al escenario social, la crítica del sistema y las propuestas de cambio fueron tajantes hasta los años 80. Luego, la compleja glocalización, la manipulación cultural de masas, la inseguridad sobre alternativas, y otros factores, han motivado reconsideraciones y búsquedas pluriformes; se ha comenzado a conjugar subjetividad con dinámica socio-cultural. Por otra parte tenemos la involución de sectores de Iglesia y el afianzamiento de espacios autoritarios, que han decretado la muerte de la teología que no representa sus proyectos. La han querido matar, pero no lo han logrado.

En estos contextos agobiantes, nuestra vivencia eclesial y teológica ha sintonizado y respondido al clamor del pobre (digo "nuestra" porque es una co-producción latinoamericana). Así lo ha consignado el episcopado latinoamericano: clamor de

millones que piden liberación (Medellín, Pobreza de la Iglesia, 2), grito de un pueblo que sufre y demanda justicia (Puebla, 87), sensibilidad de la mujer al clamor de los pobres (Santo Domingo, 90). Se trata de temas claves en la teología latinoamericana. Al respecto, Victor Codina subraya las condiciones de pecado, la escatología, la cristología, la espiritualidad, los dolores de parto de la creación y de la mujer y el hombre nuevo (2). Por consiguiente no somos imparciales ni cerebrales; acompañamos -mediante aportes teológicos- el clamor de quienes sufren y confían en el Dios de la vida; y esto es hecho de modo holístico (incluyendo -pero no encerrándose- en el terreno conceptual). Nuestra reflexión nace y crece desde la opción del pobre por la Vida (y no una opción benéfica hacia quien sufre).

Cabe indicar los principales espacios y asociaciones. Incontables iniciativas de organismos eclesiales y teológicos del Brasil han impulsado y nos han convocado como corriente teológica. En el campo bíblico se ha creado una red de intercambios (y la revista bíblica latinoamericana, RIBLA); también hay articulaciones en torno a la historia de la iglesia y del acontecer religioso (CEHILA), en la misionología y la inculturación, en la reflexión moral y la cuestión de los derechos humanos, en el rol de centros de formación teológica (CETELA), en la teología feminista, la indígena, la afro-americana (dinámicas que también son favorecidas por la Asociación ecuménica de teólogos/as del tercer mundo- ASETT). Estos organismos son relativamente pequeños, pero están directa o indirectamente enraizados en producciones teológicas de comunidades de base (CEB's y otras instancias), y en la amplia renovación eclesial católica y evangélica (expresada en organismos como CLAR y el CLAI, y a veces en el CELAM). Doy testimonio de la eficacia estratégica, la comunión espiritual, y los sanos debates intelectuales que ofrecen dichas instancias.

Me detengo en dos asuntos controversiales: instancias de liberación, y eclesialidad; estos asuntos merecen mayor auto-crítica, realizada "desde abajo".

No cabe duda que un inmenso logro de la teología latinoamericana ha sido releer la tradición cristiana en relación con causas humanas básicas; resalta el derecho a la vida de las mayorías marginadas y excluidas. En las décadas del 70 y 80, al reflexionar la salvación que nos da Dios, hemos subrayado procesos macro-sociales y sus desafíos; luego, lentamente han ingresado rasgos cotidianos, culturales, religiosos, familiares, étnicos, de género, de enfermedad y salud, etc. Sin embargo, la conjugación de estas diversas dimensiones de la liberación es aún una tarea pendiente. (El problema en parte proviene de la especialización por disciplinas del conocimiento, que permite obtener datos e interpretaciones precisas, pero que dificulta una comprensión holística). Me parece que pensar la fe "desde abajo" exige atención a como el pueblo de Dios encara de modo cotidiano los retos micro y macro humanos.

Otros asuntos debatidos son los intra-eclesiales. Por falta de coraje teológico, no se trabajan las dimensiones ecuménicas e inter-religiosas. Opino que la problemática no es si hay mayor o menor conformidad con la institución. La cuestión de fondo es como se vive y piensa la eclesialidad en una América Latina pluri-religiosa, donde la práctica católica tiende a ser algo minoritario (salvo excepciones). En este sentido, la teología ha sido poco ecuménica en términos cristianos, y escasamente ha dialogado con los mundos religiosos de la población creyente. Hay que considerar teológicamente la gama de prácticas religiosas, el fundamentalismo, el sincretismo, y los "cristianismos vividos" por las mayorías que esporádicamente participan en las instancias eclesiales.

2) CREATIVIDAD Y CARENCIAS

¿Cómo es nuestro presente? Hay gran vitalidad "desde adentro". ¿Por qué digo adentro? Porque la teología continúa siendo fortalecida por espiritualidades latinoamericanas solidarias con la humanidad postergada, por la mediación de varios tipos de sabiduría (aunque el logos occidental tiene mayor peso), por la convivencia eclesial (en la que disminuye la agresión hacia nuevas voces teológicas), y, por el abanico de líneas teológicas insertas en lo cotidiano.

Se ha asimilado creativamente la tradición cristiana. Se está consolidando el pensar desde el creer/amar/esperar del pueblo de Dios. Estamos revisando la crítica al orden mundial globalizado; y debatimos las alternativas.

Estas dinámicas de la teología latinoamericana tienen un pozo inagotable: la espiritualidad. La evangelización y teología liberadora esta sellada por el martirio de incontables creyentes anónimos y líderes de iglesia; también por la espiritualidad festiva (manifestada por ejemplo en los periódicos encuentros de las CEB's del Brasil); y por la religiosidad popular articulada a la sabiduría y la teología (que Juan Carlos Scanonne y otros han estado subrayando).

Sin embargo, existen retrocesos y entrampamientos. La elaboración teológica -a nivel público- permanece hasta hoy en manos de pocos especialistas (mayormente varones). No se consideran a fondo las temáticas de la gente común: inseguridad y búsqueda de sentido, mundo laboral, sexualidad y familia, diversión y fiesta, discriminaciones, juventud, etc. En cuanto a contenidos, poco se desarrolla la teología de la creación (tan importante en la vida cotidiana y en la ecología) y la pneumatología (que sustenta la liberación llevada a cabo por la gente común). Tampoco se encara el actual auge del fundamentalismo y del espiritualismo, con su gama de formas y de significados teológicos.

En cuanto a paradigmas, hemos iniciado un rico debate. Opino que nuestros ejes básicos no son la historia y la praxis. Lo que hacemos es pensar desde y con la humanidad

sufriente llamada por Dios a vivir feliz. La teología es un "intellectus amoris" (3). En mi caso, estoy sopesando el cristianismo andino que tiene sus modos de sentir y entender a Dios, y me dedico a desentrañar la teología que surge al interior de historias de fe de la población latinoamericana (4).

Desde fines del siglo 20, y en estos inicios del siglo 21, están floreciendo nuevas corrientes teológicas; resaltan la relectura bíblica al interior de las comunidades, la afroamericana, la indígena, la feminista. Así como otras personas, estoy en permanente contacto con algunos de estos procesos. Son bellos mosaicos de fidelidad humana a Dios. Al respecto de estos procesos, anoto unas sombras y sobretodo unas luces.

Se trata de sujetos y metodologías que ponen acento en sus particularidades (y no suelen reivindicar su significación universal). Reconocen a la teología de liberación como punto de partida y (en algunos casos) como espacio y proyecto común. Al estar dando primeros pasos, hay cierta inseguridad y necesidad de autoafirmación. A veces se sobredimensiona lo propio, y ocurre un enclaustramiento. Esto me parece problemático. Por mi parte, aprecio los lenguajes sobre Dios que provienen de la negritud, de la comunidad indígena, de la mujer. Estos lenguajes, a todos/todas nos muestran facetas de la Vida. A fin de cuentas, cada teología contextualizada se refiere a la salvación concreta/universal ofrecida por el Dios de Jesucristo. Aun más: en la particularidad de Jesús de Nazaret y su Espíritu de Pentecostés es como el Dios del Amor universal se ha revelado. A continuación subrayo algo de lo mucho que me van aportando estas nuevas corrientes teológicas.

La corriente afroamericana es llevada a cabo por sujetos y procesos socio-culturales específicos, que están muy atentos a fenómenos globales. Ella se siente en continuidad con la matriz de la liberación, pero desarrolla su metodología, y sus símbolos y conceptos de Dios.(5) Ella nos invita no sólo a impugnar el racismo, sino sobretodo plantea otras sensibilidades y maneras de pensar la fe.

La corriente feminista también está en sintonía con la teología de liberación, en cuanto a la crítica radical de la injusticia, y al acento en la práctica que sustenta la reflexión. Al confrontar el androcentrismo y el patriarcado, ve dichas estructuras e imaginarios presentes en la reflexión de fe latinoamericana.(6) Pone acento en lo cotidiano, en el género, en la ecología; ha avanzado mucho en materia epistemológica, bíblica, ética y eclesial; abre pistas por las que cabe transitar también a los varones.

La corriente indígena (con la cual tengo mayor contacto) aprecia logros de la teología de liberación, pero también (como la afroamericana y la feminista) está forjando sus metodologías y comprensiones de la presencia de Dios. Resaltan el protagonismo teológico de indígenas, reconocimiento de rostros milenarios de Dios, el diálogo entre religiones, la "inculturación del Evangelio y de la Iglesia... sobretodo para encontrar alternativas de vida para la humanidad" (7).

Otros sujetos emergentes son comunidades mestizas y juventudes (que constituyen las mayorías de nuestro continente); lamentablemente su clamor es poco escuchado; no son reconocidos como interlocutores teológicos.

Entre las diversas corrientes hay desconocimiento e incomunicación. Es triste constatar que muchas personas dedicadas a la enseñanza teológica están más interesadas/as en la producción en el Primer Mundo, que en los terrenos y sujetos teológicos que nos rodean. También uno lamenta que haya tendencias a la auto-afirmación y poco interés en interactuar con otras corrientes de la teología latinoamericana.

El reverso de la moneda es que justamente las nuevas corrientes apuestan a lo holístico y a la relacionalidad entre todos los seres. Ellas nombran lo sagrado y a Dios con mayor amplitud y profundidad que otras teologías. Eso sobresale en la teología indígena y en la feminista. Ojalá ésta última también motive a que muchos/as participemos en reflexiones de fe atenta a las dimensiones de género.

3) NUESTRO PORVENIR

¿Cómo será el futuro? Es posible hacer conjeturas y preguntas. Cabe también apostar a la permanente recreación de la teología hecha en América Latina y el Caribe. No es una apuesta ciega. Contamos con manantiales fecundos, y con abundante agua fresca.

Comienzo recordando un caso aleccionador: la colección Teología y Liberación. En los años 80 e inicios de los 90, de este modo se han ido sistematizando nuestras opciones, y se lograron publicar 25 volúmenes. Crecimos gracias a los encuentros anuales celebrados en el Brasil. Un objetivo de este proyecto ha sido contar con textos para una enseñanza alternativa. Esto no ha ocurrido, salvo excepciones. Los programas y materiales de enseñanza sistemática aún no recogen la riqueza de las teologías latinoamericanas. Me parece necesario retomar la elaboración de guías para la labor docente y para la comunicación electrónica (y para otros medios que irá generando la tecnología). Tiene que estar a cargo de las nuevas generaciones y del amplio abanico de teólogos/as en América Latina. Esta labor será importante, pero no me parece la principal.

¿Cuáles serán nuestras mayores preocupaciones? Puede ser, a mi juicio, un afianzamiento de la teología al interior de las comunidades de fe. De este modo no se cae en una religiosidad pragmática y en una rutina pastoral. Además, nos conviene continuar articulando las diversas corrientes de teología latinoamericana, ya que todas las voces dicen algo significativo sobre la presencia de Dios. Detallo estos dos líneas de acción.

En primer lugar, acompañar procesos teológicos en las comunidades. Éste ha sido y es hoy nuestro modo de trabajar. No somos expertos que damos pautas que otras personas ponen en práctica. Las vertientes de agua fresca no vienen de especialistas que están arriba..., ni de textos y conferencias; sino más bien de comunidades que caminan con los

pies en la tierra; a sus producciones teológicas se suman las de los especialistas. Vale decir, todo brota de la espiritualidad y vida eclesial concreta. De este modo, las comunidades van respondiendo a los clamores que caracterizan nuestra época con sus transformaciones. En forma comunitaria, e invocando al Espíritu de Cristo, dialogamos en torno a preguntas y a propuestas, que surgen de la humanidad y del cosmos.

En segundo lugar, nos preocupará la articulación. En la teología latinoamericana no existe un movimiento monolítico, ni un grupo directivo que da ordenes a los demás, ni un conjunto de verdades. Sí existen diversas líneas de pensamiento, con una base teológica en común y una compartida opción por la vida del pobre a quien Dios ama. Lamentablemente estamos más o menos dispersos e incomunicados. ¿Seremos capaces de conjugar esfuerzos y de enriquecernos mutuamente? ¿En qué espacios y con qué dinámicas de dialogo? ¿Estamos de verdad construyendo un proyecto común y pluridimensional?

En términos generales, pueden seguir floreciendo y madurando las teologías que ya han nacido y crecido. ¿Serán ecuménicas y abiertas a los diversos caminos religiosos? ¿Disminuirá el peso de los conceptos greco-occidentales, y se tomarán en cuenta las diversas maneras de pensar que tiene la humanidad? Además, si es una reflexión plenamente eclesial, entonces el laicado también será protagonista de la teología. Ya no será sólo un instrumento para la formación del clero y demás especialistas en la pastoral.

¿Serán reflexiones fieles a la presencia de Dios en lo cotidiano? ¿Se replantearán los paradigmas y epistemologías a fin de dar razón de la esperanza en el mundo de hoy? En este sentido, cabe seguir discerniendo la globalización, el cambio de época, la perspectiva ecológica y la de género.

En cuanto a contenidos teológicos, es probable que se ahonde nuestra dedicación a las relecturas bíblicas y las cristologías. Esto hace posible una reflexión más evangélica, y también más ecuménica. La reflexión podrá ser eclesial, y no eclesiocentrada. ¿Cómo se desenvolverán estas líneas, en contraposición a los crecientes fundamentalismos e integristas?

También me pregunto si en base a lo ya trabajado en términos de la Encarnación y la Pascua, se profundizará en la presencia y acción del Espíritu. Una cristo-pneumatología más fácilmente entrará en dialogo con otras religiones. Este dialogo es sumamente necesario. Es probable y deseable que haya mayor aprecio por diferentes búsquedas de fidelidad a la Vida (con sus mediaciones religiosas y espirituales). No estoy hablando de algo pos-cristiano, sino de la vitalidad del cristianismo polifacético y en dialogo con otras búsquedas del sentido de vivir. Esta actitud es más sensible al Misterio.

Con respecto a la labor bíblica, tiene que tomar en cuenta —como ya ha empezado a hacerlo— los universos simbólicos en nuestro continente. Además, se conjuga la lectura inculturada de la Palabra, con el discernimiento de los signos de los tiempos gracias al

Espíritu. Otra tarea importante es retomar la teología apofática; que es significativa en ambientes no creyentes e indiferentes, para los cuales no sirven los añejos lenguajes religiosos. Además, fortalecer la teología de la celebración, en contextos posmodernos. Igualmente importante es la teología que contempla íconos de la presencia de Dios.

En cuanto a la ética, el yo-ismo y la idolatría del mercado nos continuará planteando muchos interrogantes y temas de trabajo. Con su acostumbrada lucidez, José Comblin comenta estos asuntos: prioridades dadas hoy al crecimiento económico, a la diversión, a medios de comunicación que todo lo transforman en espectáculo. Existe pues una degradación ética en la cultura actual, y es urgente la reconstrucción de la ética solidaria, que –como dice Comblin- apoya las aspiraciones de los pobres (8).

Otro asunto que me fascina es la praxis de género y lo que ella implica para la fe y la teología. Estoy dialogando esto con otras personas y aparecen muchas posibilidades y desafíos. No se trata de un mero tomar en cuenta los derechos de la mujer. Más bien se trata de una genuina praxis humanizadora, de mujeres y varones en correlación unos con otros, y de modos de conocer y transformar la realidad. Esta praxis nos reengendra como seres humanos y lo hace en armonía con el medio ambiente y el cosmos. Pues bien, surge la pregunta que incomoda a muchos: la teología ¿abandonará las pautas androcéntricas y patriarcales? Ella ¿asumirá una metodología relacional e interactiva, que se abre al Misterio de la Vida? Ella ¿retomará el itinerario mistagógico?

Por otro lado, muchos hemos estado examinando las culturas y religiones del pueblo. En el futuro ¿cómo se trabajará la inculturación y la inreligión de la fe cristiana? ¿Cómo se interpretará la indiferencia hacia sistemas eclesiales y ante religiones, y a la vez, las crecientes y plurales formas de espiritualidad?

Ahora bien, el porvenir de la teología no es narcisista. No interesa auto-exaltar la reflexión. Lo que sí interesa es el bienestar humano, y para lograr eso, interesa la liberación del pecado y la maldad. Por eso, nos toca continuar colaborando, con espíritu crítico y con lucidez, y con fidelidad al Espíritu, para que la humanidad empobrecida y confusa encuentre su salvación. La labor teológica confronta todo lo que deshumaniza y hace complice del pecado, y positivamente, ella contribuye a las alternativas que va forjando la humanidad.

En estas circunstancias, y con estos anhelos y sueños, una vez más reconocemos que sólo vale el agua viva que es don de Dios.

CAPITULO 13:**HERMENEUTICAS LATINOAMERICANAS**

En América Latina han surgido nuevos sujetos y modos de pensar. Sobre esto ya he presentado un breve balance. A continuación apreciaremos tres corrientes muy significativas debido a sus sujetos (indígena, afro-americano, mujer). No sólo se trata de personas y comunidades que desde la marginalidad emergen hacia el protagonismo. También son muy significativas por sus modos de sentir, pensar, actuar; es decir, por sus innovadoras hermenéuticas.

En efecto, éstas hermenéuticas -de la mujer, del indígena, del afro- consideran la existencia y saber cotidiano, con sus simbólicas y dinámicas culturales, religiosas, políticas, y demás. La hermenéutica suele definirse como interpretación de un texto; pero no sólo es un meticuloso examen de textos. Más bien es hacer que algo sea entendido, y por consiguiente es un proceso de comunicación. La hermenéutica implica una relación dialógica entre la fe y la Revelación, en que Dios ha tomado la iniciativa y la humanidad le responde. Puede añadirse: es la relación dialógica entre la Revelación de Dios y los caminos humanos (con sus rasgos culturales, religiosos, espirituales, sociales).

Las teologías de América Latina (a menudo reducidas a lo social) están cada vez más involucradas con las culturas y religiones (y también con el género y con la ecología). Éstas realidades son, no puntos previos a la labor teológica ni temas para aplicaciones pastorales, sino más bien participantes en la hermenéutica y comunicación de la fe en Dios.

¿Cómo conviene tratar estos asuntos?

A- Al cumplirse 30 años de innovación teológica en América Latina, tenemos numerosos balances (1); pero poco discernimiento de vacíos y de retos que transforman y amplían nuestra labor. Ante la implacable crítica externa, hemos descuidado la autocrítica y el sano debate eclesial, en torno a las teologías indígenas, afro-americanas, feministas.

B- Hoy parece prioritario discernir más la in-culturación (labor incentivada por Paulo Suess), la in-religionación (en que resalta A. Torres Q.) y lo inter-religioso (al que ASETT esta contribuyendo), cuestiones de género, la teología de la pentecostalidad (2).

C- Lo cultural y lo religioso es tratado, no como “objetos” de la teología, sino como procesos simbólicos al interior de la realidad latinoamericana, y que son ingredientes del pensar teológico. Hay enfoques distintos al que yo empleo (p. ej.: teología que usa a las ciencias humanas, examen de cultura y religión desde la Palabra de Dios).

D- En este capítulo comentaré las nuevas hermenéuticas: la indígena, la afroamericana, la feminista, donde sobresalen sujetos de procesos culturales y religiosos. Esto lo hago en base a sus últimos Congresos Teológicos, que me han sensibilizado (3). Estos Congresos reflejan y alimentan grandes corrientes en la teología latinoamericana.

E- Existen otros procesos, con sus líneas hermenéuticas: relectura de la Palabra desde las comunidades populares, economía y teología, lecturas de la historia de las iglesias y la pluriforme fe latinoamericana, ecología y teología. Aquí no serán examinados. Ya que son procesos muy fecundos, vale la interconexión entre ellos.

1) RITUAL Y PENSAR INDÍGENA.

Para la población nahuatl, la verdad es “in xóchitl in cuícatl” (flor y canto) que proviene de la fuente de la Vida, y que es proclamada por “tlamatinime” (personas sabias). No es pues la ecuación mente-realidad, sino un conocimiento metafórico como el de flor-y-canto, en que dialogan lo divino y lo humano (4). Cada pueblo autóctono de mesoamerica, la amazonía, las serranías andinas, el cono sur, tiene su modo de entender la naturaleza, la historia, la divinidad. Tal comprensión es inseparable de la celebración; la palabra de fe (el mito) se alimenta del rito y vice versa. Ésta rica palabra ritual es la que, en los procesos de teología india, dialoga con la fe cristiana.

En mi larga convivencia con comunidades indígenas y sus manera de hacer teología, he disfrutado su modo de articular celebración ritual y pensamiento. En sus eventos teológicos, la programación prioriza no los discursos sino la comunicación ritual y simbólica. En el IV Encuentro de Teologías Indias de América Latina (Paraguay, 2002) lo sustancial han sido rituales y presentaciones teatrales de “relatos indígenas de origen y sueños de futuro”, impugnando la globalización neo-liberal y soñando con una bella plenitud.(5)

Así fue explicitado: “convidados por las celebraciones de los pueblos guaraníes (andinos, amazónicos, etc.), saludando al Padre Sol, respetando y besando a la Madre Tierra, purificando nuestra mente y dignificando nuestro corazón, para pronunciar dignamente la palabra teológica de nuestros pueblos sobre quien es Madre-Padre de la vida”; luego añade: “el mito es una palabra cargada de sueños y esperanzas, que orienta el caminar de nuestros pueblos a la Tierra sin Mal, a la Tierra Florida” (Mensaje Final, 5, 6).

Vuelvo a recalcar esta sabiduría en torno a flores. En dicho evento, una persona dijo: “somos como flores que nos sacan los pétalos; estamos como en un otoño (en medio de la globalización)”. Representantes de México decían: “somos un racimos de flores diferentes, que se ofrenda a Dios y que compartimos con hermanas y hermanos de otros rincones del universo”. M. Perez ha descrito la subida al cerro de Tonantzin/Guadalupe, que representa la tierra del alimento, de la flor/sabiduría, del encuentro con la Vida. Allí se manifiesta la divinidad nahuatl, en simbiosis con la creencia en María, Madre de Dios. A mi parecer, las teologías cristianas podemos apreciar flores de distintos pueblos, ofrecer las flores del Evangelio, y gracias a esta articulación inter-religiosa, celebrar el Misterio del amor.

A partir de esta sabiduría de la Tierra Florida, retomamos el entender cristiano de la creación y la escatología. Los lenguajes indígenas, y las tradiciones bíblica-doctrinales, se enriquecen uno al otro, son ciertamente diferentes, y hay aspectos irreductibles.

La palabra bíblica inscribe a la creación en la historia, y ha puesto acento en el mal y en la liberación. El mundo es obra de Dios. Es Yahvé quien salva la humanidad y recrea toda entidad. Esta reflexión ha sido hecha en el Exilio. Fue retomada por Jesús de Nazaret. En cuanto a la visión indígena, sus mitos leen la Presencia de quien sustenta la realidad, también leen la maldad y el conflicto y la paradójica condición humana. Los ojos indígenas aman una realidad animada por seres sagrados. El mundo es sagrado y participa en Dios.

Me parece que la visión indígena nos ayuda a reapreciar lo sagrado y la salvación al interior de la creación y de la corporeidad humana. Un estudioso valora lo existencial en las “cosmogonías míticas... en momentos decisivos de la vida individual, como son el nacimiento, la enfermedad, la iniciación, la celebración del matrimonio y la muerte... (y añade) teológicamente tienen interés por el contraste que representan con los relatos bíblicos de la creación” (6). Por mi parte subrayo como lo indígena motiva a replantear la situación actual, y a corregir a la teología dominante. En vez de cosificar y consumir la realidad –un rasgo del (des)orden moderno-, más nos conviene interactuar entre seres vivientes, confrontar la maldad en el mundo (muy presente en los mitos indoamericanos), y superar los absolutos científicos y técnicos que todo lo manipulan. También releemos nuestra tradición a fin de no segregar lo natural/humano y la obra de salvación.

Con respecto a la escatología, la perspectiva bíblica es esperanzadora; ella valora el presente y atisba lo que no vemos. Gracias al Espíritu, corporalmente ya vivimos en Cristo Resucitado (ver Rom 4:18, 8:10-11, 24-25). Es una escatología realista, que aprecia la obra de Dios, y no cae en la trampa de la omnipotencia humana. Colaboramos en la nueva creación. Sin embargo en manuales de enseñanza de la fe, la escatología fue privatizada y desmundanizada. Ante eso, las utopías modernas han reafirmado lo social, encarnado y mundano (7). En estos y otros puntos nos ha iluminado la racionalidad moderna.

Además, contamos con las utopías indígenas, cuyo emblema guaraní (en dicho IV Encuentro) ha sido: buscar la tierra sin males. En ésta y otras utopías, el individuo no es divinizado ni hay una fuga del tiempo y la historia. Ellas provienen de una tradición de relacionalidad, a lo que es sumado el esquema del progreso moderno. El tiempo presente incluye lo vivido y el porvenir; la utopía indígena es transformadora de la maldad y apunta a una plenitud. Por otra parte, la esperanza en Cristo afirma un ya y un todavía no, para cada uno y todos los pueblos. Lo primero (autóctono) convive con lo segundo (el Evangelio).

Mi conclusión es que los mitos y las utopías en Amerindia son modificadas con elementos de la modernidad. Se conjugan los orígenes marcados por el mal con las utopías de ser felices. En ésta sabiduría y celebración de pueblos originarios (su “flor y canto”) la reflexión cristiana es inmensamente enriquecida.

2) SIMBIOSIS AFROAMERICANA.

Nos encontramos en un continente con sólidas poblaciones afro-americanas, y con elementos racistas que encadenan la religión (8). Seríamos ciegos si no sopesamos esta

injusticia estructural, que penetra las categorías de fe, las iglesias y sus teologías. Es evidente que el racismo se entrecruza con la inequidad social y de género, con lo económico y político, con lo religioso y lo eclesial; por eso, encarar el racismo conlleva confrontar un sistema deshumanizador y también replantear nuestra vida creyente.

En América Latina, durante las últimas décadas, hay un “esfuerzo por revalorar la cultura negra... (y) mientras las Iglesias Cristianas no reconozcan la legitimidad y la plenitud de la religiosidad del negro en América, los esfuerzos de la teología de liberación no serán suficientes” (9). En la costa del Pacífico, en el Caribe, y en Brasil, se vienen desarrollando las teologías afros. Entre sus muchos logros, y líneas de trabajo, nos detenemos en algo crucial: la gran mayoría de quienes practican estos modos de vida son cristianos de iglesias y a la vez participantes en comunidades de culto afro (terreiros, etc.). Se ha dicho que es un sincretismo. Prefiero hablar de la combinación de tradiciones humanas y espirituales, de modo tal que contribuyen a la vida de la población negra. Es decir, una simbiosis de universos distintos que se articulan y crecen juntos pero sin anularse uno al otro.

Buenos conocedores de esta situación anotan que pertenecer al candomblé y al mismo tiempo ser católico no constituyen algo problemático (10). Toninho da Silva aprecia el proceso inculturador hecho por la población de raíz bantu (una simbiosis) y de raíz nagó (un sincretismo); y Clodovis Boff anota el “entrelaçamento complexo e contraditório de religiã o e cultura católica e afro-brasileira” (11). Existe pues en las comunidades populares una reelaboración inter-cultural e inter-religiosa.

Esto conlleva un acercamiento a Dios de modo ni mono-cultural ni mono-religioso. Al respecto es clarísimo el testimonio del líder de una Congada: “somos católicos... pero a la iglesia no le gustan los congaderos. Hace siglos que vivimos luchando para que se nos reconozca y respete... nuestra fe en Zâmbi. Dios es uno solo. Los indios lo llaman Tupá, los judíos Jehová, y el pueblo gueto Olorum. Cada uno debe continuar alabando el Dios de sus antepasados” (12). Constatamos pues un macroecumenismo.

Dado lo inter-cultural y las identidades complejas en cada región de América Latina, los modos de relacionarse con Dios no son unívocos; más bien son polifacéticos e inter-religiosos. A Dios le reconocemos muchos rostros. Esto nos permite releer la tradición cristiana, con su polifacética relación con Dios, que se expresa en la doctrina de la Trinidad y su universal economía de salvación.

Con respecto a estas vivencias, es muy iluminador el aporte de Andrés Torres Q. sobre la in-religionación. “En el contacto entre las religiones, el movimiento espontáneo respecto de los elementos que le llegan desde otra ha de ser el de incorporarlos en el propio organismo, que de este modo no desaparece, sino que, por el contrario, crece. Crece desde la apertura al otro, pero hacia el misterio común” (13). Mi opinión (desde fuera de lo afro-americano) es que una persona cristiana asume las mediaciones afro-culturales y religiosas sin destruirlas, y a la vez continua creciendo como cristiana. La persona crece mediante la apertura al otro, y así es posible una mayor fidelidad al Misterio.

Lamentablemente muchos cristianos hemos sido entrenados en esquemas monoculturales-religiosos. Por eso constituye un bello desafío poder convivir y crecer en la fe con personas de otras confesiones y creencias. A personas no afros nos corresponde abrir el corazón a la fe de la comunidad afro, y con ella celebrar la Vida. Ella tiene sus valores propios (que no deben ser absorbidos por lo cristiano); a la vez, la fe inreligionada permite descubrir dimensiones de la Buena Nueva.

Las teologías afro-americanas ofrecen una amplia comprensión de la salvación y la revelación (14). Escuchamos a dos grandes pensadores. Toninho da Silva anota que para afro-americanos de origen bantu, el concepto de ancestralidad fue importante para entender desde su cultura/religión la persona de Cristo, y para afro-americanos de origen nagó, Cristo es relacionado con Olorum. Tenemos pues que lo cristiano no es aplicado a lo afro; sino que desde lo afro es acogida la salvación cristiana. Por su parte, Afonso Soares toma en cuenta condicionamientos humanos de acceso a la fe religiosa, reconoce que el Espíritu actúa en las tradiciones culturales, que “o povo-de-santo inreligiona o que pode ou quer acolher da tradição cristã”, y llega a la notable conclusión que el sincretismo constituye una historia de la revelación.

Tenemos pues una amplia comprensión tanto de la salvación en Cristo como de la inreligionada revelación por Dios. Durante la III Consulta, los participantes han elogiado los avances en contenidos (en comparación con las anteriores Consultas), y los muchos lugares donde hay pastoral afroamericana y se hace teología. Algo proviene de los ámbitos académicos, pero mayormente la teología brota de los esfuerzos de comunidades negras a favor de la Vida, y de programas de evangelización. Son pues inseparables la praxis y la teoría. También se ha dicho que el Misterio es gozado “con jeito negro”; y que se siga reflexionando para beneficiar a las comunidades afros y en dialogo con otros sectores humanos. Como puntos a trabajar más se anotaron: la doble pertenencia (a la cultura y religión candomblé, etc., y a una denominación cristiana), reconocerse como afro descendientes en ambientes latinoamericanos de hoy, la política y las alternativas sociales. En conclusión, la comunidad negra replantea (a quienes no somos afro descendientes) los paradigmas de salvación y de revelación. En cada forma de cristianismo vale preguntar por sus sincretismos, simbiosis, inculturaciones. También vamos revisando la tensa relación entre la fe vivida por las comunidades y la tradición eclesial. En modo similar a lo que ocurre en el universo amerindio, lo afro-americano nos invita a reubicar la teología en términos espirituales y celebrativos, y hacerlo desde los rasgos de negritud que son parte de toda la condición humana.

3) LA PROPUESTA FEMINISTA.

Junto a lo logrado por comunidades indígenas y por la población afro-americana, sobresale la producción teológica del movimiento de la mujer; a lo que se añade la perspectiva de género por parte de mujeres y varones.

Al comenzar este siglo 21, la labor hecha por mujeres biblistas es amplia, rigurosa, creativa. A esto se suma la epistemología ecofeminista, y diversas temáticas teológicas.

Nancy Cardoso ha escrito: “como tierra que pide ser arada, así es la Biblia... descubrir la fecundidad liberadora del texto bíblico es la tarea de mujeres y varones que creen que es posible recrear las relaciones sociales de género; hay que trabajar la Biblia como se trabaja la tierra: con ahínco, determinación, sabiduría y placer” (15). Elsa Tamez, P. Aquino, I. Gebara, N. Cardoso, A. M. Tepedino, S. Regina da Lima Silva, María Clara Bingemer, I. Richter, T. Sampaio, están deconstruyendo y reconstruyendo los conocimientos de la fe. Su labor es significativa para la mujer y para el conjunto de los seres humanos.

Nos ofrecen contenidos hondos, con calidad simbólica. Por ejemplo, las metáforas de navegar por los mares de la vida, en las conclusiones del III Encuentro de mujeres teólogas (16). “Tenemos mapas (no acabados) y brújulas que apuntan en varias direcciones... recuerdos de dolores... pero también placeres y alegrías... olas de sueños que rompen en las playas... (también plantean) una ética de vida contra la globalización neoliberal; solidaridad entre mujeres, ecumenismo por la paz... Las teorías de género son nuevos horizontes, foros que ayudan a iluminar nuestros viajes. Pero hay más complejidad, hay que llegar a aguas profundas, y no quedarse en las orillas... (y continúan su reflexión con) un Jesús en una barca sencilla y sin poder: Dios encarnado en el reverso de la historia; un Dios que se hace pescador y marinero para socorrer a los débiles y excluidos; una María que interviene a contracorriente en el hito de la historia de salvación... ¡Fluye la vida!... flores de colores, olores y texturas diversas, que siguen allí, flotando en el agua, para tocarlas y llevarlas dentro, muy dentro”. Con estas potentes imágenes se desenvuelve la hermenéutica.

En unas pocas líneas no caben lo realizado por la teología feminista. Sólo anoto tres líneas gruesas (17). Como dijo el II Congreso, se trata de una “interpretación feminista de la realidad en los campos de biblia, sistemática, ética... como mujeres y como personas articulamos mejor razón e intuición, conocimiento y pasión, por eso nuestra teología procura integrar cada vez más biblia, sistemática y ética... (y un asunto prioritario son los) estudios interdisciplinarios e interculturales que articulan la racionalidad afectiva, la estética y la sabiduría desde el imaginario popular”. Resalta el hecho de articular elementos a veces segregados o enemistados. Además, es una hermenéutica volcada no a asuntos femeninos sino a toda la realidad. La teología de la mujer a todos nos interpela.

Otra línea gruesa es el eco-feminismo. Ivone Gebara subraya la interacción (interdependencia) entre los seres vivos: “la comprensión de nuestro ser personal en el Ser Mayor, en el sagrado Cuerpo de la tierra y el cosmos... El género y la ecología también modifican el pensar teológico... La experiencia religiosa es polifónica... Es la búsqueda de sentido para la existencia, de algo misterioso que nos habita y ultrapasa, de algo sin nombre ni lugar aunque tiene muchos nombres y muchos lugares”. Ésta epistemología tiene un carácter contextual, holístico, afectivo. Algunos la critican por devaluar el personalismo cristiano; a mi parecer, es un modo de vivir y pensar la fe en que la humanidad se relaciona mejor con todo lo vivo y con la fuente de Vida.

Otro gran aporte se refiere a la obra de Cristo. María Clara Bingemer explica como la cristología pone fin al patriarcalismo, ya que Jesús “valoriza al ser humano en su

dimensión de cuerpo animado por el soplo divino, como un todo donde espíritu y corporeidad son una sola cosa... En Jesús, hombre, varón de Nazaret, lo femenino está real y concretamente presente... Si Dios le resucitó y lo constituyó Señor y Cristo, toda su personalidad, con todo lo que ella contiene, ha sido asumida divinamente". Junto con redescubrir aspectos corporales y anti-patriarcales en la persona y obra de Cristo, hay mayor sintonía con el Espíritu que transforma la historia.

También la teología feminista me enseña la sana confrontación con rasgos opresores en culturas dicotómicas y androcéntricas y con sistemas religiosos carentes de ecumenismo y de sentido del Misterio. En sentido positivo, a muchas personas (y me incluyo) nos permite ver con nuevos ojos y categorías la tradición cristiana que trasciende y transforma los esquemas culturales y religiosos.

También me parece que a todos y todas nos invita a revisar la manera como pensamos la fe. Los varones de tal o cual sector de la sociedad podemos hablar, ya no a nombre de la humanidad, sino de la específica comunidad humana a la que uno pertenece y desde nuestra identidad y espiritualidad masculina. Además, si la reflexión es hecha junto con la mujer, es posible comunicar lo adquirido de modo correlacional.

También la teología feminista nos mueve a cultivar lo simbólico; por ejemplo, con aquella metáfora del mar y del navegar. También nos exige colaborar en la crítica al patriarcado y al androcentrismo, a fin de redescubrir la fuerza y belleza de la Salvación universal. Su espiritualidad no dualista nos ayuda a entender la Presencia de Dios (que I. Gebara intuye no tiene nombre ni lugar aunque la sentimos con muchos nombres y lugares).

Por otra parte, surgen numerosos interrogantes. La sinfonía de voces y de hermenéuticas ¿conlleva que la epistemología sea también plural según sus sujetos y contextos? En esta sinfonía ¿cómo se manifiesta la verdad de la salvación? Por otra parte, ¿con qué paradigmas se va sistematizando ésta teología feminista -y también la indígena y la afro-? La perspectiva del Dios encarnado (y su corporeidad, explicitada por M. C. Bingemer y otras teólogas) ¿qué implica para la transformación del mundo de hoy? Al estar involucrados con los y las crucificados ¿se percibe que Dios resucita a varones y mujeres en una radical correlación?

Voy terminando. He comentado escritos y recientes Congresos de las teologías latinoamericanas (indígena, afro, feminista). En éstas, la compleja y cambiante realidad cultural y religiosa forman parte de la hermenéutica y comunicación de la fe en Dios. Son mediaciones que forman parte e interpelan el discurso de la fe.

Estas hermenéuticas nos motivan a trabajar más: A) la in-culturación, B) la interacción entre diversos modos de creer (y la "in-religionación"), C) la perspectiva de género. También nos abren las puertas a más hondos acercamientos al Misterio de Dios, en Cristo y su Espíritu. He subrayado la ritualidad indígena que dinamiza el pensar creyente, la simbiosis afro-americana que conjuga culturas/religiones diferentes, y la hermenéutica feminista que trata lo cotidiano y holístico y nos hace replantear la temática teológica. Como he anotado, constituyen racimos de flores diferentes, ofrendadas a Dios, y compartidas con hermanos y hermanas en diversos rincones del universo.

Con respecto a estas hermenéuticas de la fe, las menos tomadas en cuenta son las voces afro-americanas. Esto me ha motivado a dialogar con su fecunda producción, y a ser interpelado y pro-vocado. A esto va dedicado el capítulo siguiente.

CAPITULO 14:

PRO-VOCACIÓN AFRO-AMERICANA

Veo unas realidades y también sueño con unas posibilidades. Durante las últimas décadas se constata que la teología afro-americana apasiona a quienes la producen. Pero no es tomada en cuenta por otros modos de pensar. Algunos la consideran una teología particular, y no le reconocen su valor universal. ¿Por qué nuestro corazón es insensible a ella? ¿Por qué somos sordos y discriminadores? ¿Por qué hay tanta incomunicación entre las teologías latinoamericanas?

A lo largo del continente, la afro-americanidad es escandalosamente maltratada e invisibilizada. A veces hay indiferencia; pero predominan los prejuicios. La negritud es catalogada como negativa. De hecho América Latina es indígena, mestiza, negra, asiática, blanca, morena. Al no asumimos como tales, fomentamos la mentira y la alienación.

En estas circunstancias, escucho, leo y celebro la teología afro-americana. Ella provoca, como lo anota Afonso Soares (1), y toca el corazón de otras teologías. Ella motiva preguntas de fondo, un reaprender a vivir, y nuevas lecturas del cristianismo. Ella deconstruye esquemas consagrados, y propone otras maneras de reflexionar y celebrar la fe. Constituye pues un maravilloso desafío.

También sueño y constato signos de nuestros tiempos. Sintonizo con el sueño de tanta gente: “otro mundo es posible... donde caben muchos mundos”. Podemos disfrutar el arco iris de culturas y religiones latinoamericanas. La economía y racionalidad del Norte ya no son modelos a imitar. Tenemos recursos y creatividad. En el terreno teológico lo afro-americano, lo feminista, lo indígena, lo ecológico, son buenas noticias, que provocan a cada ser humano en estas tierras. Nos convocan a constituir una humanidad sin exclusiones y a reconocer nuevos rostros de Dios.

Este capítulo formula primero varias preguntas (¡incomodas y saludables!). Luego anoto condiciones para que personas no afro-americanas nos abramos al dialogo. A continuación anoto interpelaciones, en el plano personal y en la reflexión creyente. Termino con hitos en el caminar. La teología afro-americana no es mero objeto de estudio; ella interpela y abre caminos a quienes no somos afro-americanos.

1) INTERROGANTES

Otro mundo es posible... y ¿también es posible otro Dios?

Los Foros Mundiales (realizados anualmente en Porto Alegre) incentivan redes concretas que están construyendo utopías y la visión realista de “otro mundo”. Esto

influye en las teologías. Ya no pensamos como hace 40 años. Hoy las teologías impugnan tanta noción que desfigura a “Dios” (en especial la sacralización del individuo y del mercado); y de manera positiva, elaboramos imágenes de Dios-en-relación que concuerdan con su Revelación a toda la humanidad.

Nuestra teología se acerca con humildad al Misterio, y afirmamos algo distinto al “Dios” que refleja poderes excluyentes. Es un pensar orientado no hacia la iglesia ni hacia conceptos cristianos, sino hacia el Misterio. Así entramos en sintonía con nuestra casa común, la Tierra, y con la bella Humanidad. A fin de cuentas, es un modo de hacer teología desde Jesús que alaba al Dios liberador. Se trata de un “teocentrismo jesuánico”, según la fórmula empleada por Andrés Torres Queiruga (2).

Más que las fórmulas, lo que preocupa es que la teología sea fiel al Misterio, y que ella se aparte del lenguaje idolátrico. Al respecto (3), la II Consulta afirmaba: “as culturas dos povos afros... revelam a profunda sintonia com o Deus da vida e contra os ídolos de morte”; y Petronilha B. Gonçalves e Silva anota que personas cristianas e integrantes de las religiones afro-brasileras examinan su experiencia de Dios, no para tratar lo religioso, sino para “nossa libertação enquanto seres humanos... de todos, negros e não negros”. Se cree pues en el “otro Dios” que libera a la humanidad; y esto en contraposición a los ídolos de hoy. De esta manera es depurado el lenguaje teológico (en que se infiltra el absolutismo).

¿Encaramos el racismo en la teología?

En un debate metodológico que incluía la negritud (4) me incomodó que las teologías de liberación fueran calificadas como racistas. Luego comencé a abrir los ojos y a reconocer errores y complicidades.

Por ejemplo, las ponencias en el magnífico evento sobre “Treinta Años de Teología en América Latina” mayormente ignoran la existencia de la teología afro-americana, o la mencionan de manera rápida (5). ¿Por qué somos así? A veces hay simpatía hacia culturas indígenas y afros, pero no son apreciados sus aspectos religiosos ni sus implicancias teológicas. Esto es, a mi parecer, un tipo de racismo.

La reflexión de fe cristiana sería ciega si no toma en cuenta el racismo en nuestra realidad latinoamericana y en lo religioso.(6) El racismo afecta las categorías de la fe, los organismos eclesiales, y los modos de vivir el Evangelio. Bien sabemos que ésta discriminación se entrecruza con otros factores: genero, grupos de edad, estructuras sociales, económicas, políticas, afectivas, etc. Por eso al combatir el racismo hay que encarar otras maldades que le acompañan.

La fe cristiana ¿es in-culturada y también in-religionada?

Muchos pueblos originarios y afro-americanos practican creencias propias y también se auto-califican como cristianos. En cuanto a la población indígenas, “nuestros pueblos han conjugado de modo armónico el Evangelio y la Religión Originaria”; Petul Cut Chab dice “nosotros indios del continente... hemos comenzado a recuperar y

fortalecer con valentía (nuestra propia religión) y hemos empezado a abrir caminos para sistematizar nuestra Teología India” (7).

En el contexto afro-americano, “ser candomblezeiro e ser católico ao mesmo tempo não constitui problema”; “a grande maioria dos freqüentadores dos terreiros se diz católica”; “os fiéis não sentem contradição alguma entre os orixás e os santos”; “o adepto do candomblé, ao participar dos ritos católicos, transforma-os e reinterpreta-os a partir de sua própria religião” (8). La Consulta Afro-Americana (1994) hizo esta aclaración: “a inculturação é a expressão da fé cristã a partir do gênio próprio das culturas e das experiências de Deus dos povos afro-americanos e caribenhos...”; Toninho da Silva aprecia el proceso inculturador hecho por la población de raíz bantu (una simbiosis) y de raíz nagó (un sincretismo); C. Boff anota el “entrelaçamento complexo e contraditório de religião e cultura católica e afro-brasileira”; por otra parte, A. Soares plantea que “o sincretismo é a historia da revelação em ato” (9).

Esto puede ser calificado como “simbiosis” (concepto también usado por A.A. da Silva y por C. Boff), ya que simbólicas diferentes son conjugadas a favor de la vida. Opino también que hay continuidad entre las propuestas de in-culturar e in-religionar la fe cristiana. Así lo manifiestan las ya anotadas vivencias indígenas y afro-americanas.

En esta temática se desenvuelve un rico debate. Edir Soares favorece la inculturación “não em forma de sincretismo, mas de uma integração profunda e orgânica de alguns elementos das tradições afro-brasileiras”; para M. Miranda el candomblé es una religión (y no un sincretismo) que a su modo interpreta elementos del catolicismo, y añade que el “sincretismo subjetivo” es algo generalizado en el Brazil; A. Torres Q. critica el supuesto (en la inculturación) de “respetar la cultura pero sustituir la religión” (10). Éste debate debe insertarse en el modo como la población lleva a cabo la “in-cultura-religionación”. Es esta creatividad de los pueblos lo que merece resaltarse (y en segundo plano quedan las explicaciones hechas por expertos). En todo caso, lo cultural y lo religioso no están separados. Es pues incoherente asumir lo cultural y descartar lo religioso en un pueblo.

El género ¿revolucionará nuestras teologías?

La cuestión del género es, no un asunto de moda, sino algo programático: deconstruir el patriarcado, y, generar relaciones y poderes que humanizan. En el terreno teológico significa dar grandes pasos en la relectura de la Biblia, en la epistemología en torno a la vida concreta, en la reinterpretación de la doctrina cristiana. El género ¿qué peso tiene en la teología hecha por la comunidad negra y por otras teologías? Poco peso. Es aún débil la convicción que “o feminismo e os estudos de gênero... anunciam e promovem outras formas de relação e outras estruturas organizativas da convivência humana, libertadora de mulheres e homens, da sociedade e da inteira criação” (11). En esta dirección van caminando teólogas negras en Estados Unidos, y feministas en el Tercer Mundo. Varones y mujeres tenemos mucho por hacer.

La comunidad negra manifiesta su creatividad teológica (12). Por ejemplo lo dicho por Silvia Regina de Lima Silva: “nuestra liberación es también la liberación de tantas

imágenes de Dios que justificaron, y siguen justificando, las estructuras sexistas y racistas de la sociedad. Con estos ojos, con todo nuestro cuerpo, con nuestras historias, nos acercamos para disfrutar de la permanente novedad que es Dios/a”. En la II Consulta han dicho: “descubrimos um Deus diferente...; a teologia tem de criar possibilidades de ter força para lutar...; uma linguagem simbólica que é uma forma de dizer e não dizer o que sentimos e pensamos...”; y se da prioridad a la teología sobre la salud, educación, mitos, historia, presencia en las iglesias y la sociedad civil.

En la realidad indígena y mestiza (donde me encuentro) es alarmante la poca atención a los retos de género. Tal vez ocurre algo similar en la comunidad negra. Opino que el asumir la causa de la mujer conlleva el asumir la visión y acción de género que nos involucra a varones y mujeres. ¿Nos falta libertad de espíritu a varones y mujeres? Nuestros corazones ¿se abren a manifestaciones de un “Dios diferente”, y de “otro mundo”?

Axé ¿configura una teología particular y universal?

En el mundo andino, “kawsay” (=vida, en quechua) y “Pachamama” (=Madre-espacio-tiempo) son energías concretas y espirituales. También fundamentan la vivencia, reflexión, y celebración de la fe. Son como ejes en torno a los cuales gira la teología cristiana, que es fiel al modo de ser indígena y mestizo. Me parece, además, que en la reflexión latinoamericana brotan muchas flores del Espíritu. La pneumatología pasa a primer plano; ella tiene rasgos inculturados en la “kawsay”, en la fiesta, en cada universo simbólico, donde hay energías de salvación.

Esto me motiva a preguntar sobre los principios propios de la teología afro-americana. Me impresiona la omnipresente fuerza negra. “Axé é força vital, energia, princípio da vida, força sagrada dos orixás... é poder, é carisma, é a raiz que vem dos antepassados...; axé se ganha e se perde; axé é uma dádiva dos deuses...; é sobretudo a casa de candomblé, o templo, a roça, a tradição toda” (13). Al explicar los “elementos fundantes” de la teología afro-americana, Toninho da Silva comienza con Dios madre y padre que ha creado la familia humana y la naturaleza, y con Axé como “energía vital divina” en las personas, plantas, animales, piedras; y añade: la mujer es “fuente primordial de axé” (14). Parece pues fundamento de toda la realidad, y de la acción teológica.

Por su parte, Maricel Mena explica: “nuestra teología (negra feminista) está cargada de emociones, está presente en nuestros cuerpos, por eso tiene una racionalidad diferente que exige distintos espacios y métodos de reflexión” (15). Al escuchar estas reflexiones, me impresiona su carácter particular y a la vez universal. Existe una forma propia de ser, pensar, festejar, que expresa y es portadora del Axé universal. A mi modo de ver, la teología afroamericana es particular y diferente a otras, y a la vez es significativa para el ser humano y la creación en su conjunto.

En este sentido, la teología con Axé corresponde a la comunidad negra y es relevante para la humanidad. A las personas no-afros nos cabe pues participar en esta realidad. La visión de Cristo y su Espíritu, que brotan de la espiritualidad de Axé, sin duda contribuye a la comunidad negra, y a la vez ilumina el caminar de comunidades

cristianas en el mundo. Constituimos un cristianismo polifacético, inter-cultural, inter-religioso. El amor de Dios nos envuelve a todos y todas, asumiendo nuestras diferencias y nuestras líneas comunes.

Con estas preguntas y convicciones, me atrevo a delinear condiciones para que personas no-negras nos relacionemos con la teología afro-americana.

2) CONDICIONES PARA DIALOGAR

El dialogo es fructífero cuando hay factores objetivos y subjetivos a su favor. No bastan buenas intenciones. Subrayaré varios factores. Son condiciones que hacen posible llevar a cabo la interacción (desde la vivencia de personas no afro-americanas).

Primer factor: sujetos refundantes de la teología.

Existen nuevos sujetos, con vigorosas raíces, que han estado elaborando modos de pensar y actuar. Cabe reconocer que estas teologías latinoamericanas están transformando el escenario intelectual y espiritual. No son un añadido de aspectos culturales y de género. Al respecto, hago memoria de un evento precursor. En 1993, el CENAMI de México llevó a cabo un encuentro sobre método teológico, en que fue considerado lo indígena y la perspectiva de la mujer (16). Hemos debatido sujetos, fuentes, racionalidades, implicancias históricas. En ciertas instancias se han continuado compartiendo estas diferentes maneras de pensar la fe. Hoy es una prioridad el intercambio indígena-mujer-negritud.

Me parece que son sujetos que refundan la teología. Lo hacen en base a sus identidades y místicas como pueblos, como “noseidad”. Se contraponen a la “otredad” que coloniza, esclaviza, margina. En el contexto del pueblo negro es “um novo sujeito histórico e novo sujeito teológico” y añade Geraldo Rocha: “é necesario deixar-nos embriagar pela história do negro, pela mística do pobre, pela mística da luta e pela mística do reino” (17). Se trata pues del sujeto colectivo, que se embriaga con la mística de la lucha por la vida y por el Reino de Dios. Esto implica ruptura con el yo-ismo moderno y sus mecanismos de subordinación al otro-superior. La identidad del pueblo negro es reconstruida gracias a sus raíces sólidas. Se suma a otras identidades emergentes en nuestro continente. Son un arcoiris de identidades particulares con un denominador común: el proyecto que todos y todas seamos felices. Son pues identidades refundantes de la humanidad.

Con este trasfondo, hoy se aprecian nuevos sujetos/asociaciones teológicas. En el caso de comunidades negras, ellas son portadoras de la Buena Nueva. Esto conlleva reconocer sus relaciones y conceptos de Cristo y del Espíritu. Al ennegrecerse la teología se redescubre al Cristo y Espíritu del pueblo negro. Confesar que Jesucristo es afro-americano, y que asimismo lo es su Espíritu de Vida, permite mayor comunión con Dios, de parte de la comunidad negra y de quienes pertenecemos a otras asociaciones humanas.

Esto merece ser recalcado. No sólo existen nuevos sujetos. Han generado modos de pensar. La simbólica sagrada es vista con rasgos negros. Dios es amado como Negro/Neagra, y así es recibida su revelación. En conclusión, lo nuevo no es uno u otro

concepto, sino apreciar el pensar de nuevos sujetos y sus modos de relacionarse con Dios. Al respecto, las personas no afro-americanas somos insensibles e ignorantes.

Segundo factor: superar la incomunicación.

Si somos honestos vemos inmensas barreras, puestas por nosotros y también puesta por gente afro-americana. Subrayo la ignorancia por parte de élites, y nuestro arrogante desinterés en la negritud. Existen otros factores, como especializarse en una parte de la teología, y desinteresarse en las demás. A mi juicio lo más grave es un no oír ni ver el clamor y el pensar realizado por la comunidad negra. Además, en la población afro-americana hay distancias entre sus grupos concientes y sectores que no se aprecian a sí mismos en su historia, identidad y fe propia.

¿Por qué abunda la ignorancia hacia las teologías negras (y también hacia las indias y feministas)? Porque nuestros oídos y ojos están concentrados en la modernidad noratlántica y sus maneras pseudouniversales de pensar la fe. A ello se suma el desinterés hacia lo producido por voces nuevas en nuestro continente.

Además, abunda la arrogancia. No es un asunto de temperamento. Más bien es una problemática inter-subjetiva y estructural. De modo sistemático excluimos al otro/otra. Esto se constata en las lecturas universalistas de la fe (lecturas de hecho sesgadas). Como lo dice Ezequiel L. De Andrade: “a universalização do cristianismo, através da imposição de certos costumes ou dogmas religiosos, tem sido ainda hoje um dos instrumentos utilizados pelas Igrejas para assegurar suas tradições e seu poder, principalmente sobre as populações oprimidas, negras ou não” (18). Al respecto cabe distinguir el universalismo desde el poder (lo hecho por la cristiandad y por iglesias intolerantes), del Evangelio de Cristo que ofrece su salvación universal (sin oprimir ni a negros ni a otras personas)

Aquella postura universalista no tiene bases concretas (“un hombre de fe” desarrollaría un pensar universal). De hecho cada persona y comunidad tiene sus parámetros; cada sujeto tiene su condicionamiento social, cultural, espiritual. A pesar de estas evidencias, el pensar (y la teología) hegemónica se auto califica de universal, y descalifica a teologías distintas. No cabe duda que se trata de una inmensa arrogancia.

También la teología latinoamericana tiene rasgos arrogantes y excluyentes. Suele ser algo sutil. Me refiero a la sutil estructura negadora del diferente mediante la integración. Por ejemplo, cuando lo afro-americano es catalogado como una manera de vivir el cristianismo, sin apreciarlo como un modo cualitativamente diferente de ser cristiano. O bien hay una intención de tomarlo en cuenta. O bien se intenta asimilarlo (sin interactuar con lo diferente).

En general, abunda la insensibilidad e incomunicación en las teologías de liberación. A veces se ha sobredimensionado lo social, y se “deixou de lado os problemas ligados aos conflitos raciais ou étnico-culturais e a marginaização das mulheres por parte dos homens” (19). A pesar de esto, Luiz de Andrade y muchas otras personas apostamos al dialogo entre las teologías, ya que existen comunes sufrimientos y también horizontes comunes.

Cuando existe dicha interacción, se afianza la polifacética teología latinoamericana. Se trata de una interacción entre diferentes sujetos con sus propias epistemologías. Pero

todos/todas compartimos la fe en Cristo y un plural proyecto de liberación. Además, se va forjando una amplia eclesialidad, de carácter macroecuménico, en que nos encontramos cristianos y personas de otras formas de fe. Esta eclesialidad ni es mono cultural ni es mono religiosa. De este modo se supera la arrogancia de mi concepto de salvación y de mi iglesia... Más bien admiramos el Misterio que nos envuelve, y actuamos con humildad y con pasión a favor de la vida. Ante el Misterio que nos abraza a todos y todas, cada dialogo y colaboración esta sellado por la humildad. Esto permite un dialogo en que se comparten búsquedas y verdades.

Tercer factor: apreciar las hermenéuticas.

Durante el siglo 20, la actitud de adhesión a verdades absolutas va siendo reemplazada por las hermenéuticas de la fe. La primera postura persiste hasta el día de hoy (por ejemplo en la Dominus Iesus). Es incapaz de dialogar con teologías como la afro-americana, la indígena, la feminista. Gracias al desarrollo de las hermenéuticas se avanza por caminos seguros; nos es posible hoy entender la revelación de Dios.

Conviene subrayar este cambio de perspectiva. Según J.J. Tamayo es uno de los grandes pasos dado por la teología moderna. Una línea es la de carácter existencial. Las más fecundas líneas hermenéuticas son las que correlacionan teoría y praxis. En nuestra reflexión (entre otras cosas) “la praxis constituye el criterio de validez de una interpretación liberadora” (20). Así la doctrina cristiana no es manipulada ni reducida a un lenguaje irrelevante. Más bien la buena teoría es inseparable (aunque no sinónima) de la correcta acción humana.

Con respecto a lo afro-americano (21), cabe sintonizar con su interpretación de la fe, que presupone el participar (en forma directa o indirecta) en la praxis de la comunidad negra. La Segunda Consulta reivindica “nossos propios esquemas de pensamento” y “nossa ferramenta de práxis cristã para a construção do Reino e das utopias de nossos povos”. Pero faltaría, al parecer de A. Soares, ver los pasos del proceso, y dilucidar “que métodos e epistemologias estão conduzindo a práxis das comunidades negras”. Yo diría que se hace camino (hermenéutica) al andar!

Aparecen grandes temáticas (como las indicadas por Marcos Rodríguez): lo personal, conciencia crítica, identidad, energía vital en la maternidad y en los antepasados, espiritualidad y alegría comunitaria, armonía con la naturaleza, cuerpo y música, y lo demás. M. Rodríguez advierte que no se trata de novedades, sino de “a solidariedade em vista da mudança da realidade em que vive a população negra e os marginalizados do continente”. Es pues una teología que transforma la vida. También se redescubren desafíos inter-culturales e inter-religiosos -como los que anota Maricel Mena-; la “teología afroamericana y caribeña proporciona un espacio abierto e inacabado en que otras voces y practicas encuentren reconocimiento...”. Sobresale pues la opción de interactuar con otros/otras.

Así ni se imita ni se toma como paradigma la teología hegemónica “desde arriba” (reacia a aprender de otras). Tampoco se cae en dicotomías entre lo verdadero y lo falso, ni es absolutizado un núcleo doctrinal que todo lo mediría. Tampoco se confunde lo dicho por las ciencias sociales con el lenguaje propiamente teológico (como a veces ocurre en la

temática sincrética). Lo que importa es reafirmar la vida de la humanidad sufriente; ésta es la principal preocupación de la hermenéutica “desde abajo”.

Por lo tanto, no se trata de abordar “temas” de indígenas, de afros, de mujeres. Lo importante son sus programas hermenéuticos. Si es así, el terreno académico y sistemático tiene arduas labores a mediano y largo plazo. Si la teología (como explica Tamayo) “crea nuevas interpretaciones del cristianismo”, entonces la verdad es un “permanente acontecer” (22). Gracias a estas interpretaciones y este rico acontecer las personas no-afros accedemos a nuevos significados de la fe.

Cuarto factor: diversos acercamientos a Dios.

Las comunidades negras alaban, conocen, y ponen en practica la presencia divina en la historia humana. Otros pueblos tienen otros acercamientos. La interacción entre estas teologías no es un intercambio de ideas. Más bien, nos alimentan las diversas espiritualidades y se conjugan las facetas de la praxis liberadora. A fin de cuentas, fijamos la atención en distintos acercamientos a la fuente de la Vida. No estamos aferrados a escritos sobre cosas sagradas; lo que nos apasiona es la Presencia Divina. El dialogo entre las teologías no gira en torno a sí mismas, sino en torno a la fidelidad al amor de Dios.

En América Latina damos prioridad a modos de entender la fe por parte de la humanidad pobre y preferida por Dios. En nuestros corazones resuena la alabanza hecha por Jesús: “te bendigo Padre... porque has ocultado estas cosas a sabios y prudentes, y se las has revelado a pequeños” (Lc 10:21). Un ejemplo: las Congadas en Minas Gerais, consignadas por Eugenia Dias Gonçalves. Allí un líder dice: “somos católicos... pero a la iglesia no le gustan los congaderos. Hace siglos que vivimos luchando para que se nos reconozca y respete... nuestra fe en Zâmbi. Dios es uno solo. Los indios lo llaman Tupá, los judíos Jehová, y el pueblo gueto Olorum. Cada uno debe continuar alabando el Dios de sus antepasados” (23). Existen pues distintas maneras de acercarse a Dios.

Cuando las teologías latinoamericanas dialogamos con las mal llamadas “religiosidades” del pueblo, en éstas descubrimos conocimientos de la fe, caminos de espiritualidad y de praxis. Salen a la luz plurales nombres y simbólicas del Dios Liberador. Lamentablemente aún pesan los prejuicios hacia modos como los pueblos alaban, aman, conocen, a Dios. Ellos son descalificados como supersticiosos, sincréticos, neo-paganos, etc. Es cierto que en cada religión y en cada espiritualidad hay ambigüedades, y que la violencia es sacralizada. Pero en las vivencias del pobre abunda la verdad. Nos cabe pues disfrutar estos diversos acercamientos hacia el Misterio de Vivir.

Al dialogar con estas religiones, vamos escuchando a las ciencias humanas. Con respecto al sincretismo, resaltan los discernimientos hechos por Afonso Soares. Se confrontan esquemas de la razón occidental; su notable principio de no-contradicción suele derivar en falsas disyuntivas y exclusiones del “otro”. Conviene emplear otros conceptos, como los de Lévy-Bruhl sobre analogía y sobre participación. O bien, reconocer la conjugación de los opuestos. Según S. Ferretti: “o sincretismo tambien se enquadra nas características desta capacidade brasileira de relacionar coisas que parecem opostas” (24). Dado lo intercultural y las identidades complejas en cada región de nuestro continente, los modos de relacionarse con Dios no son unívocos ni simples; más bien son

polifacéticos e inter-religiosos. Mejor que el uso del principio de no-contradicción es el principio de participación.

Puede decirse que a Dios le reconocemos muchos rostros amables, en la medida que se participa en el plural proyecto eco-humano de liberación. En cuanto a la tradición cristiana, se lleva a cabo una lectura de la polifacética relación con Dios, que se expresa en la doctrina de la Trinidad y su universal “economía de salvación”. Tomando en cuenta este Misterio, nuestras teologías prestan oído y aprenden cómo las comunidades desarrollan sus diversos acercamientos a Dios.

Hasta aquí he reseñado cuatro condiciones que me parecen importantes, a fin de que personas no afroamericanas seamos parte de un dialogo fecundo. Sin duda hay otros factores. Deseo recalcar que no se improvisa el dialogo, ni que se hace sólo en torno a argumentos. Más bien es una interacción marcada por espiritualidades que se acercan (y ¡no son propietarias!) al Misterio del Amor. Esto exige cambios de actitud y comportamiento; lo digo por mi mismo, y lo comparto con otras personas. Hay que dejar atrás la incomunicación y la ignorancia de tanto que va avanzando la teología afro-americana.

3) INTERPELACIONES

Luego de plantear acuciantes preguntas (sección 1), y condiciones para interactuar con lo elaborado por comunidades negras (sección 2), paso a interpelaciones que provienen de dichas comunidades (mediante sus portavoces teológicos).

Sin exagerar digo que esta teología es pro-vocadora. En mi caso, durante dos décadas la estoy escuchando, y me suscita inquietudes. Cada persona tiene sus vivencias. Durante muchos años me ha asombrado e interpelado lo indígena. También estoy abriendo corazón y mente a las cuestiones de género. Además me ha conmovido el pensar negro. No voy a anotar propuestas hechas al interior de esta teología; ella tiene sus propias maneras de entenderse y de proponer temáticas. Sólo consigno interpelaciones y propuestas que pueden ser asimiladas por gente no afro.

Primera propuesta: concertación para “otro mundo”.

En varios eventos –entre los que sobresale el Foro Social Mundial- nos proponemos una realidad nueva en lo económico, espiritual, personal, cultural. Al encarar la globalización hegemónica, vemos que estar desunidos y fragmentados significa un suicidio social. Cabe pues apostar a la concertación de alternativas y a la esperanza globalizada.

Esta actitud es alimentada por diversas corrientes de espiritualidad; entre ellas, la afro-americana. Esto lo he experimentado en pocas ocasiones, pero de manera intensa. La vida humana y el universo es sagrado. Existen energías maravillosas, como el axé, como la relación con orixás, que ubican al ser humano en “otra realidad”.

Estas energías tienen sus propios significados; que conllevan resistir la inhumanidad del día a día. Así la comunidad negra renueva y festeja las energías propias. Rita L. Segato recoge testimonios de la política afro-brasilera: “uma política de

resistência, de sobrevivência, marcada por uma desconfiança endêmica a respeito do campo de interlocução proposto pelo Estado... essa política não ostensiva torna-se possível e eficaz porque o axé, ou seja, o fundamento da força da religião, encontra-se 'em outro lugar'" (25). En este sentido, puede decirse que alternativas actuales, en parte tienen como sustento las vivencias religiosas de "otra" realidad.

También me siento interpelado por la riquísima celebración afro (que he podido palpar en un terreiro en Salvador de Bahía). Esto, y tantos modos como la población pobre festeja la vida, confrontan el sistema mundial de diversiones, que prometen felicidad y no la dan, y que en el fondo dan culto a Mamón. También soy interpelado por tanto esfuerzo contra estructuras racistas, y la búsqueda de "otra" humanidad sin llagas ni discriminaciones. También hay muchas voces, de afros y de indígenas, de mujeres y varones, de artesanos de los derechos humanos, que impugnan el patriarcado, y que proponen una justicia de género. A fin de cuentas, todos y todas somos interpelados para abandonar pseudo-dioses en el mundo moderno, soñar y forjar "otro mundo", y abrazar el Misterio de la vida en plenitud.

Segunda propuesta: las provocaciones atañen a cada persona.

Ser pro-vocado es ser llamado por otra persona hacia algo mejor de lo que soy. No proviene de uno mismo, ni es una amenaza externa. Más bien es un desafío estimulante, positivo. (Algo muy diferente es la provocación irritante y hostil).

En América Latina y el Caribe, la negritud nos provoca por ser una identidad negada que nos parece valiosa. Hay que tomar en cuenta las circunstancias en cada región del continente, y las trayectorias de cada individuo y grupo. Siendo una dimensión de la plural identidad latinoamericana, la negritud se hace presente en cada persona. En mi caso, la reconozco debido a visitas al Brasil y al Caribe, y al asumir que en Chile hubo servidumbre negra y hoy persisten rasgos negros (algo que se pretende negar). Las teologías afros nos provocan a reconectarnos con la negritud que hay en la vida de cada persona y en la sociedad pluralista que nos envuelve.

También uno es enriquecido por la negritud presente en los catolicismos del pueblo. Por un lado, algunas estructuras eclesísticas reproducen el racismo; y por otro lado, muchas tradiciones populares han reconstruido la fe cristiana en base a la negritud (26). Por ejemplo, la comensalidad de la comunidad negra reconfigura el cristianismo (según los análisis de M. Salinas). También sobresale la presencia negra en el culto a María; esto permite hablar de "María afro-brasileira" (como lo hace C. Boff). En términos generales, practicar el catolicismo en nuestro continente conlleva comulgar en mayor o menor grado con la negritud. Esto es manifestado en la espiritualidad y el culto, la ética comunitaria, arte, música, y celebración, en la relación con antepasados, en la comensalidad y vida cotidiana. Estos rasgos afros son diferentes (aunque en parte se entremezclan con) los de otras culturas/regiones también presentes en el catolicismo popular.

Hay muchos indicadores de que la población afro recibe el cristianismo y lo enriquece con su cultura y fe. Esto lo manifiesta de modo especial el culto católico con componentes afro. Por ejemplo, la relación con Iemanjá da nuevos significados a la devoción a María. Clodovis Boff anota estos aportes: la maternidad de toda forma

viviente (también la natural y cósmica), liberación de peligros concretos incluyendo los psíquicos, el ser corpóreo, afectivo y sexuado de María en su condición histórica y gloriosa (27). Es deseable que los apuntes de Boff motiven a otros colegas a involucrarse con la realidad y teología afro.

La pro-vocación también afecta la pastoral. Nuestra manera de pensar la fe es inseparable de la acción pastoral que opta por la humanidad pobre y su derecho a la Vida. Esto implica impugnar la cristianización con sus rasgos sectarios y racistas, y positivamente, dialogar con todas las formas culturales y espirituales. Cabe preguntar si la negritud forma parte de nuestra evangelización. En la medida que la actividad eclesial no discrimina la negritud sino que más bien la valora y celebra, también la labor teológica es enriquecida con la negritud. La pro-vocación que nos hace la comunidad afro-americana es no sólo a nivel de reflexión sino principalmente en la acción concreta de cada día. En lo concreto de la interacción con lo afro son mayores los desafíos.

Nos han acostumbrado (a unos más que a otros) a un cristianismo mono-cultural y mono-religioso. Por eso nos desafía convivir y crecer con personas de otras confesiones y formas de creer. Ser macro ecuménicos es una difícil y bella aventura espiritual. A personas no-afros nos corresponde abrir el corazón a la fe de la comunidad afro, y cuando es posible, con ella celebrar la Vida que a nadie excluye. En este sentido muchísimo me interpela la fe indo-americana (en mi convivencia con la población andina). Junto con des-afiliarme de la agresión “cristiana” de Occidente, voy sintonizando con las religiones de amerindia. Éstas ciertamente tienen sus valores propios (que no deben ser absorbidas por lo cristiano); pero la fe autóctona también permite descubrir dimensiones de la Buena Nueva e incentiva una mayor adhesión al Evangelio que a nadie excluye.

Al respecto retomo el brillante aporte de Andrés Torres Queiruga sobre la in-religionación: “en el contacto entre las religiones, el movimiento espontáneo respecto de los elementos que le llegan desde otra ha de ser el de incorporarlos en el propio organismo, que de este modo no desaparece, sino que, por el contrario, crece. Crece desde la apertura al otro, pero hacia el misterio común.”(28). Al interactuar con la fe afro-americana y sus mediaciones, uno puede asumirlas sin destruir dichas mediaciones, y tampoco negándose a uno mismo. Más bien uno crece mediante la apertura al otro, y esto va de la mano con una mayor fidelidad al Misterio.

Tercera propuesta: las provocaciones dirigidas a otras teologías.

La tradición cristiana nos hace ver que el amor de Dios es universal. Esto determina nuestra acción y reflexión. A todos los pueblos y en todas la épocas, Dios ama, salva, se revela. Por eso la genuina espiritualidad y teología cristiana es, no algo auto-centrado (con un “dios” sectario y negador del otro/otra), sino un reconocer al Amor a favor de la humanidad y la integridad de la creación.

La voluntad divina es que todos, todas (y preferentemente la gente despreciada) lleguemos a la plenitud de Vida. Por eso Su revelación y salvación no tiene fronteras y a nadie excluye. Esto ha sido explicitado por las teologías indias del continente, y por las teologías feministas (29). En Asunción se ha dicho: “nos hemos reunido en torno al mismo fuego-viento del Espíritu, para juntar nuestra palabra en busca de la Tierra sin

Mal... sí se pueden juntar nuestras creencias en celebraciones ecuménicas que incluyen las diversidades... para seguir tejiendo nuestras historias y continuar caminando juntos por un mañana de vida más plena”.

En Bogotá, empleando la metáfora de navegar en el mar, se ha dicho: “Evangelio y Espíritu de Dios ¡marea brava de gratitud, poder compartido de amor...!, entre los vaivenes de las relaciones humanas, dos mares se encuentran para ser –con otros y con otras- mar interreligioso y ecuménico, mar del reino, donde todos y todas caben”. Por lo tanto, en los diversos pueblos (y sus religiones) reconocemos valores humanos, y ciertamente signos de revelación y de salvación que provienen de Dios.

En cuanto a la fe y pensar negro, desde los años 60 es elaborada en los Estados Unidos y difundida a otras partes del mundo. Ha tenido cuatro piedras fundantes -según la evaluación hecha por Dwight Hopkins-: la religión negra, la relectura bíblica, movimientos a favor de derechos civiles y el poder negro, y una metodología de reflexión (30). Sobresale la gran producción de mujeres (con su “womanist theology”), que interpela los enfoques de los varones, y que abre fecundas rutas en la cristología y en otras temáticas. La teología negra hecha en Norteamérica fue en un primer momento ignorada por la teología latinoamericana; luego se van estableciendo algunos vínculos. Pero en general, aquella teología ha sido menospreciada e ignorada (tal como se hace con la población negra).

Por lo que veo y leo, las teologías afro-latinoamericanas ofrecen a sus comunidades (y a otras teologías) una amplia comprensión de la salvación y la revelación. Por ejemplo Antonio Aparecido da Silva propone al interior de la comunidad negra resaltar los conceptos de ancestralidad y orixalidad: “para os afro-americanos de origem banto, a concepção de ancestralidade foi importante para entender desde o genio próprio de sua cultura e religiosidade a figura de Jesus Cristo, e para os nagôs afro-americanos a compreensão da cristologia se relaciona com Oxalá” (31). Veo que así lo cristiano no es aplicado a lo afro, sino que desde lo afro es acogida la salvación cristiana. Esta hermenéutica de la salvación me parece aleccionadora para otras labores teológicas en el continente.

Con respecto a la revelación, Afonso Soares parte de los condicionamientos humanos de acceso a la fe religiosa, y plantea que el soplo del Espíritu actúa en las tradiciones culturales, y que “o povo-de santo inreligiosa o que pode ou quer acolher da tradição cristã”; una de sus conclusiones es que “o sincretismo é a história da revelação em ato” (32). También aquí se nos ofrece una amplia comprensión de la revelación.

De este modo las reflexiones afro-americanas ponen sobre la mesa las cuestiones de inculturación (Toninho da Silva y otros) y de inreligionación (A. Soares y otros). Son cuestiones que revolucionan la teología hegemónica en nuestro mundo.

También somos interpelados por la realidad del sincretismo. Esto suscita muchos debates. Sobre todo toca nervios muy sensibles de la polifacética fe del pueblo. Me impactan los aportes de Soares sobre la fe sincrética; de Ferretti sobre sentidos de sincretismo: convergencia, paralelismo, mezcla, separación; y lo dicho por R. Segato

sobre “alternância de códigos” (33). En mis acercamientos al cristianismo andino he constatado la conjugación de elementos diferentes a favor de la vida: una fe simbiótica. Otro asunto controversial es el sincretismo desde arriba. Existe una especie de religiosidad del mercado totalitario, que penetra en el cristianismo. Es un tipo de sincretismo perverso en que poderes de muerte son entremezclados con elementos cristianos.

En conclusión, somos hondamente interpelados por reflexiones que provienen de la comunidad negra. A mi modo de ver, ella replantea paradigmas de salvación y de revelación. También permite repensar la tensión entre la vivida religión/fe y la tradición eclesial. También nos conduce a priorizar (teológicamente) lo simbólico, a poner lo conceptual en un lugar secundario, a entender la ética desde otras pautas normativas, y a reubicar la teología en términos espirituales y celebrativos.

Cuarta propuesta: compartir un corazón ardiente.

En la reflexión afro-latinoamericana y caribeña se articulan pasión y erudición. Esto también es manifestado por la precursora y prolífica teología de comunidades negras en Estados Unidos. Lamentablemente hay poco intercambio con elaboraciones en el continente africano; pero llegan de allá unas señales que la fe es pensada con el corazón y en los afanes de justicia y paz. En general, la pasión por vivir es lo que enmarca el pensar crítico y erudito. Algo similar uno encuentra en las teologías de pueblos originarios y de círculos feministas.

En mis contactos con la reflexión nor-atlántica y con círculos académicos en nuestro continente no veo aquella articulación de pasión y razón. Su producción teológica está más o menos segregada de la fe de cada día y de la comunidad eclesial. Sin embargo, existe una labor teológica atenta a los signos de los tiempos, en dialogo con las ciencias contemporáneas, con sensibilidad espiritual, y enraizadas en la tradición..

No se trata de agregar emociones a los pensamientos. Lo que nos interpela es lo hecho por comunidades marginadas pero radicalmente creyentes y teológicamente creativas. Lo hacen de manera apasionada y bien fundamentada. Así lo demuestran los pueblos originarios, las comunidades negras, los círculos de reflexión de la mujer y de género.

En cuanto al escenario contemporáneo, con un corazón ardiente encaramos unos retos globalizados. En medio de incertidumbres, parece que caminamos por un “cambio de época”. A esto apunta, por ejemplo, la protesta planetaria a la invasión económica-militar en Irak. Otro gran signo es la reconstrucción de relaciones y poderes masculinos y femeninos. Por otra parte existen señales de alerta: desequilibrios en la economía mundial, expoliación del medio ambiente, el cruel armamentismo, el hedonismo que da millonarias ganancias, frivolidad y hastío.

Ante éstas y otras realidades sobrecogedoras, me sumo a tanta gente que apuesta a “otro mundo... donde caben muchos mundos”, y que amanece mediante incontables pequeñas iniciativas. Es una apuesta hecha por corazones y mentes ardientes.

En este escenario complicado, un factor esperanzador es la interacción entre teologías abiertas al Misterio del Amor. Ellas impugnan la injusticia globalizada, y ponen

sus granitos de arena en la regeneración de la humanidad. Esto implica que haya comunicación entre elaboraciones de fe hechas por pueblos de indo-afro-américa. Esto no proviene de las cúpulas del saber y del tener. Esto sí proviene de mentes y corazones ardientes.

4) HITOS EN EL CAMINO

Los elementos afro-teológicos pueden conmover a quienes transitamos por otras rutas. Al apreciar el itinerario de las comunidades negras, uno encuentro nuevos hitos en el camino. Es decir, ellas nos regalan señales para seguir caminando. Aquí creo que lo más importante es la sintonía vital y el dejarse interpelar por la afro-teología. Un segundo momento es la sistematización, gracias al rico intercambio entre distintas maneras de pensar.

También hay que encarar lo institucional. ¿Qué rol tienen los centros de enseñanza e investigación? Éstas instituciones tienen –como afirma Sonia Querino- una enorme “deuda hacia las teologías afro-americanas, indígenas, feministas...” (34). Urge pues un replanteamiento de la enseñanza e investigación teológica; y esto presupone -como ya dije-la sintonía vital con otras maneras de pensar y celebrar la fe.

En este sentido anoto lo sentido al participar en la III Consulta: “Teologia Afroamericana e Caribenha: avanços, desafios e perspectivas” (Sao Paulo, 2003). En este evento he reconocido los siguientes hitos: festejar-pensar, el racismo y nuestra afro-humanidad, gozar el Misterio con “jeito negro”, sincretismos y pertenencias, perspectiva de género. Al final retomo el asunto de la sistematización.

Primer hito: festejar y pensar.

Desde mi ubicación andina, aprecio la manera de hacer teología en torno a símbolos. Espero no equivocarme al decir que la comunidad afro-descendiente piensa su fe dentro de la matriz festiva. No es que la fiesta sea objeto de la reflexión, sino que ésta se lleva a cabo dentro y a partir de la celebración. Sonia Querino lo ha planteado así: “o sagrado não é algo exterior ao corpo... acredita-se num Deus que dança... dançar é um ato divino e também uma forma de resistência aos sofrimentos... o som do tambor e, as vozes humanas convidam o corpo a movimentar-se e coloca a comunidade e os indivíduos em relacionamento” (35). Antonio Aparecido da Silva anota: “nas comunidades negras na diáspora, tudo assume linguagem corporal, visual e celebrativa”; y esto requiere un discernimiento, como anota Toninho, entre lo que reproduce lo oficial y lo que brota de la creatividad del pueblo (36). Por consiguiente, el lenguaje teológico se desenvuelve en torno y al interior de la danza, la celebración, el gozo. Esto es dicho sin ingenuidad, ya que la fiesta es ambivalente y tiene que ser abordada con ojo crítico; en ella hay factores y tendencias deshumanizantes, y ciertamente también hay dinamismos liberadores.

Entonces, la conceptualización no es autocentrada. Esto es evidente cuando se participa en eventos teológicos afros, y en los indígenas, y en la reflexión feminista. Cada uno de estos modos de hacer teología articula la celebración y el pensamiento. Esto

constituye un magnífico reto para otras formas de pensar la fe, que pueden redescubrir la simbólica. Así la reflexión se va reubicando en su riquísima matriz festiva.

Segundo hito: el racismo, y nuestra afro-humanidad.

Me parece que impugnar el racismo –que penetra y pervierte nuestras sociedades e iglesias- conlleva identificarnos todos/as como afro-humanos. Indudablemente las bases para identificarse como tal corresponden a la propia población afro-descendiente. Además veo que toda persona en este continente puede asumir lo afro-americano como parte de nuestra gran historia y pluriforme identidad latinoamericana y caribeña.

En cuanto al racismo ¿qué impugnamos? Son encaradas las cadenas que atan; en especial el empobrecimiento y todo lo que deshumaniza. Maria Cristina (Tirsa) Ventura ha exclamado: “que se rompan las cadenas de tantos hombres y mujeres atadas a la miseria. Que los cuerpos de negros, negras y blancas se muevan al ritmo de la madre Africa” (37). Éste clamor desde el Caribe, también puede ser asumido por cada persona que reivindica la dignidad humana. Es tarea universal impugnar el racismo.

A esto se añade otro gran problema: la descalificación de la religión afro como si ésta fuera del demonio. Tal descalificación forma parte del racismo. Algo similar ha sido dicho de las espiritualidades indígenas. Ante esta horrible violencia, cabe “sair da visão diabolisante do vodou haitiano”, y positivamente destacar, como lo hace Jean-Robert Michel, “o papel do vodou na luta e resistencia da negritude haitiana” (38). Recién me doy cuenta que tal demonización de la cultura-religión afro es un gran eje del racismo. Éste es económico-político y también es moral y doctrinal. Por eso, reivindicar la religión negra es algo sustancial en la lucha contra la discriminación.

Además, muchísimo nos duele la problemática racista al interior de la comunidad negra (“muitas pessoas tem dificuldade de se declararem negras” anotaba Sonia Querino), y que nuestra humanidad latinoamericana no se reconozca afro-descendiente. Esto “desafia a produção teológica a assumir as exigências do restabelecimento da integridade humana nas diferentes feições do pobre” (39). También nos mueve a redescubrir la amplia “acción afirmativa” en políticas públicas a favor de las comunidades negras, que como aclara Toninho da Silva, implica la acción de Dios que es una “universal ação afirmativa em benefício da humanidade e de toda a criação” (40). Por lo tanto, a todos/as nos toca la problemática del racismo y su impugnación.

Tercer hito: gozar el Misterio con “jeito negro”.

El modo de ser afroamericano, que es llamado “jeito negro” va de la mano con esfuerzos de liberación por parte de estas comunidades, que es denominada “la causa negra”. La III Consulta me ha motivado -entre otras cosas- a visualizar la relación entre todo esto con la Presencia Divina. Me pregunto cómo, desde tal “jeito y causa”, es gozada la maravillosa presencia de Dios.

Al respecto se han planteado dos líneas de reflexión. Sonia Querino ha explicado la celebración corporal e inter-religiosa de lo Sagrado. “A manifestação do Sagrado se dá por intermédio do corpo e constitui uma digna e legítima maneira de celebrar... (y añade) o som dos Atabaques ressoa em nós, movimentando nossos corpos na comunhão como o transcendente. Creemos num Deus que dança” (41). A continuación ella explica que el

candomblé contribuye ciertamente a la identidad afro-brasilera y también a otras maneras de ser. Así, gracias a la mística negra -comunicada y compartida con quienes no somos negros- puede ahondarse nuestra aproximación al Misterio de Dios.

Otra línea de reflexión es socio-cultural. Jean-Robert Michel destaca “o vodou haitiano como religião política, consegue se converter em mola principal de libertação na historia do país” y en la lucha y resistencia de la negritud (42). Es decir, son inseparables la espiritualidad y la causa histórica de la población afro.

Esto nos dice mucho sobre nuestros acercamientos al Misterio Divino. No es unilateral. Ni existe una disyuntiva: ir por lo religioso o ir por lo político. Además, son acercamientos pluri-religiosos en que formas cristianas se entrecruzan con formas de origen afro. Estas mediaciones (y no sólo las cristianas!) nos ponen en sintonía con la Presencia de Dios. Además, tal mística se contrapone a cualquier pensamiento y religión única y totalitaria. Ciertamente esto afianza nuestra vocación a la libertad.

Cuarto hito: sincretismos y pertenencias.

Se trata –como ya fue dicho- de procesos complicadísimos y con muchas dimensiones, ante los cuales cada explicación parece incompleta. Se habla de sincretismo y de simbiosis, de in-culturación e in-religionación, de pluralismo religioso y también de macro-ecumenismo. Son terminologías con sus presupuestos epistemológicos. Son esquemas valiosos pero merecen mucho debate. Otro asunto controversial es la “doble pertenencia”, o mejor dicho, la movilidad afro-americana entre varios universos simbólicos.

Estos esquemas han sido revisados por la III Consulta (43). Maria Cristina Ventura ha dicho: el pluralismo religioso muestra la “capacidad de negros y negras de tolerar y recrear el cristianismo”. Toninho ha subrayado la energía creadora: “as recriações afro-religiosas na diáspora”; y explica que el sincretismo “pode ser considerado prática inculturada em muitos dos seus aspetos, particularmente no que diz respeito ao cristianismo afro-popular”. Jean-Robert describe la inculturación como “acerto com o vodou como cultura do povo”. Estos y otros discernimientos ayudan a dar pasos hacia adelante.

A mi modo de ver, es prioritario continuar desarrollando la hermenéutica intercultural e inter-religiosa, y su trasfondo teológico. A fin de cuentas, no sólo existen fenómenos complicados (el sincretismo y lo demás), el hecho es que es universal la revelación del amor de Dios. Toninho lo pone así: “todos/as por vontade e graça de Deus da Vida somos o seu Povo” (44). Asumiendo este punto de vista, se desmoronan muchos prejuicios. Además, se constata tanto en los cristianismos indígenas como en los afros que sus lógicas simbólicas (sincréticas, etc.) enriquecen a la Tradición Cristiana con su capacidad de inculturarse en cada época y pueblo.

Quinto hito: la perspectiva de género.

Otras dimensiones compartidas entre teologías indígenas y afros es que sienten y entienden lo Sagrado mediante lo femenino y lo masculino. Tanto en una como la otra, existen liderazgos y construcciones simbólicas hechas por mujeres y por varones. No son pues androcéntricas. Esto constituye un gran hito en el caminar.

Con honda convicción, Sonia Querino exclama: “os tambores anuncian as mulheres herdeiras de Axé, rompendo com o silencio sobre suas experiencias e contribuições históricas e teológicas” (45). Junto a otras personas veo que tales convicciones irán revolucionando el terreno teológico. El androcentrismo y la religión patriarcal “apagaram as mulheres da historia” (S. Querino), y también apagan a varones amordazados por pautas patriarcales. En este sentido, una vez más hay que insistir que la perspectiva de género es liberadora para mujeres y para hombres (y no sólo para las primeras). Desgraciadamente se ha inculcado y difundido el prejuicio que género=mujer.

En estos asuntos hay mucho por desconstruir y mucho por construir. Antonio A. da Silva lo plantea así: “desconstrução do edificio do racionalismo teológico occidental”, y “ação interativa (teologia afro, india, e feminista)... na tomada de outros referenciais de conhecimento” (46). Se trata pues de otras racionalidades. No se trata de simplemente añadir, en la tarea teológica, algunas palabritas sobre el género.

Concluyo este capítulo. ¿Cómo es la afro-sistematización? y ¿qué desafíos presenta al conjunto de las teologías? También en los congresos latinoamericanos de teología india ha surgido la preocupación por la sistematización. A veces se debe a la comparación con las teologías dominantes, que nos deslumbran con su habilidad sistemática. Allí ha surgido la pregunta: ¿cómo sería sistematizada la teología hecha por pueblos originarios? Una inquietud similar la he palpado durante la III Consulta.

María Cristina Ventura decía: “vamos aprendiendo a hacer teología desde nuestras experiencias africanas: particularidades, comidas, músicas, danzas, maneras de ver y pensar el mundo, de querer vivir” (47). Jean-Robert Michel acotaba: “bem antes de elaborações sistemáticas de teologia, desenvolvia-se uma compreensão de Deus expressa na suas crenças e práticas religiosas e culturais” (48). Estos portavoces jóvenes de las teologías afros están indicando el camino: un quehacer sistemático alimentado por la experiencia afro y sus comprensiones de Dios. No se imitan modelos ajenos; se avanza por rutas nuevas.

Existe pues un inmenso desafío, al interior de las teologías afros, y en su interacción con otras maneras de reflexionar y celebrar la fe. Éstas tienen que recoger el reto de pensar desde la experiencia afro, que es relevante e interpelante para toda la humanidad. Antonio A. da Silva ha propuesto, a partir de la teología afroamericana, “uma sabedoria teologica realmente universal, porque emergida da pluralidade cultural e das variadas experiencias de fé dos povos” (49). A esta voz profética merecen sumarse las energías de las personas que creemos en la Vida plena sin discriminaciones.

CAPITULO 15:

LA FECUNDA SIMBOLOGÍA

Las teologías latinoamericanas -que estamos reseñando a lo largo de los últimos capítulos- sobresalen por su calidad simbólica. Esto merece ser tratado en toda su amplitud, ya que es un rasgo profundo de la condición humana, y es interpretado por las ciencias humanas y por la reflexión de fe. Se trata además de un cuestionamiento de tanto racionalismo que limita la capacidad de comprender la vida. En cuanto a las teologías oficiales –eruditas y noéticas-, ellas son interpeladas por sectores del pueblo que piensan de modo principalmente simbólico y en sintonía con imágenes y ritos bíblicos y eclesiales.

A menudo lo simbólico es reducido al terreno de la imaginación; ciertamente toca la imaginación, pero esta marcado por factores históricos, y también tiene contenidos espirituales. En términos de la vida cotidiana, hoy nos avasallan señales fascinantes; el mercado difunde elementos materiales y muchos bienes imaginarios (propagandas, espectáculos). Éstas señales y signos comerciales nos hacen menos sensibles a lo simbólico con su polivalencia. Por otro lado, cada cultura local y regional tiene sus riquezas simbólicas. En estas circunstancias, la reflexión de fe va considerando qué humaniza y qué deshumaniza, y cómo de modo simbólico se expresa tanto la vida verdadera como la maldad humana.

La teología está centrada, no en “temas” ni en especulaciones, sino en la Revelación. Dios se ha manifestado en la historia de la salvación. Lo hace mediante acontecimientos y la comunicación de sus significados; o dicho brevemente, mediante hechos y palabras. Se manifiestan “hechos significados por palabras...y palabras que esclarecen el misterio contenido en las obras” de Dios en la historia (Dei Verbum 2). Vale decir, la acción y la comunicación son correlativamente mediaciones para el encuentro con el Misterio. En este sentido, hechos y palabras hacen que la Revelación sea eminentemente simbólica.

Veamos primero qué es lo simbólico, con sus ambivalencias y conflictos; y cómo es entendido desde diversas disciplinas científicas. Más adelante es retomada la perspectiva teológica, tomando en cuenta la complejidad de nuestra temática.

1- PUGNAS ENTRE SEÑALES.

La condición humana -en términos fenomenológicos- es transparente y opaca, cambiante y conflictiva. Hay que distinguir el signo, de la señal convencional, y del símbolo que hace referencia ya sea a lo que da vida o a lo que deshumaniza. Existen signos inventados y necesarios, como el abecedario y los íconos en la computación. El signo es unívoco y mutable. En cuanto a los símbolos, ellos relacionan una entidad con otra diferente, como lo evidencia el arte y la religión. El símbolo es polisémico y profundo.

La existencia cotidiana es significativa a partir de lo corporal, que nos relaciona entre humanos, con la naturaleza, y con la divinidad. El cuerpo es proto-símbolo de vida y muerte; con varios niveles de significado individual, familiar, social, espiritual. De modo corporal producimos y reproducimos símbolos en muchos ámbitos: trabajo, sexualidad,

espacio, tiempo, fiesta, organización, tecnología, ciencia. Lamentablemente, gran parte de las personas/cuerpos son víctimas de exclusión, opresión laboral, abuso emocional y físico. Se difunde el hedonismo posmoderno que exalta un tipo de placer instantáneo y pasajero. Así lo corporal es terreno de violencia. Sin embargo, hay bellas formas de interacción corporal entre varón y mujer, y formas corporales de construir un mundo nuevo; esto va siendo trabajado por la perspectiva de género.

A partir de un símbolo primordial, como es el cuerpo humano, nos damos cuenta que se dan señales contrapuestas, y pugnas entre signos, y también entre símbolos.

Éstas contraposiciones, y otras más, caracterizan el escenario sociocultural. Por un lado hay lenguajes de consenso y de respeto a las diferencias. Por otro lado sobresalen los lenguajes discriminatorios y anti-humanos (p.ej. el marketing con estereotipos sexistas y raciales). Al interior del tercer-mundo circulan lenguajes sectarios y nacionalistas (que nos subordinan a poderes económicos e ideológicos externos e internos). En Africa y América, una plaga de caudillos emplean lemas populistas y son venerados por multitudes. La publicidad incita a mayorías pobres a consumir una felicidad pasajera (y les genera frustración). A la multitud le fascinan los signos de progreso, difundidos por la tecnología y los medios de comunicación. Otros factores de alienación son el deporte mercantilizado, la industria de la diversión (donde predomina el imaginario norteamericano), juegos de azar, y espectáculos que sustentan el (des)orden social. Esta gama de formas deshumanizantes no sólo son inculcadas, también son apropiadas y reproducidas por la población. Es decir, la gente no sólo es víctima, también es portadora y responsable de su propia alienación.

Sin embargo, existen alternativas. Los pueblos cultivan sus espacios y tiempos de mayor o menor libertad y alegría. El encuentro entre familiares y amistades tiene sus códigos simbólicos, como el comer, reír, danzar. Existen otras dinámicas liberadoras en la organización, la asociación política, la ecología, el arte, la práctica espiritual (dentro y fuera de instituciones religiosas).

El terreno religioso también está lleno de ambivalencias y signos contrapuestos. Las élites prefieren formas autoritarias y androcéntricas, con las que controlan a grupos humanos (y esto influye en la teología). Tienen sus códigos y rituales. En cuanto a la gente sencilla, en la fe de cada día abundan otros elementos simbólicos. Por ejemplo, elementos de súplica, gratitud, celebración, que les fortalece como personas y como creyentes. Tenemos pues símbolos de libertad. Por otro lado, un elenco de grupos fundamentalistas difunde sus señales de exclusión, intolerancia, y agresión hacia "otros". En términos generales, el mundo moderno que profesa tolerancia y libertad, tiene también sus mecanismos totalitarios. Es descalificado quien no acata las pautas del mercado sacralizado. La diversión genera alienación con ingredientes religiosos (p.ej. Santa Claus de Navidad).

En cuanto a la modernidad globalizada, es sumamente ambivalente, y requiere de un cuidadoso discernimiento y evaluación. Ella conlleva mayor contacto entre diferentes; pero también inculca hábitos homogéneos (uso de sus tecnologías, homogeneización en la comida y bebida, y tanto más). También hay dinámicas de diferenciación, como es la

reconstrucción de signos locales (el caso de festivales étnicos, y de espectáculos rentables para empresas), y la crisis y fragmentación de valores (devaluación de la gratuidad y auge del pragmatismo; endiosamiento de un tipo de éxito material). Por lo tanto, a nivel macro, en el nuevo escenario global abundan cambios y confusiones en los signos y los símbolos. Unos mueren; otros renacen; muchos cambian. En resumen, la globalización trae complicaciones, nuevos absolutos, confusiones. Pero también ella ofrece condiciones para que se afianze una pluralidad de significados.

2- VISIONES DE LO SIMBOLICO.

La gente común tiene gran habilidad simbólica. Ella continuamente educa a élites que tienden a ser más racionalistas. Pongo unos ejemplos: ceremonias contestatarias (mujeres de la Plaza de Mayo en Argentina; lavado de la bandera ante un régimen corrupto en el Perú); expresiones masivas en la música, baile, y en ritos religiosos; el sentido de humor con que el pueblo subvierte dictaduras e injusticias; juegos y deportes que construyen lazos sociales desde abajo. Todo esto es vivido sin sistematizarlo; pero existen vetas de interpretación latentes en el comportamiento simbólico del pueblo.

De manera científica, los símbolos son generados e interpretados en varios ámbitos: matemática, química, lingüística, política, arte visual y sonoro, literatura, relaciones sociales, religión, tecnología. Cada universo cultural tiene sus códigos y significados de vida. Existen diversos modos de entender señales y símbolos (que son consignados más adelante). Al existir varias visiones de lo simbólico, no cabe encerrarse sólo en una de ellas. Con este conjunto de interpretaciones tiene que dialogar la teología, y de modo especial, tomar en cuenta la comprensión filosófica de la simbología.

Mucha ciencia ha sido sorda hacia estas realidades; pero hoy son revaloradas. La mentalidad moderna (empírica, positivista, centrada en lo humano) ha obstaculizado la sensibilidad simbólica. Ésta, sin embargo, ha sido redescubierta por algunos científicos contemporáneos (antropología, sicología, semiología, historia de las religiones, filosofía, ecología).(1) Entre éstas disciplinas y la teología cabe un diálogo creativo y crítico.

En la antropología y sociología resaltan aportes de Mary Douglas, Victor Turner, Clifford Geertz, Pierre Bourdieu. Éste último examina la producción, reproducción y difusión de bienes simbólicos; es como un mercado donde hay demandas y ofertas; en el caso de la religión diversos grupos de laicos hacen demandas, y hay ofertas por especialistas que acaparan el capital religioso, y también por profetas que Bourdieu describe como empresarios independientes de bienes de salvación.

En la psicología, la orientación freudiana anota que lo inconsciente y reprimido es simbolizado, y los instintos son sublimados (de modo especial en los sueños). En la perspectiva de Jung lo simbólico remite a los arquetipos inconscientes (además, Jung aborda la representación trinitaria de Dios en cuanto símbolo). Un católico eminente, Jordi Front, anota que la función simbólica es la base (psicológicamente hablando) para tener la experiencia de la transcendencia; además señala el problema psicótico de no diferenciar lo simbolizado de lo simbolizante (y así surgen formas idolátricas).

También la historia y fenomenología de las religiones ha revalorado lo simbólico; resalta la obra de Mircea Eliade. Éste describe muchas líneas simbólicas; ellas revelan lo más profundo de la realidad, se mueven de un nivel a otro de la realidad, y conectan a la humanidad con lo sagrado. Pero estas entidades pueden ser infantilizadas y sufrir degeneración. En cuanto al cristianismo, Eliade anota que la revelación histórica no suprime los símbolos inmanentes, como el agua, la luz, la tierra.

La filosofía (como las ciencias) ofrece una gama de interpretaciones. En el siglo 19, F. Schleiermacher postula que Dios es objeto de sentimiento y fe (más que de conocimiento); F. Von Schelling (como otros) revalora los mitos. En cuanto al símbolo, representa de modo unificado lo universal y lo particular. En el siglo 20 Ernst Cassirer plantea que el ser humano es “animal simbólico”. Mediante el lenguaje el ser humano crea el mundo de la cultura. Cassirer distingue símbolos que proveen estabilidad y otros que indican innovaciones. La hermenéutica de Paul Ricoeur da mucha importancia a lo simbólico. El llama símbolo a la estructura de sentido en que mediante lo inmediato y literal (el signo) se indica lo indirecto y figurado (el símbolo). Varios autores señalan que el símbolo revela lo que es simbolizado; precede cualquier interpretación; y hace pensar. Otros autores subrayan su energía afectiva y movilizadora. El símbolo no transmite ideas, sino más bien emociones (por eso al intentar “explicarlo”, es desfigurado). El símbolo existe y actúa.

En cuanto a la visión ontológica, ella argumenta que la realidad es comprendida simbólicamente. Las entidades son símbolos del ser, ya que el ser se expresa concretamente en el ente, y éste manifiesta el sentido del ser. Como anota Borobio, el símbolo es presencia del Ser en un ente particular, y cada ser concreto tiene una apertura simbólica al Ser absoluto. Lo simbólico hace que un fragmento de la realidad transparente la totalidad.

Existe cierta unanimidad, como explica De Vries, en los siguientes puntos. El símbolo es una imagen o acción real de carácter sensible (y no algo lingüístico, como la metáfora). Lo designado es supra-sensible, y tiene un carácter análogo y no unívoco. Es comprensible dentro de una comunidad. Tiene sentido vivencial (y no sólo conceptual) para el ser humano integral. También existe un consenso que lo simbólico es polisémico, y ambivalente. Puede ser conservador o innovador. Puede conducir a la transcendencia; o bien, puede implicar magia e idolatría.

Por su parte, Leonardo Boff plantea que coexisten dinámicamente lo sim-bólico que une y lo dia-bólico que desune. Esto ocurre en el cosmos, en la historia, en cada persona y comunidad. Así no se cae en visiones idealizadas (ni de la realidad, ni de lo simbólico). Existe el caos y la destrucción (en términos teológicos: el pecado) que atraviesa no sólo lo humano sino toda la realidad. En la larga y tortuosa trayectoria del universo, catástrofes naturales han extinguido 90% de especies vivas. Tanto la naturaleza como la humanidad están llenas de contradicciones. Junto a señales de vida: lo simbólico; hay señales que apuntan a la oposición y destrucción: lo dia-bólico.

Cuando hacemos teología es muy saludable el diálogo con las interpretaciones dadas por las ciencias, la filosofía, la historia de las religiones. Subrayo que lo simbólico

es un factor constitutivo del universo y la humanidad (y no algo subordinado a la razón, ni algo sólo poético). No tiene que ser explicado. No es algo superficial. Es una fuerza de sentido que toca todos los aspectos de la condición humana y la historia. En términos fenomenológicos, y también debido a la verificación por la fe, el símbolo es una apertura hacia la trascendencia. Estamos pues en un terreno que hace puente entre lo cotidiano y constatado por las ciencias, por un lado, y la reflexión que brota de la fe y se relaciona con las fuentes de la Vida, por otro lado.

3- PALABRA E IGLESIA.

La categoría simbólica viene del griego symbolon = reunión de dos elementos. Ha sido desarrollada por la filosofía y las ciencias, desde hace unos cincuenta años. Influye en gran parte de la reflexión cristiana. Ella favorece una más honda comprensión de la tradición de fe, y también mayor diálogo con las ciencias y filosofías contemporáneas. A continuación deseo anotar unos elementos bíblicos y eclesiales (2).

La Sagrada Escritura -con sus diversos tipos de textos y géneros literarios- es sustancialmente simbólica. Las expresiones y acciones humanas son portadoras de la Palabra de Salvación. La necesaria articulación entre la exégesis y la teología hace que ésta sea más simbólica. Esto sobresale en la reflexión sobre Cristo. La existencia y buena nueva de Jesucristo esta llena de símbolos. Elementos de la naturaleza: agua, tierra, piedra, sal, luz, fuego, etc. Frutos de la humanidad: camino, casa, puerta, trigo, pan, dinero, salario, etc. Acciones simbólicas: curación de enfermedades, comida con pecadores, edificar sobre arena o sobre roca, dar limosna, pastorear, pescar, sembrar, orar, enviar misioneros, celebrar la Pascua, etc. Personas simbólicas: viuda pobre, mujer del perfume, samaritana, ciego, leproso, paralítico, líderes religiosos, niño/a, padre misericordioso, etc. Con estas ricas imágenes puede ser reelaborada la cristología en diálogo con los imaginarios de hoy.

La Palabra ha sido siempre acogida simbólicamente, en la reflexión litúrgica y eclesial. Ella ha sido valorada como mediación y signo eficaz de la experiencia del Misterio de Dios que se revela y salva. Durante estas últimas décadas, la eclesiología redescubre lo simbólico en la Palabra y el Sacramento. Esta renovación teológica es impulsada, en América Latina y en Africa, por la lectura en familia y en comunidad de base; por sectores populares con sus trayectorias culturales y espirituales; por la genial enseñanza hecha por catequistas católicos y por predicadores protestantes. Por otra parte se debe confrontar la reflexión fundamentalista; por ejemplo la de signos del fin del mundo.

Al apreciar símbolos en los textos bíblicos se evidencian sus dimensiones universales (luz, agua, y tanto más) y también sus formas culturales (sentidos muy precisos de la sanación y del exorcismo en tiempos de Jesús). Esa época y su simbología es relevante para la comunidad creyente de hoy (con sus sensibilidades simbólicas). No mediante una aplicación directa y sin reflexión. Sino más bien mediante la incesante y siempre necesaria tarea hermenéutica.

Hagamos memoria de grandes momentos en nuestra historia. En los inicios, el credo es expresión corporal y adhesión interior que conlleva salvación. “Si confiesas con tu boca que Jesús es Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo” (Rom 10:9). Él es imagen y camino a Dios; al verlo uno ve al Padre (cf Jn 14:9). El Logos encarnado es como la matriz simbólica. A lo largo de los primeros 9 siglos, los contenidos de la revelación bíblica fueron sintetizados en símbolos o credos; sobresale el Niceno-Constantinopolitano del año 381. Así eran encaradas desviaciones y errores; así la fe eclesial era expresada en dialogo con las culturas. Vale subrayar que son símbolos de la Iglesia, de la comunidad de fe.

A lo largo del tiempo se fue sobredimensionando lo intelectual. Esto se acentuó después del Concilio de Trento. Esta vertiente doctrinaria marca el “Credo del pueblo de Dios” de Pablo VI, y el Catecismo de la Iglesia Católica (estructurado en torno al símbolo de la fe). Se insiste en la obediencia a las fórmulas doctrinales elaboradas por el magisterio. Por otra parte, la perspectiva del Concilio Vaticano II y las iniciativas teológicas del Concilio Mundial de Iglesias han reafirmado lineamientos simbólicos. En mucha labor de base, prácticas de catequesis, y dinámicas en comunidades, se motiva a las personas a elaborar su caminar creyente, en la modalidad de un credo. Así los contenidos de la Tradición son transmitidos en relación a los claroscuros de la condición humana, y con calidad inculturada y testimonial.

En la actualidad el quehacer teológico debate y replantea el ser y misión de la iglesia según claves simbólicas. No se trata pues que la reflexión añada un capítulo sobre símbolos; ésto más bien tiene un caracter trasversal y esta presente en cada dimensión de la teología. Al creer, pensar, amar, lo hacemos no sólo con la expresión verbal y conceptual, sino también con diversos símbolos que forman parte de nuestra condición pensante. Cuando esto ocurre, el modo de hacer teología es más integral y más conectado con las fuentes de la fe. Lo ejemplifico en los párrafos siguientes: ser comunidad de amor, la mediación sacramental, la acción evangelizadora.

Una primera temática teológica. La comunidad eclesial -sacramento del amor universal de Dios- acoge y cultiva símbolos humanos del amor. Las ciencias y la filosofía muestran que la producción y comunicación simbólica es un proceso de interacción entre personas y grupos; no es pues algo privado y puntual. También es importante la interacción con la naturaleza y con el acontecer histórico. Éstos elementos sensibles – amor en concreto, comunidades vivas, hechos en cada sociedad, cariño por la naturaleza- pasan a formar parte del lenguaje simbólico de la fe.

En la medida que la iglesia se comunica ad intra y ad extra en forma simbólica, ella retoma vínculos comunitarios que pertenecen a cada tiempo y lugar; también ella asume elementos de la naturaleza y de la historia, que además de sus significados propios y autónomos pasan a tener un sentido cristiano. Entonces el genuino lenguaje eclesial no es sectario, ni esotérico, ni se encierra en ámbitos individuales. Por el contrario, se trata del dialogo en comunidad humana -con mediaciones concretas- que se refiere a Dios de manera significativa para la humanidad. No cabe pues un eclesiocentrismo.

Eso no es todo. A la Iglesia le cabe desarrollar una comunicación simbólica. No es algo intrainstitucional. Más bien, la iglesia tiene que ser fiel a la Revelación que ella recibe, cuida y anuncia a las personas. El mandato dado por Jesús Resucitado es universal: llevar el mensaje de salvación a todo el mundo. Esto implica comunicar el llamado a convertirse y creer en Cristo, dirigido a personas de cada cultura, condición, espiritualidad. Es un llamado concreto y universal que simbólicamente comunica la presencia salvífica de Dios.

Ahora bien, la Iglesia es portadora y servidora del mensaje cuyo corazón es amar a Dios y al prójimo. Por consiguiente, la eclesiología se refiere a la comunicación de símbolos del Amor. Así (y no con reglamentos ni con argumentos) es sopesada la fidelidad y la infidelidad. Además, el amor del Evangelio es una radical opción por el marginado y pobre. El encuentro solidario con el pobre tiene un sentido sacramental. Se revela la presencia de Jesús en la persona indigente y en quién comparte vida con ella (“tuve hambre y me diste de comer...” Mt 25:35). Por lo tanto, la reflexión de fe correlaciona el reconocer a Jesús pobre, y, la acción solidaria. Son como amigas inseparables.

Una segunda temática teológica. Al celebrar la fe en la liturgia y la sacramentalidad, de manera simbólica se conjuga lo material y lo espiritual y se celebra la salvación de la humanidad. Al respecto surgen problemas y preguntas. En la liturgia y los sacramentos ¿lo material sólo sirve para concentrarse en algo invisible? Más bien, tanto el símbolo significativo (materia, palabra, acción), como lo significado/ simbolizado (praxis de amor, relación con Dios) muestran el carácter revelador de la realidad material y humana. No se trata pues de abandonar lo sensible y llegar a lo invisible. Otro malentendido es si son gestos eclesiocéntricos, o si la iglesia es sacramento de la salvación universal querida por Dios. Es esto último. La manifestación simbólica, en la Iglesia, no es autocentrada; más bien se dirige a Dios, fundamento de la realidad, y constituye un servicio sacramental a la humanidad. Otro asunto controversial es la distinción entre oración y acción. Francisco Taborda anota la correlación entre un gesto simbólico (que anuncia y anticipa la liberación) y la acción transformadora hecha por el ser humano. No cabe pues oponer ni segregar el símbolo del cambio histórico.

Ahora bien, la espiritualidad cristiana -personal y comunitaria- siempre ha tenido una rica variedad de formas. Ni la oración ni la liturgia es monolítica y monocromática. El magisterio y la disciplina eclesial hoy plantean celebrar la fe de modo inculturado; tomar elementos “de las tradiciones y genio de cada pueblo para incorporarlos al culto divino” (Sacrosanctum Concilium, 40). Esto se enmarca en el objetivo de la liturgia: alabar a Dios, con signos inculturados. Cada comunidad inculturada, con sus lenguajes, alaba al Salvador de la humanidad.

En cuanto a los sacramentos, la escolástica los ha explicado como signos y causa eficaz de la gracia invisible. Esta perspectiva (de carácter aristotélica) puede ser ampliada mediante lenguajes modernos. En la Iglesia de Jesucristo, se vive y entiende lo sacramental como gracia del Espíritu de Dios, recibida mediante símbolos concretos y eficaces. El sacramento es una acción simbólica, con sus contenidos teológicos y

eclesiales; dicha acción afecta toda la realidad del ser humano. Se incluyen pues elementos corporales, afectivos, materiales, sociales; no es a pesar de éstos elementos sino mediante ellos que es cultivada la espiritualidad y fiesta cristiana.

Una tercera temática. Aunque la evangelización a veces es reducida a doctrinas y normas, ella es más bien una convocatoria universal y holística. Nos convoca a celebrar, poner en práctica, contemplar, el Misterio de Salvación. El dialogo evangelizador da testimonio del Verbo presente en el acontecer histórico y en la naturaleza. Esto proviene de la voluntad de Dios: Jesucristo es la imagen para conocer al Padre. A la Iglesia le cabe ser sacramento de la presencia de Cristo. En este sentido son vividos los siete sacramentos, que actualizan la realidad simbólica de la Iglesia. Entonces, como seres humanos en la historia, es a través de símbolos que participamos en la obra de Salvación.

La sana teología no concuerda con un modelo evangelizador que se reduce a inculcar verdades y normas de comportamiento. Gracias al espíritu renovador se vienen reafirmando otros elementos: acoger la Palabra, contemplar el Misterio, celebrar la salvación (en la liturgia y los sacramentos, y también según la fe inculturada en las costumbres de cada pueblo), dar testimonio de amor y justicia social.

Hoy lo simbólico sobresale en muchas maneras: la lectura bíblica, la celebración, el testimonio, la praxis de caridad. Lo simbólico también enriquece la adhesión a la verdad y a la ley cristiana. En la enseñanza de la fe, “el pensamiento simbólico es una forma de acceso al misterio de la persona humana...”; el conocimiento de la fe se caracteriza por “conocer a través de signos” (3) Hoy la teología de la evangelización reafirma la relación con el Misterio. Éste es palpado en cada aspecto de la realidad; y de modo especial en el ser humano que es imagen de Dios. La revelación del amor divino es un misterio inagotable. Pues bien, la teología de la evangelización vuelve a concentrarse en el Misterio de Salvación. Esto lo hace -como bien lo explica E. Sorazu- con mediaciones entre la transcendencia de Dios y nuestra condición histórica; lo hace con mediaciones de carácter más comunicativo que conceptual; vale decir, con lenguajes simbólicos.

Aquí caben unos ejemplos. En el Brasil, en el Perú, y en otros lugares, se hacen campañas anuales de solidaridad: en torno a enfermos de tuberculosis, o el derecho a la tierra, y otras preocupaciones muy concretas y cargadas de símbolos. La participación de la jerarquía en fiestas populares de la fe; esto dice más que mil discursos y documentos. La lectura pastoral de la Biblia a cargo de personas laicas con su sensibilidad simbólica. Estas practicas tienen un trasfondo teológico. Se trata de ser fiel a la obra de Cristo y su Espíritu, que salva a la humanidad, y lo hace con calidad simbólica. A fin de cuentas, la renovada acción eclesial conlleva re TRABAJAR el terreno teológico.

4- TEO-SIMBOLOGIA.

La teología no es una acumulación de ideas. Ella reflexiona el Misterio de Dios que salva a la humanidad y da integridad a la creación. Durante varios siglos han sobresalido las formas conceptuales -en la comunicación de la fe, en la labor teológica-. La claridad conceptual y la razón crítica son elementos necesarios, pero no son las únicas ni las principales maneras de comprender a Dios y de ser cristiano en el mundo de hoy.

En todo el mundo, y de modo especial aquí en América Latina, se lleva a cabo una honda renovación teológica. No se trata de ideas brillantes. Más bien la renovación proviene de la espiritualidad, del discipulado fiel y lúcido, de la solidaridad con el Cristo pobre, de organismos eclesiales inculturados, del desarrollo plural de teologías, de sopesar la revelación de Dios aquí y ahora, de los esfuerzos a favor de la justicia y la paz.

Todo esto tiene calidad simbólica. Dios no es “objeto” de conocimiento; tampoco es “objeto” de emociones; más bien es fundamento de toda la realidad. En este sentido, hacia su Misterio de Salvación apunta todo auténtico símbolo cristiano. La teología habla con y de Dios, celebra su presencia, y de modo histórico reflexiona su gracia salvífica. Tal lenguaje y tal celebración tiene un carácter simbólico.

Con esto no se dice que lo divino sea un símbolo, o que la humanidad gestora de símbolos sea la que defina a Dios. Tampoco se da la espalda a la racionalidad. ¡No! Es Dios quien habla y salva, quien ama primero y de modo incondicional. Gracias a ello, la comunidad creyente habla a Dios y de Dios. La Iglesia reflexiona la fe. Ella sopesa la presencia Trinitaria, la Creación, la Encarnación, la Pascua, la obra del Espíritu.

A esta perspectiva se le puede llamar teo-simbología. Es una ardua labor. Se replantea cada temática y el conjunto de la teología, en base a la relación simbólica entre la humanidad y Dios. No se parte de cero. La labor especializada se articula con lo realizado por el pueblo de Dios en su producción teológica: la lúcida praxis de amor, el sentido de ritos y celebraciones, la sabiduría polifónica e inter-religiosa.(4)

En cuanto al trabajo académico, resaltan las líneas trazadas por dos maestros modernos. Paul Tillich reivindicaba el símbolo mítico que se refiere a lo trascendente; luego anotaba que todo conocimiento de Dios tiene un carácter simbólico. Tillich ha señalado el criterio de verdad del símbolo: lo incondicionado es comprendido en su incondicionalidad (porque de lo contrario es un signo demoníaco). Karl Rahner lamentaba la poca atención prestada a estos asuntos y decía: el conjunto de la teología es una teología de símbolos. En un lenguaje filosófico añadía: el símbolo revela la cosa simbolizada y es como la forma concreta de su existencia. Rahner anotaba que el Logos hecho ser humano es símbolo del Padre, y que la Iglesia prolonga la función simbólica del Logos en el mundo. Los sacramentos concretizan y actualizan la realidad simbólica de la Iglesia. La gracia divina se hace presente eficazmente en los sacramentos que tienen un sentido simbólico. Me parece que vale seguir las huellas de Tillich, Rahner y otros pensadores de ayer y de hoy. Gracias a los ricos recursos bíblicos, patrísticos, espirituales, sistemáticos, la inteligencia de la fe es ampliada y profundizada.

Ahora bien ¿qué es un modo simbólico de pensar la fe? La simbología correlaciona entidades diferentes. La comunidad humana, generadora de símbolos, se relaciona con Dios. Dios se auto-manifiesta y se revela como Salvador mediante acciones y signos

concretos. En cuanto al ser humano, su condición de criatura esta llena de misterio. No esta auto-centrada, ni es dueña del mundo, ni determina quién es Dios. Más bien es un “ser en relación: con sí mismo, con el pueblo, con el mundo y con Dios” (Juan Pablo II, *Fides et Ratio* 21).

Ahora bien, los elementos co-relacionados no son de la misma naturaleza. Por una parte esta el Amor incondicional; el otro factor es la creación y la humanidad pecadora y redimida. Por consiguiente, la mediación entre ambos elementos manifiesta transparencia, y también hay oscuridad y distancia. Puede decirse que, en la vivencia del Misterio, es alejado lo que esta cerca, y que es acercado lo que esta distante (mediante la sacramentalidad). Esto implica que lo sagrado (en términos fenomenológicos) y que Dios (en términos teológicos) no puede ser reducido a un objeto en las manos del ser humano. Cuando lo simbolizado deja de ser incondicional y trascendente, lo simbolizante pierde la calidad de símbolo y pasa a ser fetiche, ídolo.

A lo largo de estas páginas he insistido en replantear la reflexión de fe. Ella ya no debe dejarse aprisionar por lo conceptual ni por lo pragmático. Bajo el nombre de teología muchas veces se hace especulación segregada del caminar del pueblo de Dios; o bien se recalcan recetas normativas, o bien se sustenta la ego-felicidad posmoderna. Una genuina reflexión articula el sentir, festejar, pensar, practicar, alabar, contemplar. Ella examina críticamente la simbología de la praxis creyente. Se aprecian y se miran con ojo crítico los símbolos con los que la comunidad eclesial celebra y comprende la Amorosa Presencia. En este sentido se habla de algo más que teo-logía, ya que la teo-simbología incluye contemplación y acción, oración y reflexión.

Lo dicho es una realidad y una propuesta. En contextos latinoamericanos (como lo he señalado en los capítulos anteriores), la población creyente y sabia ha ido avanzando en su caminar teológico. Por ejemplo en torno a íconos como Guadalupe en Mexico y Aparecida en Brasil. La iconología es un pensamiento orante, artístico, comunitario, festivo, inculturado. También se cultiva la teo-simbología en la lectura de la Palabra y de la obra del Espíritu, en comunidades de base. Personas y grupos acogen y examinan el Mensaje que convoca a vivir comunitaria y solidariamente. Se emplean pocos argumentos; más bien abunda el pensamiento de caracter simbólico. Algo similar ocurre en las acciones contra la injusticia, y a favor de cuidar la vida. Por otra parte, tambien sobresale la lógica ritual y festiva; con su reciprocidad. Se conjuga la fe del pueblo con la Alegría de la Salvación. Es una reciprocidad expresada de manera ritual y festiva, es decir, simbólicamente.

También se trata de una propuesta. La población creyente y quienes ejercen un ministerio teológico tienen que sistematizar las elaboraciones simbólicas, que requieren de la constante confrontación con la Palabra y la tradición eclesial. La reflexión simbólica esta más conectada a la oración y la mística; también logra mayor sintonía con el mensaje bíblico.

En el pueblo de Dios, la teología no es un asunto superfluo ni sólo de especialistas. Se trata de comprender lo que la comunidad cree y celebra. Su fundamento es la obra de Dios en los corazones humanos y en el acontecer histórico.

Es decir, la reflexión es la adhesión a Dios mediante el símbolo de fe y la inteligencia de la fe. Ella surge desde -y esta al servicio de- la vivencia del Evangelio con sus exigencias concretas. Por ejemplo, la teosimbología encara la indiferencia ética que abunda en el mundo actual. A menudo el dolor injusto -¡que conmueve las entrañas de Dios!- no tiene respuestas solidarias y transformadoras. Más interesa el bienestar privado. ¿Qué hace el pensar y actuar creyente? Retoma el Evangelio de “estuve con hambre y me diste de comer”. Esta sensibilidad y responsabilidad simbólica es como el alimento cotidiano de la teología.

CONCLUSIÓN

NOTAS A PIE DE PAGINA:

NOTAS DEL CAPITULO 1:

1. Cito un trozo del programa general del auto-denominado “Frente patriótico de Quechuas y Aymaras” (publicado por Pedro Tapia en Puno, Peru, 1999, pg. 16).
2. Cito el texto de la delegación boliviana en el “Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios”, en Quito, Ecuador, 1990.
3. Editorial de la Revista intercultural aymara quechua, Puno, V/11 (1999), pg. 3.
4. Xavier Albó, Iguales aunque diferentes, hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia, La Paz: CIPCA, 1999, 95-97.
5. Ver María Heise, Fidel Tubino, Wilfredo Ardito, Interculturalidad, un desafío, Lima. Centro amazónico de antropología y aplicación práctica, 1994, 32-33.
6. Ver la primera obra sistemática, con respecto al pensar autóctono sur-peruano: Josef Estermann, Filosofía Andina, Quito: Abya Yala, 1998.
7. Retomo elaboraciones de Madeleine Zuñiga y Juan Ansión, Inter-culturalidad y educación en el Perú, Lima: Foro Educativo, 1997.
8. Dice Hans Siebers: “ha quedado claro en mi análisis de los flujos religiosos y económicos y de los modos en que los q'eqchi'es se ven envueltos en esos flujos, (que) no hay relaciones directas entre lo global y lo local. Estas relaciones están mediatizadas por secuencias de enlaces y en cada enlace se negocia, adapta o modifica lo substancial del flujo global, como sus significados y efectos. En este proceso se pierde gran parte del carácter impositivo de los flujos globales”, Tradición, modernidad e identidad en los Q'eqchi'es, Guatemala: Centro Ak' Kutan, 1998, pg. 98.
9. Se trata de una resolución del Consejo Nacional del Pueblo Aymara (en Chile): “fortalecer la capacidad intercultural en todas las relaciones económicas y sociales, con el objetivo de contribuir a la construcción de una sociedad pluricultural en nuestro país, enfatizando el desarrollo de la equidad y la interculturalidad...”, Estrategia de desarrollo aymara, Iquique: Consejo Nacional del Pueblo Aymara, 1997, pg. 11.
10. Retomo puntos de María Ester Grebe “La concepción del tiempo en la cultura mapuche”, Revista Chilena de Antropología, 6 (1987), 59-74.

NOTAS DEL CAPITULO 2:

1. Vease Pilar Arroyo “Sobre el informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación”, y Gustavo Gutierrez “Desenterrar la Verdad”, en Páginas 183 (2003), 43 y 6.
2. Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración Dominus Iesus, 4. La “verdad revelada por Dios” es contrastada con “la experiencia religiosa todavía en búsqueda de la verdad absoluta” (párrafo 7); y hasta se afirma que “Dios quiere la salvación de todos por el conocimiento de la verdad” (párr. 22). Esto no concuerda con el Evangelio, donde la salvación llega por el amor y no por el pensar.
3. José Ignacio Gózales Faus, “La cruz de la Dominus Iesus”, Selecciones de Teología, 157 (2001), 52-53.
4. Augusto Salazar Bondy, ¿Existe una filosofía de nuestra América?, México: Siglo XXI, 1986, 131, 133. Algo similar planteó el peruano Francisco Miro Quezada en dialogo con el mexicano Leopoldo Zea: “hacer filosofía auténtica... que no fuera una copia mal repetida de filosofías importadas... sino que emergiera desde nuestra propia circunstancia latinoamericana utilizando todos los medios intelectuales disponibles” (VV.AA., ¿Qué es eso de filosofía latinoamericana?, Bogotá: El Bicho, 1990, 98).
5. Josef Estermann, Filosofía Andina, Quito: Abya Yala, 1998, 292. “El futuro (para la filosofía andina) parece oscilar entre una integración estética postmoderna y la absorción completa por la ‘cultura’ occidental moderna... lo que urge hoy es una interculturalidad filosófica...” (pgs. 290 y 292).
6. Joaquín Silva, “El implicado filosófico de la hermenéutica teológica”, Teología y Vida XLI (2000), 188-263. Silva retoma la obra de Bernhard Welte, en especial su Filosofía de la Religión, Barcelona: Herder, 1982.
7. Ver Jürgen Werbick, en T. Schneider (dir.), Manual de Teología Dogmática, Barcelona: Herder, 1992, 1155. Con estas tres instancias, o vías de conocer a Dios, es posible “disciplinar metodológicamente” el inevitable antropomorfismo (en los lenguajes sobre Dios).
8. Vease Josef De Vries, “Símbolo”, en W. Brugger (ed.), Diccionario de Filosofía, Barcelona: Herder, 1983, 507-508.
9. Cito a Domingo Llanque, La cultura aymara, Lima: Tarea e Idea, 1990, 69; habitante del Cuzco entrevistado por B. Condori y R. Gow, Kay Pacha, Cusco: Bartolomé de las Casas, 1982, 10; Grimaldo Rengifo, Cultura Andina

Agrocéntrica, Lima: Pratec, 1991, y Allin Kawsay, concepciones de bienestar en el mundo andino amazónico, Lima: Pratec, 2001, 7. Ver también la obra citada de J. Estermann.

10. Cito a Luis Murguía, Ritual del matrimonio quechua, Puno: UNA, 1994, 97; Efraín Morote Best, Aldeas Sumergidas, cultura popular y sociedad en los Andes, Cusco: Bartolomé de las Casas, 1988, 53; Carlos Flores Lizana, El Taytacha Qoyllur Rit'i, teología india hecha por comuneros y mestizos quechuas, Cusco: IPA, 1997, 167.

11. Memoria del IX encuentro Boliva-Peru, Sabiduría andina en la juventud, 1998, pgs. 5-7; y Domingo Llanque, Ritos y Espiritualidad Aymara, La Paz: Asett, Idea, Ctp, 1995, 175.

12. Conferencia Episcopal Peruana, “La verdad y la reconciliación: tarea de todos”, Mensaje del Consejo Permanente, 21/8/2003, párrafo 13.

NOTAS DEL CAPITULO 3:

1) Retomo lo vivido y debatido durante el IV Congreso Latinoamericano de Teología India (Paraguay, 2002); cuya temática ha sido mitos y utopías. Este evento es fruto de procesos locales, en que comunidades cristianas dialogan con el pluralismo religioso indígena. Ver los primeros eventos latinoamericanos: Congreso I (México: CENAMI, 1991), II (México: CENAMI, 1994), III (Cuzco: IPA, 1997).

2) Ver en PNUD, Desarrollo humano en Chile (Santiago: PNUD, 2002) la encuesta a 3600 personas en las 13 regiones del país. Pregunta 120: Ud. diría que en general, se puede confiar en las personas –24%, no se puede confiar –73.7, N/S y N/R –2.3%. Pregunta 107: El mundo actual es como una carrera...qué es lo mejor?, intentar ganar y ser el mejor –23.4%, no quedarse atrás –38.7%, ir a su ritmo –36.3%, N/S y N/R –1.7%. Pregunta 104: ¿Cómo le gustaría ser recordado?, entregado a los demás y querido por ellos –18.4%, salió adelante contra viento y marea –23.4%, vivió de acuerdo a lo que se propuso –24.1%, cumplió con su deber –32.6%, N/S y N/R –1.5% (páginas 331, 329).

3) Comento relatos mejicanos, mayas, guaraníes, amazónicos, andinos, mapuches, que fueron leídos y teatralizados durante el IV Congreso.

4) Margot Bremer, La Biblia y el Mundo Indígena, Asunción: CONAPI, 1998, 28 (“los mitos son la raíz renovadora que reorienta el sentido de su vida en una situación límite”).

5) El aporte de Guatemala al IV Congreso recoge “mitos de los orígenes de nuestra Madre Tierra y los hemos confrontado con el informe Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI)” y afirma “la tierra sin mal que Dios quiere para nosotros” (pg. 1). Añade: “con las masacres y con los cementerios clandestinos se violó lo más sagrado de nuestra cultura...se negó a nuestros seres queridos el derecho a seguir viviendo muertos, se les negó el derecho a resucitar” (pg. 6). Es admirable el método teológico: en base al mito del maíz es confrontada la reciente violencia en Guatemala.

6) Cf. Jacques Vidal, “Mito” y “Mitos modernos”, en Paul Poupard (dir.), Diccionario de las Religiones, Barcelona: Herder, 1987, 1205-1210, 1224-6. Cf. Mircea Eliade, Traité d'histoire des religions, Paris, 1968.

7) Juan Ruiz de la Peña, La pascua de la creación. Escatología, Madrid: BAC, 2000, pgs. 30 y 118: el mundo comienza a ser “nueva creación” por su transformación. Cf. Juan Bautista Libanio y María Clara Bingemer, Escatología Cristiana, Madrid: Paulinas, 1985.

NOTAS DEL CAPITULO 4:

1. Rodrigo Montoya, La cultura quechua hoy, Lima: Mosca Azul, 1987, 16.

2. Vease Manuel Marzal, La transformación religiosa peruana, Lima: PUC, 1983, 46, 200, 2001. Con su visión ecuánime, Marzal constata la continuidad entre la experiencia andina y la enseñanza sobre Dios creador y cercano.

3. Congregación para la Doctrina de la Fe, Dominus Iesus (6/8/2000), párrafo 22: “Dios quiere la salvación de todos por el conocimiento de la verdad. La salvación se encuentra en la verdad...”. Esto presupone una “verdad absoluta” (párrafo 4).

4. He revisado los documentos que han publicado los Obispos (desde 1969 a 1994). Hay escasa mención de la religión andina (salvo puntos generales), y mucho se reflexiona sobre lo social y bastante sobre lo cultural (al respecto mi obra Un cristianismo andino, Quito: Abya Yala, 1999, pg. 73 y nota en pg. 89).

5. Ver Walter Rodríguez (ed.), Alasita, Revista de difusión cultural, Puno, mayo del 2001, pgs. 2, 8, 13, 20.

6. Un cristianismo andino, 205 ss.
7. Al respecto dice María F. Miranda: en la medida que el catolicismo se incultura “no puede prescindir de cierta inreligión”, Un catolicismo desafiado, Sao Paulo: Paulinas, 1996, 85. Quien ha introducido y desarrollado esta temática ha sido Andrés Torres Queiruga, El diálogo de las religiones, Santander: Sal Terrae, 1992.
8. Ver su Filosofía Intercultural, México: Universidad Pontificia, 1964, 60.
9. Ver mi Teología en la Fe del Pueblo, San José: DEI, 1999, 30 ss, 59 ss.
10. A. Salazar-Bondy polemizaba con quienes pretenden ser algo distinto de lo que somos y podríamos ser, y reivindicaba el “pensamiento auténtico”. Leopoldo Zea señaló que toda filosofía tiene como preocupación la liberación, y que ésta, en América Latina “se presenta como preocupación central”. Ver textos en G. Marquín (ed.), Filosofía Latinoamericana, Bogotá: El Buho, 1990, 87, 94, 127.

NOTAS DEL CAPITULO 5:

- 1) Durante décadas Juan Carlos Scannone ha enfatizado la identidad y teología del pueblo; ver su Evangelización, cultura y teología, Buenos Aires: Guadalupe, 1990; algo similar es hecho por Carlos Galli, El pueblo de Dios en los pueblos del mundo, catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual, Tesis en la PUCA, Buenos Aires, 1993. Otra visión: Fernando Torres y equipo, Teología a pie, entre sueños y clamores, Bogotá: Dimensión Educativa, 1997. En cuanto a teologías hechas desde identidades y proyectos latinoamericanos, ver mis capítulos 11 a 15 de éste libro.
- 2) Lo cultural ha sido examinado, en Chile, más con respecto a la modernización; también hay algunos trabajos sobre los mestizajes y religiosidades. Ver: Hernán Godoy, Apuntes sobre la cultura en Chile (Valparaíso: Universitaria, 1982); Pedro Morandé, Cultura y modernización en América Latina (Santiago: Universidad Católica, 1984); Jorge Gissi, Identidad latinoamericana: psicología y sociedad (Santiago: Andes, 1987); José Joaquín Brunner, Chile: transformaciones culturales y modernidad (Santiago: FLACSO, 1989) y América Latina: cultura y modernidad (México: Grijalbo, 1992); Sonia Montecinos, Madres y Huachos, alegorías del mestizaje chileno (Santiago: Cuarto Propio, 1991); Cristián Parker, Otra Lógica en América Latina (Santiago: FCE, 1993); Martín Hopenhayn, Ni apocalípticos ni integrados, aventuras de la modernidad en América Latina (Santiago: FCE, 1994); D. Irarrázaval, Cultura y fe latinoamericanas (Santiago: Rehue, 1994); Jorge Larraín, Modernidad, razón e identidad en América Latina (Santiago: Andrés Bello, 1996); Ricardo Salas, Lo sagrado y lo humano (Santiago: San Pablo, 1996); Leopoldo Castedo, Fundamentos culturales de la integración latinoamericana (Santiago: Dolmen, 1999); Manuel Antonio Garretón, Cultura y desarrollo en Chile (Santiago: Andrés Bello, 2001).
- 3) Sergio Silva relata como un debate sobre la globalización ha despertado mayor interés en el tema de la identidad (eclesial y social); ver S. Silva en Teología y Vida XXXVIII (1997), 150-152, y (1998) 107-109.
- 4) Ver Pedro Guell, “Historia cultural del programa de identidad”, Persona y Sociedad (ILADES), X/1 (1996), 25-27. Guell subraya las matrices psicoanalíticas, pragmáticas, comunicacionales.
- 5) Retomo puntos de Anthony Giddens, Modernity and self-identity, California: Stanford University Press, 1991, 32, 74ss, 88ss.
- 6) Muchos lamentan, como lo hace el español Andrés Tornos, que nuestra teología no ha discutido la “identidad latinoamericana”; por otro lado Fernando Castillo advertía que ninguna religión puede ser eje articulador de la identidad cultural; ver artículos de Tornos, “Perspectiva teológica sobre la identidad cultural latinoamericana”, y Castillo “Evangelio, cultura, identidad” en Persona y Sociedad X/1 (1996), 111-119, 120-136). En cuanto a la temática de la inculturación, en torno a Santo Domingo, ver Paulo Suess, “A disputa pela inculturaçãõ”, en su libro Evangelizar a partir dos projetos historicos dos outros, Sao Paulo: Paulus, 1995, 213-238.
- 7) Se trata de polémicas a nivel regional y mundial. Una tendencia promueve la ambivalente cruzada por una nueva evangelización; en torno al Sínodo de 1985 se ha difundido este proyecto con una tajante identidad católica. Al respecto ver J.B. Libanio, Igreja contemporânea, encontro com a modernidade, Sao Paulo: Loyola, 2000, 158. Otra tendencia se vuelca hacia la defensa de la vida humana. Por ejemplo, Gustavo Gutierrez (“Una teología de liberación en el contexto del tercer milenio”, en VV.AA., El futuro de la reflexión teológica en América Latina, Bogotá: CELAM, 1996): la teología esta al servicio de la vida cristiana” y la misión de la Iglesia, lo que “supone una inmersión en los grados deseos y necesidades de los seres humanos, así como el seguimiento atento y crítico de las corrientes intelectuales de una época” (pg. 106); además retoma la opción por el pobre como eje teológico.
- 8) Anneliese Meiss “Pluralidad en la teología” y Juan Noemí “A propósito del pluralismo”, en Sociedad Chilena de Teología, Pluralidad en la Teología, Santiago: San Pablo, 1995 (cito páginas 31 y 223).

- 9) Vease la identidad de algunos teólogos/as, recopilados por JJ Tamayo y J. Bosch (eds.), Panorama de la teología latinoamericana, Estella: Verbo Divino, 2001, 95-114, 229-240, 317-336, 583-610, 647-660.
- 10) Ver Francisco Varela, El fenómeno de la vida, Santiago: Dolmen, 2000, 51ss. También sobresalen los escritos de Humberto Maturana.
- 11) Leonardo Boff, Ecología, Madrid: Trotta, 1996, 194-195.
- 12) Antonieta Potente, Un tejido de mil colores, Montevideo: Doble Clic, 2001, 21-22.
- 13) Recomiendo los ensayos de Norma Fuller, “En torno a la polaridad marianismo-machismo” y de Sonia Montecinos “Identidades de género en América Latina”, en LG Arango et alii, Género e Identidad, Bogotá: UNIANDES, 1995, 241-264, 265-280; y de Isaac Caro, “Identidad y género en las culturas latinoamericanas”, en la ya citad Persona y Sociedad, 174-181.
- 14) Tomo datos de Kathy Araujo “El goce de la globalización” en C.I. de Gregori y G. Portocarrero, Cultura y globalización, Lima: PUC, 1999, 292ss; Catalina Romero “Viviendo con el enemigo: la confianza en los otros en el Perú”, Páginas 160 (2001), 61, donde anota que en Chile sólo el 18% y en el Perú el 13.5% dice que se puede confiar en otras personas. Los altos índices de depresión y desconfianza también son registrados en los estudios de las Naciones Unidas sobre “Desarrollo Humano”.
- 15) Vease Pedro Morandé, Cultura y modernización..., 153ss, y su Iglesia y cultura en América Latina, Lima: VE, 1990; Sonia Montecino, Madres y Guachos..., 152-153; Helio Gallardo, 500 años: Fenomenología del Mestizo, Costa Rica: DEI, 1993, 113ss.
- 16) Cito a la filósofa peruana, Pepi Patrón, “Mercados abiertos e identidad cultural” (mimeo, pg. 42), y Bernardo Subercaseaux, “Chile, nuevo escenario cultural”, Mensaje 497 (2001), 18. Ver también Franz Hinkelammert, Teología del mercado total, La Paz: Hisbol, 1989, 23ss; Nestor García Canclini, Consumidores y ciudadanos, conflictos multiculturales de la globalización, México: Grijalbo, 1995, 79-90, 149-184.
- 17) Ver Cristián Parker, Religión y postmodernidad, Lima: Kairós/CEPS, 1997, 71ss; y mis evaluaciones en Audacia Evangelizadora, Cochabamba: Verbo Divino, 2001, 75ss.
- 18) Testimonio de Heloisa Primavera, docente en Buenos Aires y líder de esta “Red Global”, en “A desmitificar el dinero”, en Forum Solidaridad Perú, 32 (2001) 18-19.
- 19) Martín Hopenhayn, “La aldea global entre la utopía transcultural y el ratio mercantil”, en De Gregori y Portocarrero, obra citada, 17. Ver Armand Mattelart, La comunicación masiva en el proceso de liberación, Mejico: Siglo XXI, 1988; Gregorio Iriarte y Marta Orsini, Conciencia crítica y medios de comunicación, Cochabamba, 1997.
- 20) Pedro Morandé, “Problemas y perspectivas de la identidad cultural de América Latina”, El Mercurio 14/10/1990, E8-9. La primera postura sería la de la Ilustración (‘diferenciación por oposición’) y la segunda postura correspondería a la ‘historia de las lenguas, al menos en la etapa de su oralidad’. Son temas de debate.

NOTAS DEL CAPITULO 6:

- 1) Al comentar un evento realizado en Lovaina, J.C. Scannone anota un cambio de óptica en la teología de liberación, “desde una perspectiva sobretudo socio-económica hacia una que pone el acento en lo socio-cultural, sin descuidar la antedicha” (ver su ponencia “El comunitarismo como alternativa viable” en el Encuentro organizado por el Celam, El futuro de la reflexión teológica en América Latina, Bogotá: Celam, 1996, 232. La labor teológica no se define por sus mediaciones (lo social, lo cultural) sino por sus contenidos; por eso, en dicho evento en Lovaina he planteado (en base al planteamiento de Jon Sobrino) que la característica de la teología de liberación es su “intellectus amoris” (ver capítulo VI “Nuestro paradigma: pensar el amor” en mi libro Teología en la fe del pueblo, San José: DEI, 1999, 159-176).
- 2) Respuestas de Jose Comblin a la encuesta hecha por el Instituto Missio, Raul Fonet (de.), Theologie im III. Millenium - Quo Vadis, Frankfurt: IKO, 2000, 70-72.
- 3) J. Comblin, “Nota sobre as tarefas de uma teologia da libertacao no final do século XX”, en VV.AA., Teologia aberta ao futuro, Sao Paulo: Loyola, 1997, 190.
- 4) Ver la reseña del camino recorrido, en María P. Aquino, Nuestro clamor por la vida, San José: DEI, 1992, 149-216; y obras colectivas: Entre la indignación y la esperanza, teología feminista latinoamericana, Bogotá: Indo-American Press Service, 1998; y “Teología con rostro de mujer”, revista Alternativas 16/17 (2000), Managua: Editorial Lascasiana.
- 5) J. Comblin, El Espíritu Santo y la Liberación, Madrid: Paulinas, 1987, 21 y 32.

6) Idem, 21-23.

7) J. Comblin, "Notas sobre as tarefas de uma teologia da libertação...", 189-190.

8) Ver J. Comblin, Cristaos rumo ao seculo XXI, Sao Paulo: Paulus, 1996, 251 (ver todo su capitulo sobre "la liberación cultural", pgs. 249-301); los trabajos más sugerentes son del equipo DEI de Costa Rica; resaltan las obras de Franz Hinkelammert, Pablo Richard, Wim Dierckxsens, Germán Gutierrez.

9) J. Comblin, Cristaos rumo..., 298-299; "Trinta anos de teologia latinoamericana", en L.C. Susin (org.), O mar se abriu, Sao Pablo: Loyola, 2000, 189.

10) Puede verse (en la abundante producción sobre cultura, religion y teologia): Luis Martinez, Evangelización inculturada y acción del Espíritu Santo en el mundo, Santiago: San Pablo, 1995; Mario França Miranda, Um catolicismo desafiado, Sao Paulo: Paulinas, 1996; Orlando Espín, The faith of the poor, theological reflections on popular catholicism, Maryknoll: Orbis, 1997; Victor Codina, O credo dos pobres, Sao Paulo: Paulinas, 1997; Diego Irarrazaval, capítulo "religiión del pobre" en Inculturación, Lima: CEP, 1998; Waldo Cesar y Richard Shaull, Pentecostalismo e futuro das Igrejas Cristás, Petrópolis:Vozes, 1999.

11) En estos párrafos recogo lúcidas propuestas de María Clara Bingemer, "A alteridade e seus caminhos", en VV.AA., Teologia aberta ao futuro, 99-118; Luiz Carlos Susin, "Teologia y nuevos paradigmas", Alternativas (Managua), 18-19 (2001), 11-34; Mario França Miranda, O cristianismo em face das religioes, Sao Paulo: Loyola, 1998, en especial 107-132. En el contexto andino y el escenario latinoamericano he propuesto unas líneas: Audacia Evangelizadora, entre culturas y entre religiones, Cochabamba: Verbo Divino, 2001.

12) J. Comblin, "Nota sobre as tarefas...", pg. 192.

NOTAS DEL CAPITULO 7:

1. Ver Rene Girard, Violence and the Sacred, Baltimore: John Hopkins University, 1977. "Sacrifice is the most crucial and fundamental of rites" (pg. 300). Se refiere a las religiones llamadas primitivas. Es una teoría útil para examinar los escritos judeo cristianos (pg. 309). La teoria plantea que tanto lo sagrado como la violencia tienen aspectos generativos y aspectos destructores (pgs. 257-269).

2. Carriña Navia, Jesús de Nazaret, Miradas femeninas, Bogotá, 2000, cap. 4.

3. Aquí sobresale la trayectoria personal y los escritos de Gustavo Gutierrez; ver su polémico aporte en torno a Puebla, en La fuerza histórica de los pobres, Lima: CEP, 1979, cap. 6. En Brasil, desde los años 80 se debaten estas temáticas; ver Leonardo Boff y Clodovis Boff, Teologia da Libertacao, no debate atual, Perópolis: Vozes, 1985 (en que subrayan la Iglesia con y como pobre, y también aliada), y Como fazer Teologia da Libertacao, Petrópolis: Vozes, 1986 (los caps. 3 y 4 precisan la metodología y teologia desde el pobre).

4. Ver la Colección Teologia y Liberación (Vozes; Paulinas), y las compilaciones: VV.AA., Mysterium Liberationis, Madrid: Trotta, 1990; SOTER, O mar se abriu y A sarca ardente, Sao Paulo: Paulinas, 2000; JJ Tamajo (ed.), Panorama de la teologia latinoamericana, Estella: Verbo Divino, 2001.

5. Elisabeth Schussler F., Jesus, Miriam's child, Sophia's prophet, New York: Continuum, 1999, 13. En la teoria de género destacan los aportes de las mejicanas Marcela Lagarde y Marta Lamas.

6. Andrés Torres Q., "El dialogo de las religiones en el mundo actual", en J. Gomiz (ed.), El Concilio Vaticano III, Madrid, 2001. Ver tambien su "El dialogo de las religiones, entre la teologia y la teopraxis", Iglesia Viva, 208 (2001), 63-72.

7. Marcelo Barros, "Uma nova primavera para a Igreja", manuscrito, 2002. De aqui saco la cita de H. Camara (que aparece al final de mi texto).

NOTAS DEL CAPITULO 8:

1) J.J. Brunner, Globalización cultural y posmodernidad, Santiago: FCE, 1998, 36, 43; ver R. Ortiz, Mundializacao e cultura, Sao Paulo: Brasiliense, 1994; N. García C., Consumidores y ciudadanos, conflictos multiculturales de la globalización, Mejico: Grijalbo, 1995; K.J. Gergen, The saturated self, dilemmas of identity in contemporary life, New York: Harper Collins, 1991.

2) C. Parker, Religiión y postmodernidad, Lima: CEPS, 1997, 73. Ver A.P. Oro, C.A. Steil (orgs.), Globalizacao e religiao, Petrópolis: Vozes, 1997.

3) Ver L.R. Benedetti, "A experiencia no lugar da crenca", en M.F. dos Anjos, Experiencia religiosa, risco ou aventura, Sao Paulo: Paulinas, 1998, 28-31.

- 4) F. Hinkelammert, Teología del mercado total, La Paz: Hisbol, 1989, 59; en vez de globalización, es más preciso hablar, como lo hace este autor, de "totalización del mercado y su lógica", El grito del sujeto, San José: DEI, 1998, 228.
- 5) La emergente producción teológica en América Latina la he comentados en Teología en la fe del pueblo (San José: DEI, 1999) en los capítulos: "rutas teológicas", "nuestro paradigma", y "teología hecha por la mujer". Los eventos más recientes son comentados más adelante en este libro, en el capítulo 13: "hermeneuticas latinoamericanas".
- 6) Ver II Consulta, Teología Afroamericana, Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano, 1998, 136.
- 7) III Encuentro Taller, Teología India, memoria, Cuzco: CTP/IDEA/IPA, 1998, 10.
- 8) María Pilar Aquino, Nuestro clamor por la vida, teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer, San José: DEI, 1992, 186.
- 9) Virgilio Elizondo, "Mestizaje as a locus of theological reflection", en Mestizo Christianity, Maryknoll: Orbis, 1995, 24-25.
- 10) Por ejemplo, D. O'Murchu, Quantum Theology, New York: Crossroad, 1998, 11-13: "la religión es la mayor idolatría de todos los tiempos", "la teología tiene mucho más en común con la espiritualidad que con la religión".
- 11) Unas buenas excepciones: J.B. Libanio, Deus e os homens: os seus caminhos, Petrópolis: Vozes, 1990, 40-56, 140-162; J. Sometti, O Maravilhoso, Sao Paulo: Vozes, 1991; J.L. Gonzalez, C.R. Brandao, D. Irrarrazaval, Catolicismo Popular, Sao Paulo: Vozes, 1993, 129-231; V. Codina, Creo en el Espíritu, Santander: Sal Terrae, 1994, 135-141, 193-214; F. Teixeira, Teologia das religioes, Sao Paulo: Paulinas, 1995; I. Gebara, Teologia ecofeminista, Sao Paulo: Olho d'água, 1997, 77-114; el encuentro de la SOTER dedicado a los fenómenos religiosos: Marcio F. dos Anjos (org.), Experiencia religiosa, risco ou aventura?, Sao Paulo: SOTER/Paulinas, 1998, y M.F. dos Anjos (org.), Sob o fogo do Espírito, Sao Paulo: SOTER/Paulinas, 1998.
- 12) Dice L. Boff: "o caos atual, graças às infundáveis inter-retro-relacoes que provoca, se mostrará generativo...o sim-bólico haure forcas do dia-bólico. É a nossa esperanca", O despertar da aguia, o dia-bolico e o sim-bólico na construccao da realidade, Petrópolis: Vozes, 1998, 167.
- 13) G. Gutierrez, "Una teología de la liberación en el contexto del Tercer Milenio", en VV.AA., El futuro de la reflexión teológica en América Latina, Bogotá: CELAM, 1996, 141-142; y advierte: "en un marco neoliberal y posmoderno arraigados en un agresivo individualismo, la solidaridad resulta inoperante...". Lo posmoderno tiene sus trampas y desvíos.
- 14) Son propuestas que he desarrollado en mi trabajo "Procesos religiosos y reelaboración teológica, en pueblos indo/afro/mestizo/americanos", 1999.

NOTAS DEL CAPITULO 9:

1. Ver constataciones hechas por el noveno Sínodo de Santiago (en texto anexo al documento de trabajo): "búsqueda de Dios, expresada de muchas maneras... movimientos apostólicos y de espiritualidad... vida espiritual y litúrgica... crecimiento de los evangélicos, y de las sectas y de otras manifestaciones de búsqueda de lo trascendente", y en cuanto a la Iglesia Caólica "...distanciamientos de mucha gente en cuanto a su vivencia de Fe y en cuanto al seguimiento de sus enseñanzas sociales y morales" (Arzobispado de Santiago, Serie Documentos, Mirada a la realidad, 1995, pg. 18).
2. Cito testimonios de W. Alarcón, recogidos por Miguel Jordá, Memoria de dos curas asesinados, Santiago, 1998, 114; y VV.AA. Ignacio Vergara SJ, sacerdote obrero, Santiago: Centro de Espiritualidad Ignaciana, s/f, 17-18.
3. Recomiendo unos trabajos. Encuentros realizados por la Facultad de Teología de Santiago en 1973, 1977, 1986: Religiosidad y fe en América Latina (Santiago: Mundo, 1975), Historia y Misión (Santiago: Mundo, s/f), Teología y Vida 1-2, 1987; allí también publicó Cristián Johansson su Religiosidad popular entre Medellín y Puebla (Anales XLI, 1990). Estudios históricos y sociológicos: Fernando Aliaga, La Iglesia en Chile (Santiago: Paulinas, 1989); Maximiliano Salinas, Historia del pueblo de Dios en Chile (Santiago: Rehue, 1987); Humberto Lagos, Crisis de la esperanza, religión y autoritarismo en Chile (Santiago: PRESOR, 1986); VV.AA., La religiosidad mariana en Chile (Santiago: Paulinas, 1992); Marciano Barrios, La espiritualidad chilena (Santiago: San Pablo, 1994); Cristián Parker, Animitas, machis y santiguadoras (Santiago: Rehue, 1992); Ricardo Salas, Lo sagrado y lo humano (Santiago: San Pablo, 1996). La rica religiosidad del norte: José García, Los bailes religiosos del norte de Chile (Santiago: Seminario Pontificio, 1989); Juan van Kessel, Pescadores y peregrinos de Tocopilla (Iquique: CREA, 1992) y Cuando arde el tiempo sagrado (La Paz: HISBOL, 1992); Hilda Lopez, La Chinita de Andacollo

(Santiago: Del Canto, 1995. Unos ensayos teológicos: SELADOC, Religiosidad popular (Salamanca: Sígueme, 1976); Congreso de religiosidad popular Mariana (en Revista Católica, Santiago, 1.082, 1989); Luis Martínez, Evangelización inculturada y acción del Espíritu Santo en el mundo (Santiago: San Pablo, 1995); y en otras latitudes: VV.AA. Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio (Buenos Aires: Guadalupe, 1988); Juan Carlos Scannone, Evangelización, cultura y teología (Buenos Aires: Guadalupe, 1990); José Luis Idígoras, La religión fenómeno popular (Lima: Paulinas, 1991); VV.AA., Cristo crucificado en los pueblos de América Latina (Quito: Abya Yala, 1992); Victorino Zecchetto, Imágenes en acción (Quito: Abya Yala, 1999); Diego Irarrazaval, Teología en la fe del pueblo (San José: DEI, 1999); Victor Codina, O credo dos pobres (Sao Pablo: Paulinas, 1997).

4. La in-religionación ha sido tratada por A. Torres en O dialogo das religioes (Sao Pablo: Paulus, 1997); y en Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus (Sao Paulo: Paulinas, 2001), cito su pg. 334.

5. Oración citada por Marciano Barrios, La espiritualidad chilena en tiempos de Santa Teresa de los Andes, Santiago: San Pablo, 1994, 81-82. A uno le fastidia como han desfigurado a San Antonio, cuya vida con los pobres ha sido maravillosa.

6. Ver J.L. Gonzales, La religión popular en el Perú (Cusco: IPA, 1987, cap. VII: “ética y religiosidad popular” 137-172); Carlos R. Brandao en VV.AA. Catolicismo popular (Sao Paulo: Vozes, 1993, cap. V: “ética do catolicismo popular”, 106-128).

7. “Debe ser firmemente retenida la distinción entre la fe teologal y la creencia en las otras religiones. Si la fe es la acogida en la gracia de la verdad revelada...la creencia en las otras religiones...que el hombre, en su búsqueda de la verdad, ha ideado y creado en su referencia a lo Divino y al Absoluto” (Congregación para la Doctrina de la Fe, Dominus Iesus, 7). J.I. Gonzalez Faus advierte que el documento maneja una “noción de verdad más griega que bíblica” que es siempre verdad abierta y acompañada de la gracia (“La cruz de la Dominus Iesus”, Selecciones de Teología 157, 2001, pg. 53). Añado el problema de cierta “verdad” separada de la acogida de la Salvación según designios misteriosos de Dios, que a toda persona hace participar en la pascua de Cristo.

8. En este artículo he subrayado la simbología religiosa con su significado salvífico. Ella tiene como telón de fondo la salvación en Cristo con sus mediaciones eclesiales; al respecto ver las ponencias y conclusiones del Seminario interno de la Facultad de Teología de Santiago (en Teología y Vida, XLII, 1-2, 2001). En dicho Seminario Rodrigo Polanco ha preguntado si son “¿todas las religiones caminos ordinarios de salvación?” (pg. 148); y responde que el camino ordinario es Cristo. Me parece que no es la religión lo que salva, sino la acción de Dios; cuya voluntad universal de salvación afecta a cada persona y comunidad humana en sus circunstancias concretas (incluyendo las formas religiosas).

NOTAS DEL CAPITULO 10:

1) Recalco (dado tanto malentendido) que liberación no esta reducida a lo social, ni inculturación reducida a objetos y programas culturales. Con respecto al paradigma: liberación inculturada, a partir de 1980 Paulo Suess postulaba la “visión teológica de conjunto entre inculturación y liberación”; ver su ensayo en Iglesia, Pueblos y Culturas 3 (1986), 31 (Quito, Ecuador), y su Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros, Sao Paulo: Paulus, 1995; también mi “Misión latinoamericana: liberación inculturada” en Medellín, XVIII/69 (1992), 108-125 (Bogotá, Colombia).

2) Geoval J. da Silva, “O processo de globalização e a missão” en VV.AA., Cultura e cristianismo, Sao Paulo: UMESP y Loyola, 1999, 174; y ver Simposio Missiológico Internacional, Os confins do mundo no meio de nós, Sao Paulo: Paulinas, 2000, y David Bosch, Transforming mission, paradigm shifts in theology of mission, Maryknoll, New York: Orbis, 1996 (éste autor subraya el cambio de enfoque debido a que la Misión es obra de Dios y abarca toda la vida de la Iglesia).

3) Por ejemplo, un evento organizado por el CELAM en 1990 postulaba la evangelización de la modernidad. J. Velez decía que el Evangelio se propaga con expresiones de la cultura moderna (CELAM, Evangelizar la modernidad cultural, Bogotá: SEPAC, 1991, pg. 133). Por otra parte, Walter Kasper anota que el Vaticano II abrió el camino “para la inculturación del cristianismo en el orden democrático liberal-moderno” y esto fue inaceptable para sectores tradicionalistas (“Ser cristiano en la Europa de los años 90”, en VV.AA., Cristianismo y cultura en la Europa de los años 90, Madrid: PPC, 1993, 25). Éste gran teólogo asume la “opción preferencial por los pobres y desvalidos, como también por los jóvenes que son el futuro del Europa...” (pg. 26).

- 4) Jose Comblin, “Evangelização e inculturação: implicações pastorais”, en Marcio F. dos Anjos (org.), Teologia da inculturação e inculturação da teologia, Petrópolis: Vozes/Soter, 1995, 68ss, 76ss.
- 5) Josefina Fernández comenta los programas con mayor rating en América Latina (según encuestas de Time Ibope): “el entretenimiento gusta mucho más si es melodramático, si llena el día a día con la historia rosa, la tragedia ajena y sufridos personajes que desnudan sus problemas...” (ver su “Latinoamérica quiere circo”, Revista Qué Pasa 1593, 2001:82-84).
- 6) Giancarlo Collet, “Le christianisme, produit derive ou contre-courant de la globalisation?”, Lumen Vitae LVIII/1 (2003), 80-81. Escribe Collet: “le mouvement missionnaire moderne parti d’Europe était intimement lié au mouvement expansionniste européen... du point de vue des peuples colonisés et soumis par les Occidentaux, colonialisme et mission apparaissaient comme formant une unité de temps et de contenu”.
- 7) Ver Collet, idem, pg. 80; y Juan Martín Velasco, Ser cristiano en una cultura posmoderna, Madrid: PPC, 1996, 123.
- 8) Giancarlo Collet, “Observações para a necessidade de uma Teologia Intercultural”, en R. Fonet (ed.), A teologia na historia social e cultural da America Latina, Sao Leopoldo: UNISINOS, 1995, 33.
- 9) Cito a Luiz Carlos Susin, “Inculturação: implicações teológicas” en Marcio F. dos Anjos (org.), Teologia da inculturação e inculturação da teologia, Petrópolis: Vozes, SOTER, 1995, pg. 35, y a Marcello de C. Azevedo, “Contexto geral do desafio da inculturação”, idem, 26; y M.C. Azevedo, “Cristianismo, uma experiencia multicultural”, en la Revista Eclesiástica Brasileira 220 (1995), 779.
- 10) Obispos de Zonas Andinas (Bolivia, Perú, Chile), Reflexiones sobre una pastoral andina inculturada, Iquique, 1997, pg. 10.
- 11) El sociólogo Cristián Parker describe las “mercancías-símbolos que posibilitan una suerte de reinención del mundo... y la industria cultural que va llenando de nuevas fantasías una sociedad cuyos sueños utópicos parecen estar dormidos” (Religión y postmodernidad, Lima: CEPS, 1997, 72-73; por su parte la filósofa Pepi Patrón anota “los peruanos se ven empujados en direcciones distintas a la vez: por un lado, hacia la acción individual que es percibida como la base del éxito en el mercado, y, por otro lado, hacia la acción coordinada y solidaria...” (“Mercados abiertos e identidad cultural”, mimeo, Lima, pg. 139).
- 12) Ver R. Stark, R. Fink, Acts of Faith, exploring the human side of religion, Berkeley: University of California Press, 2000, 193: “a religious economy consists of all the religious activity going on in a society: a ‘market’ of current and potential adherents, a set of one or more religious organizations seeking to attract or maintain adherents, and the religious culture offered by the organization”. Ver también Christian Smith and Joshua Prokopy (eds.), Latin American Religion in Motion, New York: Routledge, 1999.
- 13) Ver Lawrence Iannaccone, “Religious markets and the economics of religion”, Social Compass, 39/1 (1992), 124. En este terreno, la mayor contribución ha sido de Pierre Bourdieu, A economia das trocas simbólicas, Sao Paulo: Perspectiva, 1987.
- 14) Jose Comblin, “Evangelização e inculturação: implicações pastorais”, en MF dos Anjos (org.), Teologia da inculturação..., 73; y Alberto da Silva Moreira “A civilização do mercado: um desafio radical as igrejas”, en VV.AA., Sociedade global, cultura e religião, Petrópolis: Vozes, 1998, 144. El otro lado de la moneda había fue anotado por Michael Novak, un hábil teólogo del capitalismo: “important doctrines of Christianity... helped to supply the ideas through which democratic capitalism has emerged in history”, The spirit of democratic capitalism, New York: Simon and Schuster, 1982, 334. Un lado de la moneda es como la economía mundial aprovecha de la religión y como es sacralizado el mercado, y el otro lado de la moneda es como la religión cristiana ha contribuido al orden económico-político vigente en el mundo de hoy.
- 15) Vease Franz Hinkelammert, Teologia del mercado total, La Paz: HISBOL, 1989; Jung Mo Sung, A idolatria do capital e a morte dos pobres, Sao Paulo: Paulinas, 1989; Jung Mo Sung, Deus numa economia sem coração, Sao Paulo: Paulinas, 1992; Ulrich Duchrow, Alternatives to global capitalism, Utrecht: International Books, 1998.
- 16) Recomiendo algunos de los muchos estudios. En el plano social y antropológico: Francisco Cartaxo Rolim, Pentecostais no Brasil, uma interpretação socio-religiosa, Petrópolis: Vozes, 1985; Renato Poblete y Carmen Galilea, Movimiento pentecostal e Iglesia católica en medios populares, Santiago: Centro Bellarmino, 1984; Barbara Boudewijnse et alii, Algo más que opio, una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño, San José: DEI, 1991; Wilfredo Kapsoli, Guerreros de la oración, las nuevas iglesias en el Peru, Lima: SEPEC, 1994; André Corten, Os pobres e o Espírito Santo, Petrópolis: Vozes, 1996. Unas miradas críticas hacia el neo-pentecostalismo de la prosperidad: Leonildo Silveira, Teatro, templo e mercado, organização e marketing de um empreendimento neopentecostal, Sao Paulo: UMESP, Vozes, 1997; Martín Ocaña, Los banqueros de Dios, una

aproximación evangélica a la teología de la prosperidad, Lima: Puma, 2002. Unas interpretaciones teológicas: Bernardo Campos, De la reforma protestante a la Pentecostalid de la Iglesia, Quito: CLAI, 1997; Daniel Chiquete, Luis Orellana (eds.), Voces del pentecostalismo latinoamericano, Concepción: RELEP, 2003; Renovação Carismática Católica, As comunidades de Renovação rumo ao Terceiro Milenio, Aparecida: Santuario, 1998.

17) Cito a Decio Passos, “O pentecostalismo brasileiro: residuos e afinidades”, en Religião e Cultura I/1, 2002, 59; y a Alberto Antoniazzi en VV.AA., Desafios do catolicismo na cidade, Sao Paulo: Paulus, 2002, 254-255.

18) Cito a M. Ocaña, Los banqueros de Dios, 98; y a Antonio M. Kater Filho (portavoz de la Associação do Senhor Jesús), O marketing aplicado à Igreja Católica, Sao Paulo: Loyola, 1994, 41-43.

19) Ver Ivo Pedro Oro, O outro é o demônio, una análise sociológica do fundamentalismo, Sao Paulo: Paulus, 1996. La modernidad globalizada conlleva (paradojalmente) mayores corrientes fundamentalistas (pg. 141 ss).

20) Oneide Bobsin, Correntes religiosas e globalização, Sao Leopoldo: CEBI, 2002, 89.

21) Vease Luz Arango et alii, Género e identidad, ensayos sobre lo femenino y lo masculino, Bogotá: Uniandes, 1996; Marta Lamas et alii, Para entender el concepto de género, Quito: Aya Yala, 1998; Barbara Marshall, Configuring gender, Peterborough: Broadview Press, 2000; Rose Marie Muraro, Leonardo Boff, Feminino e Masculino, Rio de Janeiro: Sextante, 2002; y unos estudios de caso: Denise Arnold (comp.), Más allá del silencio, la frontera de género en los Andes, La Paz: CIASE, 1997; María Heise et alii, Relaciones de género en la Amazonía Peruana, Lima: CAAP, 1999. En cuanto a lo masculino: Teresa Valdés, José Olavaria (eds.), Masculinidad/es, poder y crisis, Santiago: ISIS, 1997; Walter Boechat (org.), O masculino em questao, Petrópolis: Vozes, 1997; Theodore Cohen (ed.), Men and masculinity, California: Wadsworth, 2001; y mi ensayo Felicidad Masculina, una propuesta ética, Chucuito, 2002.

22) Con respecto a poder-religión, recomiendo la obra de Ursula King (ed.), Religion and Gender, Oxford: Blackwell, 1995; y de John Raines, The justice men owe women, positive resources from world religions, Minneapolis: Fortress, 2001 (que examina las dinámicas generadoras de vida, en las diversas religiones del mundo).

23) Vease Rosemary Ruether, Sexism and God-talk, Boston: Beacon Press, 1983; Carmen Bernabé (dir.), Cambio de paradigma, género y eclesiología, Estella: Verbo Divino, 1998; Ivone Gebara et alii, Teología con rostro de mujer (Revista Alternativas, 16/17, 2000, Managua); SOTER (org.), Gênero e Teologia, Sao Paulo: SOTER, Paulinas, Loyola, 2003.

24) Agenor Brighenti, Por uma evangelização inculturada, pg. 35. Este autor lúcidamente hace ver que el primer modelo, de modo inconsciente, postula una “cultura cristiana” (en continuidad con nuestro pasado de cristiandad). Por su parte, Marcello Azevedo critica el primer modelo por la “ingerência externa e o movimento de fora para dentro no universo cultural que se evangeliza” (en su “Contexto geral do desafio da inculturação”, pg. 23).

25) Ver idem, 26.

26) Raul Fernet Betancourt, Filosofía Intercultural, Mexico: Universidad Pontificia de Mexico, 1994, 95.

27) Giancarlo Collet, “Observações para a necessidade...”, 33, 35.

28) Ver CELAM, El método teológico en América Latina, Bogotá: CELAM, 1994, 18, 141; y CELAM, El futuro de la reflexión teológica en América Latina, Bogotá: CELAM, 1996, capítulo de conclusiones, pg. 367.

29) A. Brighenti, Por uma evangelização inculturada, 14.

30) G. Collet, “Le christianisme – produit derive ou contre-courant de la globalisation”, Lumen Vitae, LVIII/1 (2003), 78,82; “se pose aux Églises occidentales et a leurs theologies la question de savoir comment elles veulent á l’avenir se comporter envers les autres” (pg. 83).

31) Johann Baptist Metz, “Hacia una Iglesia universal culturalmente policéntrica”, Páginas (Lima, Perú), 92 (1988), 41.

32) Paulo Suess, “Apontamentos para a Evangelização Inculturada”, en VV.AA., Novo Milenio, perspectivas, debates, sugestões, Sao Paulo: Paulinas, 1997, 36.

33) Ver mi “La cuestión intercultural”, Páginas (Lima, Perú) 177 (2002), 74-83. Recomiendo, en el ámbito andino, los trabajos de Xavier Albó, Iguales aunque diferentes, hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia, La Paz: CIPCA, 1999, y Pedro Mamani Choque, Encuentro y Desencuentros, La construcción de la Interculturalidad, Cochabamba, 2003.

34) Mario de França Miranda, Inculturação da fé, uma abordagem teológico, Sao Paulo: Loyola, 2001. 39. Ésta es una primera y muy lúcida visión de conjunto del inculturar la fe (que no incluye lo bíblico, ni lo ético).

35) Marcello de C. Azevedo, “Contexto geral do desafio...”, 20.

- 36) Cito los trabajos de Guzmán Beltrán, “Experiencia de inculturación” (pgs. 7-16), Francisco Donnat, “Un camino de inculturación” (pgs. 17-32), Calixto Quispe, “¿Inculturación del Evangelio en los Andes?” (pgs. 41-54), todos en la Revista Fe y Pueblo (La Paz, Bolivia), 1 (1966), Centro de Teología Popular. Una obra maciza: Luis Jolicoeur, El cristianismo aymara, ¿inculturación o culturización?, Quito: Abya Yala, 1996.
- 37) CONGRESO MISIONERO LATINOAMERICANO, N° 6, Paraná, 1999. Texto base, pg. 73-74 (versión en portugués); y Mensaje Final, pg. 1.
- 38) Recomiendo: Eduardo de la Serna, Con los pies en el barro, Teología de la misión popular, Montevideo: Gráficos, 1993 (en especial: la fuerza evangelizadora de los pobres, pg. 55 ss); Romeo Ballán, El valor de salir, la apertura de América Latina a la misión universal, Lima: Paulinas, 1990; Augusto Castro, Ensancha el espacio de tu tienda, itinerario de la espiritualidad misionera, Bogotá: Paulinas, 1998; VV.AA., Desafios da Missão, Sao Paulo: Mundo e Missão, 1995; Paulo Suess (org.), Os confins do mundo no meio de nós, Sao Paulo: Paulinas, 2000; Simposio Latinoamericano, La misión en el umbral del tercer milenio, Cochabamba: Verbo Divino, 2002; Robert Schreiter (ed.), Mission in the Third Millenium, Maryknoll: Orbis, 2001.
- 39) Mi Teología en la fe del pueblo, San José: DEI, 1999, 274, 278.
- 40) Mario de França Miranda, Inculturação da fé, 34-35. Miranda añade: las autoridades eclesiásticas subrayan la unidad de la fe y el patrimonio del cristianismo occidental (pg. 35). Con estos argumentos se suele obstaculizar o frenar la pastoral inculturada.
- 41) Vease Diego Irarrazaval, Inculturación, amanecer eclesial en América Latina, Lima: CEP, 1998, 37-43; Paulo Suess, Evangelizar desde los proyectos históricos de los otros, Quito: Abya Yala, 1995, 112-127; “la evangelización de las culturas puede ser leída en clave de inculturación o en clave de cultura cristiana” (pg. 126), y todo su último capítulo: “La disputa por la inculturación”, 187-207; y Agenor Brighenti, Por uma evangelização..., 34-39.
- 42) José Comblin, “As aporias da inculturação”, Revista Eclesiástica Brasileira, 223 (1996), 664-684, 224 (1996), 903-929. El trasfondo de esta crítica es que los pobres están sometidos culturalmente. Lo están, pero también cultivan sus líneas solidarias y festivas que les emancipan.
- 43) Paulo Suess, que asesoró a algunos Obispos en Santo Domingo, ha hecho notar estos cambios de enfoque (ver su “Comparação das conclusões de Santo Domingo com a quarta e última redação da comissão 26”, 1993, pg. 3, manuscrito). Otro cambio sustancial fue eliminar: los pueblos harán “que el Evangelio, germinado en sus culturas, florezca en Iglesias genuinamente indígenas, afro-americanas y mestizas que, en plena comunión con la Iglesia universal, sean capaces de transmitir el mensaje salvador de Jesucristo”; esta frase profética fue inaceptable para unas personas miopes!
- 44) Vease los ensayos de J.P. Amado (ciudad), E.A. Rezende (mujer), J.L. Jansen (juventud), en S.S. Tavares (org.), Inculturação da fé, Petrópolis: Vozes, 2001, 107-117, 211-238, 258-287; ensayos de Jung Mo Sung (la política), P.A. Guareschi (la comunicación), Antonio A. da Silva (afro-americanos), en M.F. dos Anjos (org.), Inculturação: desafios de hoje, Petrópolis: Vozes, 1994, 157-174, 175-196, 95-120; y a Eleazar Lopez, Teologia Índia, Cochabamba: Verbo Divino, 2000, 29-59, 154-184.
- 45) Para lo fenomenológico, véase Manuel Marzal, El sincretismo iberoamericano, Lima: PUC, 1985; y para el debate teológico en ambientes afro-brasileros: Mario de França Miranda, “Inculturação da fe e sincretismo religioso” en su Inculturação da fé, 107-128; y Afonso Soares, Interfaces da revelação, pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil, Sao Paulo: Paulinas, 2003, en especial 45-70, 109-121, 199-237.
- 46) Así se expresa Paulo Suess, “Apontamentos...”, 37-38.
- 47) Vease mi capítulo “Fuentes: encarnación, pascua, pentecostés”, en Inculturación, 61-98, que tiene que ser incrementado con el misterio trinitario, la creación, y la escatología (ya que todo esto fundamenta la inculturación). Un aporte más denso y completo: Mario de França Miranda, Inculturação..., capítulo: “A fundamentação teológica da inculturação da fé”, 87-104, cuyos últimos párrafos se refieren al dialogo intercultural e inter-religioso. Ésto podría ocupar gran parte de nuestra reflexión en los años venideros. Vease también G. Collet, “Theologische Begründungsmodelle von Inkulturation” en su ...Bis an die grenzen der erde, Grundfragen heutiger Missionswissenschaft, Freiburg: Herder, 2002, 184-196.
- 48) Paulo Suess, “Apontamentos para a evangelização inculturada”, en Novo Milenio, pg. 46: “universalismo salvífico não significa incorporação de todo mundo numa mão única do Cristianismo... significa ninguém é excluído”.
- 49) Pedro Casaldaliga afirma la “diakonia mayor do Reino, no serviço ao Projeto de Deus... ese Reinado de Deus para que o mundo creia e para que toda a familia humana de Deus... se ame em paz”, en “O macroecumenismo e a

proclamação do Deus da Vida”, en Faustino Teixeira (org.), O dialaogo inter-religioso como afirmação da vida, Sao Paulo: Paulinas, 1997, 35.

50) Ver el capítulo “Uma inculturação privilegiada da fé” (a religiosidade popular), en M. De F. Miranda, Inculturação da fe, 129-147; y el capítulo “Dios, Cristo, Espírito” en mi Teologia en la fe del pueblo, San José: DEI, 1999, 47-91.

51) En mi texto cito a D.S. Amalorpavadass, Gospel and Culture, evangelization and inculturation, Bangalore: NBCLC, 1978, en especial pgs. 66-67; Aloysius Pieris, “A theology of liberation in Asian Churches?”, en VV.AA., Liberation in Asia, theological perspectives, Delhi: Vidyajyoti, 1987, 17-38, y su ensayo: “The problem of universality and inculturation with regard to patterns of theological thinking”, Concilium, 1994/6, 70-79; Michael Amaladoss, Pela estrada da vida, prática do diálogo inter-religioso, Sao Paulo: Paulinas, 1996, en especial 235-238.

52) Marcello de C. Azevedo, “Contexto geral do desafio da inculturação”, loc.cit., pg. 20.

53) Vease Peter Schineller, “Por la inculturación hacia la catolicidad”, Concilium 224 (1989), 113-122; y Robert Schreiter “Inculturación de la fe o identificación con la cultura”, Concilium, 251 (1994), 31-42, y su The new catholicity. Theology between the global and the local, Maryknoll: Orbis, 1997.

NOTAS DEL CAPITULO 11:

1) Al comentar más de tres décadas de prolífica labor teológica latinoamericana, lo justo es hacerlo desde el interior de cada fase y cada corriente, distinguiendo y conjugando esos momentos y procesos. Es una labor inmensa y de equipo. En pocas líneas y con mi sensibilidad y visión actual, reconstruyo momentos y trazo líneas hacia adelante.

2) Un balance más detallado es hecho en el cap. 12 (en su primera versión fue publicado como "Vertientes teológicas actuales", en L.C. Susin (org.), O mar se abriu, Sao Paulo: SOTER/Loyola, 2000, 97-108) y en el cap. 13.

3) Bastian Wielenga, "Reorienting our hopes?", Voices, XXII/2 (1999), 23-46. Al regenerar recursos tradicionales y encarar retos nuevos, se "retrocede para forjar el futuro". Mi segundo libro llevó por título: "tradición y porvenir".

4) Ver la conclusión de mi obra Teología desde la fe del pueblo (Costa Rica: DEI, 1999): "al pensar crítico (característico de la modernidad) se le suma el pensar simbólico (un modo holístico de sopesar la realidad). Se resuelve la dicotomía razón-creencia; la teología retoma su matriz espiritual; se reafirma el vínculo entre pensamiento cristiano y religiosidad del pobre. La más fecunda reflexión es la que brota desde, y contribuye a, la fe del pueblo de Dios". El último capítulo de este nuevo libro (Raices de la Esperanza) esta dedicado a la simbología.

NOTAS DEL CAPITULO 12:

1) Gustavo Gutierrez, Teología de Liberación, Lima: CEP, 1971, 32, 33 (el `tal vez` es reiterado). Este nuevo modo de hacer teología es consignado en la colección `Teología y Liberación` (publicada por Vozes de Brasil, y Paulinas de Madrid y Buenos Aires), también en las obras colectivas: Mysterium Liberationis (Madrid:Trotta, 1990), y en O mar se abriu, treinta anos de teologia na America Latina (Sao Paulo: SOTER/Loyola, 2000).

2) Ver Victor Codina, El clamor popular en América Latina, Buenos Aires: Latinoamerica Libros, 1987, pgs. 31-40.

3) Nuestra teología así ha sido descrita por Jon Sobrino (El principio misericordia, Santander: Sal Terrae, 1992, 70-71); ver Marcio F. Dos Anjos, Teologia e novos paradigmas, Sao Paulo: SOTER/Loyola, 1996.

4) Ver mi Un cristianismo andino (Quito: Abya Yala, 1999) y Teologia en la fe del pueblo (Costa Rica: DEI, 1999).

5) Cfr. VV.AA., Teología afroamericana, Quito: Centro cultural afro-ecuadoriano, 1998, 143-148.

6) Hago referencias a Ana María Tepedino y M.L. Ribeiro Brandao, “Teologia de la mujer en la teologia de liberación”, Mysterium Liberationis I, 1990, 287-298; a María P. Aquino, A teologia, a igreja e a mulher na América Latina, Sao Paulo: Paulinas, 1997, 53-56; y a Ivone Gebara, Teologia ecofeminista, Sao Paulo: Olho d’Água, 1997, 25-31, 53-75.

7) VV.AA., Teología India Mayense II, Guatemala, 1996, cito pg. xxii y recomiendo el largo prólogo a esta memoria de Encuentros.

NOTAS DEL CAPITULO 13:

1. Vease Luis Carlos Susin (org.), O mar se abriu, trinta anos de teologia na America Latina (Sao Paulo: SOTER/Loyola, 2000) y Sarça Ardente, teologia na America Latina, prospectivas (Sao Paulo: SOTER/ Paulinas, 2000); Juan José Tamayo, Juan Bosch (eds.), Panorama de la teología latinoamericana (Estella: Verbo Divino, 2001).
2. Vease Paulo Suess “Inculturación” en su La nueva evangelización (Quito: Abya Yala, 1991, 183-235) y “A disputa pela inculturação” en su Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros (Sao Paulo: Paulus, 1995, 213-237); mi Inculturación, Lima: CEP, 1998, 37-43, 260-271; Faustino Teixeira (org.), O dialogo Inter.-religioso como afirmação da vida, Sao Paulo: Paulinas, 1997; Mario de França Miranda, O cristianismo em face das religiões, Sao Paulo: Loyola, 1998; Andrés Torres Queiruga, Del terror de Isaac al Abbá de Jesús, Estella: Verbo Divina, 1999, 291-324; ASETT, Por los muchos caminos de Dios, desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación, Quito: Verbo Divino, 2003; revista Alternativas (Managua) con temática “Teología con rostro de mujer” (7/16-17, 2000); SOTER (org.), Genero e Teologia, Sao Paulo: SOTER/Paulinas/Loyola, 2003; Waldo Cesar y R. Shaull, Pentecostalismo e futuro das Igrejas Cristãs, Petrópolis: Vozes, 1999; Eldin Villafañe, El Espíritu Liberador, Buenos Aires: Nueva Creación, 1996; VV.AA., Voces del Pentecostalismo Latinoamericano, Talcahuano: Trama, 2003 (Juan Sepúlveda argumenta que el “principio pentecostal” rechaza la “absolutización de cualquier mediación cultural del evangelio de Jesucristo... y se opone a una eventual absolutización de mediaciones culturales del propio pentecostalismo”, pg. 14). (Mi artículo no incluye la nueva teología pentecostal, porque estoy desconectado con su desarrollo).
3. IV Encuentro-Taller Ecuménico Latinoamericano de Teología India, Ykua Sati, Asunción, Paraguay, 5-11/5/2002; III Consulta Ecuménica Teología Afroamericana e Caribenha, Sao Paulo, Brasil, 20-24/10/2003; III Encuentro de Teólogas latinoamericanas y caribeñas, Bogotá, Colombia, 18-22/8/1999. (De todo corazón agradezco las invitaciones a estar presente y dar mis aportes en cada uno de estos eventos).
4. Miguel León Portilla, La filosofía náhuatl, México: UNAM, 1983, 142 ss; la expresión “flor y canto” es un difrasismo (una idea por medio de dos términos) cuyo sentido metafórico, según León Portilla, es poesía. Los textos nahuatl ofrecen también otros sentidos (de la expresión “flor y canto”): palabras verdaderas en la tierra, mensajes del cielo y del Dador de Vida, hacen ver lo nuevo, dialogo entre divinidad y humanidad.
5. Retomo puntos de mi capítulo 3: “mito y fe indígena”.
6. Alexandre Ganoczy en Diccionario de teología dogmática, (dir. W. Beinert), Barcelona: Herder, 1990, 148-149.
7. Vease J.L. Ruiz de la Peña, “Desde la utopía a la escatología”, en VV.AA., Utopía y esperanza cristiana, Estella: Verbo Divino, 1997, 117-9.
8. Ver “racismo y religión” en VV.AA., Cultura negra y teología, San José: DEI, 1986, 56-67; Loretta Williams, “Racism and sexism”, Journal of Black Theology, 7/2, 1993, 73-99.
9. Cito textos de la I Consulta (Cultura Negra y Teología en América Latina, Nova Iguacu, Rio de Janeiro, 1985), pgs. 25 y 35 en edición de 1986 del DEI, Costa Rica, Cultura negra y teología). Luego vendrá la II Consulta Ecuménica (Teología e Culturas Afro-americana e Caribenha, Sao Paulo, 1994; publicada como Teología Afro-americana, Sao Paulo: Paulus, 1997). La III Consulta (2003): “Uma década de Teología Afro-americana e Caribenha” también se realiza en Sao Paulo; aquí presento “Pro-vocación afro-americana al corazón de otras teologías”, del cual extraigo unas líneas que forman parte de este capítulo.
10. Cito a A.A. da Silva, “Evangelização e Inculturação a partir da realidade afro-brasileira”, en VV.AA., Inculturação, desafios de hoje, Sao Paulo: SOTER, 1994, 107.
11. II Consulta, obra citada, 153; C. Boff, art. Citado, 92.
12. Eugenia Dias Gonçalves, “Identidad de Dios en la reflexión de las Congadas de la región metropolitana de Minas Gerais”, en Cultura negra y teología, 128 (es un testimonio de un “capitan” de una Congada que se manifiesta a través de la Hermandad de Nuestra Señora del Rosario).
13. A. Torres Q., Del terror de Isaac al Abbá de Jesús, 307.
14. Cito a Antonio Aparecido da Silva, “Jesus Cristo, luz e libertador do povo afro-americano”, en VV.AA., Existe um pensar teológico negro?, Sao Paulo: Paulinas, 1998, 69; y Afonso Soares, Interfaçes da revelação, 246, 248.

15. Nancy Cardoso, “Pautas para una hermenéutica feminista de la liberación”, en RIBLA, 25 (1997), 5. Véase: María Pilar Aquino, Nuestro Clamor por la Vida, San José: DEI, 1992, 189-216; Ivone Gebara, Teología ecofeminista, Sao Paulo: Olho d’Água, 1997, 25-76; Elsa Tamez, Bajo un cielo sin estrellas, San José: DEI, 2001, 17-28, 91-103; VV.AA., Entre la indignación y la esperanza (II Encuentro), Bogotá: Indoamerican Press, 1998; VV.AA., La sociedad que las mujeres soñamos (III Encuentro), San José: DEI, 2001; VV.AA., “Teología con rostro de Mujer”, número temático de revista Alternativas, 7/16-17 (2000), Managua.
16. Conclusiones elaboradas por Rebeca Montemayor (México) y aprobadas por las personas presentes en el III Encuentro (E. Tamez, ed., La sociedad que las mujeres soñamos, Costa Rica: DEI, 2001, 142-146).
17. Cito Conclusiones del II Encuentro, en VV.AA., Entre la indignación y la esperanza, 204, 207; Ivone Gebara, Teología ecofeminista, 62, 69, 75; Maria Clara Bingemer, Experiencia de Deus em corpo de mulher, Sao Paulo: Loyola, 2002, 55-56, 58.

NOTAS DEL CAPITULO 14:

1. Dice Afonso Soares: “o sincretismo religioso afro-católico provoca o cristianismo europeizado a uma nova aprendizagem pastoral e dogmático... (y también provoca) ... uma releitura bíblico-teológica do propio cristianismo” (Interfaces da revelação, pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil, Sao Paulo: Paulinas, 2003, 23). Cabe añadir que provoca revisiones en las teologías de liberación.
2. “...no cabe hablar ya sin matices o reservas de simple “cristocentrismo”... me resulta más significativo hablar de un <teocentrismo jesuánico>, pues me parece que apunta mejor tanto al Padre en cuanto misterio últimamente fundante, como a su –para nosotros- irrenunciable mediación en el evangelio de Jesús de Nazaret”, Andrés Torres Queiruga, Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús, hacia una nueva imagen de Dios, Estella: Verbo Divino, 2000, 319-321.
3. II Consulta Ecuémica de Teología e Culturas Afro-americana e Caribeha, Teología Afro-Americana, Sao Paulo: Paulus, 1997, 153; Petronila B. Gonçalves e Silva, “Leitura da experiência de Deus na comunidade negra”, en VV.AA., Existe um pensar teológico negro?, Sao Paulo: Paulinas, 1998, 30.
4. No hay disposición para hablar del racismo, ha dicho James Cone en el Dialogo Inter-continental en Nueva York, 1994 (de EATWOT, la Asociación Ecuémica de Teólogos/as del Tercer Mundo). Sus palabras: “EATWOT’s reluctance to talk about racism” (en Voices from the Third World, XVIII/1, 1995, 15). Ivone Gebara indicó: “el racismo es un comportamiento internalizado (en formas diferentes y sutiles) no solo en la sociedad sino también en la teología cristiana y en los teólogos” (idem, 8).
5. El evento organizado por la SOTER, “Trinta anos de teologia na America Latina” tuvo dos publicaciones: O mar se abriu (Sao Paulo: SOTER/Loyola, 2000) y Sarça Ardente (Sao Paulo: SOTER/Paulinas, 2000). Numerosos ensayos han evaluado los 30 años; llama la atención que no se habla de la teología afroamericana (en los ensayos de C. Palacio, C. Boff, J.B. Libanio, J. Comblin, J.C. Scannone) o sólo es mencionada (J. Duque, S. Torres, D. Irrarrazaval, G. Gutierrez). A.A. da Silva sí trata la temática (“Caminhos e contextos da teologia afro-americana”, O mar se abriu, 11-38). Vale recordar que desde los años 90, teólogos afro americanos han interpelado a la teología de liberación; Marcos Rodríguez da Silva, Teología afro-latinoamericana, Quito: Centro Afro-Ecuatoriano, 1990, 125: “el dialogo con las tradiciones afro-brasileñas... enriquecen la reflexión teológica latinoamericana de liberación”; similares anotaciones son hechas por otras personas de ATABAQUE y de GUASÁ. Resalta la actitud de Heitor Frizotti que sin ser afro asumió su religión y teología (ver su profético “A dívida com a fé e a religião do povo negro” en VV.AA., Uma dívida, muitas dívidas: os afro-brasileiros querem receber, Sao Paulo: ATABAQUE, 1998, 63-76).
6. Es urgente que en ámbitos eclesiales y teológicos examinemos el racismo; al respecto: sección “Racismo y Religión” en VV.AA., Cultura negra y teología, Costa Rica: DEI, 1986, 56-67; Loretta Williams “Racism and sexism”, Journal of Black Theology (South Africa) 7/2, 1993, 73-99.
7. Cito primero el resumen del “Encuentro sobre metodología teológica latinoamericana”, organizado por CENAMI de México (mayo de 1993) que añade: “hoy nuestros pueblos tienen su expresión religiosa y experiencia de Dios en sus proyectos de vida”. Luego cito al teólogo maya Petul Cut Chab, en el Tercer Encuentro Latinoamericano de Teología India (Sabiduría Indígena, Fuente de Esperanza, Cusco: IPA, 1998, 182-183), que añade: “teología india... una reflexión comunitaria de nuestra fe y esperanza colectiva en el Dios de la Vida”. Vale decir, ni en la vivencia ni en la teología se plantean disyuntivas entre la religión propia y el ser cristiano. La dicotomía proviene de cierta mentalidad institucional.

8. Citas de Antonio A. da Silva, “Evangeliização e Inculturação a partir da realidade afro-brasileira” en VV.AA., Inculturação, desafios de hoje, Sao Paulo: SOTER, 1994, 107; Clodovis Boff, “O sincretismo Maria-Iemanjá”, en VV.AA., Teologia da inculturação e inculturação da teologia, Sao Paulo: Vozes, 1995, 98; Roger Bastide (retomada por A. Soares, en su Interfaces da revelação, 50); Franziska Rehbein, Candomblé e salvação, Sao Paulo: Loyola, 1985, 88.
9. II Consulta, Teologia Afro-Americana, obra citada, 153; A.A. da Silva, artículo citado sobre Inculturación, 105-106; C. Boff, artículo citado, 92; A. Soares, Interfaces da revelação, 248.
10. Edir Soares, Encontro e Solidaridades: Igreja Católica e Religiões Afro-brasileiras, Sao Paulo: ATABAQUE, 2000, 213; Mario de França Miranda, Inculturação da Fe, Sao Paulo: Loyola, 2001, 126; A. Torres Q., obra citada, 306.
11. Maria Carmelita de Freitas, “Genero/Teologia feminista”, en VV.AA. Genero e teologia, interpelações e perspectivas, Sao Paulo: SOTER, 2003, 31. Maria Carmelita también ofrece un gran reto: “desmascarar o pretenso ‘asexualismo’ da actividade teologica...” para evitar “camuflar e sustentar velhos esquemas androcêntricos e kyriarçais, sob pretexto de não feminizar a teologia” (pg. 32).
12. Citas de Silvia R. de Lima Silva, “Evangelio, mujer y cultura”, en Elsa Tamez (ed.), La sociedad que las mujeres soñamos, San José: DEI, 2001, 60; y de la II Consulta, pgs. 128, 129, 130, 132. Ésta propuesta ha sido recogida por Toninho da Silva en su reflexión concreta sobre la salud (“Divida social brasileira e saúde da população negra”, en VV.AA., Uma divida, muitas dividas, 111-120.)
13. Reginaldo Prandi, Os candomblés de São Paulo, Sao Paulo: HUCITEC-EDUSP, 1991, 103-104.
14. Antonio Aparecido da Silva, “Reflexión teológica a partir de las comunidades negras de Brasil”, Vida y Pensamiento (UBL de Costa Rica), 17/2, 1997, 60-61.
15. Maricel Mena, “Nuestro cuerpo es lugar de revelación. Teologia afro-americana. Aportes metodológicos y epistemológicos”, ponencia en CETELA, Bolivia, julio del 2003, pg. 7; ver también oficina 1 en la II Consulta, obra citada, pgs. 127-134.
16. Acta del “Encuentro sobre metodología teológica latinoamericana”, CENAMI, México, 17 al 21 de mayo, 1993.
17. Geraldo Rocha, “Os APNs e a Reflexao Teologica”, VV.AA., Agentes de Pastoral Negra, 10 anos, 1983-1993, Sao Paulo: Atabaque, 1993, 68-69. El “Relatorio” de la 1 era Consulta (1984) habia planteado el ennegrecimiento del teologo (a), ya que la elaboracion es hecha por “los miembros de la comunidad negra” (VV.AA., Cultura Negra y Teologia, San José: DEI, 1986, 27. Esta “identidad teológica” tiene rasgos culturales: alegría, familia, antepasados, comuidad, etc.; ver Agustín Herrera, Teologia Afroamericana, Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano, 1994, 41-45. Además es una identidad reconstruida, en contra de la violencia social-racial, a través de la familia y de la comunidad del terreiro; como lo explica Heitor Frisotti, Religiones Afroamericanas, Quito: Ediciones Afro America, 1994, 21-23.
18. Ezequiel Luiz de Andrade, “Existe um pensar teologico negro?”, en VV.AA., Existe um pensar teologico negro?, Sao Paulo: Paulinas, 1998, 77.
19. idem, 87. Son muchas las voces que impugnan el estereotipo de teología de liberación concentrada en cambios sociales. Ella misma suele alimentar dicha estereotipo. Sin embargo, las evaluaciones de los últimos 30 años muestra la amplitud de esta reflexión creyente; no puede ser reducida a cambios sociales (ver los capítulos 10 y 12).
20. Juan José Tamayo, Nuevo paradigma teológico, Madrid: Trotta, 2003, 69, 73. Ver David Tracy, Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza. Madrid: Trotta, 1997.
21. Cito la II Consulta, Teologia Afro-americana, oficina 3, 145-146 (éste texto habla de apropiarse e ir más allá de la teologia de liberación); Afonso Soares, Interfaces da Revelação, 77, nota 19; Marcos Rodríguez da Silva, “Caminhos da teologia afroamericana”, en Antonio A. da Silva (org.), Existe um pensar teológico negro?, 21-22, 24-25; y también Maricel Mena, “Nuestro cuerpo es lugar de revelación. Teologia afro-americana. Aportes metodológicos y epistemológicos” (7ª Jornada de CETELA, La Paz, 2003), pg. 10.
22. Tamayo, obra citada, 78.
23. Eugenia Dias Gonçalves, “Identidad de Dios en la reflexión de las Congadas de la región metalúrgica de Minas Gerais”, VV.AA., Cultura Negra y Teologia, San José: DEI, 1986, 128 (es el testimonio de José Angelo, “capitán” de Congada que se manifiesta a través de la hermandad de Nuestra Señora del Rosario).
24. S. Ferretti citado por Afonso Soares, Interfaces da Revelação, 58. (S. Ferretti, Repensando o sincretismo, Sao Paulo: EDUSP, 1995). Soares examina los aportes de las ciencias humanas (pgs. 46-59), y luego las dificultades en

el pensar teológico sobre el sincretismo (pgs. 59-69), y luego ofrece sus propias pistas (109-121, 199-237). La temática del sincretismo merece hondos debates; no caben juicios a la ligera. Los trabajos de S. Ferretti y de A. Soares ponen bases sólidas para el debate.

25. Rita Laura Segato, “O candomblé e a teologia”, en Marcio F. dos Anjos (org.), Experiencia religiosa, risco ou aventura?, Sao Paulo: SOTER, Paulinas, 1998, 81.

26. Contamos con estudios de casos, y también análisis generales. El cristianismo negro en Cuba, Republica Dominicana, Venezuela: Olga Portuondo Z., La Virgen de la Caridad del Cobre, Santiago de Cuba: Oriente, 1995 (el “negrito de la Virgen”, pg. 112 ss); Carlos Andujar, “Religiosidad popular”, VV.AA., El campo religioso Dominicano en la década de los 90, Santo Domingo: DESyR, 1996, 151-162 (conjugación de deidades luases con santos católicos, cofradías de gente negra, cultos –a los muertos- y otros elementos); Angelina Pollak-Eltz, La religiosidad popular en Venezuela, Caracas: San Pablo, 1994, 21-24 ss. Muchos trabajos en Brasil: Carlos Rodríguez Brandao, O Divino, O Santo e a senhora, Rio de Janeiro: FUNARTE, 1978; José Evangelista de Souza, Raízes e Histórias, Petrópolis: Vozes, 1989; Eduardo Hoornaert, O cristianismo moreno do Brasil, Petrópolis: Vozes, 1989; Pedro Iwashita, Maria e Iemanjá, análise de um sincretismo, Sao Paulo: Paulinas, 1991. Un excelente estudio en torno a la comensalidad incluye los componentes afro-americanos: Maximiliano Salinas, Gracias a Dios que comí, el cristianismo en Iberoamérica y el Caribe, México: Dabar, 2000.

27. Ver Clodovis Boff, “O sincretismo Maria-Iemanjá”, en Marcio F. dos Anjos (org.), Teologia da inculturação e inculturação da teologia, Petrópolis: Vozes, 1995, 109. Al dar sus opiniones, Boff reconoce el “protagonismo das próprias comunidades eclesiais afro-brasileiras” (110). Comparto su actitud. Los no afro podemos ofrecer pistas e interactuar, pero no somos portavoces de dicha teología. En cuanto al sincretismo entre Pachamama (del mundo indígena andino) y María, he planteado unas pistas en D. Irarrazaval: “Syncretismes religieux, de la Pachamama a la Vierge Marie” (VV.AA., Notre Amérique Métisse, Paris: La Découverte, 1992, 173-182).

28. A. Torres Queiruga, Del terror de Isaac al Abbá de Jesús, 307.

29. Ver Mensaje de recientes congresos de Teologías Indias (Asunción 2002): “En busca de la tierra sin males”, y de Teologías Feministas (Bogota, 1999): “La sociedad que las mujeres soñamos” (editada por Elsa Tamez, San Jose: DEI, 2001). Cito el texto indígena (párrafos 1 y 12); y el mensaje final del congreso feminista (pg. 145). En éste congreso, resalta lo dicho por Ana María Tepedino sobre la espiritualidad: “bebida junto con mujeres de diferentes clases sociales, razas, denominaciones religiosas, raíces culturales e identidades étnicas, lo mismo que con hombres que buscan un mundo nuevo abierto a relaciones distintas... aprendiendo junto a grupos indígenas y grupos afro-americanos, vamos intentando descubrir nuevas maneras de expresar nuestras relaciones con el Misterio” (pg. 64).

30. Ver Dwight Hopkins, Black Theology of Liberation, Maryknoll: Orbis, 1999, 15-48. Entre las obras y recopilaciones clásicas recomiendo: James Cone, Black theology and black power, New York: Seabury Press, 1969; D. Hopkins y G. Cummings (eds.), Cut loose your stammering tongue, Maryknoll: Orbis, 1991; James Cone y Gayraud Wilmore (eds.), Black Theology: a documentary history, Maryknoll: Orbis, 1993; Jacquelyn Grant, White women’s Christ and black women’s Jesus, Atlanta: Scholars Press, 1989; Kelly Brown Douglas, The Black Christ, Maryknoll: Orbis, 1994.

31. Antonio A. da Silva, “Jesus Cristo, luz e libertador do povo afro-americano”, en VV.AA., Existe um pensar teológico negro?, 69. Más adelante reflexiona sobre la obra salvadora de Jesús (su martirio va dirigido al Reino de Dios), y lo hace en relación con los mártires negros y su lucha libertaria (pg. 74).

32. Afonso Soares, Interfaces da revelação, 246, 248.

33. Reseñados por A. Soares, obra citada, 56, 58. Ver también la compilación de ensayos hecha por Pierre Sanchis, Fiéis e Cidadãos, percursos de sincretismo no Brasil, Rio de Janeiro: UERJ, 2001.

34) Sonia Querino Santos, “Nossos passos vêm de longe: ensaio de teologia afro-feminista”, ponencia en la III Consulta Ecuémica de Teologia Afroamericana e Caribenha, Sao Paulo, 2003 (pg. 9). Ella añade: “não basta encontrarmos mulheres na composição do corpo docente, se faz necesario, incluir na grade curricular, as reflexões teológicas citadas, e, reconhecer a autenticidade dessas produções” (pg. 9).

35) Sonia Querino, ponencia citada, pgs. 5-6.

36) Antonio Aparecido da Silva, “A teologia afroamericana no contexto brasileiro nos ultimos dez anos”, ponencia en la III Consulta Ecuémica, Sao Paulo, 2003 (pg. 4).

37) Maria Cristina Ventura, “La belleza de la diversidad oscurecida por el discurso de lo singular”, ponencia en la III Consulta, 2003, pg. 11.

38) Jean-Robert Michel, “Teologia Negra Haitiana”, ponencia en la III Consulta, 2003, pg. 9-10.

- 39) Sonia Querino, ponencia citada, pg. 4.
- 40) Antonio Aparecido da Silva, ponencia citada, pg. 7.
- 41) Querino, pgs. 1 y 8.
- 42) Michel, pgs. 2, 8, 10.
- 43) Cito a M.C. Ventura, pg 8, A.A. da Silva, pg. 3, J.R. Michel, pg. 2.
- 44) A.A. da Silva, pg. 5.
- 45) S. Querino, pg. 2.
- 46) A.A. da Silva, pg. 9.
- 47) M.C. Ventura, pg. 9. Luego añade: “hacer teología desde nuestras memorias de esclavitud y opresión... y principalmente desde las experiencias de liberación” (pg. 10).
- 48) J-R. Michel, pg. 10.
- 49) A.A. da Silva, pg. 10.

NOTAS DEL CAPITULO 15:

- 1) Vease: Ernst Cassirer, Filosofía de las formas simbólicas, Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1972-5. Jean Cazeneuve, Sociología del Rito, Buenos Aires: Amorrortu, 1971. Mircea Eliade, Imágenes y Símbolos, Madrid: Taurus, 1986. Mircea Eliade, Patterns in comparative religion, New York: Sheed and Ward, 1958. Siegmund Freud, “El simbolismo en el sueño”, Obras Completas, Madrid, vol. II, 1948. Carl G. Jung, Simbología del Espíritu, Mexico: FCE, 1962. Paul Ricoeur, The conflict of interpretations, Evanston: Northwestern Unive., 1974. Bourdieu, Pierre, A economia das trocas simbólicas, Sao Paulo: Perspectiva, 1987. De Vries, Josef, “Símbolo”, en W. Brugger (ed.) Diccionario de Filosofía, Barcelona: Herder, 1983, 507-508. José Antonio Perez-Rioja, Diccionario de Símbolos y Mitos, Madrid: Tecnos, 1988. Font, Jordi, Religión, psicopatología y salud mental, Barcelona: Paidós, 1999. O. Klapp, Inflation of symbols, New Brunswick: Transaction, 1991. John Bowker, Los significados de la muerte, Cambridge: Cambridge Press, 1996.
- 2) Recomiendo: Karl Rahner “Para una teología del símbolo”, Escritos de Teología IV, Madrid, 1964, 283--321. Leonardo Boff, O despertar da aguia, o diabolico e o simbolico na construçao da realidade, Petrópolis: Vozes, 1998. Borobio, Dionisio (org.), La celebración en la iglesia, Salamanca: Sigueme, 1991. Muller, Gerhard, Dogmática, Barcelona: Herder, 1998, 664-667. Sorazu, Emeterio, “Simbología y catequesis”, en VV.AA., Nuevo diccionario de catequética, II, Madrid: San Pablo, 1999, 2097-2113. Taborda, Francisco, Sacramentos, praxis y fiesta, Madrid: Paulinas, 1987. Marc Girard, Os símbolos na Biblia, Sao Paulo: Paulus, 1997.
- 3) Congregación para el Clero, Directorio General para la Catequesis, Vaticano, 1997, n° 20, 150.
- 4) Ver en mi Teología en la Fe del Pueblo, en el capítulo “Otro modo de pensar” pgs. 30-38.

INDICE GENERAL

Introducción	2
Primera Parte: <u>CREER Y PENSAR DESDE ABAJO</u>	3
Capítulo 1: <u>La cuestión intercultural</u>	4
1) Mis inquietudes	4
2) Convivencia y conflicto	6
3) Rutas interculturales	7
4) Alternativas en lo local y global	9
Capítulo 2: <u>Pensar analógico y simbólica andina</u>	11
1) Ante la catástrofe humana	11
2) Potencial analógico en el pensar occidental	12
3) Dinamismo simbólico en el pensar andino	13
Capítulo 3: <u>Mito y fe indígena</u>	16
1) Relatos de origen y sueños de futuro	17
2) Dialogo cristiano con las religiones	19
3) Lineas teológicas indígenas	21
Capítulo 4: <u>Otras configuraciones de Dios</u>	24
1) Preocupaciones	24
2) Símbolos de la divinidad	25
3) Imágenes de Cristo y del Espíritu.	28
4) Conclusiones abiertas	29
Segunda Parte: <u>ENERGIA CULTURAL Y ESPIRITUAL</u>	32
Capítulo 5: <u>Dimensiones de la identidad</u>	33
1) Lectura contextual	33
2) Unas aproximaciones	35
Capítulo 6: <u>Polémica sobre la cultura del pobre</u>	41
1) Una saludable polémica	41
2) Espiritualidad de la mujer	41
3) Actitud carismática del pobre	45
4) Cambio cultural y liberación	46
5) Encuentro con otros/as	49
Capítulo 7: <u>Debate sobre el cristianismo...</u>	51
1) Interrogantes y controversias	51
2) Sacrificio versus fiesta	52
3) Fragmentación y fuerza evangelizadora	53
4) Teología plural y profética	54
5) Del pasado hacia el porvenir	55

Capítulo 8: <u>Religiones y labor teológica</u>	57
1) Globalización de lo religioso	57
2) Iniciativas teológicas	60
3) Criterios y líneas de acción	62
Capítulo 9: <u>Catolicismo del pueblo</u>	67
1) Cuestiones disputadas	68
2) Catolicismo que evangeliza	69
Capítulo 10: <u>Inculturación del Evangelio</u>	74
1) Resolución de asimetrías	75
2) Tensiones globales	78
3) Cuestiones en la evangelización	81
Tercera Parte: <u>MANANTIALES TEOLÓGICOS</u>	90
Capítulo 11: <u>Flores y espinas teológicas</u>	91
1) Un hermoso amanecer	93
2) En la tierra florida	96
3) Anhelos en el siglo 21	100
Capítulo 12: <u>Balance de nuestras teologías</u>	102
1) Impulsos desde abajo	103
2) Creatividad y carencias	105
3) Nuestro porvenir	107
Capítulo 13: <u>Hermenéuticas latinoamericanas</u>	110
1) Ritual y pensar indígena	111
2) Simbiosis afroamericana	113
3) La propuesta feminista	115
Capítulo 14: <u>Provocación afroamericana</u>	118
1) Interrogantes	118
2) Condiciones para dialogar	122
3) Interpelaciones	126
4) Hitos en el camino	131
Capítulo 15: <u>La fecunda simbología</u>	135
1) Pugnas entre señales	135
2) Visiones de lo simbólico	137
3) Palabra e Iglesia	139
4) Teo-simbología	143
Conclusión	146
Notas a pie de página	147
Índice General	161