POR LOS MUCHOS CAMINOS DE DIOS

Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación

ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS Y TEÓLOGAS DEL TERCER MUNDO

POR LOS MUCHOS CAMINOS DE DIOS

DESAFÍOS DEL PLURALISMO RELIGIOSO A LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Colección
TIEMPO AXIAL
(DIR. JOSÉ MARÍA VIGIL)

I

POR LOS MUCHOS CAMINOS DE DIOS

Es propiedad del Centro Bíblico Verbo Divino, Padre Damián N30-71 y Obispo Díaz de la Madrid (Barrio Las Casas Altas)
Telf. (02) 256.63.18, Fax: (02) 256.61.50
Quito-Ecuador
Apdo. 17-03-252
E-mail: ventas@verbodivino-ecu.org
http://www.verbodivino-ecu.org

Primera Edición

© Centro Bíblico Verbo Divino, Quito (Ecuador), 2003
© ASETT, Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo, Comisión Teológica para América Latina

ISBN-9978-979-36-0

Impreso por Graficas Iberia
Printed in Ecuador

ÍNDICE

Prólogo. *Pedro Casaldáliga* 7

Presentación.
Comisión Teológica de la ASETT 13

La pluralidad religiosa actual en el mundo y en América Latina. *Franz Damen* 19

Intolerancia religiosa contra el pluralismo religioso en la historia latinoamericana.
Armando Lampe 24

Pluralismo religioso y teologías indias. Reubicación teológica en la fe indígena.
Diego Irarrázaval 45

Pluralismo religioso y tradiciones religiosas afroamericanas. *Antônio Aparecido da Silva* 61

Pluralismo religioso y teología feminista de la liberación. *Luiza E. Tomita* 76

Un diálogo necesario: entre la teología de la liberación y la teología del pluralismo.
Paul Knitter 92

El desafío del pluralismo religioso a la teología latinoamericana. *Faustino Teixeira* 112

Espiritualidad del pluralismo religioso: una experiencia espiritual emergente.
José María Vigil 137

Pluralismo cultural y religioso: eje de la teología de la liberación. *Marcelo Barros* 156

PRÓLOGO

POR LOS MUCHOS CAMINOS DE DIOS

Todas las personas creyentes estamos más o menos de acuerdo en que, creyendo, nos referimos a un solo Ser supremo. Muchos estaremos de acuerdo también en que nos referimos al mismo Dios, solo que invocado con diferentes nombres: "El Dios de todos los nombres" lo proclamamos en el I Encuentro Macroecuménico de la APD, Asamblea del Pueblo de Dios, en las alturas de Quito.

Pero a la hora de sistematizar y organizar intelectual, cultual y moralmente las relaciones o religaciones –la Religión– con ese Dios único, nos dividimos, nos distanciamos y fácilmente nos enfrentamos; como enemigos; y en nombre de Dios. Dios uniría, la Religión nos separa.

Recientemente –después de muchos siglos de distancias y riñas– se viene despertando en ciertos sectores de la Humanidad religiosa la conciencia, culpada por acción y por omisión, de ese mal que aqueja a las religiones. Y surge, como una vocación humana y divina, la voluntad inquieta, a tientas, pero esperanzada, de asumir el desafío mundial de transformar en bien

de diálogo y colaboración el mal de las incomprensiones y las guerras religiosas.

Un desafío que afecta prácticamente a todas las religiones, pero más concretamente a las Iglesias cristianas, por su trayectoria de misión, con frecuencia colonizadora, y por su teología, de dogmatismo, tradicionalmente excluidor. La acusación de "arrogancia cristiana" que se hace a la teología bíblico-eclesial con respecto a la crisis ecológica, puede hacerse, con demasiada frecuencia, desde un ayer, que todavía sigue hoy en muchas cabezas cristianas, con respecto al diálogo de las religiones y al pluralismo religioso...

El Concilio Vaticano II, finalmente, llegó a admitir la libertad de conciencia, y reconoció en las religiones espacios de salvación. Empezaba una era de diálogo, no solo intraeclesial o ecuménico sino también entre la(s) Iglesia(s) y las religiones, macroecuménico. Muy modestamente aún, con muchas reticencias; más en declaraciones genéricas y en gestos solemnes que en una connatural convivencia de intercambio fraterno.

Aparecieron los teólogos pioneros, a veces incomprendidos y hasta censurados por las instancias oficiales, porque las instituciones siempre son reacias a la libertad y a la novedad. Se vienen multiplicando los textos, los encuentros, las declaraciones acerca del tema. El diálogo interreligioso, el macroecumenismo, el pluralismo religioso han pasado a ser un descubrimiento o una asignatura reconocida como pendiente. En el entusiasmo matinal o bajo sospecha, el asunto está imponiéndose irreversiblemente. Hay quien juzga incluso que es "el" asunto del día para la reflexión teológica, por las implicaciones que trae consigo. Porque el asunto es complejo y nuevo y trastorna todos los esquemas tradicionales. Basta con leer un índice de un

número monográfico de revista y nos encontramos, puestas en pie, las mayores cuestiones de la religión y de la sociedad; relativizando lo que es relativo y absolutizando lo que es absoluto: Dios es Dios y la humanidad es su "problema" y su "sueño". La religión, se nos recuerda, es una simple mediación. Michael Amaladoss, director actualmente del Instituto por el Diálogo entre las Culturas y las Religiones, de Chennay, Madras (India), insistía recientemente en un axioma fundamental para la paz interreligiosa: "La religión es para el ser humano, no el ser humano para la religión".

En esta línea, de actualidad y de enfoque, nos llega este libro de ASETT-LA (la Comisión Teológica de la Sección Latinoamericana de la Asociación de Teólogos/as del Tercer Mundo). Un libro–iniciación, "para abrir el apetito". Primero de una serie, en varios países. Provocando básicamente las siguientes reflexiones mayores, desde una visión latinoamericana de teología de la liberación:

- Intolerancia religiosa vs. pluralismo religioso.
- El pluralismo religioso vivido por las teologías índias, afroamericanas y feministas.
- El diálogo entre la teología de la religión y la del pluralismo religioso.
- La liberación de los pobres como criterio hermenéutico.
- La nueva espiritualidad emergente del pluralismo religioso.
- Pluralismo de principio o de derecho y no solo pluralismo de hecho.
- Un nuevo espíritu misionero...

Caminar "Hacia una Teología Liberadora de las Religiones", es la pretensión de la serie de libros programada por la Comisión Teológica de la ASETT-LA.

Me parece elemental y fundamental destacar siempre en el diálogo interreligioso el contenido y el objetivo de este diálogo. No se trata de sentar las religiones en una tertulia para que discutan más pacíficamente sobre religión, vueltas sobre sí, narcisísticamente. El verdadero diálogo interreligioso debe tener como contenido y como objetivo la causa de Dios que es la propia humanidad y el universo. Y en la humanidad la causa prioritaria es la gran masa empobrecida y excluida; y en el universo la tierra y el agua y el aire profanados. La justicia y la ecología, la libertad y la paz, ¡la Vida! Poniendo la cabeza y el corazón en el suelo de la realidad escribe, en su texto, Marcelo Barros: "El camino para la teología del pluralismo cultural y religioso en América Latina es el de la base, de la inserción y de la solidaridad. Para retomar un modo de hablar común cuando se discute el pluralismo, esta teología nueva no es cristocéntrica y menos aún eclesiocéntrica. Sería 'vidacéntrica', esto es, centrada en el proyecto de Vida para todos". Lo cual no debería sabernos como nuevo a quienes intentamos seguir a Aquel que vino "para que todos tengan Vida y Vida plena". La religión es para la Vida. El verdadero Dios es justicia y liberación y amor.

Con Hans Küng se repite oportunamente, hoy más que nunca, que no habrá paz entre las naciones si no hay paz entre las religiones, y que no habrá paz entre las religiones si no hay diálogo entre ellas. Debe añadirse que este diálogo será inútil, y hasta hipócrita y hasta blasfemo, si no se vuelca sobre la Vida y sobre los pobres, sobre los derechos humanos, que son derechos divinos también. "Las religiones –afirma el obispo de Argel, Henri Tessier– han de someterse al juicio de la conciencia universal en su esfuerzo por descubrir los derechos humanos y promoverlos".

Comprometido y politizado, por Dios y por sus pobres, este libro quiere ser eco y voz de un fecundo casamiento que empieza a celebrarse entre la teología del pluralismo religioso y la teología de la liberación. "Muchos pobres, muchas religiones", titulaba José María Vigil su artículo en un número monográfico de la revista *Éxodo*, como apuntando el filón. Esta teología, casada, es la adecuada y urgente teología del Tercer Mundo, la teología del mundo globalizado para mal y para bien, la teología del Dios vivo y vivificador y de nuestra única humanidad perdida y salvada.

La verdad es caminante, como las personas, como la historia, como el Dios vivo que nos acompaña. No es mía ni tuya, es nuestra o somos de ella, mejor. Antonio Machado nos advierte: "¿Tu verdad? No, la Verdad,/y ven conmigo a buscarla..."

Por los muchos caminos de Dios en que Él se cruza con la humanidad, creándola, acogiéndola, buscándola, avanzamos religiosamente plurales, hijos e hijas del Dios único, hermanos, hermanas en su familia humana. Seamos cada vez más conscientes de esa unidad fundamental y de la enriquecedora pluralidad con que podemos y debemos vivirla, a camino de la común Casa paternomaternal. Para esa "caminada", este libro es un guía oportunísimo.

Pedro Casaldáliga
São Félix do Araguaia, Mato Grosso, Brasil
Traducido del portugués por: José María Vigil

PRESENTACIÓN

Este es un libro sobre los dos temas teológicos más "calientes" de la actualidad: la teología de la liberación (TL) y la teología del pluralismo (TP).

Aunque para algún cardenal latinoamericano la TL sea una "pieza de museo", para muchos cristianos (y hasta para muchos no cristianos) sigue siendo, cada vez más, una de las teologías más dignas de ser escuchada. Si no es de/desde/sobre/para la liberación, la teología ya no interesa. Si lo es, interesa en cualquiera de sus ramas.

Por su parte la TP es una teología revolucionaria (en algún sentido lo es más que la misma TL), que viene, incontenible, desafiante, amenazando con la necesidad de reformularlo todo, y que "viene para quedarse", no para pasar, como una moda. Los censores la temen más incluso que a la misma TL, pues la consideran su sucesora, tal vez de alguna manera su hija.

Este libro, decimos, no trata de una u otra, sino de las dos teologías, de su relación, de su diálogo, de su cruzamiento. Creemos que es el primer libro de esta temática en el continente latinoamericano. En los años pasados hemos hecho mucha teología de la liberación, hasta el punto de que la TL es, hace tiempo, una teología adulta y con carta de ciudadanía universal, no

simplemente latinoamericana. Y en el mundo se ha hecho ya mucha TP. Pero no en América Latina. Y nunca se ha provocado el diálogo entre las dos teologías. He ahí el propósito novedoso de este libro.

Es un libro provocado y organizado por la Comisión Teológica de la ASETT en América Latina. La ASETT (Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo) tuvo su última Asamblea en Quito en 2001, y decidió –entre otras cosas– abrir este frente de reflexión y acción, y hacer este servicio al Continente y al mundo: hacer teología del pluralismo desde las opciones latinoamericanas clásicas, ayudar a realizar una "recepción" latinoamericana de la TP, y posibilitar y estimular un diálogo entre las dos teologías. Aquí, en América Latina, pero ante el mundo, en un diálogo ya universalizado, como corresponde a los tiempos.

De estos objetivos, este libro apenas sirve para abrir la puerta y entrar al tema... Se propone solo plantear "los desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación", como reza su subtítulo. No pretende saberlo todo, ni decirlo todo, sino solo levantar las preguntas y los desafíos. Ni siquiera quiere dar respuestas. Eso vendrá después. Porque son cinco los pasos –los libros– que esta Comisión Teológica de la ASETT para América Latina tiene en su programa:

1. "Éste que el lector tiene en sus manos, que pretende simplemente 'levantar y plantear' los citados desafíos.
2. Un segundo libro, pensado como un intento de 'dar respuestas' ya concretas a esos desafíos.
3. Un tercer libro, que querrá ser 'el primer libro de teología de la liberación desde el pre-

supuesto pluralista'. Toda la TL elaborada hasta hoy ha sido 'inclusivista', y no podía haber sido de otra manera. Una TL hermanada o casada con la TP está por hacer. Este tercer libro del programa de la ASETT acometerá ese objetivo por primera vez en el continente.

4. El cuarto libro está pensado como para ser la elaboración ya orgánica y sistemática de una 'teología cristiana intercontinental del pluralismo religioso'. Decimos 'cristiana' porque quiere ser una interpretación del pluralismo especificamene desde la tradición cristiana. Y decimos 'intercontinental' porque ya no será solo latinoamericana, como en los anteriores libros: aquí participará la ASETT intercontinental, o para decirlo tal como es conocida por sus siglas en inglés, la EATWOT, Ecumenical Association of Third World Theologians, desde Asia, África y América.

5. El quinto y por ahora último, contendrá un intento de elaboración de una 'teología inter-religiosa del pluralismo religioso'. La liberación ya no es latinoamericana, ni africana ni asiática, ni tampoco de ese 'cuarto mundo' incrustado dentro del primero, sino ecuménica, macroecuménica y mundial. Y un momvimiento de liberación mundial necesita una teología inter-religiosa liberadora también mundial. Porque el mundo no es solo cristiano, ni simplemente religioso, sino multi-religioso. Una teología de la liberación solamente cristiana sería 'un lujo de una minoría cristiana', como nos han recordado los

teólogos asiáticos en una cariñosa corrección fraterna a la TL latinoamericana".

Pero no se espante el lector. Ahora estamos solo con el primer libro, que solo pretende abrir la puerta, entrar, ver y sentir los desafíos. Queríamos un libro ágil, manejable, asequible, sin demasiadas páginas. Creemos, sin embargo, que no falta ninguna perspectiva esencial. No le ocultaremos al lector que conseguir este carácter integral nos ha supuesto un buen esfuerzo –y una buena dosis de flexibilidad en los plazos– para reunir a estos autores.

Hemos articulado el contenido en la metodología latinoamericana del "ver – juzgar – actuar". Basta leer el índice con detención para comprender su esquema claro y lógico.

Tras esta presentación, comienza Franz DAMEN presentándonos los datos fundamentales del pluralismo religioso en el mundo y en América Latina concretamente: es el estado actual de la pluralidad religiosa, realidad de la cual queremos partir. Pero esa situación actual tiene su dimensión temporal: Armando LAMPE la despliega ante nuestros ojos con todo realismo.

Una vez "vista" la realidad, pasamos a 'juzgarla', y lo hacemos desde las tres perspectivas teologicas más relevantes en el continente: las teologías indias (a cargo de Diego Irarrázaval, las teologías de raíz afroamericana (Antônio Aparecido Da Silva), y la teología feminista (Luiza E. Tomita). Un espectro pues abarcador, completo.

"Vista y juzgada" la realidad, nos abocamos al tercer y último momento del libro, de cara a la "acción", con varios abordajes complementarios. En primer lugar, la necesidad del diálogo entre la TL y la TP, plan-

teada pioneramente por Paul KNITTER. Le sigue una presentación general sintetica de los desafíos del pluralismo para la teología latinoamericana, por Fustino TEIXEIRA. José María VIGIL nos presenta la experiencia espiritual emergente que se descubre detrás de todo este movimiento pluralista. Marcelo BARROS concluye presentando el pluralismo cultural y religioso como un nuevo eje de la teología de la liberación en su andadura actual.

Invitamos al lector a entrar, sin más preámbulos, en la lectura, que no necesitará ser de principio a fin, sino que puede ser acometida por el artículo de preferencia del lector.

No podemos terminar sin agradecer públicamente a los autores su servicio generoso y desinteresado, habiendo renunciado a todo derecho de autor para que el libro haya podido ser puesto al precio más asequible a la economía popular, así como a Misereor por su apoyo en el mismo sentido. Y también a todos los que nos han animado a ir adelante con este proyecto, especialmente al Presidente de la ASETT, Diego Irarrázaval.

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

LA PLURALIDAD RELIGIOSA ACTUAL EN EL MUNDO Y EN AMÉRICA LATINA

1. Las religiones en el mundo

Número de miembros de las mayores religiones del mundo en el año 2000, comparado con el del año 1900, y porcentajes respecto a la población mundial total:

	año 1900		año 2000	
Población total	1619	100 %	6055	100 %
Cristianos	558	34'5 %	1999	33 %
Musulmanes	200	12'3 %	1188	19'6 %
Hindúes	203	12'5 %	881	13'4 %
Budistas	127	7'8 %	360	5'9 %
Religiones indígenas	117	7'3 %	228	3'8 %
Judíos	12	0'8 %	14	0'2 %
Nuevas religiones	6	0'4 %	102	1'7 %
No creyentes	3	0'2 %	778	12'7 %

Actualmente, la población mundial crece con un 1,2% por año (p.a.). La gran mayoría (un 85%) de la población mundial tiene religión. Una tercera parte de la población mundial es cristiana, con un crecimiento de 1,4% p.a.. Una quinta parte de la población mundial es musulmana, con una tasa de crecimiento más fuerte, del 2,1%, p.a. El Hinduismo está creciendo con un 1,7% p.a..

En el curso del siglo XX se han producido *cambios considerables*.

La presencia relativa de los musulmanes ha crecido considerablemente, mientras la de los cristianos ha disminuido ligeramente.

En el propio Cristianismo, que entre tanto se ha convertido en la religión más universalmente presente en la historia, se han producido cambios notables. A comienzos del siglo XX, solo una tercera parte de los cristianos vivía fuera de Europa y América del Norte, mientras al comienzo de este siglo XXI, dos terceras partes de los cristianos viven en países en el Tercer Mundo. De esta manera, el Cristianismo se ha convertido de religión de los ricos blancos en religión de los pobres no blancos. Con ello, el Cristianismo no puede sino convertirse en una religión verdaderamente multicultural.

Hace 100 años, se creía que "dentro de una generación, toda la población mundial se convertirá al cristianismo". Esto no se ha materializado, sobre todo porque se ha producido un fenómeno inesperado: una deserción fuerte del cristianismo a causa del secularismo (en Europa occidental), el comunismo (en Rusia y Europa oriental) y el materialismo (en América), lo que ha dado como resultado un crecimiento explosivo de la no-creencia, particularmente en el mundo tradicionalmente cristiano. Sin embargo, en las últimas dos décadas, la no-creencia ha venido disminuyendo ligeramente.

El mundo religioso se ha fragmentado, no solo por divisiones internas, sino también por el surgimiento y la proliferación sorprendente de nuevas religiones, muchas de ellas surgidas a partir de las grandes religiones establecidas. De hecho, en la actualidad existen unas 10.000 religiones diferentes.

2. Las religiones en América Latina

	año 1900		año 2000	
Población total	65	100 %	519	100 %
Cristianos	62	95'2 %	481	92'7 %
Musulmanes	0'05	0'1 %	1'5	0'3 %
Religiones indígenas	2'2	3'5 %	1'2	0'3 %
Judíos	0'02	0'0 %	1'1	0'2 %
Hindúes	0'1	0'3 %	0'7	0'2 %
Budistas	0'0005	0'0 %	0'6	0'1 %
Nuevas religiones	0	0'0 %	0'5	0'1 %
Espiritistas	0'2	0'4 %	12	2'3 %
No creyentes	0'3	0'6 %	16	3'1 %
Ateos	0'1	0'0 %	2'7	0'5 %

Mientras en el curso del siglo XX, a nivel mundial, la población mundial ha crecido 3,74 veces, en América Latina se ha multiplicado casi 8 veces.

El Cristianismo se ha consolidado como la religión hegemónica, pero ha perdido su pretendido monopolio, en favor de otras religiones.

Ha habido en América Latina un crecimiento general modesto de la presencia de grandes religiones del mundo, como también de las nuevas religiones, del espiritismo, y de la no-creencia.

Por otro lado, en las estadísticas se registra una reducción muy fuerte de las religiones indígenas –incluidas las religiones afro-americanas–, mucho más fuerte que a nivel mundial, donde su presencia ha sido reducido del 7,3% en 1900 al 3,8% en 2000.

3. Los cristianos en América Latina

	año 1900		año 2000	
Población total	65	100 %	519	100 %
Cristianos	62	95'2 %	481	92'7 %
Católicos	59	90'1 %	461	88'8 %
Protestantes	0'9	1'4 %	46	9'3 %
Anglicanos	0'7	1'1 %	1	0'2 %
Ortodoxos	0'006	0'0 %	0'5	0'1 %
Iglesias independientes	0'03	0'1 %	39	7'7 %
Cristianos marginales	0'003	0'0 %	6	1'3 %
Evangelicales	0'7	1'2 %	40'3	7'8 %
Pentecostales/carismáticos	0'01	0 %	141	27 %
Afiliados doblemente	0'3	0'4 %	80	15'5 %

En América Latina, al final del siglo XX, el cristianismo mantuvo su hegemonía con un 93,7%. Actualmente, los analistas distinguen dentro de Cristianismo seis grandes bloques: cuatro tradicionales, que son el catolicismo, el protestantismo, la ortodoxia y el anglicanismo; y dos bloques recientes: los "cristianos marginales" (mormones, testigos de Jehová) y las "Iglesias independientes" que representan mayormente Iglesias indígenas no blancas. Todos ellos están presentes en América Latina.

Dentro del Cristianismo, el catolicismo perdió su casi monopolio, mayormente a favor del protestantismo y de las Iglesias indígenas independientes que han crecido fuertemente en las últimas cuatro décadas. Las estadísticas demuestran también cuán dominante resulta el evangelicalismo en la presencia protestante en el continente. Por otra parte, América Latina participa de lleno en la corriente pentecostalista/carismática que, a nivel mundial, va caracterizando el cristianismo ya con un 27,7%.

Llama la atención que en América Latina los cristianos se caracterizan fuertemente por la "doble afiliación" (a más de una comunidad o Iglesia a la vez) en un 15'4%, mucho más que en el resto del mundo, donde este fenómeno representa un promedio de 5,1%.

Fuentes:

D.B. Barret-G.T. Kurian-T.M. Johnson, *World Christian Encyclopedia*, 2nd Ed., Oxford, Oxford University Press, 2001, 2 Vols.

"Annual Statistical Table on Global Mission", en: *International Bulletin of Missionary Research*, 1998-2002.

Franz Damen
Bélgica-Bolivia

INTOLERANCIA RELIGIOSA CONTRA EL PLURALISMO RELIGIOSO EN LA HISTORIA LATINOAMERICANA

El tema es muy amplio y hay diversas maneras de abordar la problemática. Existe el enfoque jurídico: la cuestión, por ejemplo, de la libertad de religión o falta de libertad de religión en las constituciones de los Estados nacionales puede ser una manera de analizar el tema. Formalmente, prácticamente todos los países conocen el reconocimiento constitucional de la libertad de religión, pero de hecho la Iglesia Católica goza de un status privilegiado en muchos países con la consecuente discriminación de Iglesias protestantes[1]. El presente ensayo, sin embargo, no va por este camino, más bien aplicaremos un enfoque histórico. La historia de las Iglesias cristianas en América Latina y el Caribe es nuestro objeto de estudio y nuestra pregunta es por qué las Iglesias oficiales han revelado una actitud de intolerancia religiosa que es tan distinta de la actitud de la religiosidad popular.

1. A. Lampe, "Theology of Liberation Facing the Challenge of Freedom of Religion in Latin America", en *Exchange* 27,4, Leiden, 1998, 331-341.

1. Definiciones

El presente libro tiene como tema fundamental el pluralismo religioso en América Latina y el Caribe. Existen diferentes usos del término *pluralismo*. En Estados Unidos se habla del multiculturalismo y Europa empezó a definirse como sociedad *multicultural* [2]. En este caso el término se refiere a la existencia de diferentes grupos étnicos en una misma sociedad. También el movimiento indígena en América Latina utiliza el término *pluriculturalismo* en su lucha por un mayor respeto a los derechos indígenas. Reivindicar pluralismo cultural es una forma de resistencia contra el proceso de globalización que quiere imponer una cultura transnacional[3]. Este proceso provoca la contrademanda de la diversidad cultural. Hablar de diversidad cultural es referirse a la construcción de múltiples identidades dentro de una misma nación. Dentro de este discurso, que inclusive forma grupos de presión para lograr reformas constitucionales en políticas sociales, educativas y culturales en defensa de los derechos de las minorías, el pluralismo cultural tiene un sentido eminentemente positivo.

No todo discurso maneja la misma concepción. Existe una concepción generalizada de que la identidad nacional necesariamente conduce a la supresión de la diversidad cultural. Efectivamente, existe un discurso nacionalista que niega la dimensión pluricultural. Cuando el famoso escritor venezolano, Arturo Uslar Pietri, escribe: "El que hable de negros o blancos, el

2. D.M. Guss, "Reimaginando la comunidad imaginada", en: D. Mato (coord.), *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*, Ed. Nueva Sociedad, Caracas 1994, 31-45.
3. D. Mato, Procesos de construcción de identidades transnacionales en América Latina, en: *id.*, 251-261.

que invoque odio racial o privilegio, está negando Venezuela. En Venezuela, en cuanto a política y sociedad, no existen ni blancos ni negros, ni mestizos, ni indios. Solo existen venezolanos", él está negando la diversidad cultural de Venezuela[4]. No solo el discurso nacionalista, sino también el católico formula la identidad nacional en términos que excluye lo pluricultural. Un cierto discurso católico y romano tiene problemas con el pluralismo cultural. En la Conferencia de Santo Domingo (1992) los obispos católicos denuncian en algunas partes agentes que destruyen la identidad cristiana de América Latina "bajo pretexto del pluralismo"[5]. En otras partes se define la identidad cristiana de América Latina en términos católicos, que excluye la diversidad cultural. La reciente proclamación del primer santo de Guatemala (Pedro de San José Betancourt) por Juan Pablo II o la canonización de Juan Diego en México emite un mismo mensaje: la nación guatemalteca es católica o la cultura mexicana es guadulapana. La Iglesia Católica como institución muestra así un alto grado de intolerancia religiosa. Tanto para el poder del Estado nación como para la Iglesia católica como institución lo plural representa una amenaza. En este tipo de discurso el pluralismo cultural tiene un sentido peyorativo.

Lo mismo es válido para el término *pluralismo religioso*, que puede tener un sentido negativo o positivo. Desde la invasión de europeos en el espacio de América Latina y el Caribe existe la diversidad religiosa (religiones indígenas y africanas vs. Cristianismo, el Islam llegó primero con algunos esclavos africanos y después masivamente en el Caribe del siglo XIX con la

4. Citado por D. M. Guss, o.c., 34-35.
5. J.M. Aguirre, Génesis y evolución de la identidad de la Iglesia latinoamericana: el conflicto de las representaciones, en D. Matos (coord.), o.c., 193-202.

llegada de trabajadores asiáticos; así también se estableció el Hinduismo). Pero la actitud puede ser de intolerancia, como fue en toda la época colonial por parte de las autoridades civiles y religiosas, o de tolerancia y solo en el último caso se puede hablar de pluralismo religioso. Pluralismo religioso se refiere a la situación donde existe y se tolera la diversidad religiosa. Aquí tenemos que hacer una importante distinción que se refiere al cisma entre la Iglesia institucional y el pueblo. La Iglesia Católica institucional ha tenido desde la época colonial una actitud de intolerancia hacia la diversidad religiosa. Sorprendentemente persiste esta actitud hasta hoy en día cuando el Papa Juan Pablo II canonizó dos indígenas zapotecos (Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles) en México por haber delatado en el siglo XVI la práctica de brujería de sus hermanos indígenas. El mensaje es claro: cero tolerancia ante la religión indígena. No es algo exclusivo de la Iglesia Católica, también Iglesias protestantes en la época colonial o las recientes Iglesias pentecostales practican la misma intolerancia: solo Cristo salva –se predica– y se sataniza la religión del otro. Totalmente diferente ha sido la actitud del pueblo, que ha sido más tolerante hacia la diversidad religiosa.

2. La religiosidad africana

A base de la reconstrucción histórica de procesos inquisitoriales seguidos a negros se puede conocer la actitud intolerante de la Iglesia Católica institucional en la época colonial. Veamos algunos ejemplos de prácticas religiosas de los negros en la Cartagena del siglo XVII y lo que pasó en el Tribunal de Cartagena. Francisca Mejía, una mulata libre, nacida en Extrema-

dura (España) y residente en Cartagena, fue castigada por el Santo Oficio en 1613 por echar suerte de las habas para conocer el porvenir: "El modo como practicaba la suerte de las habas lo describió así: Tomaba cantidad de habas en las manos y ponía entre ellas una pelotilla de cera, un poquito de pan, carbón, papel, un ochavo de Castilla, sal, alumbre y un pañito colorado; con todo junto sacaba dos habas, una para señalar al hombre de quien se quería saber y la otra a la persona que lo quería saber; las metía en la boca y tenía las demás en la mano con las otras cosas; luego decía: en el nombre de San Pedro y de San Pablo y del apóstol Santiago y de San Juan Bautista y Evangelista y de San Fabián y San Sebastián"[6]. Se trata de una descendiente africana que practicaba una mezcla de diversas tradiciones religiosas sin que viera una contradicción entre estas tradiciones.

En 1676 Antonio de Salinas, negro libre, de padres de Guinea y de oficio pescador fue denunciado ante el Tribunal de Inquisición por sortilegios, maleficios adivinatorios y supersticiones, y fue encarcelado. Declaró en audiencia haberle echado agua bendita a las atarrayas de su oficio, rezando tres credos con quienes lo acompañaban, esto lo hacía por haberlo observado a los indios de Nicaragua cuando estrenaban atarraya; se quitaba el "rosario del pescuezo" antes de salir a pescar y con él hacía la señal de la cruz en el agua[7]. De nuevo tenemos el caso de un negro que podía convivir sin ningún problema con diversas tradiciones religiosas.

6. Archivo Histórico Nacional de Madrid, Libro 1020 fls.9v y 46v, citado por M.C. Navarrete, *Prácticas religiosas de los negros en la colonia. Cartagena del siglo XVII*, Editorial Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, Santiago de Cali 1995, 54.
7. Ibid., 56.

Otro caso fue el de Mateo Arara, negro esclavo, quien fue acusado por el Tribunal de Inquisición en 1652 de hechicería. Él declaró que curó a un negro enfermo de la siguiente manera: "Puso una cruz hecha con palos sobre la puerta del bohío en donde vivía la madre; después hizo traer un pollo. Con el pollo limpió el cuerpo del negrito y con la ayuda de su madre que lo sostenía se lo puso en la cabeza; lo encomendó a Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, rogando a Dios y a la Virgen María que le diesen buena mano para curarlo. A esto agregó 'yo quiero muchacho, lleva vos pollo', y esto fue hablando con el diablo pero siempre adorando a Dios, y si el pollo moría esto quería decir que el negrito viviría y si el pollo vivía el negrito entonces moriría. Después de la curación, el negrito quedó sano y el pollo murió; lo mandó a echar a una quebrada con otra persona previniéndole no mirar en dónde caía para que se le pegase el mal"[8]. El esclavo aprendió este saber curativo en su tierra de África, pero en el continente americano se mezcló con elementos cristianos, y para el africano no era ningún problema practicar al mismo tiempo diversas tradiciones religiosas.

La Iglesia Católica institucional no veía con buenos ojos estas prácticas populares de los negros que terminaron como acusados en el Tribunal de la Inquisición. La Iglesia oficial demonizó cualquier "otra" práctica religiosa que no fuese la oficial. Muchos de los acusados por la Inquisición eran negros y la eterna acusación era de herejía porque practicaban hechicería y brujería. La brujería medieval se mezcló con la tradición africana, pero lo africano fue lo más importante en este proceso de mestizaje cultural y así surgió una nueva cultura religiosa en América Latina y el Ca-

8. Ibid., 64.

ribe. Para poder perseguirla, el Tribunal de la Inquisición la identificó con la "brujería europea" y con la adoración al Demonio. Uno de los representantes de la Iglesia oficial más favorable hacia la cuestión negra en la Cartagena del siglo XVII, el mismo san Pedro Claver, utilizaba la violencia física para combatir la religiosidad africana. Esto nos muestra la situación histórica de persecución de la religiosidad africana por la Iglesia oficial.

A pesar de esa persecución el pueblo negro logró expresar su religiosidad a través del Cristianismo europeo. Esto significa que la aceptación del Cristianismo no significaba necesariamente el abandono de las creencias africanas. Las Iglesias y los misioneros apoyaban a través de su prédica al Cristianismo intolerante, pero ésta no es toda la historia del Cristianismo en América Latina y el Caribe. El pueblo daba su propia interpretación más tolerante del Cristianismo, a veces en contra de las ideas de los misioneros cristianos. En la historia del Cristianismo en Surinam tenemos el siguiente ejemplo[9].

La Iglesia morava empezó su labor misionera en Surinam desde 1735, pero sin mucho éxito. Solo después de 1830 los esclavos ingresaron masivamente a esta Iglesia. Después del éxito de la Revolución haitiana se empezó a ver a la cristianización de los esclavos como una forma para civilizar los potenciales rebeldes. En todo el Caribe durante el siglo XIX el status quo veía con buenos ojos la cristianización de los esclavos, también en Surinam. Pero no se puede interpretar la conversión masiva en Surinam como mera manipulación; había otros factores que explican este fenómeno

9. A. Lampe, *Mission or Submission? Moravian and Catholic Missionaries in the Dutch Caribbean During the 19th Century*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen, 2000.

religioso. Los misioneros moravos alemanes comenzaron en el siglo XIX con una campaña de destrucción de los lugares sagrados de brujería de los esclavos –la intolerancia religiosa no era pues algo exclusivo de la Iglesia católica–. Sorprendentemente, solo entonces tuvieron éxito misionero. Los esclavos interpretaron al cristianismo de los moravos como un rito de limpia de brujería, lo que era usual en la visión religiosa africana. En la religión africana la hechicería provocaba al final de cada ciclo una reacción de destrucción de la hechicería. Los misioneros alemanes interpretaron erróneamente la conversión masiva como abandono de la supuesta idolatría por parte de los esclavos. Escribían cartas de entusiasmo desde Surinam a Herrnhut elogiando sus logros en destruir el paganismo y en salvar las almas de los negros. Pero los esclavos, en cambio, interpretaron al cristianismo desde su visión africana. Esto explica el hecho de que poco después los misioneros enviaron cartas de lamentaciones a Herrnhut, quejándose de que los nuevos adeptos seguían creyendo en la brujería. No entendieron que los esclavos conquistaron la religión de los conquistadores, gracias al hecho de que la religión africana no condena a la otra religión. Dentro del alma africano la religiosidad africana podía coexistir con el Cristianismo.

Hasta la actualidad no existe, por ejemplo, para el pueblo haitiano una contradicción entre el vudú y el catolicismo. En su vivencia hay santos católicos que representan deidades africanas, a pesar de que la Iglesia católica ha organizado campanas contra el vudú. Un investigador habla de simbiosis por identificación y menciona como ejemplos la identificación de santos católicos con dioses africanos, cantos y oraciones mezclan nombres africanos y católicos de la misma deidad, la gente identifica un lwa con un santo, las cere-

monias del lwa ocurren en la fiesta del santo[10]. Desmangles argumenta que en la época colonial se prohibió las formas religiosas africanas por temor de que inspirara rebeliones. Los esclavos fueron entonces obligados a aceptar el Cristianismo, pero continuaron con su visión religiosa africana. Ellos aceptaron el catolicismo como una estrategia para entrar a una cultura nacional neocolonial respetable, detrás de las imágenes y símbolos católicos seguían las prácticas religiosas africanas. Los lwa y los santos siguen perteneciendo a dos sistemas religiosos diferentes, más bien se puede decir que el catolicismo fue asimilado por el vudú.

También Bastide ha defendido que civilizaciones pueden encontrarse y convivir en el mismo espacio sin que haya influencia mutua[11]. Para Bastide es la yuxtaposición en tiempo y espacio de prácticas europeas y africanas: por ejemplo, los fieles asisten a una misa católica y después asisten a una ceremonia del vudú sin que haya una mezcla entre ambas. Tanto el principio de yuxtaposición de Bastide (en el vudú se añade a los rituales de iniciación el bautismo católico) como el de identificación de Desmangles (los lwa son identificados con los santos) parten del supuesto de que en el mismo tiempo y espacio solo se puede disfrutar de una tradición religiosa. El error de ambas tendencias es que no reconocen la pluralidad de fuentes de la religión popular en el mismo tiempo y espacio. El pueblo haitiano sirve sin problemas dos religiones, no siente la necesidad de optar por una de las dos, se dedica a una de las dos religiones pero no de una manera exclusiva. Ambas son relevantes de tal forma que el actor religioso no puede decir que aquí soy católico y allá soy vuduísta. El pueblo tiene múltiples identidades religiosas que vive en un mismo ambiente. No es que el pueblo tenga diferentes identidades en diferentes ambientes, por ejemplo, no es que en un momento es católico y en otro es vuduísta. Para la Iglesia oficial, expresión de la lógica occidental y de allí viene su intolerancia, uno no puede servir a dos religiones al mismo tiempo. La otra lógica, no-occidental, presente en la religión popular latinoamericana y caribeña puede disfrutar al mismo tiempo de diversas tradiciones religiosas[12]. En la sección 4 regresaremos a este punto de idolatría vs. monoteísmo.

10. L. Desmangles, *The Faces of the Gods: Vodou and Roman Catholicism in Haiti*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1992.
11. R. Bastide, *El prójimo. El encuentro de civilizaciones*, Amorrurto Editores, Buenos Aires, 1998, 145-157.

3. La religiosidad indígena

El pueblo tenía una actitud más tolerante: en la práctica religiosa popular había desde el siglo XVI una coexistencia de elementos cristianos con otras tradiciones religiosas provenientes de Europa, África y América. Con ocasión de la proclamación de Juan Diego, cuya existencia histórica con razón es cuestionada por algunos historiadores, como el primer santo indígena en agosto de 2002, vale la pena presentar el ejemplo de la devoción popular guadalupana. La aparición del libro *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"* de Miguel León-Portillo, publicado a fines del 2000 por el Colegio Nacional y el Fondo de Cultura Económica en México, nos ayuda a comprender mejor el acontecimiento guadalupano. Es importante hacer la distinción entre el Cristianismo de los misioneros y el Cris-

12. C. Parker, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, FCE, Mexico D.F., 1993, 32-33.

tianismo de los indígenas y de los negros, una cosa es lo que los misioneros europeos y norteamericanos predican, otra cosa es cómo los indígenas y los negros se apropiaron de este mensaje. El Cristianismo del colonizador y el Cristianismo del colonizado pueden ser tan diferentes que el uno ya no se reconoce en el otro. Esta premisa, aunque no explícita, está presente en la última publicación de Miguel León-Portilla, autor de la famosa obra *Visión de los vencidos*, que recoge los relatos indígenas de testigos náhuatl de la Conquista en Nueva España.

Existía una gran literatura en náhuatl y uno de los tantos relatos es el *Nican Mopohua* (por las primeras palabras que significan "Aquí se narra..."). El doctor León-Portilla nos presenta ahora una nueva traducción del *Nican Mopohua* al castellano (parte III del libro). Lo nuevo de esa traducción es que parte del supuesto (parte II) de que es un texto indígena expresado en términos del pensamiento y formas de decir las cosas de los tlamatinime o sabios del antiguo mundo náhuatl. El libro contiene a la vez una reproducción del manuscrito conservado en la Biblioteca Pública de Nueva York (apéndice II), que según León-Portillo (parte I) data del siglo XVI de manos de Antonio Valeriano, quien hacia 1536 ingresó como estudiante del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y tuvo a Fray Bernardino de Sahagún como maestro. Nació entre 1522 y 1526 en Azcapotzalco y murió en 1605 siendo gobernador de México-Tenochtitlan. Hablaba náhuatl, castellano y latín y hacia 1556 escribió el *Nican Mopohua*.

Este escrito narra el así llamado acontecimiento guadalupano:

1. Las cuatro apariciones del 9 al 12 de diciembre de 1531 de la Virgen María bajo la advocación de Guadalupe en Tepeyac, situada al norte de la antigua capital azteca México-Tenochtitlán y que ahora forma parte de la Ciudad de México, al vidente Juan Diego, indio náhuatl bautizado, quien transmitió el mensaje a Fray Juan de Zumárraga, primer obispo de México, para erigir un templo dedicado a ella en el lugar de las apariciones.

2. La señal milagrosa de las flores del Tepeyac, la curación del tío del vidente que estaba enfermo, y el milagro que sucede en presencia del obispo: la impresión de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe en la tilma de Juan Diego.

El subtítulo de la obra de León-Portilla sugiere que en el *Nican Mopohua* y en la devoción a la Virgen de Guadalupe coexisten dos tradiciones, el pensamiento náhuatl y el mensaje cristiano. El objetivo de los españoles era de conquistar espiritualmente la religión de los vencidos. Las constituciones del primer concilio de Lima, reunido en 1552, dicen explícitamente que había que edificar una Iglesia o poner una cruz en los lugares donde los indios tenían su espacio sagrado. El ya mencionado Sahagún reconoce que ésta fue la práctica misionera que se aplicó en México, los primeros religiosos decidieron construir una iglesia en honor a la Virgen de Guadalupe en el lugar donde los indígenas veneraban a Tonantzin.

Tonantzin era la Diosa Madre de los indios, Totahtzin era el Dios Padre, expresiones del principio dual universal, atributos del dios supremo Ometéol, el dios de la dualidad. Pues se trata, como señala León-Portilla, de un concepto clave en el pensamiento náhuatl, que pensaban a la divinidad suprema como ser

dual, madre y padre a la vez. Los misioneros trajeron de España la Virgen de Guadalupe, pero los indígenas se apropiaron de esa imagen y la convirtieron en Tonantzin. El mismo Sahagún plantea de que había que remediar esa situación, porque los indígenas llaman Tonantzin a Nuestra Señora de Guadalupe y reconoce que "es evidente que en el fondo de ellos mismos, las gentes del pueblo que van allí en peregrinación no son movidos sino por su antigua religión"[13].

La nueva traducción del *Nican Mopohua* por León-Portilla muestra muy bien que los conquistados conquistaron la religión de los conquistadores, es decir, convirtieron a María en la Diosa Madre de los indios:

> "en verdad soy yo
> la en todo y siempre doncella
> Santa María,
> su madrecita de él, Dios verdadero
> Dador de la vida, Ipalnemohuani,
> Inventor de la gente, Teyocoyani,
> Dueño del cerca y del junto, Tloque Nahuaque,
> Dueño de los cielos, Ilhuicahua,
> Dueño de la superficie terrestre, Tlalticpaque"[14].

León-Portilla publica un poema íntegro de los antiguos *Cantares mexicanos* (Apéndice I, Recuerdo de un antiguo cantar: "Cuicapeuhcayotl") donde se alude a la divinidad con estos mismos nombres[15]. Santa María enumeró los principales atributos del Dios que adoraban los náhuatl. Los misioneros quisieron someter a

13. Citado por R. Nebel, *Nican Mopohua. Cosmovisión indígena e inculturación cristiana*, FCE, México 1996, 302.
14. M. Leon-Portilla-T. Guadalupe, *Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*, El Colegio Nacional-Fondo de Cultura Económica, México, 2000, 100-103.
15. Ibid., 162-171.

los indígenas, y los indígenas terminaron sometiendo al Dios blanco. Triunfó el Dios de los náhuatl por medio del culto a Tonantzin Guadalupe. Aquí se da la ruptura con el cristianismo occidental: para los misioneros María era un ser humano, mientras que para los indígenas era un ser divino. Los misioneros predicaron a Mater Dei, y los indígenas interpretaron ese mensaje como la Diosa Madre de los dioses náhuatl.

Si bien es cierto que los vencidos crearon un cristianismo sin Cristo, sin embargo hay un elemento de continuidad entre el guadalupanismo y el mensaje profético de un tal Jesús de Nazaret quien anunció la buena noticia a los pobres. El Dios de los pobres como centro del mensaje del nazareno aparece en el Nican Mopohua, Tonantzin Guadalupe opta preferencialmente por los más pobres. Juan Diego se describe de esa manera:

> "En verdad yo soy un infeliz jornalero,
> sólo soy como la cuerda de los cargadores,
> en verdad soy parihuela,
> sólo soy cola, soy ala,
> soy llevado a cuestas, soy una carga"[16].

León-Portilla señala que todos los vocablos con que Juan Diego se describe como un pobre hombre se encuentran en otros huehuehtlahtolli, testimonios de la antigua palabra. Menciona como ejemplo que el padre al amonestar a su hijo le dice que es pariguela, o cordel para la carga o le hace notar que es llevado, o es cargado. Tonantzin Guadalupe se presenta como una madre que se preocupa por sus hijos, especialmente los más pobres, y según León-Portilla no era cosa extraña para el mundo indígena hablar así de la divinidad. El indígena aceptó una práctica católica integrán-

16. Ibid., 112-113.

dola dentro de su visión indígena del mundo. Por lo tanto, el término mismo de conversión se vuelve problemático, teológicamente hablando la conversión al Cristianismo significa abandonar lo no cristiano. Para el pueblo indígena, en cambio, la vida es más importante que el dogma, la espiritualidad más importante que la institución, y la aceptación del Cristianismo no significa el abandono de lo no-cristiano. En la sección 5 regresaremos a este tema de la conversión vs. tolerancia religiosa.

4. Idolatría versus monoteísmo

El título de la obra de León-Portilla "Tonantzin Guadalupe" sugiere la coexistencia de dos tradiciones religiosas, aunque hábilmente el autor no entra en la discusión de los que usan el término sincretismo y los que lo rechazan, ni en la polémica entre los creyentes guadalupanos y los antiaparicionistas, argumentando que no concierne a la historia demostrar o rechazar la existencia de milagros. Otros, como Diego Irarrázaval, hablan del sincretismo indígena en la devoción a María[17]. El *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* menciona el origen griego de la palabra "sincretismo" que remite a ser como un cretense, un impostor, refiriéndose al hecho histórico de la reunión de varios estados de la isla de Creta contra un enemigo común; sería la coalición de dos adversarios contra un tercero; las individualidades opuestas dejarían de confrontarse y aparecerían unas como respetuosas de las otras. El sincretismo sería pues juntar y fundir doctrinas y elementos culturales, de allí su artificialidad. Para el Diccionario, lo que es calificado como "sincrético" aparecería como no puro, sin identidad, artificial; la palabra tiene pues un sentido negativo.

17. D. Irrarázaval, "Sincretismo indígena, negro, mestizo, en la religión mariana", en: *Páginas* 116, julio 1992, 77-97.

Esta palabra, sincretismo, fue también introducida en las ciencias de la religión, para dar cuenta de la mezcla de diferentes religiones en un espacio religioso, se habló de fusión, de reinterpretación, de aculturación, del principio de ruptura. Pero en general el término ha conservado su connotación negativa. Un investigador del tema escribe que "a pesar de los efectos peyorativos que prevalecen, el sincretismo es un fenómeno que existe en todas las religiones, que está presente en la sociedad brasileña y que debe ser analizado nos guste o no"[18]. Leonardo Boff dio un paso más al dar un sentido positivo al término sincretismo; él ha afirmado que todas las religiones son sincréticas, ya que toda nueva religión se construye a base de elementos de antiguas religiones, pues la práctica sincrética religiosa se encuentra en todas partes[19].

Pero nuestro análisis debe ir más profundo. Los conquistadores no lograron sujetar al dios femenino y masculino de los conquistados. Según el *Popol Vuh*, libro de la comunidad maya-quiché, descubierto en el siglo XVIII por un fraile dominico, pero que había sido redactado al iniciarse la conquista, todo proviene de Tzakol (Engendradora) y Bitol (Engendrador), Alom (Madre) y Qaholom (Padre). Así también en la tradición quechua está presente la representación femenina y masculina de Dios. El universo mapuche tiene divinidades complementarias que

18. S. Ferretti, *Repensando o Sincretismo*, Universidad de São Paulo, São Paulo, 1995, 91.
19. L. Boff, *Iglesia: Carisma y Poder. Ensayos de eclesiología militante*, Ed. Sal Terrae, Santander, ²2000, cap. 7.

abarcan las fases de la vida: Chao (Padre) y Nuke (Madre), Fucha (Anciano) y Kushe (Anciana), Weche Wentru (el joven) y Ulcha Domo (la joven). Los quechuas y aymaras invocan a sus protectores masculinos (Apu, Huamani) y a la acogedora Pachamama (madre-tierra). Los tarahumaras en México rezan, nuestro pobre Padre, nuestra pobre Madre. El Dios de los indígenas no es el Dios Abba de Jesús de Nazaret, tampoco es el Dios masculino blanco de los misioneros; los indígenas conservaron sus dioses masculinos y femeninos dentro de la religión mariana.

Para un estudioso de la religión aymara los aymaras no practican dos religiones, la religión aymara y el cristianismo, sino que han hecho una síntesis de las dos que se fundamenta en la identidad del pueblo aymara como pueblo agricultor[20]. Es la religión aymara-cristiana, aunque él reconoce que se dio más bien un proceso de aymarización del Cristianismo que de cristianización de la religión aymara. La pregunta sigue siendo entonces si hubo una síntesis. Personalmente pienso que uno puede ser cristiano sin dejar de ser aymara. El rezar el Dios Padre Nuestro de Jesús de Nazaret es perfectamente compatible con la concepción divina de Dios Padre y Madre de los indígenas. En este sentido se puede decir que la práctica religosa popular es multireligiosa. Para el pueblo es Tonantzin que usa la máscara de Guadalupe. El misionero efectivamente no se reconoce en el cristianismo de los indígenas, un Cristianismo muchas veces sin Cristo, con María como diosa central en el panteón de los dioses que a veces llevan la máscara de un santo. Es el proceso de la in-

20. H. Berg, *La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*, Hisbol-UCB/ISET, 1990, 262.

digenización del Cristianismo, no el de la cristianización del indígena[21].

Hay una continuidad histórica entre las quejas de los misioneros contra la idolatría de los indígenas y las críticas de los pastores pentecostales contra la adoración de imágenes de la Virgen por parte del pueblo: ambos quieren imponer el único Dios verdadero, pero masculino. La existencia de la religión mariana es la prueba de que nuestros pueblos no han podido ser fieles a un único Dios. Por eso, difiero de una frase, lúcida por cierto, de un teólogo de liberación (Pablo Richard): "En el Tercer Mundo la idolatría es más peligrosa que el ateísmo". Reaparece el término idolatría en el sentido peyorativo. Sin embargo, la práctica religiosa popular ha sido multireligiosa, ha servido a diferentes dioses, ha sido idólatra. La intolerancia por parte de las Iglesias institucionales es nutrida por la definición del cristianismo oficial como monoteísta: solo existe un único Dios, verdadero, pues intolerante, al cual todos los pueblos deben convertirse. El Cristianismo oficial, por ser misionero, es decir por considerar a los otros dioses como falsos, es en esencia intolerante con respecto a la práctica religiosa del otro.

5. Conversión versus tolerancia religiosa

La conversión no se refiere a un "yo" totalmente aislado de su tradición cultural o de su contexto social. Puede haber una redefinición de la propia identidad, sin que significara una ruptura total con el pasado. El término identidad es impreciso, etimológicamente se

21. Vease E. Langer-R.H. Jackson (eds.), *The New Latin American Mission History*, University of Nebraska Press, Lincoln and London, 1995.

deriva de "idem", que significa lo mismo, pero sería un error pensar en algo anti-dinámico[22]. Sin embargo hay algo que permanece idéntico: son los elementos de continuidad entre las creencias previas y las nuevas creencias adoptadas. El modelo intelectualista de conversión parte de la premisa de que uno pertenece o a una tradición religiosa o a otra, mientras que nuevos estudios muestran que puede haber conversión a ciertas prácticas religiosas sin que esto signifique una ruptura con la cosmovisión anterior[23]. Los relatos de los misioneros presentaban la conversión enfatizando el cambio radical individual, porque suponían que no se podía servir a dos dioses al mismo tiempo y porque convenía a los intereses de la institución eclesial hablar de los logros de la conversión. Pero en realidad la conversión no significaba un abandono de la práctica religiosa del pasado. Los indígenas y los negros aceptaron prácticas cristianas integrándolas dentro de su visión del mundo[24]. Entonces, no se puede hablar de una conquista espiritual del indígena o del negro.

Otro investigador, Fernando Cervantes, también cuestiona el concepto de conquista espiritual del indígena, argumentando que "lo que constatamos no es tanto la imposición de un nuevo estilo de vida, sino la manifestación de una nueva fuerza espiritual"[25]. Y concluye: "De lo anterior se desprende que la tendencia a

22. D. Mato, "Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe", en: D. Mato (coord.), o.c., 13-28.
23. R. W. Hefner (ed.), *Conversion to Christianity. Historical and An thropological Perspectives on a Great Transformation,* University of California Press, Berkeley, 1993.
24. W.L. Merrill, Conversion and Colonialism in Northern Mexico: the Tarahumara Response to the Jesuit Mission Program, 1601-1767, en: R.W. Hefner (ed.), *o.c.,* 129-163.
25. F. Cervantes, Cristianismo o sincretismo? Una reinterpretación de la 'conquista espiritual' en la América española, en: H.J. Prien (ed.), *Religiosidad e Historiografía. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía,* Vervuert-Iberoamericana, Frankfurt-Madrid, 1998, 21-33, 32.

interpretar el proceso evangelizador en la América española desde una perspectiva en la cual el 'Cristianismo' y el 'paganismo' se excluyen mutuamente, y donde cualquier indicio de supervivencia religiosa autóctona se califica inmediatamente como 'sincretismo', en el sentido peyorativo de esta palabra, no solo es engañosa, sino fundamentalmente errónea. Lo sorprendente, entonces, es la tenaz persistencia de dicha tendencia en la historiografía moderna"[26].

Efectivamente, hasta en los tomos de la *Historia General de la Iglesia en América Latina* de CEHILA persiste esta tendencia. Cervantes presenta la siguiente razón de por qué esa persistencia: los historiadores manejan una epistemología dualista, de una separación total entre lo divino y lo humano, entre lo material y lo espiritual. A mi parecer la razón principal reside en una concepción racionalista del proceso de conversión. Los nuevos *conversion studies* han mostrado que la conversión es expresión del *wishful thinking* de la mente teológica, pero la realidad histórica es más compleja. Los historiadores eclesiásticos han visto la conversión como un proceso intelectual y volitivo, en el cual cada individuo acepta la verdad del Cristianismo. Este enfoque que estudia el fenómeno religioso como un proceso de enseñanza y aceptación de la nueva doctrina es expresión de la misma intolerancia eclesiástica. Para la Iglesia oficial el indígena abandona a Tonantzin para aceptar a Guadalupe; éste es el sentido de la conquista espiritual del indígena. La idea de conquistar espiritualmente al indígena expresa una visión imperial de sujetar al otro. Conversión e imperialismo eclesiástico van unidos. La idea de conversión, predicada por las Iglesias, es en esencia intolerante con respecto a la práctica religiosa del otro.

26. Ibid., 33.

Reflexión final

El (macro) ecumenismo y la intolerancia religiosa son dos caras de la misma moneda, es decir son expresiones de las Iglesias institucionales y sus teologías oficiales. El (macro)ecumenismo supone el diálogo entre dos sujetos de los cuales cada uno tiene una identidad religiosa única. En el pasado no se toleraba al otro y en el presente hay que dialogar con el otro. Éste no es el caso del haitiano que se considera al mismo tiempo cristiano y vuduísta. El diálogo supone dos personas con dos identidades diferentes; aquí hay una sola persona con diferentes identidades religiosas. El pueblo vive dentro de sí diferencias religiosas sin ningún problema. Por eso el proyecto ecuménico nunca se ha vuelto un proyecto popular. Efectivamente existe este proyecto desde hace varias décadas en América Latina y el Caribe, pero sigue siendo un asunto de las Iglesias institucionales y sus líderes.

Armando Lampe
Aruba, Caribe

PLURALISMO RELIGIOSO Y TEOLOGÍAS INDIAS

Reubicación teológica en la fe indígena

En América Latina emergen varios modos de hacer teología; surgen nuevas voces, símbolos, conceptos, metodologías. Esto ocurre a partir de espiritualidades atentas a los signos de nuestro tiempo. 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 sociopolíticos, mediáticos, eclesiales. Sin embargo, la población originaria continúa reinventando formas de vivir, y tiene sus voces teológicas. Por eso, la reflexión tiene que reubicarse dentro de fecundas matrices indígenas. Es decir, la pluralista fe de los pueblos originarios en sí misma conlleva lineamientos eclesiales y teológicos. Estos lineamientos confrontan el desorden mundial y se conjugan con alternativas políticas y económicas para el mundo de hoy.

Se trata de sabidurías enraizadas en la vida cotidiana y de procesos inculturados en cada región del

continente que se contraponen a objetos del mercado cultural. Voy a detenerme en dos tipos de lenguaje, el *mito* y la *utopía*, que son portadores del pluralismo religioso. Vale recalcar que soy un aprendiz y colaborador no-indígena, 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 confrontar golpes 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.

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).

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. ¿Por qué es una "reubicación"? 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 retomo la clásica articulación entre reflexión y espiritualidad. Por todo esto cabe postular la reubicación de la teología en la fe indígena. (Algo similar es hecho en términos afro-americanos y mestizos, y en los modos de creer por parte de la mujer, de la juventud, de diversos sectores del pueblo polifacético, que va trazando nuevas líneas teológicas). A continuación anotaré el sentido de re-ubicarse 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 explícita 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 tergiverse 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'a-lab', somos retoño-flor de maíz; los niños representan pues la nueva vida y crecimiento de la comunidad y del

2. Ver en PNUD, *Desarrollo humano en Chile,* Santiago: PNUD, 2002, la encuesta a 3600 personas en las 13 regiones del país. Pregunta 120: ¿Usted 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%, 331-329.
3. Comento relatos mexicanos, mayas, guaraníes, amazónicos, andinos, mapuches, que fueron leídos y teatralizados durante el IV Congreso.
4. M. 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").

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 náhuatl). 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 nómada 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 náhuatl ¡que pasó a ser de todo Méjico! en torno a la Madre Tonantzin/Guadalupe. Mario Pérez 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 náhuatl, que tiene un carácter simbiótico con la creencia en María, la Madre de Dios. Otro relato significativo es el de una líder maya, Xnuc Maní. Habla de una soga muy larga que une a los distintos pueblos; de esta soga sale sangre cada vez que es cortada para que alcance para todos los pueblos.

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.

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 mexicana 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 García: "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. Diálogo 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 yuxtaponer lo cristiano y lo indígena; tampoco vale una actitud acrítica y fundamentalista en lo indígena. Más 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 Meliá 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 ser sendentario, como lo lamentaba Paulo Suess durante el IV Congreso; es en

6. Cf. J. Vidal, "Mito" y "Mitos modernos", en P. Poupard (dir.), *Diccionario de las Religiones*, Barcelona: Herder, 1987, 1205-1210, 1224-6. Cf. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1968.

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 López: "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 náhuatl Juan Diego que acogió las flores de María.

En este sentido, cada comunidad cristiana puede ser parte del itinerario universal hacia Yvymaraeʼij, 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. Líneas teológicas indígenas

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 solo 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 confrontar realísticamente 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). 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.

7. J. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación. Escatología*, BAC, Madrid 2000, 30 y 118: el mundo comienza a ser "nueva creación" por su transformación. Cf. J.B. Libânio - M.C. Bingemer, *Escatología Cristiana*, Paulinas, Madrid 1985.

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 por toda 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 solo 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.

Diego Irarrázaval
Chucuito, Perú

PLURALISMO RELIGIOSO Y TRADICIONES RELIGIOSAS AFROAMERICANAS

El intento de una teología cristiana del pluralismo religioso pensada desde el contexto religioso de América Latina tiene necesariamente que tener en consideración la realidad afro-religiosa del continente. Son varias manifestaciones religiosas de origen africana que todavía permanecen y están vivamente presentes entre nosotros. El Candomblé en Brasil, el Vodú haitiano, la Santería en Cuba, son expresiones mayores de la herencia religiosa africana en América y el Caribe. Estas manifestaciones más conocidas se multiplican en tantos otros ritos, más o menos comunes por casi todos los países y regiones.

Algunas religiones, aun no siendo originalmente africanas, son muchas veces identificadas como tales por el hecho de haber asumido elementos de las religiones africanas. Es, por ejemplo, el caso de la Umbanda en Brasil. Aunque es una religión genuinamente brasileña, frecuentemente es encasillada entre las religiones africanas.

La verdad es que la Umbanda es una religión asumida sincréticamente. Surgida en el inicio del siglo XX en Brasil, la Umbanda fue proyectada como religión del consenso nacional. En un país marcado por la tradición del Catolicismo europeo, aquí resignificado a través de las prácticas populares; por el espiritismo

cardecista (Alan Kardec), aquí difundido desde el imperio y recrudecido con la llegada de la República; un país también fuertemente marcado por las tradiciones religiosas africanas y por algunas herencias indígenas. En este contexto se daba entonces una práctica religiosa que pudiese establecer el consenso, o sea, que pudiese integrar en una sola religión los elementos significativos de cada una de ellas. Así surge la Umbanda.

Por tanto, contrariamente al Candomblé, a la Santería y al vodú, que son religiones tradicionales en el tiempo y en las formas, la Umbanda es una religión moderna dedicada a atender las necesidades inmediatas de las personas. Tomó del Candomblé la estructura del ritual, del Espiritismo la relación con los muertos, de la herencia indígena las figuras sagradas, y del Catolicismo los santos más populares.

En cada región geográfica en la que se practican los cultos umbandistas, se acentúa más o menos la característica de una de las religiones que la componen. En Minas Gerais, por ejemplo, sobresalen en la Umbanda los rasgos del Catolicismo popular; en Rio de Janeiro y en Brasilia, los rasgos del Espiritismo; en la Amazonia, los elementos de las tradiciones indígenas; y en Bahia, aparecen fuertemente marcados los rasgos del Candomblé.

Volviendo a las tres marcantes religiones africanas diseminadas entre nosotros, a saber, Candomblé, Santería y Vodú, hay que aclarar algunos aspectos a propósito del tema en cuestión. El primero es que hasta el momento actual, las teologías cristianas no habían tomado en serio a las religiones afroamericanas. En el pasado reciente eran tratadas como sectas o cultos diabólicos tanto por los católicos como por los protestantes. Por tanto, eran objeto de ataques. Hoy merecen respeto por parte de la Iglesia Católica y de las Iglesias históricas protestantes. Pero continúan siendo amenazadas por los fundamentalistas neo-pentecostales católicos y protestantes. Por tanto, una teología cristiana del pluralismo religioso va a exigir una intensa preparación del terreno. Otro aspecto que se presenta como desafío es el hecho del poco diálogo habido hasta el presente momento entre teología cristiana (católica y protestante) y el universo religioso de las tradiciones religiosas africanas. Así como estos dos, son varios los aspectos desafiadores para la efectivación de una relación que permita una reflexión teológica de interés común.

En esta breve reflexión vamos a apuntar algunas cuestiones pertinentes a este tema que, sin duda alguna, van a exigir una atención muy particular en la búsqueda de la realización de una teología cristiana del pluralismo religioso.

1. Teología cristiana y teología de las herencias religiosas africanas

La subordinación de la teología cristiana a los magisterios eclesiásticos ocasionó un cierre, dando a ésta, no pocas veces, un encuadramiento mucho más de doctrina que de sabiduría o ciencia. A la vez que se tornó un cuerpo cerrado, la teología cristiana se legitimó a sí misma y desconsideró las otras posibles teologías. Todavía hoy causa estrañeza a mucha gente cuando se habla de teología del Candomblé, del Vodú o de las herencias religiosas africanas.

Por otra parte, son auténticas las reivindicaciones

de las teologías de tales religiones. Jacques Dupuis recuerda que "la automanifestación personal realizada por Dios en la historia de las naciones, asume tal forma que permite hablar, en teología, de una verdadera revelación divina"[1], incluso en contextos no cristianos. Por tanto, el esfuerzo de elaboración de una teología cristiana del pluralismo religioso tiene como tarea primera abrir el espacio teológico a las demás religiones, y en este caso, a las religiones afroamericanas, reconociéndoles legitimidad.

Entre nosotros es un hecho que en la historia de estos quinientos años de América Latina los medios de producción fueron privatizados y mantenidos bajo el domínio de pocos. Lo mismo ocurrió con los bienes simbólicos. Así que podemos hablar de verdadera privatización de la teología denominada cristiana, en cuanto un bien simbólico. Por consiguiente, es preciso desprivatizarla para que se establezca el diálogo inter-teológico.

La teología cristiana del pluralismo religioso o será dialogante, o no será teología del pluralismo religioso; sin diálogo abierto será una falsa propuesta. Sin embargo, incluso en los tiempos actuales, el diálogo inter-teológico se encuentra perjudicado e incluso imposibilitado por el relacionamiento asimétrico entre las teologías en cuestión. No hay posibilidad de diálogo en cuanto la teología cristiana sea considerada "la teología", y la teología de las herencias africanas continúe siendo considerada "meras creencias populares absurdas".

A esta altura nos viene necesariamente la pregunta: ¿quién será el sujeto de la teología del pluralismo religioso? En los tiempos actuales, el teólogo tiene autonomía para esto? La tentativa de Jacques Dupuis se estrelló contra el brazo fuerte del magisterio eclesiástico[2]. Buenos fueron los tiempos del Concilio en que Congar osaba hablar de un magisterio teológico.

El necesario diálogo inter-teológico, como condición de posibilidad para la teología del pluralismo religioso, por un lado debe descartar la pretensión de encuadrar la sabiduría emanada de las religiones afroamericanas dentro de patrones racionalizados y metodológicamente rígidos que predominan en la teología cristiana. Por otro lado debe incentivar a la teología das herencias africanas a la elaboración sistematizada de sus ricas y preciosas experiencias, superando un cierto espontaneísmo dispersivo.

El punto de partida de ambas teologías es, sin duda alguna, la elaboración de la realidad y de las experiencias de las comunidades a la luz de la fe. La comunidad de los fieles *(communitas fidelium)* es el eje para la reflexión y sistematización de las reflexiones teológicas. En este caso, para tales teologías la sistematización teológica no es apenas un discurso racional sobre Dios, sino la sensibilidad delante de las experiencias concretas de Dios.

Todavía hay que aclarar que así como la teología cristiana reúne una diversidad de denominaciones católicas (romana, ortodoxa), protestantes de varios orígenes, pentecostales y neo-pentecostales, la teología de las religiones afroamericanas o de las herencias africanas se caracteriza también por una pluralidad interna. El Candomblé, la Santería, el Vodú son

1. J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 2000.

2. "Notificación a propósito del libro de Jacques Dupuis", *L'Osservatore Romano n.10*, 2001, 8-10.

conglomerados de cultos y naciones con sus particularidades. Por otra parte, así como, no obstante la variedad es posible hablar de teología cristiana en singular, del mismo modo, la pluralidad que caracteriza la teología de las religiones afroamericanas no es obstáculo para que sea reconocida como unidad. Si la amalgama que permite la unidad de la teología cristiana es la fe de la comunidad en el Dios de Jesucristo, el acto unificador de las tradiciones africanas es la experiencia centrada en el Dios de la Vida mediatizada por el AXÉ.

En cuanto a los aspectos metodológicos, ambas teologías tienen bien definidos sus presupuestos epistemológicos. La teología cristiana tiene sus tentáculos en la filosofía occidental. Con raras excepciones, su iter metodológico siguió siempre al racionalismo idealista. Incluso en la teología de la liberación, con su postura revolucionaria, no fue más allá de un hegelianismo de izquierda, en opinión de algunos. La razón instrumental que presidió el conocimiento en los tiempos de la modernidad, afectó también al conocimento teológico y lo condicionó.

La teología de las herencias africanas se fundamenta en una concepción de mundo de relaciones más que dialécticas, verdaderamente analíticas. Lo humano y lo divino conviven en un mismo espacio de tiempo y lugar. Es la lógica de la falta de lógica. ¿Qué lógica es capaz de dar cuenta de una realidad donde lo humano y lo divino transforman la corporeidad en vehículo que carga a ambos? ¿Qué lógica explica el "estado de santo"?

Es evidente que los presupuestos del conocimiento en una y en otra reflexión teológica no siguen los mismos caminos. Por otra parte, la aproximación entre ellas puede determinar una nueva vía de conocimiento capaz de dar cuenta de la realidad plural que envuelve al ser humano. La subjetividad que caracteriza la sabiduría africana pone en jaque a la racionalidad que distingue el procedimiento occidental; no obstante se ignoran recíprocamente.

2. La comprensión de la salvación como desafío

La teología cristiana del pluralismo religioso tendrá que confrontarse necesariamente con la cuestión de la salvación o no salvación en los contextos no cristianos. En la teología cristiana uno es el acto creador y otra es la acción redentora. Aunque ambas acciones, creadora y redentora, estén presididas por Dios Padre, por su hijo Jesucristo y por la acción del Espíritu Santo, ellas se diferencian en el tiempo y en el espacio. La Congregación para la Doctrina de la Fe, en la notificación hecha al teólogo Jacques Dupuis, se refiere al Concilio de Trento: "por la unidad del plan divino de salvación centrado en Jesucristo, hay que pensar también que la acción salvífica del Verbo se actúa en y por Jesucristo, Hijo encarnado del Padre, como mediador de la salvación de toda a humanidad"[3]. Esta separación o diferencia no es resaltada en la comprensión religiosa africana.

Es posible que la cuestión de la salvación que se plantea como problema entre la teología cristiana y la teología de las tradiciones religiosas afroamericanas, sea menos una cuestión de contenido, y más una cuestión de pedagogía. Afirmar, según la doctri-

3. *SEDOC*, Volumen 33 nº 286/ mayo-junio 2001, 614.

na cristiana, que el acto creador y el acto redentor son acciones de la Trinidad, tal vez sea lo mismo que decir, como en las tradiciones religiosas africanas, que la creación y la salvación constituyen un acto único.

De hecho para la teología de las religiones afroamericanas, el acto creador es al mismo tiempo acto salvador. Olorum en el Candomblé, o el Gran Señor en el Vodú, crea y salva a la mujer y al hombre, o hasta a la familia entera, como aparece en algunas representaciones míticas. Creación y salvación son procesos. La lógica (analéctica) que fundamenta la comprensión afro, permite tal proceso, en el que creación y salvación se entrecruzan. Dios crea salvando y salva creando, y no de otra manera.

Esta convicción hace que, sin perjuicio de los procedimientos éticos, los adeptos a las tradiciones religiosas afroamericanas no tengan que preocuparse de la salvación. Ya está dada por Dios en el acto creador; o sea, la salvación es iniciativa gratuitad de Dios al invitarnos a participar de su vida divina. Por tanto, el compromiso ético, o sea, la práctica del bien, no apunta en primer lugar a la salvación, sino al equilibrio, el buen relacionamiento con las personas y con la naturaleza, y la fidelidad a la divinidad. El destino de la mujer y del hombre es necesariamente la salvación. El mal no es eterno; eterna es la gracia, el amor, el bien.

La postura das religiones afroamericanas, relativa a la salvación, hace que desaparezca en su interior algo que es muy marcante en las religiones cristianas, a saber, una verdadera obsesión por la salvación, de tal manera que ésta se torna inclusive una mercadería de trueque o de comercio con Dios.

3. Cristología/Mesianismo: cuestiones

Aun no siendo religiones protagonizadas por figuras mesiánicas, las tradiciones religiosas afroamericanas no tuvieron mayores dificultades para asumir la categoría cristológica[4]. En el Candomblé, en la Santería, como en el Vodú, Jesucristo está integrado en la fe de los fieles, sin reservas, sobre todo en los ambientes populares. Incluso para una cierta intelectualidad de nuevos adeptos de estas tradiciones religiosas, Jesucristo no constituye propiamente un problema.

La teología de las tradiciones afroamericanas incorporaron a Jesucristo en sus esquemas sin ningún prejuicio; muy al contrario. La predilección por la figura de Jesucristo en tales tradiciones no se reduce a la economía de la salvación, incluso porque, como vimos, esto no es preponderante. Jesucristo no se iguala pura y simplemente a las demás manifestaciones divinas expresadas por la gama de Orixás, por ejemplo. Jesucristo comporta una novedad que es exactamente la capacidad de vencer las aporías afrontadas en la diáspora, sobre todo la esclavitud. Forma parte, por tanto, de un nuevo contexto frente a los nuevos desafíos. Asumir a figura de Jesucristo en las tradiciones religiosas afroamericanas no es solamente realizar una vuelta a la sensibilidad originaria africana, o sea, a los presupuestos de culturas matrilineales, sino, sobre todo, una nueva percepción forjada por la diáspora. Lo que se da en verdad, es una re-creación de la práctica y de la teología de las tradiciones africanas. Ciertamente, por eso, asumir a Jesucristo en África significó romper con las tradicio-

4. A.A. Da Silva, "Jesucristo, luz y libertador del pueblo afroamericano", en *¿Existe un pensar teológico negro?*, Paulinas, São Paulo 1998, 37.

nes religiosas africanas; mientras que en la diáspora, Jesucristo y tradiciones religiosas africanas se amalgamaron en una simbiosis sincrética.

El problema de la comunidad negra en la diáspora no fue y no es con Jesucristo, sino con las Iglesias. Sin embargo, incluso bajo el control de la cristología por parte de la ortodoxia de las Iglesias, la teología espiritual de las tradiciones africanas en la diáspora, va a entenderla con absoluta originalidad. Desprivatizan la categoría cristológica de los rígidos esquemas doctrinales y la transforman en devóción popular. Por tanto, Cristo, vivo, crucificado, muerto o resucitado es el Santo de Dios, es el Santo de los pobres y negros(as)... Se mutiplican las capillas, iglesias y santuarios en nombre del Jesús de tantos nombres: Bonfim, Lapa, de los milagros, etc.

En la teología de las tradiciones religiosas afroamericanas, teología caracterizada por la re-creación religiosa frente a las nuevas realidades vividas por la comunidad negra, Jesucristo está presente de forma actuante y su presencia interesa para la vida de las personas, hecha de sufrimientos y esperanzas. En este contexto, es falsa la pregunta: "si el carácter cristiano de la economía de la salvación lleva a concluir que los miembros de las otras tradiciones religiosas se salvan por medio de Cristo, al lado de la tradición religiosa que siguen y practican, o incluso a pesar de esa tradición religiosa? (...). O, al contrario, debemos afirmar que ellos se salvan dentro y por medio de esa tradición?"[5]. Tales cuestiones no tienen sentido para las tradiciones religiosas africanas. La tradición re-creada ha incorporado a Jesucristo, y para los negros/as. Él es la divinidad actuante

5. Dupuis, *op. cit.*, 421-422.

aquí y ahora en medio del pueblo, y la salvación que Él testimonia es don gratuito de Dios.

La ligación profunda entre tradiciones religiosas africanas y la categoría cristológica, analizada bajo la óptica de la teología de las herencias afroamericanas, puede sugerir nuevos rumbos para la teología del pluralismo religioso. Así como la categoría cristológica exige un diálogo abierto, semejante postura va a plantear la cuestión mesiánica. En las tradiciones religiosas africanas no hay figuras mesiánicas personificadas. Lo que allí se podría tomar como categoría mesiánica es en realidad una fuerza que emana de la comunidad. Por eso, la comunidad es mesiánica[6].

La forma de comprender la acción mesiánica a partir de la comunidad, como también la salvación, exime a las religiones africanas de cualquier actitud proselitista, y hace que ellas estén decididamente abiertas al diálogo ecuménico e inter-religioso. Sin duda, el mesianismo personificado constituye un gran desafío para la teología del pluralismo religioso. A fin de cuentas, ser musulmán es ser de Mahoma; ser cristiano es ser de Jesucristo; semejante concepción está presente en el Judaísmo. Por lo demás, el mismo Concilio de Trento reitera: "Debe creerse firmemente que Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, crucificado y resucitado, es el único y universal mediador de la salvación de toda a humanidad"[7]. Esta polarización alrededor de las figuras mesiánicas crean enormes dificultades y limitan el relacionamiento inter-religioso. El deseo de un diálogo profundo entre estas religiones acaba siempre en el preciosismo de sus figuras mesiánicas. Son religiones de exclusiones, o sea, "fuera de ellas no hay

6. Cf. Silva. *op. cit.*, 48.
7. SEDOC, *op. cit*, 613.

salvación". Las religiones africanas, al contrario, son inclusivas, o sea, permiten vivir la fe de forma plural, como por ejemplo es el caso de la doble pertenencia.

4. Iglesia/Inculturación: dificultades

Si los negros/as no han tenido problemas con Jesucristo, no se puede decir lo mismo respecto de las Iglesias cristianas. Los modelos y las prácticas de las Iglesias no se daban bien con las costumbres religiosas africanas. Las dificultades eran suavizadas a través de la interacción entre el culto a los Santos y a los Orixás. Bautizados/as desde el momento en que llegaban a los puertos, era realmente complicado para los negros/as comprender por qué entre los miembros de una misma Iglesia unos eran libres y señores/as, otros/as esclavos/as. El impedimento al acceso a los demás sacramentos era otro punto que causaba dificultades a los negros/as. Venidos de una cultura religiosa abierta, inclusiva, a los negros/as les era difícil entender las prohibiciones de las Iglesias a la pluri-pertenencia. Ante tal situación, a única posibilidad fue el sincretismo.

Causaban también dificultades a los negros y negras las dimensiones sociales y económicas de los cultos y fiestas religiosas. En los orígenes africanos, las fiestas religiosas tienen por finalidad la eliminación de la acumulación financiera, sobre todo. En la fiesta, se da salida a los excedentes y de esta forma se restablece el equilibrio, la igualdad entre las personas y los clanes familiares. Así pues, a través de los festejos religiosos se mantiene el equilibrio económico y social. Por tanto, la fiesta religiosa se fundamenta en tres

puntos básicos: la alabanza al Santo, el compromiso comunitario y la gratuidad. Todos festejan y comen. Nadie paga. Todo es gratuito.

Al contrario de las tradiciones religiosas africanas, en las Iglesias las fiestas, incluso las populares, están marcadas por la acumulación. El objetivo del festejo es juntar dinero. Participa en las subastas y adquieren los productos las personas que tienen propiedades. No pocas veces, en las kermeses de las Iglesias eran subastados hasta esclavos/as. El subastador describía con detalle la "pieza" que estaba siendo subastada: "un negro o una negra de Angola, o incluso una pareja o un par de esclavos". El lance inicial o final, no pocas veces era dado por el hacendado, "muy católico" y "bienhechor", que estaba en la mesa sentado al lado del sacerdote.

Ciertamente, la práctica ambigua de las Iglesias causaba a los negros/as confusión. Por un lado la Iglesia predicaba los valores libertarios del Evangelio, y por otro lado ella misma era parte del sistema esclavista.

Nos referimos anteriormente al sincretismo afro-religioso. Sin discutir las particularidades del término, es necesario tener presente que la práctica sincrética por parte de la población negra tuvo dos sentidos bien marcados. La represión de las tradiciones religiosas africanas hizo que los negros/as recurriesen al sincretismo como a una forma de enmascaramiento, o sea, manteniendo por detrás de los Santos del catolicismo popular as figuras de los Orixás. Sin embargo, hay otra dimensión. Con su característica forma de ser religión inclusiva, los negros y negras amalgamaron los elementos de los dos universos religiosos y procesaron una práctica eminentemente

inculturada. No se trató solo de "enmascarar" una realidad, sino de expresarla a partir del genio propio de las culturas africanas. Esto ocurrió no solo con los negros y negras de proveniencia nagô/yoruba a través del Candomblé, sino también entre los de origen bantú por medio de las fiestas de *congadas* (bailes dramáticos en los que se representa la coronación de un rey del Congo), *reisados* (danzas dramáticas populares de la víspera del día de Reyes) y de los cultos marianos y cristológicos.

La simbiosis entre tradiciones religiosas africanas y catolicismo popular, sobre todo, levanta algunas cuestiones que siguen siendo actuales para la teología cristiana del pluralismo religioso. Una teología con tales objetivos deberá ser capaz de, libre de prejuicios, iluminar ciertas realidades que hasta ahora permanecieron ignoradas o relegadas por la asimetría de los cultos y sus consecuencias. Tomemos, por ejemplo, la relación entre el misterio de la Eucaristía en las Iglesias cristianas, y el Estado-de-Santo en los cultos del Candomblé. Ambas prácticas evidencian momentos absolutos de la relación de lo humano con lo divino. En la Eucaristía, el pan es la materia que mediatiza tal relación; en el Candomblé, la mediación se da en la propia persona, en su cuerpo. Mirado a partir de la práctica del pluralismo religioso, es necesario que, como mínimo, se dé al Estado-de-Santo la misma excelencia que se da a la Eucaristía. De tal manera que ambos momentos sean tenidos como "sacramentales".

¿Cómo armonizar tales situaciones? Son cosas que una teología (cristiana) del pluralismo religioso debe iluminar para hacer justicia a su propuesta, por lo menos en lo que se refiere a las tradiciones religiosas africanas.

5. Concluyendo...

Ante el cuadro evidenciado por las tradiciones religiosas afroamericanas surgen varias cuestiones como desafíos para una teología cristiana del pluralismo religioso. Tales desafíos van desde la certeza de si verdaderamente se debe hablar de teología cristiana del pluralismo religioso, lo que ya causa un cierto obstáculo, o simplemente decir teología del pluralismo religioso. De cualquier manera no se trata solo de trabajar las cuestiones emergentes en el detalle, sino de contemplarlas también en el conjunto, o sea, repensar la cuestión teológica de forma sustancial y estructural.

Sin duda alguna, se trata de una tarea difícil, pero necesaria para hacer avanzar el propio diálogo inter-religioso y por medio de él, la aproximación entre personas y pueblos. En definitiva, la humanidad espera que las religiones contribuyan a la construcción de ese otro mundo que decimos que es posible.

Antônio Aparecido da Silva
São Paulo, Brasil
Traducido del portugués por: José María Vigil

PLURALISMO RELIGIOSO Y TEOLOGÍA FEMINISTA DE LA LIBERACIÓN

Este texto pretende ser una pequeña aportación al debate sobre el pluralismo religioso a partir de reflexiones de teólogas y estudiosas de la religión feministas[1] de América Latina. Dialogando con las religiones afro-brasileñas e indígena, las teólogas ya tienen una práctica interreligiosa. Gentilmente han aceptado colaborar para la elaboración de este texto, a través de respuestas a preguntas formuladas por mí. También la teóloga Ivone Gebara, que no necesita presentación, aceptó contribuir con su valiosa reflexión, principalmente en lo que se refiere a los desafíos que la teología feminista[2] plantea a la teología del pluralismo.

Las preguntas que les formulé, para que nos pudieran explicar cómo están vivenciando ellas el pluralismo en la religión, giraron en torno al debate sobre la pluralidad/pluralismo religioso y a la experiencia de Dios diferenciada en esas comunidades, así como sobre los desafíos teológicos que plantean esos temas. Estas aportaciones confirman la práctica del pluralismo religioso en la experiencia de estas mujeres:

> *El tema diversidad/pluralidad, a pesar de no ser tematizado explícitamente, está evidenciado en nuestra participación en el núcleo en que participo (Iyami).*
>
> *En Salvador vivimos con la realidad de la pluralidad religiosa. Pero vivimos mucho más en la dimensión de diálogo y apertura, sin la preocupación de denominación, una vez que nosotras tenemos contacto y hasta participación en rituales ligados al Candomblé y a las religiones indígenas (Sandra).*
>
> *En realidad, nuestras reflexiones parten de la necesidad de buscar una experiencia religiosa que vaya más allá de la tradición judaico-cristiana, debido a la doble pertenencia: Cristianismo y religiones afro-brasileñas (Maricel).*

En este sentido, la comunidad tiene un papel fundamental para las religiones afro-brasileñas e indígenas, tanto como comunidad de apoyo como de curación y celebración. Todo gira en torno a la comunidad y a la sabiduría que emana de ella. Las religiones tradicionales africanas penetran todos los dominios de la vida. no se dirigen al individuo, sino a la comunidad a la que él/ella pertenecen. Es una realidad profundamente ligada a la concepción africana del ser humano. Ser hombre es pertenecer la una comunidad concreta;

1. Ellas trabajan especialmente en comunidades afro-brasileñas e indígenas: M. Mena, doctora en Estudios Bíblicos, del grupo Atabaque; S. Dos Santos Sena, maestrada en Historia de la Religión y participante en el grupo Iyami; S. Querino, bachiller en Teología y participante en el grupo "Atabaque, Cultura Negra y Teología", y L. Altmann, pastora metodista, maestrada en Ciencias Sociales/Religión/Antropología, que envió notas sobre su trabajo con la comunidad indígena Kulina, en la que ha vivido y trabajado durante casi diez años
2. Utilizo la expresión *feminista*, en vez de género, por la amplitud del término: no solo significando la perspectiva de las relaciones de genero, sino también la perspectiva de clase social, de raza/etnia y de otros grupos marginados, por su orientación sexual, por su edad/generación, etc. Por otra parte, quiero resaltar la militancia y el compromiso a que ese termino se refiere, yendo más allá de una perspectiva académica.

eso implica una participación en las creencias, en las ceremonias, en los ritos y fiestas de la comunidad[3].

> *La vida comunitaria tiene un papel fundamental en las religiones africanas. La comunidad es salvadora, es un sacramento. Por eso, se da un gran respeto a las diversas etnias y también a las generaciones: a los ancianos/as y niños/as, no solo a los adultos y jóvenes (Sonia).*

En la cosmovisión africana se da una gran integración entre las personas, la creación, la naturaleza. y todo está inmerso en la realidad de lo sagrado. No existe dicotomía entre lo sagrado y lo profano, entre seres humanos y divinidad, cuerpo y espíritu, bien y mal. Lo sagrado es constantemente materializado de muchas formas: en el agua, el fuego, los vegetales, las piedras, las oraciones colgadas detrás de las puertas, en las imágenes, etc.

> *En la cosmovisión africana no se da separación entre cultura y religión. Todo lo cotidiano es una experiencia de lo sagrado. Cuando una mujer cuida de la casa, cocina, los hijos... está haciendo una experiencia de lo sagrado. No existe dicotomía, separación, entre lo cotidiano y lo sagrado. Se puede decir que la espiritualidad africana es hermana de la espiritualidad indígena, en lo que concierne al respeto a la naturaleza, pues existe una gran ligación entre la tierra y la comunidad. Se respeta a toda la creación. Existe una tela de energía, una interligación entre los seres humanos y la naturaleza, como el axé, la energía vital en la naturaleza (Sonia).*

3. Cf. H. Frisotti, *Passos no Diálogo. Igreja Católica e Religiões Afro-brasileiras.* Paulus, Sao Paulo1996.

En las religiones africanas no existe el concepto de salvador/a, pues la idea de pecado original es extraña a su cultura. En este contexto, la figura de Jesús no entra en conflicto con las creencias africanas, pues acaba entrando en el elenco de dioses y diosas, como un importante ancestro, aquel que vino antes, aquel que comparte la vida en comunidad. La muerte no representa el final, sino que es un fuerte elemento de resistencia de la comunidad negra, fuera de África: el ritual funerario negro tiene ligación con los ancestros y, consecuentemente, con las raíces africanas y la identidad negra[4].

> *Jesús es nuestro primer ancestro. Tenemos varios ancestros. Ancestro es aquel que vive comunitariamente. "Quien vive comunitariamente, no muere. Se convierte en ancestro". Jesús es el ancestro prototípico (Sonia).*

Las mujeres tienen especial relieve: en la mayoría de las comunidades son las mujeres quienes ejercen el papel de sacerdotisas, las principales mediadoras de lo sagrado. Son llamadas "Madres de Santo" o Yalorixá. En el conjunto de sus funciones de animadoras, consejeras, líderes y madres de la comunidad, su principal función es la de ser evocadoras de los espíritus. La comunidad es, al mismo tiempo, patriarcal y matrilineal. O sea, en las relaciones son jerárquicas, basadas en el poder de los varones, pero las mujeres tienen un papel determinante en relación a lo sagrado. Es interesante percibir también la idea del poder sagrado que es heredado, en una línea matrilineal:

4. Cf. E. Soares. *Encontro e Solidariedade,* Atabaque, 2000.

En la comunidad matrilineal, la mujer tiene siempre la última palabra. El padre no es el padre que engendró, sino el hermano de la madre. Las niñas son reverenciadas desde el nacimiento. Desde que son pequeñas son consideradas como "madres", porque tienen la potencialidad de la maternidad. La mujer es sacerdotisa, en un sentido más amplio que en el Cristianismo. Ella es la mediadora de lo sagrado. La fuente de su poder está en la tierra (= madre tierra), que es la fuente de la energía vital. Incluso en el caso en que el sacerdote sea varón ("babalorixá"), son las mujeres, a través de la madre pequeña, quienes lideran muchas decisiones en la comunidad. En la religión de los orixás, la herencia es pasada para las hijas y nietas mujeres. En las celebraciones, las mujeres tienen un papel preponderante (Sonia).

En lo que se refiere a las relaciones de género, es preciso decir que las sociedades indígenas también son patriarcales, pero poseen culturas y perspectivas religiosas más inclusivas y más igualitarias. Un ejercicio del poder más compartido y más controlado por el conjunto de la comunidad (Lori).

Lo sagrado se manifiesta en el cuerpo de los varones y de las mujeres, en las religiones africanas, en especial en el cuerpo de las mujeres, pues la maternidad es reverenciada en su poder creador de vida y en su potencial de garantizar la perpetuación de un determinado pueblo. Mujer y tierra tienen en común el axé, la energía, la fecundidad; por eso son tratadas con el

mismo respeto y reverencia: la madre-tierra y la madre-de-santo.

Nuestra experiencia de lo transcendente se manifiesta, de forma especial, en los cuerpos de las mujeres negras. Nuestro cuerpo es lugar sagrado de revelación. De la misma forma que se llama a la divinidad "padre mío", también es llamada "madre mía". Creemos en la divinidad como fuente de vida y de voluntad (Maricel).

En el "terreiro" existe una relación de mucha proximidad e intimidad. Inicialmente, esa proximidad me asustaba, pues no estaba acostumbrada a habérmelas con lo sagrado tan íntimamente. Es interesante notar que lo sagrado se confunde en nosotros, al mismo tiempo que se distancia de nosotros. Esa experiencia está vinculada a la institución candomblé, pero va más allá de la institución. En el día a día experimentamos situaciones en las que el elemento místico nos protege y protege a la comunidad. Es como una prolongación. En la institución esta experiencia está ligada al trance; en lo cotidiano esa misma experiencia se realiza a través de la superación de las dificultades, de las puertas que se abren. Creo que no hay contradicción entre estas dos experiencias (Sandra).

En cuanto a los problemas o desafíos que el pluralismo trae para la Teología, las entrevistadas apuntan a varias cuestiones, comenzando por el papel desempeñado por el cristianismo en la colonización o catequización de los pueblos. Esta se destacó por su in-

tolerancia, al rechazar a otras religiones y culturas, considerándolas como "demoníacas", debido a las diferentes cosmovisiones, formas de expresión y rituales en los que los cuerpos se manifiestan en ritmos y colores llamativos. Para una religión marcada por el ascetismo, por la racionalidad, por la negación del cuerpo, no fue difícil rechazar de forma tan drástica otras formas de expresión religiosa:

> *El Cristianismo, a lo largo de los siglos, intentó influenciar las diversas culturas y religiones para conseguir su homogeneización. Un ejemplo de esto fue el intento de encuadramiento a los pueblos autóctonos y africanos en una sola religión, en una misma visión del mundo, etc. Participo en un "terreiro" en el que las mujeres y los hombres han recreado, en Brasil y en especial en Salvador, una religión basada en diferentes visiones del mundo. Y al hacerlo, han respetado las demás. No consideran a las otras religiones como "del diablo" o "del mal". Es una religión que no persigue a la de nadie, ni hace proselitismo. Pero que reconoce su fragilidad. El desafío es la apertura, el diálogo sincero y respetuoso; el respeto a la alteridad. Sería demasiado aburrida la universalidad en la que todos fuesen lo mismo. El problema: la visión de un dios salvador. La religión que se basa en la idea de un salvador es normalmente proselitista y intolerante. Quieren que todos/as acepten un dios que salva de los pecados. Se considera que ocupa el centro. Entonces, ¿cómo relativizar al dios salvador? Ahora bien, relativizar al salvador (Cristo) significa meterse con el edificio teológico de la Santísima Trinidad. La teología del pluralismo tiene un gran desafío por delante: lidiar con el arcabuz teológico de la cristología, reconstruir la cristología (Sandra).*

> *El pluralismo religioso conlleva problemas para la Iglesia-institución que cree que solamente ella salva y ve a las otras prácticas religiosas no cristianas como demoníacas. Pero vale la pena apuntar para los desafíos, pues trascienden las barreras hegemónicas de la tradición bíblico-teológica y llevan a la superación de los prejuicios, como el racismo, el sexismo y antisemitismo que están camuflados en la tradición. La teología del pluralismo reconoce que vivimos en sociedades atravesadas por relaciones interculturales y que esa interculturalidad debe estar marcada por nuevas relaciones que respeten el derecho de ser y de sentir. Así, vemos que la teología oficial es llamada a revisar sus conceptos y presupuestos (Maricel).*

> *El Cristianismo demonizó la religión de los orixás, esto es, la transformó en cosa del demonio, por los orixás, por la música, por el sonido. El rescate de nuestra religión pasa por el trabajo de recuperar la auto-estima. Trabajar el pluralismo religioso significa una terapia religiosa para devolver al pueblo su cultura. Creo que el desafío planteado por las mujeres en las comunidades afro para el debate del pluralismo religioso está en el hecho de que, en estas comunidades las mujeres son mediadoras de lo sagrado, esto es, tienen poder, tienen visi-*

bilidad. El cuerpo de la mujer es sagrado, sus ciclos de fertilidad son sagrados. Creo que el desafío está en la reivindicación de espacios sagrados para las mujeres. Nuestra crítica principal al Cristianismo está relacionada a la culpabilización de las mujeres como tentadoras y fuente de pecado. En las comunidades afro, las mujeres son herederas de una tradición antigua, en la que no hay espacio para el sexismo. Nuestro cuerpo es sagrado porque es el lugar de la manifestación de lo sagrado. La interacción de las culturas revela el liderazgo de las mujeres, a través de su herencia, y es ahí donde se manifiesta el poder de las mujeres (Sonia).

Hasta hace bien poco tiempo todavía en los libros didácticos se hablaba de creencias indígenas, a las que no se les reconocía el status de religión. Pero la ausencia de representación de dioses no significa carencia de religión. Al contrario, la gran mayoría de las sociedades indígenas están atravesadas por una profunda religiosidad. Hay un entrelazamiento de las dimensiones religiosas en la vida social. No existe un límite entre la esfera de lo sagrado y la de lo profano. Me parece imprescindible tener una actitud de respeto y de auténtico diálogo, que incluye reconocer al pueblo como "otro" diferente de nosotros, pero en toda su positividad, y reconocer que cada pueblo tiene el derecho de hacer su propia historia y autodeterminarse, también desde el punto de vista religioso. La reflexión teológica que surge en la convivencia con

culturas y religiones indígenas, conlleva sus implicaciones y hace su aportación para el cuestionamiento de nuestras formas culturales de anuncio, y para que se consiga una mejor formulación de nuestra fe mediante el encuentro con otras culturas. Así, debemos mantener una actitud de escucha, participante. Escuchar atenta y respetuosamente, sin juzgar con criterios de otra cultura o religión. La propuesta es intentar profundizar las respectivas tradiciones, para construir espacios de diálogo entre las diversas expresiones religiosas, e ir en busca del reconocimiento de un pluralismo religioso, en el que nos reconozcamos como iguales y podamos enriquecernos mutuamente (Lori).

El diálogo interreligioso realizado por estas teólogas muestra que el feminismo está en un proceso de superación de las barreras patriarcales de los dogmas sexistas y, por ese motivo, el diálogo con otras religiones es una práctica que surgió casi espontáneamente entre las teólogas feministas. Lo que se busca son elementos, principios, prácticas, que sean liberadoras no solo para las mujeres, sino también para los grupos marginados, los pueblos discriminados, las religiones y culturas despreciadas. Todo ello, teniendo como base un concepto de divinidad no sexista, no patriarcal, no elitista, no racista. Por lo demás, apuntan hacia la necesidad de que la Cristología debe ser transformada en un mensaje crístico, no ya centrada en un único individuo, sino en las relaciones igualitarias dentro de una comunidad. Ello significa una interrelacionalidad entre las personas, un poder compartido y más igualitario no solo entre hombres y mujeres, sino también respeto

a los ancianos/as y a los niños/as y la toda la naturaleza.

No se pretende con esta propuesta echar fuera la persona histórica de Jesús; él debe permanecer como una figura paradigmática, por su mensaje y su praxis. La comunidad se vuelve central, pero las personas dentro de ella deben ser modelos de vivencia comunitaria, de praxis de solidaridad, de fraternidad/sororidad, de lucha contra la desigualdad y la injusticia social.

Algunas reflexiones hechas por Ivone Gebara[5]

Ivone Gebara dice estar convencida de que el feminismo lanza a las religiones patriarcales desafíos diferentes de aquellos propuestos por el diálogo interreligioso desarrollado por la mayoría de los teólogos, pues la mayor parte de las religiones patriarcales todavía no ha abierto espacios públicos para que lo divino sea expresado de otra manera. Así, son discutidas fórmulas del pasado sin percibir los nuevos desafíos del presente venidos de más de la mitad de la humanidad. Ese diálogo entre las religiones no parece cuestionar los absolutismos afirmados en el interior de ellas mismas, sino solo los absolutismos en relación a las otras religiones. De forma particular estos absolutismos son más fuertes en los monoteísmos patriarcales que acaban de una manera u otra asimilando lo divino a lo masculino.

Según Ivone, el feminismo intentó contar de otra forma la historia de las religiones y expresar el hecho

5. Este texto es parte de la entrevista concedida por correo-e por I. Gebara, a la autora, en febrero de 2003.

de cómo casi todas ellas marginaron a las mujeres o las instrumentalizaron según la perspectiva de cada una de ellas. Las mujeres contaron otra historia de la antropología religiosa. Rescataron otras experiencias de lo divino, valiéndose de investigaciones arqueológicas e históricas. Gebara recuerda todo el intenso trabajo de las biblistas feministas, de las mujeres musulmanas estudiosas del Corán, de las mujeres judías ante la tradición de la Torah, de las intelectuales budistas en diferentes partes del mundo, de la conciencia política de muchas "Mães de Santo" en Brasil, del trabajo de mujeres indígenas que comparten con otras su sabiduría. Estos esfuerzos de investigación y acción nunca fueron considerados como un esfuerzo de diálogo interreligioso. Y ello porque ya había una especie de estructura de comprensión masculina de lo que es un diálogo inter-religioso. De antemano se da una definición de los límites y de los caminos de un diálogo inter-religioso. Si no se hace de esta manera y con estos instrumentos hermenéuticos concretos no se está haciendo diálogo inter-religioso. Así, hay un absolutismo casi inconsciente en la manera de abordar esta problemática. Esta forma de abordarla tendió a apartar o a ignorar otras formas de tratamiento de la misma problemática.

Gebara cree que el feminismo propone una conversación previa o hasta concomitante con el diálogo sobre el pluralismo religioso. Propone que se verifique al interior mismo de cada tradición las exclusiones que se produjeron y, en concreto, la exclusión de las mujeres en las formas religiosas oficiales. En ese sentido se entra de lleno en las interpretaciones antropológicas que son la base de cualquier credo religioso. ¿Cómo se puede todavía legitimar una trascendencia, sobre todo si es entendida a partir de su expresión ética, si mantenemos una comprensión jerárquica del ser humano? ¿Cómo dar pasos coherentes para el diálogo con los

otros cuando nos negamos a dialogar en el interior de nuestra propia casa?

Las mujeres fueron y todavía son, en algunas Iglesias, excluidas del sacerdocio y hasta de tocar los llamados objetos sagrados. No ejercen funciones de poder público y no representan lo divino con la misma dignidad masculina en muchas Iglesias cristianas y en otras comunidades religiosas. Todo ello muestra el androcentrismo de esas religiones y la ausencia de un posicionamiento firme de teólogos y/o otros intelectuales, para sanar esta distorsión real. Por otra parte, los esfuerzos ecuménicos o los esfuerzos de diálogo entre los diferentes credos religiosos, aunque presentes en las Iglesias, no parecen incluir la perspectiva de las mujeres. La perspectiva de las mujeres entendida aquí como perspectiva feminista aparece así casi totalmente ausente en la oficialidad del diálogo inter-religioso masculino.

En su libro *Longing for running waters* (Fortress Press, 1999), así como en *Teologia ecofeminista* (Olho d'Água–1997) ella intenta mostrar los límites de la antropología cristiana y abrir las puertas para otra comprensión del ser humano. De la misma forma en su libro *Le mal au féminin* (L'Harmattan, 1999) traducido por la editorial brasileña Vozes con el título *Rompendo o silêncio* (2000), aborda la cuestión del mal y de la salvación la partir de la vivencia concreta de las mujeres. Aborda inevitablemente de otra manera la salvación a través del testimonio de algunas mujeres: una hinduista, otras cristianas, otras cristianas sin Iglesia, otras agnósticas. Desfilaron blancas, negras de diferentes nacionalidades y clases sociales. Su palabra demostraba una cierta falla de la dogmática tradicional y en consecuencia también de la cristología o de la soteriología tradicionales. Se vive y se siente una enorme

distancia entre las teologías y la vivencia de las mujeres.

En diferentes artículos y cursos de cristología (más de 10 años de cursos de Cristología en el CESEP) Gebara ha insistido en la necesidad de salir de una centralidad metafísica de Jesús como el hijo único de Dios y único salvador. Y ello por causa de las mujeres y del diálogo inter-religioso.

Tomando América Latina como referencia, cita algunos grupos como Con-Spirando, de Chile, y el énfasis dada en su revista del mismo nombre, a las prácticas religiosas de las mujeres de diferentes culturas. En su sede en Santiago muchas veces organizan rituales liderados por mujeres mapuches, mostrando no solo el respeto, sino la riqueza de otras tradiciones. Sucede lo mismo con grupos de mujeres en Ecuador (Añorando), en Argentina (Católicas), en Uruguay (Caleidoscopio), en Perú (Thalita Cumi) y muchos otros grupos en diferentes lugares.

Concluye su reflexión subrayando nuevamente que el problema del pluralismo religioso es abordado también de forma plural. Nosotras, mujeres, tenemos nuestra forma de abordarlo y esta forma, a su forma de ver, ha sido marginada por aquellos que piensan tener el privilegio o el monopolio del combate por el diálogo inter-religioso. Las feministas, a pesar de sus límites, no se cierran al diálogo. Simplemente constatan cómo se están cerrando para las mujeres los espacios de decisión en los ambientes e instituciones religiosas, así como también se cierran los oídos para aproximaciones analíticas diferentes. Y, si algo se cierra para ellas, se abren por otra parte otros campos de actuación para que la dignidad humana –femenina y masculina–, así como la dignidad de toda la

tierra sea respetada. Ivone cree que la cuestión del pluralismo se debe abrir a otros niveles del pensamiento y de la actividad humana. Éste es un desafío que pocos tienen el coraje de enfrentar. Pero las minorías que lo hacen, lo hacen con convicción y esperanza en un mundo mejor.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Después de las reflexiones de Ivone Gebara, creo que poco se podría decir, para concluir. Lo que parece haber quedado claro es que el diálogo inter-religioso tiene muchas caras. No es solo un debate entre religiones hegemónicas, sino principalmente entre las religiones hegemónicas y aquellas consideradas "inferiores", ya sea porque se expresan de forma diferente, como la aparente ausencia de la divinidad en las religiones indígenas, o ya sea en la forma antropomórfica de representar la divinidad como dioses y diosas, como en las religiones africanas. Éste parece resultar un debate muy desigual, como una lucha entre David y Goliat. De la misma forma, el debate se extiende a las fronteras de género, con bastante desigualdad. No porque nosotras, mujeres, no tengamos argumentos válidos, sino porque los argumentos que presentamos derriban muchos conceptos y dogmas tradicionalmente considerados intocables. Pero ahí es donde el debate parece "calentarse". Esto ocurre porque los argumentos que presentamos están bastante próximos a los presentados por las religiones indígenas y africanas, porque resbalan hacia el concepto de monoteísmo patriarcal, hacia la representación de Dios como alguien que reúne todas las cualidades y todos los poderes y además es varón. Este argumento representó la intolerancia

religiosa que no solo rechazó a las otras religiones como "inferiores" y no verdaderas, sino que diezmó centenares de pueblos con culturas y religiones diferentes, y asesinó centenas de millares de mujeres y niños, al final de la Edad Media y al inicio de la Edad Moderna, en nombre de un Dios único.

BIBLIOGRAGFÍA

H. Frisotti, *Passos no Diálogo. Igreja Católica e Religiões Afro-Brasileiras*, Paulus, São Paulo 1996.

J. Hick, *A Metáfora do Deus Encarnado*, Vozes, Petrópolis 2000. (Proximamente publicado en esta colección).

E. Soares, *Encontro e Solidariedade: Igreja Católica e Religiões Afro-brasileiras no período de 1955-1995*, Atabaque, São Paulo 2000.

V.V.A.A., *Teologia Afro-Americana. II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha*, Atabaque-ASETT, Paulus, São Paulo 1997.

Luiza Tomita
São Paulo, Brasil
Traducido del portugués por: José María Vigil

UN DIÁLOGO NECESARIO: ENTRE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y LA TEOLOGÍA DEL PLURALISMO

Entre los muchos "signos de los tiempos" que retan hoy a las religiones, hay dos que plantean a los cristianos exigencias particularmente urgentes: la experiencia de los muchos pobres y la experiencia de las muchas religiones. No es sorprendente, por tanto, que dos de las más creativas y revitalizantes expresiones de vida y pensamiento cristianos son la *teología de las religiones*, que responden al problema del pluralismo, y la *teología de la liberación* que responde al problema mayor y más urgente del sufrimiento y de la injusticia.

Los defensores de estas teologías, sin embargo, han crecido y siguen viviendo en dos vecindarios de la Iglesia cristiana. No que existan barreras naturales entre ellos; sencillamente, es que, dadas sus múltiples actividades y preocupaciones, no han tenido ni el tiempo ni la oportunidad para conocerse.

En los últimos años, sin embargo, ha habido señales de que los viejos territorios están cambiando o se están extendiendo. Hoy, los miembros de estos dos campos teológicos deben llegar a conocerse, a aprender el uno del otro, y a trabajar unidos en sus diferentes proyectos. Si pueden hacer esto, creo que podrán contribuir más creativa y eficazmente a la vida de la Iglesia y del mundo.

NECESIDAD DE UN DIÁLOGO ENTRE LOS TEÓLOGOS DE LA LIBERACIÓN Y DE LAS RELIGIONES

1. Cada día se hace más claro cuán urgentemente la teología de la liberación y la teología de las religiones se necesitan mutuamente. En primer lugar desde la perspectiva de los que se preocupan por la liberación. La última década ha mostrado la importancia y el rol tan poderoso que la religión puede ejercer, sea para bien o para mal, en la transformación de las estructuras socio-políticas. (Como ejemplos diversos, tenemos el papel del Islam Shiíta en la revolución de Irán, el de la Mayoría Moral en la instalación y defensa del gobierno de Reagan, el de las comunidades cristianas de base en la implementación de la revolución en Nicaragua y la lucha por la misma en El Salvador). Algunos incluso llegarían a suscribir la amplia afirmación filosófico-antropológica de los historiadores Arnold Toynbee y Wilfred Cantwell Smith, según la cual solamente por medio de la visión, la motivación, el poder derivado de los símbolos y experiencias religiosas podrá la humanidad vencer su egoísmo innato y luchador: solamente por medio de la esperanza y amor dispuesto al sacrificio de sí mismo nacido de la experiencia religiosa, los seres humanos "podrán poseer la energía, devoción, visión, resolución, capacidad para sobrevivir al desaliento que será necesario *–que son necesarios–* para el reto de construir un mundo mejor y más justo"[1].

Lo que eso implica, y especialmente lo que los teólogos latinoamericanos de la liberación necesitan ver más claramente, es que el movimiento de liberación necesita no solo religión, sino religiones. La li-

1. W. C. Smith, *The Faith of Other Men*, New York: Harper & Row, 1962, 127.

beración económica y política, y especialmente la liberación integral, es demasiado grande para una sola nación, cultura o religión. Se necesita una cooperación intercultural e inter-religiosa en una praxis liberadora, y un compartir la visión teórica de la liberación. Harvey Cox defiende esto mismo con gran persuasión en su libro *La Religión en la Ciudad Secular.* Después de mostrar en la mayor parte del mismo que la gran esperanza para la relevancia del Cristianismo en la ciudad secular no está en el fundamentalismo, sino en la teología de la liberación, en el último capítulo arguye que la teología de la liberación solamente podrá conseguir lo que pretende si "se separa de los contornos regionales" del Cristianismo occidental y abraza "con mayor seriedad no solamente la experiencia religiosa de su población indígena, sino también las experiencias de las religiones del mundo"[2].

De hecho, si la teología de la liberación quiere echar raíces en Asia y no solamente en Latinoamérica, no le queda otra opción que entrar en diálogo con las religiones orientales. Como Aloysius Pieris, de Siri Lanka, recuerda a sus colegas latinos:

> La irrupción del Tercer Mundo (que clama por la liberación) es asimismo la irrupción del mundo no-cristiano. La mayor parte de los pobres de Dios percibe como su preocupación fundamental y simboliza su lucha por la liberación en el idioma de las religiones y culturas no-cristianas. Por tanto, una teología que no se dirige a y por medio de esta humanidad no-cristiana (y sus religiones) es un lujo de la minoría cristiana[3].

2. H. Cox, *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology,* Simon & Schuster, New York 1984, 223-233.

En otras palabras, una teología de la liberación solamente cristiana tiene la peligrosa limitación de desarrollarse hacia dentro, de enriquecerse solamente con una visión exclusiva del Reino. Un encuentro con el potencial liberador del Budismo y del Hinduismo revelará a los teólogos latinoamericanos, por ejemplo, que han sido influenciados por los puntos de vista negativos sobre religión expuestos por dos poderosos "Karl" de Occidente: Barth, que negaba que la religión pudiera canalizar la revelación, y Marx, que no logró entender que la religión pudiera ser vehículo de revolución. Dos teólogos latinoamericanos de la teología de la liberación –por ejemplo Segundo y Sobrino– andan cerca del "potencial liberador y revolucionario de las religiones no-cristianas"[4]. Un movimiento mundial de liberación necesita un diálogo inter-religioso mundial.

2. Por otra parte, los teólogos de las religiones, en los últimos años, han reconocido –de una manera todavía más clara y menos confortable– no solamente cuánto pueden, sino cuánto deben aprender de la teología de la liberación. Un número creciente de teólogos del Primer Mundo, en el campo de la academia y de las Iglesias, se siente sacudido y retado por la opción liberadora por los pobres y los no-personas. Los teólogos del Primer Mundo son muy conscientes de que el diálogo inter-religioso entre ellos frecuentemente ha tenido lugar desde las cumbres de las montañas desde las que se observan las favelas y los escuadrones de muerte. Gracias a las amonestaciones y al ejemplo de sus

3. "The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology", En *Irruption of the Third World: Challenge to Theology,* V. Fabella and S. Torres, eds., Orbis Books, Maryknoll, N.Y 1983, 113-114.
4. Ibid., 122, also 117-120.

vecinos liberacionistas, los teólogos comprometidos en el diálogo se están dando cuenta que no es auténtica una religión que no se dirige, como preocupación primordial, a la pobreza y la opresión que infesta a nuestro mundo. El diálogo entre religiones inauténticas fácilmente se convierte en mera búsqueda mística o en un pasatiempo interesante que solamente los místicos y eruditos del Primer Mundo pueden permitirse el lujo de desarrollar. Algo esencial falta en tal diálogo ultramundano, o superacadémico.

Los teólogos que toman parte del diálogo religioso también están dándose cuenta de los límites y peligros que pueden existir en una afirmación demasiado entusiasta del pluralismo. La tolerancia de mente abierta de otros y la ardiente aceptación de la diversidad puede muy fácilmente llevar, tal vez sin darse cuenta, a la tolerancia de lo que Langdon Gilkey en sus ensayos ha llamado "lo intolerable". El diálogo y el pluralismo no deben ser nuestra primera preocupación; ni deben ser el fin en sí mismos. Dorothee Sölle señaló los límites del pluralismo y la tolerancia: "Los límites de la tolerancia se manifiestan en las víctimas de la sociedad. Donde los seres humanos están lisiados, privados de su dignidad, destruidos, violados, ahí es donde termina la tolerancia"[5]. Salimos al encuentro de otros –nos urgirían los teólogos de la liberación– y encontramos otras religiones, no primariamente para gozar la diversidad y el diálogo, sino para eliminar el sufrimiento y la opresión: no solo para practicar la caridad, sino, sobre todo, para trabajar en favor de la justicia. La justicia, nos dicen, tiene precedencia sobre el pluralismo, sobre el diálogo y hasta sobre la caridad.

5. *Strength of the Weak: Toward a Christian Feminist Identity*, Philadelphia: Westminster, 1984, p. 66.

En vista del presente estado de nuestro mundo, por tanto, ambas básicas preocupaciones humanitarias, así como la soteriología de la mayor parte de las religiones parecerían imponer que una *opción por los pobres y las no-personas constituye tanto la necesidad como la finalidad primaria* del diálogo inter-religioso. Las religiones deben hablar y actuar unidas, porque solamente así podrán contribuir de manera decisiva para eliminar la opresión que contamina a nuestro planeta. El diálogo, por tanto, no es un lujo para las placenteras clases de religión; ni es la "más importante prioridad" después de habernos ocupado de las cosas esenciales. El diálogo inter-religioso es esencial a la liberación internacional.

Bases para un diálogo pluralista, no-relativista

Los teólogos que defienden que el Cristianismo necesita un nuevo modo de relacionarse con las otras religiones quieren promover un diálogo inter-religioso que sea genuinamente *pluralista*, es decir, que evite posiciones pre-establecidamente absolutistas y definitivas, para permitir que todos los participantes tengan una voz igualmente válida, y que cada participante escuche, hasta donde sea posible, lo que los otros están exponiendo. Y, sin embargo, los promotores de ese diálogo pluralista conocen perfectamente el peligro de que esta clase de diálogo pueda fácilmente reducirse a una especie de papilla relativista, en la que "muchos" significa "algunos" y en la que nadie puede hacer juicios evaluadores. La teología de la liberación de las religiones puede ayudar a los teólogos del diálogo de tres ma-

neras para mantener la riqueza del pluralismo sin permitir que se desintegre en una papilla de relativismo.

1. Los teólogos de la liberación entran en el círculo de la hermenéutica –el proceso por el que se interpreta y se escucha la palabra de Dios– con una "hermenéutica de sospecha". Suspicazmente se recuerdan a sí mismos qué fácilmente, sí, qué inevitable es que la interpretación de las Escrituras y la formulación de la doctrina se conviertan en *ideología*, o sea, el modo de promover los intereses propios de uno mismo a costa de los de otras personas. Con mucha frecuencia la verdad que presentamos como "la voluntad de Dios" o como revelación divina son, en realidad, nuestros intereses disfrazados subconscientemente para mantener el status quo o para proteger nuestro control de la situación o nuestra superioridad cultural-económica. Tal abuso sutil de la tradición viva, nos dicen los liberacionistas, es siempre un peligro que acecha, o tal vez es un hecho camuflado, en toda doctrina. Por tanto, su primer paso al emprender la tarea de interpretar la palabra de Dios, es sospechar o buscar el rastro de ideologías que puedan estar actuando en un determinado contexto cristiano. Esto lo hacen basándose en su praxis liberadora. Las doctrinas y prácticas ideológicas deben ser detectadas y revisadas primero, para poder realmente escuchar la voz de Dios, tanto en la tradición como en el mundo.

Los teólogos de las religiones pueden ganar mucho si adoptan las hermenéuticas de la sospecha. Esto exigiría de ellos –como primer paso para elaborar una teología cristiana de otras religiones o para acercarse a otros creyentes– ser hermenéuticamente sospechosos de sus asumidas posiciones cristianas respecto a los de fuera. La tradicional teología de las religiones, especialmente su base cristológica, ha servido en gran parte para cubrir o condonar un deseo ideológico inconsciente de mantener la superioridad, o para dominar y controlar, o para devaluar otras tradiciones cultural o religiosamente. ¿Por qué, en realidad, los cristianos han sido tan insistentes en mantener la doctrina según la cual *extra ecclesia nulla est salus* ("fuera de la Iglesia no hay salvación"), o para proclamar que Cristo tiene que ser la norma definitiva para todas las otras religiones? Ciertamente no se puede negar que en el pasado estas doctrinas y esta cristología han sido usadas para justificar la subordinación y explotación de otras culturas y religiones.

Aun cuando no sea la intención consciente o subconsciente de los cristianos usar ciertas doctrinas para subordinar otras culturas o para violar sus sensibilidades religiosas, sin embargo, si ésos son los efectos de estas enseñanzas, entonces estas doctrinas se encuentran bajo la sospecha hermenéutica de los liberacionistas. Las doctrinas "ortodoxas" que dan frutos no éticos son, por así decirlo, muy sospechosas. Es, principalmente y solamente en el diálogo, en las voces de otras culturas y religiones, donde los cristianos pueden empezar a sentir tales sospechas. Los teólogos asiáticos del Tercer Mundo, por ejemplo, nos dicen en términos inconfundibles que la cosecha de expansión misionera en culturas noeuropeas produce una abundancia de frutos no especialmente éticos. Señalan cómo los modelos tradicionales para un entendimiento cristiano de otras religiones –aun los más inclusivistas ("el cristianismo anónimo" de Rahner[6]) y los modelos liberales ("el

6. K. Rahner, "Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church", en: *Theological Investigations*, volume 12, Seabury Press, New York 1974.

catalizador crítico" de Küng)– promueven una teología de las religiones "cripto-colonialista" y "un imperialismo cultural de Occidente"[7].

Tales modelos liberales inclusivistas para el diálogo con otras religiones son muy parecidos al modelo de *desarrollo* del Primer Mundo para promover el bienestar económico del Tercer Mundo. Como han señalado los teólogos de la liberación, tal "desarrollo", sutil pero eficazmente, lleva a una mayor dependencia y subordinación económica, más bien que a una verdadera *liberación*. Esto, en verdad, es una forma de colonialismo. Y, como Tyssa Balasuriya expone con gran franqueza, hace que uno sea sospechoso: "¿Puede ser teológicamente verdadero el auto-entendimiento de las Iglesias que legitiman la opresión sexista, racista, clasista y religiosa?"[8].

Precisamente esa "sospecha hermenéutica" sobre la teología cristiana de las religiones, particularmente su base cristológica, es la que ha empujado a muchos teólogos cristianos a comenzar la búsqueda de una teología pluralística de las religiones.

2. Si las hermenéuticas de la sospecha de los teólogos de la liberación pueden ayudar a los teólogos de las religiones a aclarar los obstáculos ideológicos para un diálogo más eficaz, otra piedra fundamental de la teología de la liberación, la opción por los pobres (o el privilegio hermenéutico de los pobres), nos puede ayudar.

Si no existe un terreno común preestablecido o una esencia común que podamos establecer antes del diálogo, tal vez exista un modo común de *buscar* o un contexto *común* con el que podamos comenzar el diálogo

7. Pieris, "The Place", p. 114.
8. "A Third World Perspective", en *Doing Theology in a Divided World*, Virginia Fabella and Sergio Torres, eds., Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1985, p. 202.

para crear nuestro "terreno movedizo" compartido. Para los teólogos de la liberación este contexto común sería la *opción por los pobres y las no-personas*, es decir, la opción por trabajar con y por las *víctimas* de este mundo. Harvey Cox lo dice con su típica claridad: "Para los teólogos de la liberación, la base para el diálogo inter-religioso es la lucha por los pobres"[9].

La razón por la que la opción por los pobres proporciona tal base es por su afirmación epistemológica de la teología de la liberación, o sea, con el privilegio hermenéutico de los pobres. "La teología latinoamericana de la liberación, la teología negra, la teología feminista, todas ellas afirman que la experiencia de los oprimidos es un terreno hermenéutico privilegiado, que la identificación con los pobres es lo primero para lograr entender tanto la Biblia como nuestro mundo actual"[10]. Y nosotros podríamos añadir: "el primer paso de los creyentes religiosos para comprenderse unos a otros". Los liberacionistas nos están diciendo que, sin un compromiso con los oprimidos, nuestro conocimiento es deficiente –nuestro conocimiento de nosotros mismos, de los demás, del Absoluto–. Con esto no quiero implicar que solamente podemos llegar a la verdad por medio de tal compromiso, sino, más bien, que sin la opción por los pobres, la verdad a la que podemos llegar es, cuando más, incompleta, deficiente, peligrosa.

Por razón de su prioridad hermenéutica y su potencia, por consiguiente, la opción por los oprimidos (al menos en el mundo como existe hoy) nos sirve como condición eficaz para la posibilidad del diálogo; hace posible que las diferentes religiones puedan hablar entre sí y llegar a entenderse mutuamente. Si las reli-

9. Cox, *Religion in the Secular City*, p. 230.
10. L. Cormie, "The Hermeneutical Privilege of the Oppressed", *Catholic Theological Society of America Proceedings*, 33, 1978, 78.

giones del mundo, en otras palabras, pueden reconocer la pobreza y la opresión como problema común, si pueden compartir un compromiso común (expresado de diferentes maneras) para acabar con tales males, habrán hallado la base para superar sus inconmensurabilidades y diferencias, en orden a poder escucharse y, posiblemente, ser transformados en ese proceso.

Si todo esto tiene sentido, creo que podemos dar un segundo paso: en lugar de la búsqueda de "un Dios" o "un Absoluto" o "una esencia común" o un "centro místico" en todas las religiones, podríamos reconocer *un locus compartido de experiencia religiosa* disponible ahora para todas las religiones del mundo. Dentro de la lucha por la liberación y la justicia con y por los muchos diferentes grupos de personas oprimidas, los creyentes de diferentes tradiciones pueden experimentar, unidos, y a la vez diferentemente, lo que da raíces a sus resoluciones, inspira sus esperanzas y guía sus actos para vencer la injusticia y promover la unidad. Aloysius Pieris sugiere que en nuestro mundo contemporáneo, la lucha por la liberación y por la transformación de este mundo proporciona una base transcultural e interreligiosa para definir y compartir la experiencia religiosa entre todas las religiones: "Propongo que el instinto religioso sea definido como una urgencia revolucionaria, un impulso sico-social para generar una nueva humanidad... Este nuevo impulso constituye y, por tanto, define la esencia del *homo religiosus*"[11].

Tal vez, mejor que el monasterio o el monte del místico, la lucha por la justicia puede ser el lugar donde hindúes, budistas, cristianos y judíos pueden sentir y comenzar a hablar sobre lo que los une. Lo que hace posible una comunicación en la doctrina entre

11. "The Place", 134.

los creyentes de diferentes procedencias no es solamente lo que Tomás Merton llamó *una comunicación de experiencia místico-contemplativa*[12] sino también y especialmente una comunicación de la *praxis liberadora*. En palabras de M. M. Thomas:

> La respuesta común a los problemas de la humanización de la existencia en el mundo moderno, más que cualquier religiosidad común, o sentido común de lo Divino, es el punto más fructífero de entrada a un encuentro de las religiones en *profundidad espiritual* en nuestro tiempo[13].

Tal propuesta corresponde a la insistencia de los teólogos de la liberación: que teoría y claridad doctrinal pueden ser conseguidas solamente en y por medio de la praxis liberadora. Por tanto, para entrar en la difícil discusión sobre si existe una "esencia o terreno común" en todas las religiones, para llegar a conocer si "Dios" o *"Sunyata"* puedan, después de todo, tener algo en común, debemos no solamente orar y meditar juntos, sino que primero tenemos que actuar juntos con y a favor de los oprimidos. John Cobb, por tanto, tiene razón: no podemos conocer lo que es "común" a todas las religiones antes de comenzar a dialogar; solo que por diálogo ahora se entiende no solo conversación u oración compartida, sino praxis compartida. "Para los partidarios de la teología de la liberación –dice Harvey Cox usando imágenes occidentales– esta realidad no vista (la hipotética unidad transcendente de las religiones) se encuentra más allá, no abajo o detrás. Es escatológica, no ancestral. Requiere amor y servicio fiel, no esotéricas reflexiones"[14].

12. Merton, *Asian Journal*, 309-317.
13. *Man and the Universe of Faiths*, citado por Richard Henry Drummond, *Toward a New Age in Christian Theology*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1985, 129, añadido el énfasis.
14. *Religion in the secular City*, p. 238.

Este entendimiento del papel de la opción por los pobres y las no-personas en el diálogo inter-religioso significa que la evolución en las actitudes cristianas hacia otras religiones que yo describo en mi libro *No other name?* está incompleta. La evolución –me atrevería a sugerir– está siendo invitada a pasar a un escenario más amplio. Si las actitudes cristianas han evolucionado del eclesiocentrismo al cristocentrismo y de éste al teocentrismo, deben evolucionar ahora hacia lo que en símbolos cristianos podría ser llamado "reinocentrismo", o más universalmente, "soteriocentrismo". Para los cristianos, lo que constituye la base y la meta del diálogo inter-religioso, lo que hace posible (la "condición de posibilidad" de) el entendimiento y la cooperación mutua entre las religiones, lo que une las religiones en un discurso y praxis común, no es cómo se relacionan con la Iglesia (invisible a través del "bautismo de deseo"), o cómo se relacionan con Cristo (anónimamente [Rahner] o normativamente [Küng]), ni siquiera cómo responden y conciben a Dios, sino más bien hasta dónde están promoviendo Soteria (en lenguaje cristiano, la basileia), o sea, hasta qué punto están promoviendo el bienestar humano y realizando la liberación con y a favor de los pobres y las no-personas.

Una teología cristiana de la liberación de las religiones, por tanto, propondrá como terreno "común" (aunque todavía "inseguro") o como punto de partida para el encuentro religioso, no *Theos*, el misterio inefable de lo divino, sino más bien *Soteria*, "el misterio inefable de la salvación"[15]. Este acercamiento soteriocéntrico, parece, está menos inclinado a (aunque nunca inmune del) abuso ideológico, porque no impone sus propias ideas sobre Dios o el Absoluto en otras tradiciones; de esta manera responde al criticismo del

15. Pieris, "Speaking of the Son of God", 67.

teocentrismo de Cobb. Un acercamiento soteriocéntrico a otras creencias también parece ser más fiel a los datos de las religiones comparadas, porque aunque las religiones del mundo poseen una divergente variedad de modelos para el Absoluto –teísta, metateísta, politeísta y ateísta– "la confianza mutua, sin embargo sigue siendo soteriológica, siendo la preocupación de la mayor parte de los seres religiosos la *liberación (vimukti, moksa, nirvana)* más que la especulación sobre un hipotético [divino] liberador"[16].

John Cobb, sin embargo, en su crítica del primer borrador de este ensayo, continuaba advirtiendo que "proponer tal condición [a saber, la opción por los pobres] sobre el diálogo unilateralmente desde el lado cristiano es una continuación del imperialismo que Knitter rechaza... parece decir que busca el diálogo solamente con los que comparten su modo de entender la salvación". Las advertencias de Cobb son importantes. Nos ayudan a aclarar que la opción por los oprimidos no se puede *imponer* como *condición absoluta* para el diálogo inter-religioso; más bien, es ofrecida, o sugerida, como una *invitación* a un diálogo más auténtico y eficaz. No estoy *exigiendo* que otras religiones acepten la preocupación por el sufrimiento de las naciones oprimidas como punto de partida para el encuentro inter-religioso; pero, sospecho, y sugiero, que pueden y querrán hacerlo. Mis sospechas se refuerzan por la afirmación de Pieris que las religiones del mundo tienen muchos más puntos de partida en común en sus soteriologías que en sus teologías. También, como se enfatizará en la próxima sección, al proponer la *Soteriología* como contexto o punto de partida para el diálogo, ciertamente no implico que exista una sola manera de entender la "salvación", o que mi modo cristia-

16. Pieris, "The Place", 133.

no de entenderlo sea definitivo y normativo. Se empieza en terreno "movedizo" que tiene que hacerse firme en el diálogo; el punto de partida puede clarificarse o se puede corregir *después* de haber empezado. Sin embargo, al menos, ya *tenemos* un punto de partida.

3. Harvey Cox resume las ventajas prácticas de un acercamiento soteriocéntrico y aporta otra posible contribución a la teología de la liberación de las religiones:

> A la luz de esta visión "centrada en el Reino"... todo el significado de la discusión entre las personas de diferentes tradiciones religiosas cambia. La finalidad de la conversación es diferente. El diálogo interreligioso no se convierte en meta por sí mismo ni en una búsqueda estrictamente religiosa, sino en paso en anticipación de la justicia de Dios. Se convierte en praxis. Las similitudes y diferencias que antes parecían importantes se desvanecen, mientras las diferencias reales –entre aquellos cuyas historias sagradas son usadas para perpetuar el dominio y aquellos cuya religión los fortalece para luchar contra la dominación– emergen más claramente[17].

"Las diferencias reales emergen más claramente": Cox está sugiriendo que la opción por los oprimidos podría ayudar a los académicos y a los participantes en el diálogo para habérselas con otro problema en la discusión sobre el pluralismo religioso, a saber: al afirmar la validez independiente de todas las tradiciones y el peligro de juzgar la verdad de otros según los criterios inapropiados de uno mismo, ¿cómo se puede evitar el escepticismo radical o el relativismo sofocante?, ¿cómo puede uno oponerse resueltamente a lo que Langdon Gilkey, califica como "formas intolerables de religión y de lo religioso"?[18]. Hasta ahora, he discutido cómo las diferentes religiones podrían llegar a un *entendimiento* mutuo. ¿Hay la posibilidad de que también puedan llegar a juzgarse unas a otras? En sus estudios y conversaciones religiosas, incluso los académicos se están dando cuenta de que tanto el estado de nuestro mundo como la naturaleza del espíritu humano (Lonergan dice el entendimiento no es más que el primer paso hacia el juicio) exigen de nosotros hacer juicios, aunque solo sean tentativos, sobre lo que es verdadero o falso, bueno o malo –o al menos sobre lo que es preferible–. John Hick dice que no podemos evitar la necesidad de "calificar por grados a las religiones"[19].

Pero pedir tales juicios evaluadores es volver a encender los temores del fundamentalismo, el neocolonialismo, y el abuso ideológico. ¿Dónde vamos a encontrar los criterios para juzgar o para "calificar por grados" (criterios que tengan una protección interior innata contra la posibilidad de que se conviertan herramientas de explotación, y que puedan obtener el consenso general en el mundo de la academia y en el campo del encuentro inter-religioso)? Los criterios doctrinales –sobre las cualidades del Absoluto, o la actividad de un Logos universal, o la presencia de un Cristo o un Buda anónimos– resultan demasiado controvertidos y proclives a la ideología. Los criterios basados en la experiencia mística –la idea de Merton de "comunión antes que comunicación"– ayudan pero frecuentemente, al fin de cuentas, son difíciles de aplicar.

17. *Religion in the Secular City*, 238

18. Gilkey, "Plurality and Its Theologiacl Implications", *en* Knitter/Hick, *The Myth of Christian Uniqueness*, Orbis, New York ²1998, 44.
19. "On Grading Religions", *Religions Studies*, 17, 1981, 451-467.

¿Podría una base soteriocéntrica para el diálogo –la opción por los pobres y las no-personas– proporcionar los criterios generales que la variedad de religiones pueda aceptar para trabajar como base para calificarse por grados a sí mismas? Hick mismo sugiere un criterio de "eficacia soteriológica"– aquello que promueva "la mejor calidad sin límites de la existencia humana, mejor calidad que se realiza en el paso de estar centrado en sí mismo a centrarse en la Realidad"[20]. Stanley Samartha defiende que las religiones del mundo pueden formular una "ética global" o un "consenso de conciencia" que resultaría ser "una ensalada de frutas religiosas"... (sino) una serie de principios sobre cómo compartir poder y recursos tanto con la comunidad nacional como entre las naciones de la comunidad global"[21]. Hans Küng ha propuesto que el primer ingrediente en una "criteriología ecuménica" para determinar la "verdadera religión" es lo *Humanum*, es decir, aquellos "valores y exigencias fundamentales" esenciales a todo ser humano. "¿No sería posible formular un criterio ético fundamental general que apele a la humanidad común de todos, que tenga su base en lo *Humanum*, lo verdaderamente humano, concretamente en la dignidad humana y en los valores fundamentales que le corresponden?"[22].

La teología de la liberación de las religiones suscribiría tales sugerencias pero no sin advertirnos que son peligrosas por no ser suficientemente específicas. ¿Del *Humanum de quién* estamos hablando? O, como preguntan persistentemente los teólogos de la liberación: ¿Quién es el interlocutor para estos teólogos?. "La efectividad soteriológica", "la ética global," lo *humanum*... necesitan referenciarse prioritariamente con los oprimidos, los marginados, los privados de poder en el mundo, lo cual significa que estos criterios han sido formulados y concretizados en la praxis actual de la liberación de los oprimidos. De otra manera, tales criterios corren el riesgo de hundirse en una teoría ineficaz o en ideología del Primer Mundo. ¿Pueden las religiones del mundo estar de acuerdo en la necesidad y valor de tales criterios liberadores? La declaración de la Conferencia Mundial sobre Religión y Paz en Kyoto (1970) es una indicación esperanzadora; entre las convicciones que las religiones "poseían... en común" había "un sentimiento de obligación de ponerse de parte de los pobres y oprimidos contra los ricos y opresores"[23].

Tales criterios soteriocéntricos, aunque se concentran en los pobres y las no-personas, no llevan necesariamente a nueva forma de fundacionalismo o a un punto de Arquímedes ético, fuera de la praxis de la liberación y del diálogo. Y como ya se ha subrayado, no estamos empezando con absolutos preestablecidos. Marjorie Suchocki señala con lucidez la pluriformidad compleja y persistente de llegar a un entendimiento común de la "justicia"[24]. Los criterios soteriocéntricos, por tanto, son válidos como *instrumento heurístico*, más que como base definida. Los criterios –qué elementos contribuyen a una liberación plena y auténtica– pueden ser reconocidos solamente en la praxis de la lucha por vencer el sufrimiento y la opresión, y solamente en la praxis del diálogo. ¿Cuáles son las causas del sufrimiento y de la opresión? ¿Cuál es el mejor modo de eliminarlos? ¿Qué tipo de análisis socio-cultural se necesita? ¿Qué tipo de

20. Ibid. 467, también 461-464.
21. *Courage for Dialogue* (Maryknoll, N.Y.:Orbis Books, 1982), 126-167.
22. H. Küng, "What is True Religion? Toward an ecumenical Criteriology", en: L. Swidler (Edit.), *Toward a Universal Theology of Religion*, Orbis Books, Maryknoll, ²1988, 231-250.
23. Ibid.
24. Suchocki, In "Search of Justice", en Knitter/Hick, *ibidem*, pág. 156-160.

transformación o alteración personal de la concientización se requiere? La opción por los pobres no proporciona respuestas prefabricadas a estos interrogantes. Y, sin embargo, el punto de partida para luchar unidos en busca de respuestas se encuentra en la opción fundamental por los pobres y el compromiso con los oprimidos.

Más aún, como ha indicado Hick, al aplicar los criterios soteriocéntricos de la teología de la liberación en el diálogo inter-religioso, no hay que esperar que se pueda graduar *in globo* a toda una religión o que se puedan categorizar las religiones en una especie de jerarquía ética[25]. Como W C Smith ha expuesto muy claramente, la realidad de la religión está más allá de nuestras ideas racionales, occidentales sobre la *"religión"*[26]. Pero, al aplicar los criterios de la praxis liberadora, al preguntar, por ejemplo, cómo una creencia hindú o un ritual cristiano o una práctica budista promueve el bienestar humano y conduce a desterrar la pobreza y a la promoción de la liberación, se podría llegar a juicios comunes sobre lo que es verdadero o falso –o lo que es preferible– entre las diferentes afirmaciones o prácticas religiosas.

Al defender Soteria como fuente de los criterios éticos para el diálogo inter-religioso, no hay que ser ideológicamente ingenuo. Aunque tal vez se esté de acuerdo en general sobre la promoción de la justicia y contra la opresión, cada religión o tradición entenderá de manera peculiar qué es lo que Soteria y religión suponen. Aquí, como Gavin D'Costa ha señalado en su crítica a mi libro, cualquier acercamiento teocéntrico o soteriocéntrico permanece, en cierto modo, inherentemente cristo-

25. *On Grading Religions*, 465-467.
26. *The Meaning and End of Religion*, 109-138.

céntrico (o budacéntrico, kishnacéntrico, quranocéntrico)[27]. Cada uno de nosotros tiene puntos de vista propios, sus propias perspectivas, o diferentes mediadores. Los criterios según los cuales entendemos el significado de la liberación o lo que constituye la salvación auténtica o engañosa nos son proveídos por nuestros mediadores particulares. Lo Universal, por tanto, ya sea *Theos o Soteria*, siempre es experimentado, entendido y seguido por medio de un símbolo o mediador particular. De ninguna manera dejamos a Cristo a un lado. Él sigue siendo el camino, la verdad y la vida del cristiano.

Pero lo que hace que el acercamiento soteriocéntrico sea diferente del cristocentrismo o del teocentrismo es el reconocimiento explícito de que antes que el misterio o Soteria, ningún mediador ni sistema de símbolos es absoluto. La perspectiva sobre Soteria dada por cualquier mediador está siempre abierta a ser clarificada, completada, tal vez corregida por los puntos de vista de los mediadores. Por tanto, de nuevo, el Absoluto, al que todo lo demás está a su servicio y clarificación, no es la Iglesia, ni Cristo, ni siquiera Dios, sino más bien, el reino y su justicia. Y aunque los cristianos entienden y se ponen al servicio del reino *por medio* de Cristo, es precisamente en el buscar primero el reino y su justicia donde todo lo demás se da por añadidura, incluyendo un entendimiento más claro y, tal vez, más correcto, del reino y de Cristo.

Paul F. Knitter
Cincinnati, EEUU
Traducido del inglés por: Pedro Rodríguez

27. Review of *No other Name? en Modern Theology*, 2, 1985, 83-88; cf también Gavin D'Costa, An Examination of the Pluralistic Paradigm in the Christian Theology of Religions, en *Scottish Journal of Theology*, 39, 1986, 211-224.

EL DESAFÍO DEL PLURALISMO RELIGIOSO A LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

INTRODUCCIÓN

El pluralismo religioso aparece en este comienzo de siglo como uno de los desafíos más fundamentales para la teología. Se trata de un nuevo paradigma que viene a convocar a la teología a que retome de forma viva a su dimensión hermenéutica[1]. La conciencia singular del pluralismo religioso provoca un "nuevo modo de hacer teología", ahora contextualizado en una realidad marcada por la dinámica inter-religiosa. La teología de las religiones pasa a ser comprendida como una "teología hermenéutica inter-religiosa"[2].

En la raíz de esta teología del pluralismo religioso[3] está la práctica del diálogo inter-religioso. Se trata de una teología que intenta responder y interpretar, en el plano de una elaboración teórica, a la realidad religiosa plural circundante. Pero, como se

1. C. Geffré, *Croire et interpréter: le tournant herméneutique de la théologie*, Cerf, Paris 2001, 9.
2. J. Dupuis, *Il cristianesimo y le religioni: dallo scontro all'incontro*, Queriniana, Brescia 2001, 34.
3. Este es el término hoy más preciso para tratar el tema, aunque tradicionalmente se ha hablado más de teología de las religiones. En este trabajo los dos términos serán adoptados, siendo el segundo aplicado, sobre todo, al exponer la historia de esta reflexión teológica.

sabe, no existe una teología universal del pluralismo religioso, pues toda reflexión teológica implica una adhesión de fe particular. El camino aquí propuesto se inserta en el horizonte de la reflexión teológica cristiana, aunque siempre abierto a la perspectiva global más amplia. En la medida en que tal reflexión viene animada permanentemente por el espíritu dialogal, implica una verdadera simpatía y empatía por el universo de la alteridad. El ejercicio de una teología cristiana del pluralismo religioso exige una dinámica de acogida de la diferencia, lo que presupone la conciencia viva de la contingencia y de la vulnerabilidad. El gran desafío del diálogo inter-religioso está en reconocer sin restricción alguna el carácter irreductible y irrevocable del otro interlocutor, con el cual se instaura a búsqueda de un conocimiento mutuo y de un recíproco enriquecimiento.

Al situarse bajo el signo del pluralismo religioso, la nueva reflexión teológica se ve desafiada a superar una concepción que se restringe al reconocimiento del pluralismo de hecho y a avanzar hacia la comprensión de un pluralismo de principio. En esta última dirección, la teología pasa a reconocer y afirmar la riqueza y el sentido que la pluralidad de las religiones alcanza en el misterioso plan divino para la Humanidad. Siguiendo esta línea de reflexión, el pluralismo religioso resulta acogido positivamente, pues expresa "todas las riquezas de la sabiduría infinita y multiforme de Dios"[4]. Antes incluso de que los seres humanos se pusieran a la búsqueda del misterio de Dios, este mismo misterio ya los había abrazado en su infinita misericordia. La realidad de

4. Secretariado para os Não-Cristãos, *A Igreja e as otras religiões*, Paulinas, São Paulo 2001, n. 41 (Documento Diálogo e Missão).

este pluralismo religioso encuentra, así, "su fundamento primario en la superabundante riqueza y variedad de las auto-manifestaciones de Dios a la humanidad. La iniciativa divina de auto-comunicación, 'muchas veces y de modos diversos', y su 'recepción' y codificación en diversas tradiciones, están en el origen de la pluralidad de las religiones"[5].

El reconocimiento y la apertura al pluralismo de principio no se dieron sin resistencias ni dificultades. Sobre todo en estos tiempos de agudizamiento de las identidades y de radicalización etnocéntrica, innumerables obstáculos se contraponen al esfuerzo teológico de pensar el pluralismo religioso de una forma más rica y abierta. El dato del pluralismo provoca una crisis en las estructuras de plausibilidad que tratan de asegurar el *nomos* de las identidades singulares y de las comunidades de sentido. Su incidencia sobre los sistemas de creencia suscita inseguridad intelectual y afectiva, en la medida en que rompe los diques de protección territorial y convoca al ensanchamiento de las fronteras. El recelo de la relativización y de la desustancialización de los contenidos religiosos acciona el deseo de más seguridad, de estabilidad y fundamentación, provocando, así, reacciones defensivas y/u ofensivas contra el universo de la alteridad.

Al abordar la cuestión del pluralismo religioso, en una obra clásica de la sociología da religión, Peter Berger mostró cómo la situación pluralista engendró no solo la "era del ecumenismo", sino también la "era de los redescubrimientos de las herencias confesionales"[6]. Ante la situación de inseguridad provocada por el pluralismo, así como ante el temor de relativización que con él se relaciona, se tiende en algunos casos a concentrarse en las diferencias confesionales, como la garantía que mantendría la identidad amenazada. Tal preocupación aparece de forma viva en la declaración *Dominus Iesus*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe[7]. En la lógica de la defensa de la identidad encaja perfectamente la distinción establecida por la declaración entre fe teologal y creencias (DI 7) y la negación del pluralismo religioso de principio (DI 4)[8].

En sentido diverso, el camino dialogal propuesto por la teología del pluralismo religioso implica no solo el reconocimiento de la diferencia genuina que marca las diversas tradiciones religiosas, sino también su riqueza, como realidades verdaderamente preciosas. Hay que honrar esta alteridad en su especificidad peculiar. Y honrar la alteridad es ser capaz de reconocer el valor y la plausibilidad de un pluralismo religioso de derecho o de principio. Este desafío fue asumido de forma viva por la teología del pluralismo religioso y aparece ahora como un camino enriquecedor para la ampliación de horizontes de la teología de la liberación.

5. J. Dupuis, *Il cristianesimo...* op.cit., 469. Los teólogos asiáticos fueron pioneros en este reconocimiento del pluralismo de principio. En un bello documento de los obispos de la India, de 1969, se afirmaba: "Las otras religiones no son muros a atacar o abatir. Constituyen una morada del Espíritu que nosotros todavía no hemos visitado; son receptáculos de la Palabra de Dios que nosotros hemos optado por ignorar". F. A. Machado, Diventare un'autentica chiesa locale: fare teología nell'Asia del Sud. En: Varios, *Teología delle religioni: bilancie prospettive*, Paoline, Milano 2001, 169.

6. P. Berger, *O dossel sagrado*, Paulinas, São Paulo 1985, 159.
7. Congregación para la Doctrina de la Fe. *Declaración Dominus Iesus*, Paulinas, São Paulo 2000 (Aquí siglada cómo DI).
8. Según la declaración *Dominus Iesus*, la fe teologal consiste en la "aceptación de la verdad revelada por Dios Uno y Trino"; ya la creencia en las otras religiones traduce "la experiencia religiosa todavía a la búsqueda de la verdad absoluta y todavía sin el asentimento a Dios que se revela" (DI 7). Se trata de una distinción que viene a confirmar la adhesión a la teología del acabamiento, que busca marcar de forma nítida la diferencia sustancial entre el Cristianismo y las otras religiones.

1. La teología de la liberación ante el pluralismo religioso

La teología da liberación nace en torno al año 1968, buscando una doble fidelidad: al Dios de la vida y al pueblo latinoamericano. Nace como una nueva manera de hacer teología, entendida como una "reflexión crítica de la praxis histórica a la luz da Palabra"[9]. La atención decisiva de esta teología se dirige al devenir histórico de la humanidad, que es situado en el horizonte salvífico. Se rompe con la idea de dos historias, una sagrada y otra profana, que correrían paralelas, y se acentúa la unidad de una sola historia cristofinalizada. Según la teología de la liberación, la acción salvífica de Dios está presente en todo proceso histórico que trabaja en favor de la dignificación del ser humano.

La dinámica reflexiva de la teología de la liberación es iluminada por la perspectiva del pobre y de su liberación. Si cada ser humano es el "templo vivo de Dios", es en el encuentro y compromiso con él y su devenir histórico como se realiza el encuentro con Dios[10]. Pero lo decisivo es el encuentro con el pobre y con el oprimido, pues éstos son los privilegiados del Reino de Dios. Conforme a la visión de la teología da liberación, el crecimiento del Reino de Dios acontece mediante el proceso histórico liberador, lo que no significa que este proceso agote la realidad del Reino, que es ante todo un don[11].

9. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Ediciones Sígueme, Salamanca [13]1987, 38.
10. Ibidem, 162.
11. J. Sobrino, *"Jesucristo liberador. Lectura histórico teológica de Jesús de Nazaret"*, Editorial TROTTA, Madrid [3]1993, 171. La teología de la liberación toma muy enserio la dimensión esencialmente *histórica* del reino de Dios. Esto significa que no deja su aparición para el final de la historia, aunque solo al final se dará su plenitud, sino que insiste en su realización actual en el presente de la historia.

Como se puede ver, la teología de la liberación confiere un lugar muy importante a la historia como lugar de la revelación del misterio de Dios, así como al pobre en cuanto destinatario privilegiado de su acción. No hay cómo negar en la teología de la liberación la presencia del mundo del otro[12], pero este otro está concentrado en la figura del pobre, del oprimido y de las clases explotadas. Escapa del interés inmediato de la teología de la liberación, sobre todo en las dos primeras décadas de su afirmación, una apertura más decisiva para la cuestión de las otras tradiciones religiosas. En su tesis doctoral, realizada en 1969, el teólogo Leonardo Boff llegó a tratar el tema en uno de los capítulos de su trabajo: la Iglesia como sacramento y las religiones de la tierra[13]. Con base en la reflexión de H.R. Schlette, L. Boff acentúa la significación salvífica de las religiones mundiales como "caminos ordinarios" para Dios y reconoce la presencia de la gracia en las religiones concretas. Este autor reconoce las religiones como fenómeno histórico-salvífico y destaca la importancia del pluralismo de las religiones. Tal pluralismo no es visto como expresión de confusión o caída, sino como signo "de la riqueza del ser humano, de sus experiencias y interpretaciones de la realidad, lo que incluye la religión en cuanto respuesta del ser humano a la iniciativa salvadora de Dios (...). Así, las religiones son caminos ordinarios de salvación en dirección a Dios con base en la historia de la salvación sacramentaria general"[14]. La reflexión de L.

12. G. Gutiérrez, *A força histórica dos pobres*, Vozes, Petrópolis 1981, 69.
13. L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1972. El citado capítulo está siendo publicado en la revista *Numen* del programa de pos-graduación en ciencia de la religión da UFJF, con un post scriptum del mismo autor.
14. L. Boff, *A Igreja como sacramento e as religiões da terra*, art. cit., mimeo, 10.

Boff, en esta ocasión, todavía estaba marcada por cierta perspectiva eclesiocéntrica. Hay un reconocimiento de la sacramentalidad general en las religiones, pero se reconoce igualmente una sacramentalidad especial, que traduce la experiencia de la gracia de forma más cualificada en Israel y en el Cristianismo. Para Boff, el Cristianismo traduciría "de un modo más perfecto la gloria de Dios y su auto-entrega a los seres humanos en la forma de la grandeza, de la victoria y del señorío sobre la historia de la no-salvación, y al mismo tiempo en la forma de abajamiento, del poder sufrir y morir, como se mostró en Jesús de Nazaret"[15].

Bajo el influjo del Concilio Vaticano II (1962-1965), la teología de la liberación acentuará la comprensión de la Iglesia como sacramento y signo. En cuanto sacramento de la salvación en el mundo, la Iglesia es convocada a vivir en profunda fidelidad al evangelio, señalando en la historia los valores fundamentales del Reino de Dios y del sueño de Jesús en favor de una sociedad más justa, fraterna y solidaria. En la teología de la liberación se da una perspectiva de "descentramiento" de la Iglesia, que deja

15. Ibidem, 9. Esta perspectiva retorna, aunque de forma un poco más matizada, en otros libros del autor: "La gracia que empapa el mundo, alcanzó en Jesucristo y en su comunidad (la Iglesia) su expresión sacramental más densa": Id, *A graça libertadora no mundo*, Vozes, Petrópolis 1976, 148; "La Iglesia constituye (...) una élite cognitiva, con una conciencia más profunda de la realidad salvadora presente en el mundo, y afecta a todos": Id, *Teologia do cativeiro e da libertação*, Vozes, Petrópolis 1980, 209. En el *post scriptum* al capítulo de su tesis doctoral, escrito en 2000, L. Boff reconoce que su visión teológica en aquel momento era todavía "rehén de la visión católica", o sea, una visión que "parte de que la Iglesia, como dato indiscutido, tiene, ella sola, la plenitud de los medios de salvación. Por eso ella representa la culminación no sobrepasada ni sobrepasable del designio de Dios". L. Boff lanza una pregunta: en qué medida esta visión tiene algo de narcisismo eclesial, o sea, de una Iglesia que "en los otros solo se ve a sí misma". En realidad, concluye, "ella no reconoce la alteridad como alteridad".

de aparecer como lugar exclusivo de salvación. Toda la dinámica eclesial es enmarcada en la referencia fundamental al Reino de Dios, y es orientada hacia el compromiso con el ser humano, en particular con el pobre. La Iglesia es situada, así, en el horizonte más amplio de la obra salvífica[16]. Aun reconociendo que tal planteamiento abrió una perspectiva nueva de comprensión eclesiológica, hay que resaltar la permanencia de una cierta dinámica todavía eclesiocentrada en textos específicos de teólogos de la liberación, que puede ser comprendida en cuanto experiencia existencial de fe, celebrada en una comunidad dada, pero que no puede ser universalizada como experiencia objetivante. En el ámbito de la actual situación de pluralismo religioso se torna complejo mantener, por ejemplo, una terminología que identifica a la Iglesia como el punto casi culminante de la densificación del Reino[17].

Al hacer una retrospectiva de la teología de la liberación en estas últimas tres décadas, se puede ver cuánta atención preferencial de la reflexión recayó sobre la cuestión del pobre y de su liberación. Estos fueron los temas que le confirieron su especificidad y su pertinencia. En nombre de esta especificidad se trató de mantener fidelidad a los caminos recorridos, incluso cuando la reflexión teológica apuntaba a la necesidad de abrir nuevos horizontes. Con respecto a la teología de la liberación,

16. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, op.cit., 199-226.
17. Ver por ejemplo la reflexión de C. Boff sobre los grados de eclesialidad. C. Boff, *Comunidade eclesial comunidad política*, Vozes, Petrópolis 1978, 56. Según C.Boff, es necesaria una significativa densificación del Reino para que la Iglesia merezca plenamente el nombre de Iglesia: una Iglesia madura y entera, aunque no completa y perfecta, dado que se encuentra siempre bajo la reserva escatológica. Pero esta Iglesia madura -dice- está "pertrechada con la plenitud de los medios de salvación": Ibidem, 56.

> hubo muchas resistencias a entrar por estos nuevos caminos, violentando los temas, reduciéndolos de alguna manera a la cuestión de los pobres. Es la impresión que daba, en un primer momento, la tentativa de revitalizar la 'opción por los pobres' con la problemática del negro, del indio y de la mujer. O, de forma más explícita, no reconociendo la relevancia de otras perspectivas aparentemente no liberadoras, como la de la modernidad, la de las culturas o la de las religiones[18].

Una dificultad particular se dio en el campo de la relación con las religiones. Los autores que se vienen dedicando al tema de la religión popular en la teología de la liberación, reconocen que faltó un empeño más decisivo en esta área, no solo con respecto a la cuestión ecuménica, sino sobre todo en el ámbito del diálogo con el mundo religioso alternativo del Continente[19]. Eso no significa que el tema de la religión no haya entrado en el repertorio de la teología de la liberación, pero la reflexión hecha sobre el mismo trataba siempre de subrayar sus rasgos de ambivalencia. De forma explícita o más matizada, en general, se procuraba contrastar la religiosidad popular y la fe liberadora. Hay ejemplos de ello, de forma muy evidente, en los pioneros de la teología

18. *Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Edicione TRIPODE, Caracas °2000, N° 453.
19. D. Irarrázaval, Vertientes teologicas actuales. Balance desde abajo, adentro, adelante. In: : L.C. Susin (org.), *O mar se abriu...*, 101. Para Irarrazaval, hay una "deuda eclesial" de la teología con respecto a la fe del pueblo. Subraya que "la teología de la liberación escasamente tomó en serio la compleja y maravillosa trayectoria religiosa de nuestros pueblos": Id, Religiões do povo e sua teologia. En: Susin, L. Carlos (ed.), *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*, Presencia teológica 111, Santander: Sal Terrae, 2001.

de la liberación[20]. Una tendencia similar tiene lugar con la preocupación de rescatar el trazo liberador de la religiosidad popular y el ejercicio de "purificarla" de sus elementos "alienadores" u "opresores"[21]. Se trata de una perspectiva que tuvo incidencia directa en documentos del episcopado latinoamericano y de otros de Iglesias locales. En el Documento de Puebla, los obispos latinoamericanos subrayan:

> Por falta de atención de los agentes de pastoral y por otros factores complejos, la religión del pueblo muestra en ciertos casos señales de desgaste y de deformación: aparecen sustitutos aberrantes y sincretismos regresivos[22].

La posición prevalente en este campo, fundamentada en la reflexión teológica de ese período, acentuaba siempre la necesidad de la acogida de los elementos liberadores de la religiosidad popular. Una posición que se mantenía todavía rehén de una perspectiva de apertura limitada al horizonte de la alteridad religiosa. Esta cuestión tal vez mereciese un tratamiento teológico más profundo. Las dificultades de la teología con la religión son antiguas, pero cabe destacar un momento importante, como un punto de referencia de esta cuestión, en el influjo del teólogo Karl Barth, que estableció de forma decisiva la oposición entre religión y revelación. Por intermedio de Jean Daniélou esta oposición penetró en el campo católico, dando inicio a lo que se vino a llamar teología del acabamiento (o cumplimiento).

20. A. Pieris, *El rostro asiático de Cristo*, Sígueme, Salamanca 1991, 100.
21. J. B. Libânio, *Teologia da libertação: roteiro didático para um estudo*, Loyola, São Paulo 1987, 279.
22. III Conferencia General del Episcopado Latino-Americano. *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Puebla, 1979, n° 452.

Tal vez podemos señalar una dificultad presente en ciertos autores de la teología de liberación, en percibir la positividad de las religiones, una cierta herencia de esta reflexión que hizo y hace todavía escuela. Cuando la declaración *Dominus Iesus* establece firmemente la distinción entre fe teologal y creencia, está manifestando esta herencia y confesando su dificultad para reconocer el valor de revelación en otras experiencias religiosas. Pero también teólogos de la liberación manifiestan una dificultad semejante al mantener la distinción entre experiencia de fe (teología) y experiencia de lo sagrado (religión). Mientras la primera experiencia indicaría el camino de Dios a los seres humanos, la segunda expresaría el camino de los seres humanos hacia Dios[23]. Como se puede percibir, el desafío de cómo vivir la eclesialidad en una América Latina pluri-religiosa sigue siendo una tarea abierta.

Es sobre todo a partir de la década de los 90 cuando la teología de la liberación tratará de responder de forma más madura al desafío de la acogida de la diversidad. La primera incidencia de esa temática ocurrió a partir de los autores que trabajaban la cuestión indígena y el tema de la inculturación. Nombres importantes como Diego Irarrázaval, Paulo Suess, Xavier Albó, Bartolomeu Meliá, entre otros, fueron pioneros en la afirmación de la singularidad del indio como otro, de la especificidad de su experiencia de Dios y de la peculiaridad exigida para el tratamiento de esta cuestión en la teología de la liberación. La nueva reflexión ayudó a ampliar la visión de la teología de la liberación. Se abre, entonces, espacio para la percepción de la especificidad

23. J. B. Libanio, Religião e teologia da libertação. En: L.C.Susin (org.), *Sarça ardente*, op. cit., 81-85.

étnica, que no puede ser reducida a la cuestión de la clase social, o sea, a la percepción de otros planos de la opresión social. En sintonía con la reflexión sobre la cuestión indígena, otros teólogos introdujeron en la reflexión teológica latinoamericana la problemática de la inculturación. En la misma pista abierta por los teólogos que trabajaban tales cuestiones, puede ser igualmente mencionado el aporte traído por los teólogos y pastoralistas que desarrollaron la problemática de la teología de las religiones afro en Brasil[24].

El impulso decisivo vino, sin embargo, de los desarrollos de la espiritualidad de la liberación. Con la reflexión y, sobre todo, con la práctica de esta espiritualidad se fortaleció un clima decisivo de apertura y acogida de la diversidad, de sensibilización a la gratuidad y de disponibilidad al don del Dios siempre mayor. Una expresión de este nuevo momento fue la realización del I Encuentro de la Asamblea del Pueblo de Dios, realizada en Quito (Ecuador), el año 1992. En esta importante Asamblea se consagró la idea del "macroecumenismo". Un nuevo término para expresar la nueva conciencia de un ecumenismo caracterizado por la universalidad del pueblo de Dios: el pueblo de Dios son muchos pueblos. Un nuevo ecumenismo que se dispone a "abrazar con muchos más brazos y muchos más corazones al Dios único y mayor"[25]. Vale la pena destacar la presencia de experiencias y reflexiones bien abiertas y orientadas al macroecumenismo hoy en Brasil, que ganan

24. Para mayores detalles cf. F. Teixeira, A interpelação do diálogo inter-religioso para a teologia. En: L.C. Susin (org.), *Sarça ardente*, Paulinas-/SOTER, São Paulo 2000, 421-429.
25. Manifiesto del I Encuentro de la Asamblea del Pueblo de Dios. En: F. Teixeira. *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, Paulinas, São Paulo 1997, 150.

expresión viva entre autores como Pedro Casaldáliga y Marcelo Barros[26].

Con ocasión de la presentación de una nueva edición de su teología de la liberación, el teólogo Gustavo Gutiérrez escribió un largo prólogo donde hace un balance de la teología de la liberación. En su visión, en los últimos años, el itinerario de esta teología vino enriquecido por una ampliación de la perspectiva. Subraya en particular la importancia del diálogo establecido con otras teologías, que ayudó a ampliar "la comprensión del mundo del pobre", así como a captar, comprender y valorar mejor "aspectos de nuestro pueblo que habían permanecido en la oscuridad de una teoría poco o nada correlacionada con la práctica"[27]. Como uno de los desafíos contemporáneos fundamentales para la teología de la liberación, Gutiérrez apunta al pluralismo religioso y al diálogo inter-religioso. Se trata para él de una "cuestión determinante para la fe cristiana" en el momento actual. Un desafío que se presenta como delicado y complejo, nuevo y exigente[28].

26. P. Casaldáliga. O macroecumenismo e a proclamação do Deus da vida. En: F. Teixeira, *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, op.cit., 31-38; P. Casaldáliga - J.Mª Vigil, *Espiritualidad de la liberación*, Centro Bíblico Verbo Divino, Quito 1992, 233-241. M. Barros, *O sonho da paz*, Vozes, Petrópolis 1996. Una de las experiencias más inovadoras en curso hoy en Brasil en este campo está asociada al nombre de Marcelo Barros. Se trata de la experiencia de macroecumenismo vivido y celebrado en el Monasterio de la Anunciación de Goiás (GO).
27. G. Gutiérrez, *Teologia da libertação*, Loyola, São Paulo 2000, 13 y 19. Ver también: J.I. González Faus, Los pobres al centro. En: L.C. Susin (Org.), *O mar se abriu*, op.cit., 197.
28. G. Gutiérrez, Situación y tareas de la teología de la liberación. En: L.C. Susin (org.), *Sarça ardente*, Paulinas/SOTER, São Paulo 2000, 55-57. Para Gutiérrez, el trabajo teológico deberá afrontar este tema, entendiéndolo como una señal de los tempos, buscando discernir en él, "a la luz de la fe, el nuevo campo hermenéutico que le es proporcionado para pensar la fe y para un hablar de Dios que tenga algo que decir a las personas de nuestro tiempo": ibidem, 52.

2. La acogida del pluralismo religioso en la teología de las religiones

La teología de las religiones o del pluralismo religioso constituye un campo nuevo de reflexión y su estatuto epistemológico va siendo definido progresivamente. Se trata de un fenómeno típico de la modernidad plural, que provoca la crisis de las "estructuras cerradas" y convoca a "sistemas abiertos de conocimiento"[29]. La originalidad de esta dinámica teológica solo comenzó a esbozarse en el siglo XX, cuando la teología cristiana asume la perspectiva de una singular relación con otras religiones. Bajo el influjo de las ciencias de la religión, que proporcionaron preciosos elementos para un análisis más objetivo de las religiones, la teología cristiana puede confrontarse de manera más positiva con la realidad del pluralismo religioso. La especificidad de una teología de las religiones se traduce en la búsqueda de la comprensión del significado del pluralismo religioso en los designios de Dios para la humanidad.

De entre los pioneros que apuntaron a horizontes decisivos para el inicio de una reflexión más positiva del Cristianismo con respecto a las religiones pueden ser destacados los nombres de Paul Tillich (1886-1965) y Karl Rahner (1904-1984). En un ambiente todavía marcado por la fuerte presencia de la teología de Karl Barth y de su visión pesimista sobre las religiones, el teólogo Paul Tillich, sobre todo en los años finales de su vida, inaugura en el ámbito protestante una reflexión mucho más positiva sobre el tema. En el desarrollo de un importante viaje realizado a Japón, Paul Tillich pasa a desarrollar un

29. P. Berger, *Rumor de anjos*. 2ª ed., Vozes, Petrópolis 1997, 45.

creativo trabajo teológico a propósito de la cuestión del Cristianismo y el encuentro con las religiones mundiales. Este trabajo comienza hacia 1961. En un texto sobre el significado de la historia de las religiones para el teólogo sistemático[30], Tillich cuestiona la comprensión barthiana de la religión, que acaba provocando la escisión entre la religión verdadera *(vera religio)* y las falsas religiones *(religiones falsae)*. Para Barth, solamente el Cristianismo estaría habitado por una auténtica experiencia de revelación. Las otras religiones expresarían únicamente una tentativa humana e inconsistente por alcanzar a Dios. Reaccionando a tal perspectiva, Tillich señala que "las experiencias reveladoras son universalmente humanas" y que la dinámica reveladora y salvífica habita en todas las religiones[31]. En otro texto sobre el diálogo entre cristianos y budistas, Tillich retoma su argumentación, reforzando la idea de que el diálogo entre las religiones solo puede darse realmente cuando se reconoce el valor de la convicción del otro y que ésta "se funda en una experiencia de revelación"[32]. En el ámbito católico, será Karl Rahner quien rompa los límites de una reflexión estrecha sobre la relación del Cristianismo con las otras religiones. Marcando una diferencia sustantiva con respecto a la teología del acabamiento, defendida por teólogos como Danièlou y Henri de Lubac, el teólogo Karl Rahner indica que las diversas religiones no presentan solamente elementos de una creencia natural en Dios, sino que traen consigo "sustanciales trazos sobrenaturales de la gracia da-

30. P. Tillich, *Il futuro delle religioni*, Queriniana, Brescia 1970, 117-137 (la versión original es de 1966). Infelizmente, Tillich no tuvo tiempo para elaborar una reflexión más sistemática sobre el diálogo inter-religioso, pues murió poco después. Su intención era renovar toda su teología sistemática sobre la base de este nuevo desafío.
31. Ibidem, 118.
32. P. Tillich, *Le christianisme et les religions*, Aubier, Paris 1968, 133.

da por Dios al ser humano en Jesucristo"[33]. En el espacio abierto de esta renovación teológica tuvieron lugar las primeras tentativas sistemáticas de plantear la cuestión de una teología de las religiones, como es el caso del libro de Heinz Robert Schlette, *Las religiones como tema de la teología*, publicado en 1963[34].

La teología de las religiones naciente seguirá un itinerario marcado por una gran diversidad de perspectivas. Se tiende, en general, a sintetizar estas perspectivas en tres grandes líneas: exclusivismo, inclusivismo y pluralismo, aunque tal terminología encuentre resistencia en determinados autores. No viene aquí al caso entrar en mayores detalles sobre cada una de ellas, lo que ya ha sido realizado extensamente en la reflexión sobre el tema[35]. Lo que importa ahora es tratar de captar el movimiento de abertura de la reflexión teológica al pluralismo religioso. La provocación más decisiva vino de la perspectiva pluralista, con John Hick y Paul Knitter, entre otros. Ellos reaccionan sobre todo frente a los teólogos inclusivistas, que aun reconociendo los valores espirituales de otras religiones, continúan afirmando, aunque sea implícitamente, la superiori-

33. K. Rahner, Cristianesimo e religioni non cristiane. En: *Saggi di antropologia sopranaturali*, Paoline, Roma 1975, 545. Esta tesis de Rahner reaparecerá en el decreto Ad gentes (n. 9) del Concilio Vaticano II: "Lo que de verdad y gracia hay en el corazón y en el espíritu de los hombres o en los ritos y culturas propias de los pueblos, no solo no se pierde, sino que es purificado, elevado y consumado para gloria de Dios".
34. Con este autor se introduce en la reflexión la distinción: las religiones como caminos legítimos y ordinários de salvación y la Igreja como camino extraordinario de salvación. Esta tesis, que encontrará viva resistencia en el aula conciliar, será sustancialmente invertida en la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de Paulo VI (cf. EN n. 80).
35. Para una síntesis cf. F. Teixeira, *Teologia das religiões*, Paulinas, São Paulo 1995.

dad final del Cristianismo. Para los inclusivistas, la salvación, donde quiera que acontezca, es siempre salvación cristiana. Sintetizando la postura pluralista, Hick indica que su peculiaridad se encuentra en el reconocimiento de la "validez de todas religiones mundiales como contextos auténticos de salvación/liberación, los cuales no son secretamente dependientes de la cruz de Cristo"[36].

Sin desconocer toda la complejidad que rodea el tema, hay hoy un grupo de teólogos católicos que tratan de responder positivamente al desafío de la diversidad de las religiones para el Cristianismo, sin romper radicalmente con el inclusivismo, pero aceptando la interlocución fecundante del pluralismo. De forma todavía más precisa, se trata de teólogos que expresan su insatisfacción ante la forma como el tema viene siendo tratado tanto en el horizonte del inclusivismo cristocéntrico como en el horizonte del pluralismo teocéntrico. De entre los autores más representativos de esta nueva perspectiva pueden ser elencados: Jacques Dupuis, Christian Duquoc, Claude Geffré, Edward Schillebeeckx, Andrés Torres Queiruga, Joseph A. DiNoia, John B. Cobb, David Tracy, Michael von Bruck (de entre los europeos y americanos)[37]; Michael Amaladoss, Raimundo Panikkar, Aloysius Pieris, Felix Wil-

36. J. Hick, *A metáfora do Deus Encarnado*, Vozes, Petrópolis 2000, 121. y continúa: "aquellos de entre nosotros que abogan por esta posición pluralista lo hacen porque nos parece más realista, en términos religiosos, que las alternativas más antiguas. Pues vemos que dentro de cada una de las grandes tradiciones, en aquello que ellas tienen de mejor y más o menos en la misma proporción, se realiza la transformación salvífica de la vida humana...": Ibidem, 122.
37. Un buen planteamiento sobre los desdoblamientos actuales de la teología de las religiones puede ser encontrado en la obra de Monique Aebischer-Crettol, *Vers un oecuménisme interreligieux: jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cerf, Paris 2001 (sobre todo 317-629).

fred (de entre los indios)[38]. Este nuevo modelo de reflexión teológica sobre el pluralismo religioso obtiene una nomenclatura diversificada. Se habla de "inclusivismo abierto", "inclusivismo mutuo", "inclusivismo recíproco", "pluralismo receptivo", "pluralismo inclusivo", etc. Pero en general se comparte la misma convicción sobre el valor del pluralismo de principio y del carácter irreductible e irrevocable de las tradiciones religiosas.

El desafío dialogal de la acogida de un pluralismo de principio aparece en inumerables autores de la teología de las religiones. Se puede comprobar que este tema adquirió una expresión más viva donde la tradición cristiana se encuentra en situación de minoría cognitiva, como en el caso de la India. Los teólogos asiáticos fueron pioneros en esta reflexión y su influjo se hizo sentir de forma expresiva en los documentos de la Federación de las Conferencias Episcopales Asiáticas (FABC). De entre los teólogos indios, Raimundo Panikkar ha sido uno de los pioneros en esta evaluación positiva del pluralismo religioso. Ya es de vieja data su defensa de un pluralismo de derecho. Para Panikkar, no se puede captar la riqueza de la experiencia humana minusvalorando o negando la realidad de la diversidad. Para él, "el pluralismo es una de las experiencias más enriquecedoras que la conciencia humana puede acoger", pues es ella la que favorece la percep-

38. Hay que resaltar la resistencia impuesta por los teólogos asiáticos al esquema occidental de caracterización de la teología de las religiones en exclusivista, inclusivista y pluralista. Para ellos, este esquema es muy simplificado y reductor. Véase por ejemplo la crítica hecha al mismo por A. Pieris: *Liberación, inculturación, diálogo religioso: un nuevo paradigma desde Asia*, Verbo Divino, Estella 2001, 259. Para los teólogos indios, en particular, el esquema inclusivista que tiende a relacionar el valor salvífico de las religiones con la fe implícita en Jesucristo no gana gran acogida, ya que no corresponde a la experiencia real vivida por los creyentes de otras tradiciones. Cf. George Gispert-Sauch. La teologia indiana dopo il Vaticano II. *Rassegna di Teologia*, v. 42, n. 1, 2001, 24.

ción de la importancia de la acogida de la contingencia[39].

En el ámbito del magisterio católico, los primeros movimientos de apertura en esta dirección fueron realizados por las reflexiones producidas por la FABC, nacida en 1970. Ya en la Primera Asamblea Plenaria de la FABC, realizada en Taiwán en abril de 1974, los obispos asiáticos subrayaron el valor positivo de las otras tradiciones religiosas en el plan divino de la salvación, en cuanto portadoras de un "patrimonio de experiencias religiosas". Esta tendencia de apertura será afirmada en los documentos posteriores de esta Federación y de sus organismos conexos. Se destaca como preocupación constante de la FABC la apertura al pluralismo religioso y su articulación con la historia de la salvación. Se habla de "pluralismo receptivo", indicando la dinámica inter-relacional y de complementaridad que está en vigor entre las religiones en el único plan salvífico. Para el magisterio asiático, la variedad de las culturas y religiones es vista como "manifestación de la infinita riqueza del Dios de todos los seres humanos", que durante toda la historia llenó de atención y cuidado el caminar diversificado de los pueblos. Retomando esta misma sensibilidad, el breve documento del entonces Secretariado para los No-Cristianos sobre la Iglesia y las otras religiones (DM-1984) introducirá en el ámbito más oficial este posicionamiento de gran apertura a la realidad del pluralismo religioso, poniendo de relieve la visión de la inmanencia universal de Dios en mundo.

39. R. Panikkar, *Entre Dieu et le cosmos*, A. Michel, Paris 1998, 166. Ver también: Id, *Sobre el dialogo intercultural*, Editorial San Esteban, Salamanca 1990, 17-94.

3. Teología de la liberación y teología de las religiones: peculiaridades y convergencias

Uno de los importantes desafíos llevados a cabo por la Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo (EATWOT, o ASETT por su sigla en castellano) fue el establecimiento de una mayor aproximación y diálogo entre la teología de la liberación y la teología de las religiones. De hecho, mientras la teología de la liberación estuvo más centrada en la cuestión de los pobres, del sufrimiento y de la injusticia, la teología de las religiones buscaba responder al desafío del pluralismo religioso. En los primeros diez años de su existencia, esta Asociación teológica estuvo más bajo el influjo da teología de la liberación. Merece la pena recordar igualmente que los teólogos de la liberación tuvieron gran influencia sobre muchos teólogos de las religiones. La nueva generación de teólogos de India, que ha marcado el desarrollo de la reflexión sobre el pluralismo religioso, ha recibido un gran influjo tanto del Vaticano II como de la teología de la liberación. Estos teólogos "acogieron con particular interés los nuevos modelos de pensamiento teológico y de praxis pastoral de América Latina. Inmediatamente después del Concilio, Gustavo Gutiérrez se vuelve un nombre familiar y su texto fundamental sobre la teología de la liberación (1971) encuentra ávida acogida"[40]. Durante la década de los 80, habrá un

40. G. Gispert-Sauch, La teología indiana dopo il Vaticano II, art. cit., 11. Para un estudio más detallado sobre el itinerario de la teología india cf. Jose Kuttianimattathil. *Practice and Theology of Interreligious Dialogue. A critical Study of the Indian Christian attemps since Vatican II*, Kristu Jyoty Publications, Bangalore 1995 (se trata de una tesis doctoral defendida en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma). Influjo semejante se dio entre otros teólogos de las religiones, como Paul Knitter: "La teología de la liberación se volvió para mí no un mero 'nuevo método', sino la ocasión para comprender el significado de la religión y del ser fiel discípulo de Jesus": Id, *Una terra molte religioni*, Cittadella Editrice, Assisi 1998, 29.

nuevo desarrollo en la EATWOT, con una presencia más decisiva de la línea de reflexión de los teólogos asiáticos y de su preocupación por la cuestión del pluralismo religioso, de la inculturación y del diálogo entre las religiones. La teología de la liberación salió enriquecida con esta nueva presencia. Hoy se percibe con más claridad la singularidad de los acentos específicos que marcan las teologías asiática, latinoamericana y africana, pero se cuestiona una compartimentalización cerrada y rígida de sus desafíos[41].

Lo que viene siendo constatado en estos últimos años es la urgente necesidad de una mayor interacción entre la teología de la liberación y la teología de las religiones. Como bien acentúa Paul Knitter,

> los teólogos de la liberación están percibiendo que la liberación económica, política y especialmente nuclear es una tarea demasiado grande para una única nación, cultura o religión. Se vuelve necesario compartir, en el ámbito intercultural e inter-religioso, la teoría y la praxis de la liberación. Y los teólogos de las religiones están percibiendo que un diálogo entre las religiones que no promueva el bienestar de toda la humanidad no es diálogo religioso[42].

Estaba lanzado un doble desafío. De un lado, la importancia de la ampliación de los confines regionales de la teología de la liberación y del involucramiento del movimiento de liberación en otras religiones; por otro lado,

41. Como destacó G. Gutiérrez, "es preciso evitar la tentación de clasificación, que consiste en distribuir tales desafíos a los varios continentes: el de la modernidad, al mundo occidental; el de la pobreza, a América Latina y a África; y el del pluralismo religioso, a Asia": En: L.C. Susin (org.), *Sarça ardente*, op.cit., 77.
42. P. Knitter, "La teología de las religiones en el pensamiento católico", *Concilium* 203, 1986, 123-134.

la importancia de que la teología de las religiones mantenga siempre encendida la opción por los empobrecidos y excluidos, tomando en serio la cuestión de la pobreza y de la opresión[43]. No hay cómo negar la singularidad y la riqueza que animan la reflexión de estas dos teologías. Son expresiones de las más creativas y revitalizantes que se destacan en el pensamiento teológico contemporáneo, y que buscan responder a una de las cuestiones que más desafían a las Iglesias y religiones en el tiempo actual: la realidad dolorosa de tantos pobres, la riqueza de la dinámica cultural multifacética y la diversidad de las religiones.

Tal vez la convergencia más profunda que vincula a la teología de la liberación con la teología cristiana de las religiones es la misma pasión por el horizonte más amplio del Reino de Dios. Estas teologías no se cansan de afirmar su esperanza y su lucha en favor de una dinámica reinocéntrica. En la perspectiva de un pluralismo de principio está en vigor la llave hermenéutica de la presencia universal del Misterio en toda la creación y la historia. La misión eclesial no pierde su lugar, pero viene redefinida en clave reinocéntrica. El testimonio sigue siendo esencial, pero siempre entendido en la dinámica de un "intercambio de dones". Los cristianos no tienen por qué ocultar a los otros su experiencia de encuentro con el Señor, la alegría de este "misterio de amor". Este deseo de compartirlo con los otros debe ser motivado, no obstante, por este mismo amor. El testimonio auténtico tiene lugar no en razón de una obligación o "mandato":

43. Como destacó Knitter, así como la teología de la liberación no puede relativizar en su método teológico la atención dada al contexto cultural y religioso mundial, la teología de las religiones, a su vez, debe estar atenta a la común y humana experiencia del sufrimiento como "kairós hermenéutico para el encuentro inter-religioso": Id, *Una terra molte religioni*, op.cit., 109 (y también 33, 37 y 146); Id, Per una teologia della liberazione delle religioni. En: J. Hick & P. Knitter. *L'unicità cristiana: un mito? Per una teología pluralista delle religioni*, Cittadella Editrice, Assisi 1994, 314-318.

un testimonio realizado sobre tales bases provoca más bien la crisis y el descrédito de la Iglesia misma. Y lo fundamental no es la provocación en favor del cambio de religión, sino del cambio de perspectiva de vida: de una vida auto-centrada, a una vida centrada en el misterio de Dios. Ésa es la conversión más profunda con la que nos encamina a todos hacia el misterio de Dios.

El camino seguido por sectores importantes de la teología de las religiones no fue el de la exclusión de la referencia singular a Jesucristo, sino el cuestionamiento de un "cristocentrismo que no es cristiano", y que acaba absolutizando el Cristianismo[44]. La "experiencia de Jesús", la presencia viva de su "misterio", que tanto impactó a sus primeros discípulos, continúa hoy interpelando a los seres humanos en favor de un horizonte alternativo de afirmación de vida. El teólogo indio, George Soares Prabhu, fallecido muy joven, trabajó de forma admirable la importancia de la experiencia y significado de Jesús para los cristianos en la India, lo que vale sustancialmente también para América Latina. La preocupación se concentra sobre el significado de Jesús, y no sobre la "estructura de su ser"; sobre el "misterio de Jesús", y no sobre los "mecanismos" utilizados para explicar ese misterio. La cristología tradicional acabó concentrándose sobre tales mecanismos y "ahogó" y "embotó" el misterio que da vida. La comprensión de Jesús que emerge como desafío para el tercer mundo, abierta a la dinámica dialogal, debe estar animada por la dialéctica del Jesús de la fe y el grito por la vida:

> Jesús es un nombre salvador por el Misterio Absoluto que él experimentó por nosotros. Pero el inagotable Misterio Absoluto tiene, como el Hinduismo enseña, un millar de nombres salvadores. (...) Todos esos nombres nos hablan de la increible riqueza de la experiencia religiosa de la humanidad, que reúne formas de religiosidad tan abundantes como las flores de una floresta. Querer disputar sobre la superioridad de una o de otra de estas flores no parecerá ni práctico, ni sabio. Verdaderamente, el problema de la unicidad de Cristo como discusión en la teología hoy aparecerá –para mí–, como un problema académico de significado menor. (...) En Asia al menos, es Dios (y no Cristo) quien siempre permanece en el centro. Por esto es por lo que, tal vez, los asiáticos no han producido notables cristologías, sino muchas teologías: la verdadera "unicidad" de Cristo es la unicidad del camino de la solidaridad y la lucha (un camino que no es ni masculino ni femenino), que Jesús mostró como el camino para la Vida. Nosotros "seguimos" a Jesús a lo largo de este camino porque experimentamos el Misterio Absoluto en él y creemos que su camino es verdadero camino a la Vida. Invitamos a otros a recorrerlo con nosotros y a compartir la experiencia que hemos tenido, sin afirmar que es el único camino o el mejor[45].

Como desafío todavía en pie está la exigencia de una acogida más decisiva de la simbología inter-religiosa del Reino de Dios, entendida como "misterio que provoca una profunda relación entre todas las religiones

44. A. Gesché, O cristianismo e as outras religiões, En: F. Teixeira. *Diálogo de pássaros*, Paulinas, São Paulo 1993, 56-57.

45. G. S. Prabhu, *The Jesus of Faith*. India (Pune). Mimeo, 27-28.

sin ligarse de manera exclusiva a ninguna de ellas"[46]. Al acoger esta simbología, se acoge igualmente la realidad y el valor de la alteridad, que hace de cada tradición un misterio de incomensurabilidad que no puede ser reducido en su significado más profundo. Este misterio de la diferencia está presente en toda dinámica inter-personal. Como señalaba el poeta Lya Luft, hay un "espacio de silencio que no se puede superar ni siquiera en el más íntimo de los amores"[47]. Un silencio de incomensurabilidad que preserva igualmente la singularidad de cada tradición religiosa. La presencia y el reconocimiento de este enigma no obstruyen, sin embargo, el desafío del dinamismo dialogal. El otro es alguien único, misterio, pero que, igualmente, invita al encuentro y se hace disponible para el aprendizaje de la diferencia.

Esta pasión común por el Reino, que convoca al ejercicio de la alteridad, es también convocación a una dinámica radical de compasión, que busca la afirmación de la vida y la justicia para todos. En favor de una "ecumene de la compasión", el teólogo Johann B. Metz expresó de forma feliz la razón de ser del discurso teológico: "el discurso sobre Dios solo puede ser universal, o sea, significativo para todos los seres humanos, si traduce en su núcleo un discurso sobre un Dios sensible al sufrimiento de los otros"[48].

Faustino Teixeira
Juiz de Fora, Brasil
Traducido del portugués por: José María Vigil

46. M.M. Quatra, *Regno di Dio y missione della Chiesa nel contesto asiatico: uno studio sui documenti della FABC* (1970-1995). Tesis de doctorado en misiología. Faculdad de Misiologia, Pontificia Universidad Gregoriana. Roma, 1998, 325.
47. L. Luft, *Mar dentro*. 3 ed. São Paulo: ARX, 2002, 30.
48. J. B. Metz, La compasión. Un programa universal del cristianismo en la época de pluralismo cultural y religioso, *Revista Latinoamericana de Teología*, 19/55, 2002, 27.

ESPIRITUALIDAD DEL PLURALISMO RELIGIOSO UNA EXPERIENCIA ESPIRITUAL EMERGENTE

Pluralismo religioso, diálogo inter-religioso, teología pluralista de las religiones... son ya "temas de moda". De un tiempo a esta parte es incontable el número de publicaciones y actividades de diálogo que se realizan en torno a estos temas. Ya no se puede dar cuenta de la actual situación religiosa de la humanidad sin destacar esta "nueva conciencia" que se ha difundido rápidamente por todo el globo. Y como dice John Hick, es una conciencia muy reciente, que ha emergido completamente en el tiempo de la generación que vive actualmente[1]. Viene de ayer mismo, pero ya llena el mundo. Y todo parece indicar que "vino para quedarse"...

¿Y qué es lo que produce estos nuevos "estados de conciencia" que surgen y se difunden inesperadamente por la humanidad? Se trata, sin duda, de una "nueva experiencia espiritual". Las grandes corrientes teológicas, los grandes movimientos o transformaciones culturales no se producen normalmente en respuesta a una idea ocurrente de algún pensador genial, sino que obedecen a nuevas vivencias espirituales a las que

1. In Western Christianity this pluralistic conciousness has only emerged during the lifetime of people now living... *God has Many Names*, Westminster Press, Philadelphia 1980, 7.

la humanidad –o algún sector significativo de ella– se ve abocada. El Espíritu está detrás de esos fenómenos, alentando, conduciendo, impulsando. Y los espíritus más despiertos de la humanidad captan esa presencia del viento y despliegan sus velas dejándose llevar...

Hoy estamos viviendo esta nueva experiencia espiritual. Hay un Espíritu nuevo, rondándonos, desafiándonos, casi cada día, en multitud de gestos, de reflexiones, de nuevas prácticas... Estamos en un momento de transformación. Históricamente, estamos pasando del cristocentrismo al pluralismo. Hay miedo, hay resistencia... y a la vez hay atracción, y claridad, y hasta una evidencia que se va imponiendo lenta pero irresistiblemente... Es un "kairós", un punto de inflexión importante, que va a introducir cambios muy profundos: una nueva época que sucederá a 19 siglos de exclusivismo y apenas uno de cristocentrismo...

Importa mucho, pues, estar atentos a este kairós. Hay que rastrear el espíritu que lo anima, para discernirlo y para secundarlo. Y eso es lo que pretende este breve texto. Quiere ser un simple intento de captar y sistematizar ese Espíritu o "espiritualidad del Pluralismo Religioso" que va creciendo entre nosotros. ¿Cuáles serían pues sus rasgos más importantes? Describimos los principales.

Pluralismo de principio frente al viejo pluralismo de hecho

Desde siempre, en la vivencia del creyente sencillo, las otras religiones no existían. En primer lugar porque quedaban fuera del alcance de su percepción. Y en segundo lugar porque, si llegaban a ser percibidas, eran consideradas como una realidad negativa. Dios nos había manifestado a los seres humanos su propia voluntad, su oferta de salvación, tendiéndonos el camino hacia Él, que era "nuestra" religión, pero ocurría que otros pueblos andaban confundidos con supersticiones religiosas que suplantaban para ellos el lugar de la verdadera y única religión, la nuestra.

Esta visión se daba en todas las religiones. Todas ellas se consideraban "la religión", la única, la verdadera, frente a las demás, las "religiones falsas", que eran creaciones humanas, "creencias", supersticiones, o incluso tal vez cultos diabólicos. La pluralidad de religiones era pues un hecho lamentable, un hecho negativo; era un pluralismo que se daba "de hecho", pero que no era voluntad de Dios, que no era un "pluralismo de derecho".

Pues bien, esto es lo que ha cambiado. Un nuevo espíritu se difunde por la humanidad. Los seres humanos tienen ahora otra percepción. Perciben las religiones con otra sensibilidad. Como las culturas, las religiones forman parte del capital más preciado de los pueblos. Constituyen en cierto modo su identidad, por lo que no puede ser malo que haya muchas religiones. Ya no parece aceptable pensar que haya una religión buena y verdadera, y que todas las demás sean malas y falsas. No: "todas las religiones son verdaderas". Porque Dios ama a todos los pueblos. Dios los ha creado, y cada uno, con su identidad, su religión y su cultura, es obra de sus manos, destello irrepetible de su luz multicolor.

Los creyentes perciben ahora el pluralismo religioso no como un hecho lamentable, sino una voluntad positiva de Dios. No ya como un pluralismo "de hecho", como un hecho lamentable, sino como un pluralismo

querido por Dios, de derecho, "de derecho divino". "Pluralismo de principio" se suele decir en teología.

Esto significa un cambio radical de actitud frente a la pluralidad de las religiones: ahora es una actitud positiva, de reverencia y respeto, que ve en ellas una obra de Dios. Y significa también un cambio de imagen de Dios mismo: antes creíamos en un Dios que había escogido a un pueblo y se había desentendido de los demás...; ahora percibimos la imagen de un Dios más universal, menos particular, que no se reduce ni se ata a un pueblo, sino que está en relación con todos los pueblos...

Una gran desconfianza hacia las actitudes de privilegio o exclusividad

Hay una percepción creciente en la conciencia actual de la humanidad, de que las actitudes de "exclusivismo" religioso son inviables e injustificadas. Cada vez más, un mayor número de fieles religiosos modernos, de cualquier religión, perciben, como por un sexto sentido, aun sin saber explicar razonadamente el por qué, que la propia religión no puede ser "la única verdadera". O sea: ya no se acepta el viejo exclusivismo que decía que "fuera de nuestra religión no hay salvación".

Este cambio significa también una transformación tanto de la imagen que tenemos de nuestra propia religión, cuanto de la imagen misma de Dios. De nuestra religión ya no pensamos que sea la única verdadera, y a Dios ya no lo percibimos como "nuestro", sino de todos los pueblos y de todas las religiones.

El rechazo que a mediados del siglo pasado se hizo común contra el exclusivismo, hoy se está extendiendo en el campo teológico también hacia el inclusivismo. Cada vez más creyentes perciben que el inclusivismo no deja de ser una forma de exclusivismo, una forma atemperada y de formas menos prepotentes, pero exclusivismo al fin y al cabo. Como decía Hans Küng sobre la teoría inclusivista de Rahner de los "cristianos anónimos", es una forma muy educada de conquistar y someter al otro con un abrazo. El inclusivismo, que es todavía la posición oficial, tiene los días contados ante la irrupción de esta espiritualidad del pluralismo religioso.

En este mismo sentido, otra categoría que comienza a ser rechazada es la de la "elección". Se trata de una categoría que es incluso bíblica, arraigada en el Primer (Antiguo) Testamento, y hecha propia también por el Nuevo Testamento. La "elección" de Abraham, el Pueblo "elegido"... Todavía hace sólo unos años, el conocido biblista Gerhard Lohfink hacía una brillante justificación de las razones de "por qué Dios necesita un pueblo propio", y razonaba teológicamente cómo "este pueblo concreto es Israel"[2]. Toda una "constelación de magnitudes: lugar conveniente, momento propicio y personas adecuadas" mostraban la profunda conveniencia de la elección de Israel por parte de Dios, elección que "es como un anticipo del misterio de la encarnación del hijo de Dios en ese pueblo"[3].

En Torres Queiruga, uno de los teólogos que más se ha destacado en su dedicación al tema del pluralismo religioso, nos parece observar una evolución significativa: hace diez años todavía hacía intentos por jus-

2. *¿Necesita Dios la Iglesia?*, San Pablo, Madrid 1999, 48ss; el original es de 1998: *Braucht Gott die Kirche?*
3. Ibidem, 56. Para J. Hick es la encarnación, precisamente, la pieza clave que explica la conciencia de superioridad que el Cristianismo tiene: *A metáfora do Deus Encarnado*, Vozes, Petrópolis 2000.

tificar teológicamente el concepto de elección; en el último texto suyo que conocemos propone el abandono simple y llano de la categoría de elección[4]. Pero no son los teólogos los que nos van a descubrir la inadecuación de este concepto; es más bien la nueva espiritualidad emergente del pluralismo religioso la que hace que percibamos esa inadecuación, y los teólogos son los que expresan adecuadamente lo que todos de alguna manera percibimos en nuestro espíritu.

Una gran apertura a la complementariedad e inter-religiosidad

Todavía están vigentes legalmente muchas prohibiciones respecto a la participación de los cristianos por ejemplo en las celebraciones de otras confesiones cristianas, y mucho más respecto a religiones no cristianas. Las normas oficiales de la Iglesia católica todavía prohiben "comulgar" en cultos ajenos o dar escucha en los propios a "libros sagrados" que no sean la Biblia. Pero eso queda en el mundo de las relaciones institucionales; el mundo de las mutuas influencias religiosas es mucho más variado e incontrolable; no es posible poner puertas al campo. "¿Quién –cristiano o no– seriamente preocupado por lo religioso y por su repercusión en la humanidad no ha sentido alguna vez la urgencia de enriquecer la vivencia de su tradición con las aportaciones de las demás? Más aún, ¿no somos muchos los que experimentamos que nuestra vivencia actual está ya, de hecho, mucho más enriquecida de lo que ordinariamente se piensa por el contacto con otras tradiciones? Piénsese, simplemente, en el

4. El diálogo de las religiones, en *Vaticano III. Cómo lo imaginan 17 cristianos y cristianas.*

influjo creciente de la espiritualidad oriental sobre nuestro modo de orar o de acoger la presencia de Dios en la vida. Personalmente nunca agradeceré bastante el contacto con el jesuita indio –¿jesuita hindú?– Antonio de Melo. Y la acogida de sus obras –y de toda la literatura espiritual parecida– muestra que se trata de un fenómeno que va más allá de lo individual"[5].

Las religiones se encuentran unas con otras no ya solo en los libros religiosos que atraviesan las fronteras, sino en la calle, en los medios de comunicación, en las escaleras de los bloques de viviendas, en los enlaces matrimoniales, en las migraciones, en todas partes. Hoy día, en la sociedad actual, plural e interreligiosa como nunca, "la religión auténtica implica necesariamente una relación con las otras religiones, y para la persona concreta, ser religioso es ser interreligioso"[6].

Ya todos percibimos que la luz de Dios no se encierra en ninguna religión. Cualquier religión, por ser también humana y cultural, es incapaz de encerrar en sí toda la riqueza de Dios, pudiendo encontrar fuera de sí, en otras religiones, otros destellos de la luz de Dios que en sí misma no ha captado en la misma forma o con la misma intensidad. Así, desde una perspectiva más especializada teológicamente, se puede decir que la doctrina cristiana de la Trinidad necesita un poco de la insistencia islámica en la unicidad de Dios; que el vacío impersonal del Budismo necesita de la experiencia cristiana del Tú divino; que los contenidos profético-prácticos del Judeocristianismo se verían sanamente complementados con la acentuación oriental de la contemplación y la gratuidad de la acción...[7].

5. Q. Torres, *El diálogo de las religiones,* Sal Terrae 1992, 30.
6. J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 2000.
7. P. Knitter, *No Other Name?,* Orbis Books, Maryknoll 2000, 221.

No se trata de abogar por un eclecticismo confuso o por la pérdida de las identidades. Se trata, eso sí, de no sentirse aprisionado por aquellas fronteras rígidas de desconocimiento y de mutuas excomuniones. Hoy las personas religiosas van a serlo, cada vez más, inter-religiosamente[8].

Un nuevo espíritu misionero

Uno de los puntos más sensibles del Cristianismo que resulta conmovido por la irrupción de este nuevo espíritu pluralista es el de la misión. Es lógico. En el Cristianismo por ejemplo, durante 19 siglos la misión ha estado fundamentada en el planteamiento exclusivista: "fuera de la Iglesia no hay salvación". Durante largos períodos de la historia de la Iglesia se ha pensado que "ninguno de aquellos que se encuentran fuera de la Iglesia católica, no solo los paganos, sino también los judíos, los herejes y los cismáticos, podrán participar en la vida eterna. Irán al fuego eterno que ha sido preparado para el diablo y sus ángeles"[9]. San Francisco Javier fue a las Indias Orientales embargado por un celo misionero fundamentado en la convicción de que todos los que morían sin conocer a Jesucristo no alcanzaban la salvación... Todavía hace solo 50 años que Pío XII hablaba de los mil millones de seres humanos que "yacen en las tinieblas y sombras de muerte", como dice el salmo 107, salmo que las encíclicas misioneras[10] aplicaban tradicionalmente a los "paganos"[11]. Todavía hay autores que siguen hablando con toda naturalidad de los "paganos" de la actualidad, sin ninguna clase de recurso a la metáfora[12].

8. P. Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, Orbis Books, Maryknoll 2002, xi.
9. DS 870 (Unam Sanctam). DS 1351 (Concilio de Florencia). Pío IX lo tiene claramente como dogma, afirmado y reafirmado: Sullivan, F.A., *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, Desclée, Bilbao 1999, 136ss.
10. *Evangelii Praecones 227*; treinta años antes, Benedicto XV, en su *Maximum Illud 7*.

Cuando una religión supera el exclusivismo –como es el caso del Cristianismo actualmente–, todas aquellas motivaciones de la misión que estaban fundadas en el exclusivismo caen con él. Y cuando también el inclusivismo entra en crisis, entra en crisis la misión renovada que se fundamentaba en él. Hoy sigue teniendo sentido la misión, pero solo una misión basada en una perspectiva pluralista.

La misión no va a llevar la salvación a un lugar que fuese una especie de "vacío soteriológico", ayuno de salvación, porque tal lugar no existe. Como ha dicho con frase célebre la teología de la liberación, "el primer misionero siempre llega tarde: el Dios Trinidad llegó siempre antes". El misionero no va a llevar la salvación como si sin su presencia la salvación no pudiera llegar o no estuviera ya allí desde siempre. La misión hoy no puede estar orientada –como lo ha estado prácticamente siempre– a implantar la Iglesia como su principal objetivo... Por lo demás, Jesús mismo no tuvo como objetivo fundar una Iglesia, ni difundirla misioneramente[13]. La Causa de Jesús fue otra.

La Misión tiene sentido, sí, pero otro sentido. En

11. En el mundo protestante, todavía hace 40 años el *Congress on World Mission* de Chicago declaraba: «Desde la última guerra, más de mil millones de personas han pasado a la eternidad y más de la mitad han ido al infierno sin conocer a Jesucristo». Cfr. las actas publicadas por J.O.Percy, Eerdmans Publishing Co., 1961, 9.
12. J.A. Sayés por ejemplo, en *Cristianismo y religiones*, San Pablo, Madrid 2001.
13. Hoy, por ejemplo, hay acuerdo general entre los exégetas en que la conclusión canónica de Marcos (16, 9-20) no formaba parte del evangelio escrito por el evangelista. Cfra. Barbalio, Giuseppe & Fabris, Rinaldo, *Os Evangelhos (I)*, Loyola, São Paulo 1990, 620-621.

No se trata de abogar por un eclecticismo confuso o por la pérdida de las identidades. Se trata, eso sí, de no sentirse aprisionado por aquellas fronteras rígidas de desconocimiento y de mutuas excomuniones. Hoy las personas religiosas van a serlo, cada vez más, inter-religiosamente[8].

Un nuevo espíritu misionero

Uno de los puntos más sensibles del Cristianismo que resulta conmovido por la irrupción de este nuevo espíritu pluralista es el de la misión. Es lógico. En el Cristianismo por ejemplo, durante 19 siglos la misión ha estado fundamentada en el planteamiento exclusivista: "fuera de la Iglesia no hay salvación". Durante largos períodos de la historia de la Iglesia se ha pensado que "ninguno de aquellos que se encuentran fuera de la Iglesia católica, no solo los paganos, sino también los judíos, los herejes y los cismáticos, podrán participar en la vida eterna. Irán al fuego eterno que ha sido preparado para el diablo y sus ángeles"[9]. San Francisco Javier fue a las Indias Orientales embargado por un celo misionero fundamentado en la convicción de que todos los que morían sin conocer a Jesucristo no alcanzaban la salvación... Todavía hace solo 50 años que Pío XII hablaba de los mil millones de seres humanos que "yacen en las tinieblas y sombras de muerte", como dice el salmo 107, salmo que las encíclicas misioneras[10] aplica-

8. P. Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, Orbis Books, Maryknoll 2002, xi.
9. DS 870 (Unam Sanctam). DS 1351 (Concilio de Florencia). Pío IX lo tiene claramente como dogma, afirmado y reafirmado: Sullivan, F.A., *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, Desclée, Bilbao 1999, 136ss.
10. *Evangelii Praecones 227*; treinta años antes, Benedicto XV, en su *Maximum Illud 7*.

ban tradicionalmente a los "paganos"[11]. Todavía hay autores que siguen hablando con toda naturalidad de los "paganos" de la actualidad, sin ninguna clase de recurso a la metáfora[12].

Cuando una religión supera el exclusivismo –como es el caso del Cristianismo actualmente–, todas aquellas motivaciones de la misión que estaban fundadas en el exclusivismo caen con él. Y cuando también el inclusivismo entra en crisis, entra en crisis la misión renovada que se fundamentaba en él. Hoy sigue teniendo sentido la misión, pero solo una misión basada en una perspectiva pluralista.

La misión no va a llevar la salvación a un lugar que fuese una especie de "vacío soteriológico", ayuno de salvación, porque tal lugar no existe. Como ha dicho con frase célebre la teología de la liberación, "el primer misionero siempre llega tarde: el Dios Trinidad llegó siempre antes". El misionero no va a llevar la salvación como si sin su presencia la salvación no pudiera llegar o no estuviera ya allí desde siempre. La misión hoy no puede estar orientada –como lo ha estado prácticamente siempre– a implantar la Iglesia como su principal objetivo... Por lo demás, Jesús mismo no tuvo como objetivo fundar una Iglesia, ni difundirla misioneramente[13]. La Causa de Jesús fue otra.

La Misión tiene sentido, sí, pero otro sentido. En

11. En el mundo protestante, todavía hace 40 años el *Congress on World Mission* de Chicago declaraba: «Desde la última guerra, más de mil millones de personas han pasado a la eternidad y más de la mitad han ido al infierno sin conocer a Jesucristo». Cfr. las actas publicadas por J.O.Percy, Eerdmans Publishing Co., 1961, 9.
12. J.A. Sayés por ejemplo, en *Cristianismo y religiones*, San Pablo, Madrid 2001.
13. Hoy, por ejemplo, hay acuerdo general entre los exégetas en que la conclusión canónica de Marcos (16, 9-20) no formaba parte del evangelio escrito por el evangelista. Cfra. Barbalio, Giuseppe & Fabris, Rinaldo, *Os Evangelhos (I)*, Loyola, São Paulo 1990, 620-621.

un contexto de teología y de espiritualidad pluralista, la misión está centrada en Dios (teocentrismo), en el Dios del Reino, y en el Reino de Dios. La misión es un impulso hacia los demás pueblos y religiones, para compartir con ellos –en ambas direcciones– la búsqueda religiosa. Para enseñar y para aprender. Para anunciar nuestra buena noticia y para escuchar las buenas noticias que es seguro que los otros también tienen para ofrecernos. Sin ir pensando a priori, que los otros deberán abandonar su religión y adoptar la nuestra para poder profundizar su encuentro con Dios.

Hoy sentimos más bien que la conversión –como cambio de religión– no es necesaria: los otros tienen que encontrarse con Dios en principio en el camino en el que Dios los ha puesto. La conversión que se tiene que dar es otra: la conversión a Dios, al Dios del Reino y al Reino de Dios, esa misma conversión que es imperativo también para nosotros. Nosotros no queremos que el otro deje de ser budista, musulmán o hindú, sino que sea mejor budista, mejor musulmán o mejor hindú. No se descarta, desde luego, la conversión de cambio de religión, siempre que cualquiera de las dos partes sienta que por el otro camino puede avanzar más hacia su plenitud religiosa, pero no será ése el camino normal ni lo normativo de la misión. Es cierto que la misión –como diálogo que es– no estará completa hasta que de nuestra parte anunciemos a Jesucristo, como no estará completa tampoco hasta que nos sean anunciadas las buenas noticias religiosas que la otra parte tiene para darnos.

Requiere muchos más matices esta nueva vivencia de la misión, pero lo dicho es suficiente para comprender que este nuevo espíritu del pluralismo religioso comporta, efectivamente, para la misión, una auténtica sacudida, una transformación de la que resultará fortalecida y renovada.

Relectura de la cristología

Hace ya años que la problemática fundamental de la soteriología no es la eclesiología sino la cristología. ¿Cuál es el papel de Cristo en la salvación? Evidentemente se trata de un punto supersensible, debido al papel absolutamente central y "absolutamente absolutizado" que ha caracterizado la construcción teológico-dogmática en torno a la figura de Cristo.

El nuevo espíritu del pluralismo religioso está produciendo, en varios frentes, un deshielo en las posturas rígidas y absolutizadas a que estábamos acostumbrados. En primer lugar se está sometiendo a un nuevo estudio los textos mismos que en el Segundo (Nuevo) Testamento constituyen la base exegética de la dogmática cristológica. Se trata –dicho muy brevemente– de textos que están en un lenguaje doxológico, confesional, y hasta litúrgico y devocional, con el que los autores no querían hacer teología ni filosofía ni –mucho menos– dogmas. Hick lo dice con frase simbólica: "la poesía se tomó como prosa, y la metáfora como metafísica"[14].

Por otra parte está el tema de la historia: ¿qué papel han jugado en la historia del Cristianismo estos dogmas, qué actitudes han legitimado[15]? El juicio actual hacia la historia del Cristianismo es bastante severo: sus invasiones, sus guerras, cruzadas, conquistas, colonizaciones, neocolonizaciones, imperialismos... casi siempre acompañadas de una presencia de

14. L.c., especialmente el capítulo 10, 136ss.
15. Ibid., capítulo 8, 111ss. «Las doctrinas ortodoxas que dan frutos no éticos son, por decir lo menos, muy sospechosas»: P. Knitter, *Toward a Liberation Theology of Religions*, in Hick-Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll 1998, 182.

Iglesia que globalmente las legitimó, y de una evangelización y acción misionera que complementó en el campo espiritual lo que se hacía en el campo político y económico... son examinadas hoy con nueva perspectiva crítica histórico-ideológica. Por referirnos a un solo caso emblemático: en la letra misma del "Requerimiento", aquel alegato que los conquistadores españoles leían y proclamaban a los indígenas al llegar a América, para advertirles que todas aquellas tierras eran suyas porque así se las había donado el Papa a su rey católico, incluía como pieza clave del argumento teológico la mediación de Cristo, Dios Encarnado, dueño de toda la tierra, de quien era lugarteniente el Papa.

Otros abordajes de esta problemática son la génesis misma de la elaboración dogmática durante los primeros siglos hasta los decisivos concilios de Nicea y Calcedonia; o el estudio de la plausibilidad de las categorías ontológicas mismas implicadas en la dogmática (naturaleza, persona, hipóstasis...); sin desestimar enfoques más recientes como los de las teologías políticas europeas del siglo XX, que acusan el papel sexista y racista que puede desempeñar y que de hecho ha desempeñado una cristología en la que se predica que la perfección de la humanidad ha sido alcanzada en un ser humano varón y blanco ...[16].

Todo hace pensar que la cristología tiene ante sí unos nuevos retos que afrontar, y que son de tal envergadura, que hoy día no podemos prever el desarrollo que esta evolución va a tomar. Tal vez será un trabajo para varias generaciones[17]. En todo caso en este momento no tiene fundamento hacer afirmaciones gratuitas en un sentido o en otro, sino, simplemente, estar abiertos a la reflexión y al discernimiento y saber tener paciencia histórica. Todos afirmamos el carácter único y universal de Cristo; lo que está en discernimiento es el carácter rígido que tomaron las afirmaciones clásicas que se han hecho a propósito de su absoluticidad.

16. T. Driver, *Christ in a Changing World. Toward an Ethical Christology*. Crossroad, New York 1981, 22; Rosemary Ruether, *To Change the World and Cultural Criticism*, Crossroad, New York 1981, 4. P. Knitter, *No Other Name?*, 163.
17. J. Hick, *God Has Many Names*, 125.

Un nuevo espíritu crítico y penitencial

El Cristianismo ha sido la primera gran religión que ha hecho una relectura de su patrimonio teórico confrontándolo con la ciencia. En nuestros días se ha generalizado en la mayor parte del pueblo cristiano medianamente culto una actitud de la crítica histórica sobre la propia tradición cristiana, tanto institucional como popular.

Los "maestros de la sospecha" y su sentido crítico forman parte ya, se quiera o no, de la cultura moderna occidental, y el Cristianismo no se puede hurtar a ello. Hoy ningún creyente se escandaliza por escuchar que la religión con frecuencia es algo diferente de lo que dice ser. Un nuevo espíritu ronda en el ambiente, y nos hace a todos propensos a sospechar ante lo fácil que es que una doctrina se vuelva "ideología", es decir, una justificación los propios intereses en contra de intereses ajenos. O lo frecuente que puede resultar que una doctrina que proponemos como "voluntad de Dios", o como "revelada", sea en realidad una forma inconsciente de conseguir o de mantener un estatuto de privilegio, un control de la situación o una superioridad cultural o económica. Hoy vemos con claridad que la historia está plagada de ejemplos semejantes.

Esta "hermenéutica de la sospecha" nos lleva a cuestionar las afirmaciones teológicas y doctrinales que están detrás de esas actitudes históricas claramente ideológicas. Ya lo dice el Evangelio: "Por sus frutos los conoceréis". Las doctrinas "ortodoxas" que dan frutos malos son –por decir lo menos– muy sospechosas[18].

Todo esto se aplica también, concretamente, a nuestra teología de las religiones, al "mapa" que nos hacemos de la posición de nuestra religión en el conjunto de las religiones. ¿Será posible que Dios haya hecho las cosas precisamente poniéndonos a nosotros en el centro de todo y en una posición tan privilegiada? ¿No habrán influido en el trazo de ese "mapa" nuestros propios intereses y nuestra ideología? "¿Puede ser teológicamente verdadera la autocomprensión de las Iglesias que han legitimado la opresión sexista, racista, clasista y religiosa?", preguntan desde Asia[19]. Algo profundo no anda bien en el exclusivismo y en el inclusivismo, cuando les vemos engendrar esas actitudes históricas de prepotencia y de falta de respeto hacia las demás religiones y culturas, cuando nos inviabilizan dialogar como hermanos, "en paridad" *(par cum pari)*.

Es un espíritu de honradez, que no acepta "ocultar la verdad con la injusticia". Es un espíritu de humildad, que no puede aceptar las propias actitudes de prepotencia habidas en el pasado y que aún somos empujados a mantener en virtud de estas "teologías sospechosas". Es un espíritu penitencial, que pide perdón por nuestra historia de cruzada, de conquista, de

18. Knitter, Toward a Liberation Theology of Religions, in Hick-Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll 1998, cap. 11, 178.
19. T. Balasuriya, A Third World Perspective, en *Doing Theology in a Divided World*, V. Fabella and S. Torres (eds), Orbis, New York 1985, 202.

colonización cultural y religiosa. Es el nuevo talante que imprime en los cristianos y en los teólogos este nuevo espíritu de pluralismo religioso.

Un nuevo tipo de verdad

"La Verdad nos hará libres", dijo Jesús. Pilato le preguntó: "¿Y qué es la Verdad?". La pregunta hoy se vuelve a plantear. El modelo de verdad que el Cristianismo ha cultivado desde muy al principio de su historia ha sido el modelo griego. Los cimientos de ese modelo están en los principios lógicos y metafísicos aristotélicos: el principio de identidad y el principio de no contradicción. Una cosa es lo que es, y no puede ser otra cosa. Algo no puede ser y no ser a la vez bajo el mismo respecto. O es una cosa o es otra, no puede ser las dos a la vez. Es el modelo de verdad por exclusión: yo soy yo porque no soy tú. El modelo occidental de verdad, con el tremendo desarrollo que adquirió la lógica aristotélico-escolástica, fue muy útil para la construcción de sistemas teóricos impecables en cuanto a la precisión de sus enunciados, la corrección de sus argumentaciones y la legitimidad de sus conclusiones, basándose en ese modelo de verdad de exclusión, único que produce la seguridad de las afirmaciones absolutas. Occidente, y dentro de él el Cristianismo, han hecho gala de la seguridad de sus conclusiones, de sus afirmaciones absolutas, de su seguridad y convicción frente a los sistemas de verdad –científica, cultural o religiosa– no occidentales.

Este modelo de verdad occidental griego aristotélico hace tiempo que entró en crisis. Y el nuevo espíritu de pluralismo religioso tiene relación precisamente con la emergencia de un modelo distinto de verdad. Hoy

corren tiempos de "deshelenización", de "desoccidentalización", de apertura a otras aproximaciones a la verdad. "Los católicos, como los cristianos en general, están dándose cuenta de que para que algo sea verdadero no necesita ser absoluto"[20].

Hoy se reconoce crecientemente que la verdad tiene un carácter más inclusivo que excluyente, más práctico que teórico, más evolutivo que fixista, histórico más que fisico o natural. La verdad es como la vida: está en crecimiento, en desarrollo, en evolución. Nunca la tenemos acabadamente, sino que la vamos percibiendo progresivamente. El avance de la historia permite acceder a nuevos puntos de observación que dan nuevas perspectivas, nuevas visiones, una nueva configuración de la verdad, siempre en movimiento. Hoy reconocemos el carácter multi-relacional que todo tiene: todo está relacionado con todo, todo lo que existe, co-existe y está imbricado mutuamente con todo lo que lo rodea.

En el nivel de las verdades absolutas no se puede jugar a la exclusión como con "verdades claras y distintas". En la profundidad de aquel misterio para el que creemos necesitar expresiones absolutas, nuestras afirmaciones no pueden encajonar el misterio en afirmaciones matemáticas manejables, perfectamente delimitadas, mutuamente excluyentes. Las verdades profundas no pueden ser manejadas como objetos controlables: "una verdad profunda se expresa en un enunciado cuyo opuesto también es una verdad profunda; una verdad superficial se expresa en un enunciado cuyo opuesto es falso", dice Niels Bohr[21].

En este nuevo modelo de verdad, muchas de las

20. Knitter, *No Other Name?*, 219.
21. *Atomtheorie und Naturbeschreibung*, Berlin 1931, 143.

construcciones teológico-dogmáticas, que han pretendido destilar en el laboratorio una verdad perfectamente delimitada en fórmulas controladamente definidas, caen ante la evidencia que se impone de que la Verdad que nos hace libres es, ella misma, libre e inaprensible. Las afirmaciones exclusivistas e inclusivistas, que tienen la pretensión de absoluticidad excluyente frente a la búsqueda religiosa ancestral de sectores inmensos de la humanidad, suscitan hoy simplemente una benevolente sonrisa más que un rechazo airado. El espíritu del pluralismo religioso opta por otro modelo de verdad y por otras actitudes ante la Verdad: actitudes de escucha incansable, de holismo integral, de tolerancia, de complejificación e interrelacionalidad... de humildad en fin. Por eso es difícil el diálogo con los que están atrapados en el viejo modelo de verdad.

La liberación de los pobres como criterio hermenéutico

En varios de los rasgos de este espíritu que ya hemos señalado está implicado éste que queremos reflejar ahora: la dimensión liberadora. La buena noticia para los pobres continúa siendo para los cristianos que se sienten atraídos por este espíritu de pluralismo religioso, como lo fue para Jesús, la piedra de toque: un criterio central que reajusta todo lo anterior y lo sujeta al realismo de la verdad del amor.

Lo que hemos dicho de la "hermenéutica ética" y de la actitud crítica tiene que ver con esta dimensión liberadora: no es posible que una verdad religiosa sea realmente verdad, si no es liberadora, o –menos aún– si entra en connivencia con un sistema de opresión, de

cualquier tipo que sea. La Verdad les hará libres, y les hará libres para liberar. Si la verdad de la religión no libera, si no es buena noticia para los pobres, no es religión verdadera.

Nos podemos plantear un criterio general: "Una religión es verdadera y buena en la medida en que no oprime ni destruye a la humanidad, sino que la protege y fomenta"[22]. Estamos aquí en un primer nivel en que el pobre a liberar es la humanidad misma. En un segundo nivel de mayor concreción, el pobre a liberar es el prójimo en general, respecto al cual la "ética mínima" está recogida en la "regla de oro": no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti. Hoy sabemos que esta regla de oro está, con muy parecidas palabras, en casi todas las religiones. En un tercer nivel, esta regla de oro se concretiza en y es el fundamento de la opción por los pobres.

Todo esto no está apoyado en nuevas teorías, sino en ese espíritu al que venimos refiriéndonos, que crea una sensibilidad y una predisposición de conciencia que se imponen al sujeto previamente, aun sin que conozca las argumentaciones teológicas que las justificarían. Es una intuición más que una teología, un espíritu más que una norma moral.

Al socaire de este aspecto de la liberación de los pobres como criterio hermenéutico, podríamos engarzar aquí una profundización mayor. ¿Qué es en definitiva la religión? ¿Cómo, dónde, realiza el ser humano lo más profundo del encuentro con Dios, que la religión dice viabilizar? Los orígenes del Judeo-Cristianismo son claros en este punto. Una frase de Van der

22. H. Küng, *Teología para la posmodernidad. Fundamentación ecuménica*, Alianza, Madrid 1989, 187. Cfr. también L. Swindler, The Dialogue Decalogue, en *"Journal of Ecumenical Studies"* 20/1, 1983, 10.

Meersch que marcó a Alfonso Carlos Comín podría expresar plásticamente este espíritu que une la Verdad religiosa y la liberación: "La Verdad, Pilatos, es ésta: ponerse del lado de los humildes y de los que sufren". Sentencia que podemos poner en paralelo con la palabra de Santiago (1, 27): "La verdadera religión es visitar a los huérfanos y a las viudas y mantenerse incontaminado de la corrupción". Podrían citarse aquí innumerables pasajes bíblicos que apuntan lo mismo[23]. Para el Judeo-Cristianismo la verdadera religión es el amor y la justicia, el compromiso por la construcción de un Reinado de Dios que sea "vida, verdad, justicia, paz, gracia y amor", para todos, pero en primer lugar para los pobres, que son los injusticiados y los privados de sus derechos.

Otras religiones han encontrado el acceso a Dios a través de la naturaleza; otras lo han encontrado en la experiencia interior subjetiva o intersubjetiva. El Judeo-Cristianismo lo ha encontrado privilegiadamente en encuentro liberador con el pobre (Mt 25, 31ss). Pensamos que en el diálogo interreligioso mundial que hoy día se está expandiendo, ésta puede ser su principal aportación.

Éstos son solo unos pocos rasgos, de entre los muchos que se podrían señalar, para la caracterización de esta nueva espíritualidad del pluralismo religioso que está invadiendo el mundo. Con ello, el diálogo entre las religiones entra sin duda en una nueva etapa.

José María Vigil
Panamá

23. Permítasenos citar solo éste: "Se te ha explicado, oh hombre, lo que el Señor desea de ti: que defiendas el derecho y ames la lealtad, y que seas humilde con tu Dios": Mq 6, 8.

PLURALISMO CULTURAL Y RELIGIOSO: EJE DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

La teología del pluralismo religioso (TPR) es lo que existe de más nuevo en el ámbito de la teología cristiana. Puede ser una de las bases para la elaboración de una posible futura "Teología Universal". No es una especie de "esperanto" religioso, un mínimo común denominador que no respeta diversidades. En este texto, a partir de la realidad latinoamericana y de lo que los hermanos y hermanas han dicho en los artículos anteriores, verifico si podemos considerar a la teología del pluralismo religioso como un paradigma nuevo y adicional a la teología de la liberación (TL), y hago algunas sugerencias para una continuidad del caminar teológico y pastoral de nuestras comunidades y movimientos.

Por varios motivos, no es fácil tratar este asunto, menos todavía en el espacio limitado del capítulo de un libro. Sobre todo porque no se trata de la relación entre dos instancias institucionales y monolíticas. No existe una única teología del pluralismo religioso, ni una única teología de la liberación. Ambos movimientos teológicos son plurales y conviven con la diversidad. A partir de la teología de la liberación, resumo algunos rasgos que más aparecen en uno y otro movimiento. Recorreremos el tema, en la medida de lo posible, con el método latinoamericano del "ver, juzgar y actuar", incluso sabiendo que estos tres pasos se in-

terpenetran mutuamente. El tema (relación entre teología de la liberación y teología del pluralismo religioso) es nuevo, y demasiado amplio como para que yo intente proponer una síntesis o conclusión. Más bien, a partir de la experiencia y de la opción latinoamericana, expondré cómo veo la relación entre estas corrientes teológicas y trataré de delinear posibles perspectivas para una profundización del tema.

1. Dificultades entre la teología de la liberación y la del pluralismo

Comecemos por confesar: de hecho, la teología del pluralismo religioso no parece haber interesado mucho a los hermanos y hermanas latinoamericanos que elaboraron, en sus diversas ramas y matices, la teología de la liberación.

Exponentes históricos de la teología latinoamericana reconocen que nunca han profundizado el tema del pluralismo. Otros consideran este tema como meramente académico o de interés restringido a los europeos. Otros, hermanos y hermanas comprometidos/as con la teología negra, india y feminista, se declaran favorables a la teología del pluralismo religioso, pero piensan que ya la viven sin necesitar del diálogo aquí propuesto. Las comunidades indígenas y de matriz africana son pluri-culturales y pluri-religiosas, y las teologías que surgen de ellas también lo son. Aunque el tema del pluralismo no haya sido explicitado como lo han hecho teólogos/as en otros continentes, ni se haya profundizado la relación entre esas experiencias latinoamericanas y la teología del pluralismo religioso hecha en otros continentes, esos compañeros/as piensan que ya saben suficientemente de este asunto.

Sin querer tener ya una respuesta, expreso aquí una duda o una propuesta de explicación. Mientras otros continentes como Asia, América del Norte e incluso Europa tuvieron que confrontarse antes con el pluralismo cultural y religioso, en América Latina, la mayor parte del pueblo es católica (o formada por categorías dominadas por la cultura llamada católica). La teología de la liberación surgió en el seno de grupos preocupados por ajustar la misión de la Iglesia al servicio del pueblo, en medio de culturas fuertemente católicas. Hasta los años 90, ni siquiera la cuestión ecuménica intereclesial pareció interesar mucho a los teólogos clásicos de la liberación. Cuando se hablaba de "ecumenismo", todos se declaraban favorables y abiertos, pero contando con que fueran otros quienes trabajaran el tema. Y cuando se trataba de organizar un sector ecuménico en una entidad bíblica o teológica, bastaba encomendarlo a un protestante amigo participante en nuestras actividades. No digo esto para criticar a compañeros y hermanos a los que admiro y estimo profundamente. Simplemente, intento comprender la eclesiología vigente en nuestros ambientes eclesiales incluso populares.

Gracias a Dios, desde la década de los 80, en varios trabajos populares y también en el ambiente teológico latinoamericano, comenzó una convivencia y una colaboración entre católicos y evangélicos. Es probable que eso haya ocurrido más a causa de la adhesión de compañeros evangélicos a trabajos y temas que los católicos iniciaron y promovieron (CEBs, CEBI, pastoral de la tierra, pastoral indigenista y otros) que por una verdadera y efectiva eclesiología ecuménica de los ambientes teológicos católicos, mayoritarios y auto-suficientes. Los teólogos de la liberación siempre se han mostrado favorables al ecumenismo, pero el problema les parecía como de menor significado social y

eclesial. Los problemas a ser abordados eran de naturaleza social y económica. A partir de la década de los 90, en muchos ambientes de la pastoral y de la teología de la liberación se acentuó la preocupación por la inculturación de la fe y del lenguaje cristiano, pero siempre en la perspectiva de que era el mundo católico o cristiano el que se adaptaba al mundo indígena o al negro, y no como el desafío de un verdadero pluralismo cultural y religioso que no aparecía sino en pequeños grupos no verdaderamente populares. Puedo estar equivocado y no quiero criticar a nadie, pero incluso en ambientes de pastoral popular comprometidos y "liberadores", a veces, siento una mentalidad muy eclesiocéntrica. Un eclesiocentrismo que critica curias y cúpulas clericales y que realiza un verdadero servicio al pueblo oprimido, pero que no deja de ser eclesiocentrismo, ya que el mundo mental y operacional de sus agentes nunca sale del ambiente y de los asuntos eclesiásticos. Ahí el "otro" –cultural y religiosamente otro– no existe en realidad. Por eso no hay apertura para el pluralismo cultural y religioso.

2. Orígenes y presupuestos de la actual teología del pluralismo religioso

Una base de la teología cristiana del pluralismo religioso es la comprensión de que Dios es Amor y Salvación universal. No restringe su amor y su proyecto de vida a una sola religión o camino espiritual. Algunos de los padres de la Iglesia hablaban de "antiguos" testamentos de otros pueblos. Compararon los filósofos griegos a los profetas bíblicos. Otros decían que todas las religiones contienen "semillas del Verbo Divi-

no"[1]. A partir de la década de los 60, la Iglesia católica, a través de la teología del Concilio Vaticano II, y las Iglesias evangélicas históricas, a través del Consejo Mundial de Iglesias, profundizaron más esta valorización teológica de las otras religiones[2].

En Europa y América del Norte, varios teólogos/as profundizaron el tema del pluralismo religioso a partir del diálogo con las culturas oprimidas. Jacques Dupuis dejó Europa para vivir, durante años, en medio de los pobres de la India. Raimundo Panikkar también. Paul Knitter, un de los teólogos norteamericanos de este tema, confiesa: "Desde los años 70, he procurado seguir los pasos de la teología de la liberación, venida de América Latina. Al comienzo, mi interés era estar actualizado respecto al método teológico. Después, en 1983, en Cincinnati, encontré dos estudiantes de El Salvador que vivían en el exilio porque se habían expresado a favor de los derechos humanos y eran perseguidos por las autoridades de El Salvador, apoyados por el gobierno norteamericano. A partir de aquel encuentro, mi vida no fue ya la misma. Yo y mi esposa comenzamos a participar en el *'Movement Sanctuary'*, asociación ecuménica de Iglesias y sinagogas que da asilo y protección a los refugiados de América Central. En los años siguientes, cada verano, visité Nicaragua y El Salvador, donde trabajé con comunidades de base y colaboré con Jon Sobrino y el obispo luterano Medardo Gómez. (...) La teología de la liberación se volvió para mí no un 'nuevo método', sino la ocasión de comprender el sentido de la religión y del ser discípulo de Jesucristo. (...). Para mí, la opción fundamental por los oprimidos no es solo una opción. Es exigencia que influye en mi modo de hacer teología. No podría hacer teología de las religiones que no estuviera ligada a la teología de la liberación. Así, a mi aportación al libro colectivo: 'La unicidad cristiana: ¿un mito?', le di el título de: 'Para una teología de las religiones liberadora'[3].

1. Justino de Roma, *Apologia II*, 8 y otros, Irineo de Lyon, Clemente de Alexandria, Ver Faustino Teixeira, *Teologia das Religiões, uma visão panorâmica*, São Paulo, Paulinas, 1995, 22.
2. En la Iglesia católica ver Concilio Vaticano II, Declaración Nostra Aetate, *Dignitatis Humanae y Constitución Lumen Gentium*, 1, 13, 16; *Gaudium et Spes*, 22, 92 y otros. En el ámbito protestante, ver diversos discursos de teólogos y la orientación general de las conferencias del CMI en 1961 en Vancouver: *"Jesucristo, Vida del Mundo"*, y en 1968, Upsala: *"Hago nuevas todas las cosas"*.

Muchos de los teólogos del pluralismo son asiáticos, pobres y comprometidos con la liberación de sus pueblos. Varios son, incluso, miembros de la ASETT. Ésta realizo su 3ª Asamblea General (EATWOT III) en Wennapuwa, Sri Lanka, 1979, con el tema: "La lucha de Asia por la plena humanidad". Allí, habló Aloysius Pieris que después publicó: "Una teología asiática de la liberación"[4]. En este libro, Aloysius lamenta cierta falta de diálogo: "La teología latinoamericana de la liberación es, hoy, el único modelo válido de teología en el Tercer Mundo. Sin embargo, ni siquiera ella tiene una concepción que comprenda el ideal monástico de las tradiciones asiáticas"[5].

La teología del pluralismo religioso parte de la crítica a la pretensión cristiana de ser la verdad absoluta, y de la valorización de las otras religiones como revelaciones del amor de Dios a la humanidad. La teología de la liberación no tiene dificultad con el primer presupuesto de la TPR: la crítica a la pretensión del absoluto cristiano, pero la tiene con la segunda –la valorización de las religiones– si ésta no es bien comprendida y correctamente interpretada.

3. P. Knitter, *Una Terra, Molti religioni, dialogo interreligioso y responsabilità globale*, Assisi, Ed. Cittadella, 1998, 28- 29.
4. A. Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, Orbis Book, Maryknoll, New York, 1988. Traducción: *El rostro asiático de Cristo*, Sígueme, Salamanca 1991.
5. A. Pieris, idem, 141.

3. Presupuestos propios de la teología de la liberación

La teología de la liberación nació en medios que eran críticos hacia las Iglesias y religiones. En la década de los 60, en América Latina, muchos cristianos entraron en movimientos sociales consagrados a la liberación del pueblo. La mayoría de estos grupos y movimientos tenía una larga historia de conflictos con la jerarquía eclesiástica. Para unir la fe con una acción liberadora, las comunidades cristianas tuvieron que afrontar el poder eclesiástico y hacer una lectura de la fe y de la Biblia más histórica y menos religiosa. Por eso, para quien hace teología de la liberación suena como más próximo y familiar el pensamiento de Karl Barth que opone fe y religión, que el de teologías que ven las religiones de forma positiva y reconocen en toda tradición religiosa algo de revelación divina.

Al comienzo del siglo XX, en el medio protestante, Karl Barth interpretaba a palabra del Nuevo Testamento de que solo la fe salva, explicando que toda religión es idolátrica y pecadora. La religión es la relación que las personas instauran con lo divino por sus propias fuerzas. Por el contrario, la fe es la relación que Dios instaura, gratuitamente, con el ser humano. La religión es obra humana. El Dios que ella representa es siempre un ídolo. Barth concluye: "Nuestra religión consiste en la supresión de toda religión, nuestra fe es la invalidación radical de todo lo que es humano: experiencia, saber, propiedad y actividad"[6]. Diversas veces, incluso en años más recientes, ya he visto estas palabras repetidas por teólogos de la liberación. Solo que esta posición pediría un desplazamiento hermenéutico con relación al

6. K. Barth, *Carta a los romanos*, BAC, Madrid 1998.

propio Cristianismo, lo que, muchas veces, acabamos no haciendo. Decimos que las religiones son todas de carácter medio idolátrico, menos el Cristianismo; lo cual inmediatamente coloca a la religión cristiana en un nivel superior y nuestro discurso se vuelve eclesiocéntrico. Este fue el equívoco contenido en el documento *Dominus Jesus*, de la Congregación de la Doctrina de la Fe: identificar "la fe que salva" con el Cristianismo. En el Encuentro Ecuménico de Teología, en São Paulo, promovido por la ASETT, en 1981, lo que más llamó la atención de Aloysius Pieris y de otros hermanos asiáticos, fue cómo los teólogos latinoamericanos criticaban la religión. Gustavo Gutiérrez contrapuso "religiosidad popular" y "fe liberadora". El biblista José Porfirio Miranda sostenía que: "la religión es un mal que debe ser destruido"[7]. Incluso Jon Sobrino, aunque más moderado, consideraba la religión como una "degradación de la fe"[8]. En las décadas de los 70 y 80, varios libros y estudios ligados a la teología de la liberación oponían el Dios de la Biblia, como Dios de la Justicia comprometido con los pobres, a los dioses de otras religiones, acomodados al status-quo de este mundo[9].

La teología de la liberación tiene razón en su crítica a la religión. Sin embargo, debemos situar el Cristianismo en medio de las religiones y no como si fuese la religión purificada que no es. Aparte de eso, no debemos aplicar este principio a las religiones populares y tradiciones del Oriente. Para los teólogos asiáticos, la crítica de la TL a la religión es un discurso occidental y puede volverse colonialista, porque la propia noción occidental de religión no se

7. Cf. J. P. Miranda, *El Ser y el Mesías*, Sígueme, Salamanca, 1976, 47ss.
8. Cf. A. Pieris, idem, 157- 158.
9. Ver, por exemplo: Varios autores, *La lucha de los dioses (Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios Liberador)*, DEI, Costa Rica, y Centro Antonio Valdivieso, Managua, 1980.

puede aplicar a las religiones asiáticas. Éstas no se reconocen en esta clasificación[10].

4. Dialogar a partir de las rupturas necesarias

Para hablar del diálogo entre teologías de la liberación y teologías del pluralismo religioso, me viene a la mente una comparación con los cristianos de los primeros siglos. A causa del contexto en que vivían, los padres de la Iglesia del siglo II son llamados Padres Apologetas y no Padres Dialogadores, incluso aunque en sus apologías hay elementos de diálogo con otras religiones y culturas. Del mismo modo, desde que nacieron, los movimientos de base y sectores de las teologías de la liberación fueron perseguidos por imperios y dictaduras y también por la jerarquía romana. Aun no pudiendo considerar a la teología de la liberación como un bloque homogéneo y teniendo también en cuenta la extrema diversidad de las teologías del pluralismo religioso, podemos considerar las teologías latinoamericanas como hermanas de las teologías del pluralismo religioso, comprometidas con la vida y la justicia para todos. Ambos movimientos teológicos surgen de una relectura de la imagen de Dios en la Biblia, de un diálogo misionero más abierto y respetuoso con la humanidad, y de teologías contextuales que, ya en la década de los 60, procuraban tomar en serio las implicaciones de la encarnación.

Muchas personas y comunidades que, en las décadas de los 70 y 80, procuraban unir la fe cristiana con una acción política liberadora, tuvieron dificultad de

10. A. Pieris, idem, 158.

aceptar el catolicismo popular latinoamericano. De un lado, es verdad que, en América Latina, muchas veces, los opresores, en convergencia con la jerarquía católica, persiguieron a los movimientos liberadores, sirviéndose del catolicismo popular y de las religiones negras e indígenas para legitimar la opresión. Debemos también reconocer que, muchas veces, el catolicismo popular desarrolló una espiritualidad de la resignación y aceptación pasiva de los sufrimientos. Las fiestas tradicionales de las comunidades negras e indígenas eran usadas para reforzar la autoridad de políticos populistas y coroneles autoritarios. Por otro lado, es verdad también que por parte de los movimientos cristianos liberadores hubo cierta intransigencia religiosa y política, además de una dificultad de convivir con lo culturalmente diferente. Solo al final de la década de los 60, cuando surgieron las comunidades de base y los movimientos cristianos populares, se encontró un camino de reconciliación entre fe y compromiso social. Solo ahí la teología de la liberación comenzó a dialogar con la sensibilidad cultural y religiosa del pueblo pobre. Hizo su experiencia teológica de pluralismo cultural y religioso.

Podemos concluir: la teología de la liberación solo se encontró en sintonía con la teología del pluralismo religioso, su hermana separada, cuando se insertó en el diálogo con las religiones indígenas y negras, como también con las expresiones del catolicismo popular. Solo con la apertura amorosa a las religiones populares se profundizan, en el ámbito de la teología latinoamericana, algunos principios teológicos del pluralismo religioso[11].

11. Por lo demás, muchos de los teólogos y pensadores de la teología del pluralismo religioso también desarrollaron su pensamiento en el diálogo y la inserción entre las religiones de los pobres de la tierra, como las grandes religiones asiáticas.

5. Raíces del pluralismo religioso en América Latina

En contacto con pueblos indígenas, de las más diversas etnias y de regiones, tan diferentes como los de la Amazonia, el Altiplano andino y el Cerrado del Centro-oeste brasileño, descubrimos elementos comunes que con el contacto entre las comunidades se fueron integrando con elementos de otros grupos y regiones. Las Iglesias llamaron a esta síntesis "sincretismo".

Los pueblos africanos, traídos como esclavos a Brasil, a Colombia y al Caribe, tenían religiones diferentes. A todos ellos las autoridades coloniales y la Iglesia les prohibieron practicar sus cultos. Se vieron así obligados a buscar una forma común de expresar su fe y sintetizaron sus cultos en troncos religiosos comunes. Para sobrevivir, dialogaron también con las religiones indígenas e incluso con el Cristianismo opresor, realizando una síntesis en cultos de matriz africana, como el Candomblé en Bahia, el Xangô en Recife, o la Casa de Mina en São Luiz del Maranhão, la Santería en Cuba y los cultos negros en Colombia. Esta síntesis espiritual, muy profunda y sufrida, fue desconocida y hasta condenada por la jerarquía católica. Sin embargo, fue la primera experiencia hecha por el pueblo latinoamericano de una teología pluri-religiosa, desarrollada no en libros o tesis intelectuales, sino en la experiencia sufrida y oculta de mucha gente pobre que buscó a Dios uniendo experiencias espirituales diferentes pero capaces de complementarse.

Ciertamente, es un elemento complejo y diversificado. Tal vez, nuestro continente sea donde más se verifica lo que Raimundo Panikkar llama el "diálogo intra-religioso", una síntesis del pluralismo que el creyente vive en el propio corazón. Esta síntesis es vivida por grupos y personas católicas y evangélicas. Es el modo de vivir la fe cristiana a partir de las raíces indígenas y negras. Eleazar López afirma: "El pueblo supo reformular su cultura... en el contexto del sistema"(...) "Releyeron la religión cristiana para dar continuidad en ella a las tradiciones ancestrales de nuestros pueblos..."[12]. Diego Irarrázaval explica: "De acuerdo con las características de cada región, y según procesos locales, los pueblos se han desenvuelto en espacios y tiempos propios que llamamos policéntricos. No se dejan uniformizar. (...) Tenemos una cantidad de modos de invocar y comprender lo sagrado. Parece un politeísmo; en verdad se trata de policentrismo humano con sus referentes religiosos"[13].

En las décadas de los 50 y 60, monjes y teólogos europeos como Bede Griffiths, Henri Le Saux, Cornelius Tollens, Jules Mochanin partieron para la India y se insertaron en ashram. Vivieron la fe cristiana como creyentes hindúes. Igualmente, en América Latina hubo algunas experiencias de comunión de vida entre cristianos y religiones indígenas, como también entre cristianos y cultos de matriz africana. En Brasil, desde los años 50, en el territorio de la actual prelatura de São Félix do Araguaia, una fraternidad de hermanitas de Jesús viven insertas en la aldea de los Tapirapé en una experiencia que valora la cultura y la religión indígena. En la década de los 70, durante varios años, el padre Bartolomé Meliá vivió con los indios Salumã y participaba de la religión indígena. El padre François

12. E. López, 500 años de resistencia y de lucha de los pueblos de América contra la opresion, Chiapas, 1991, mimeo 8, citado por D. Irarrázaval, *Inculturación, amanecer eclesial en América Latina*, Puno, Lima, IDEA, CEP, 1998, 180.
13. D. Irarrázaval, *Inculturación, amanecer eclesial en América Latina*, Puno, Lima, IDEA, CEP, 1998, 178.

de l'Espinay, ligado a la teología de la liberación, se hizo miembro de una comunidad de Candomblé en Bahia[14].

6. Los pluralismos de la resistencia cultural y religiosa del pueblo

(El contexto en el que surgieron las teologías latinoamericanas)

En América Latina, más que el pluralismo de experiencias religiosas separadas, la mayor parte del pueblo vive esta pluralidad de experiencias religiosas como una forma original de pertenencia al Cristianismo. Hoy, la teología del pluralismo religioso profundiza el sentido de la "doble pertenencia". El teólogo francês Claude Geffré declara: "En la medida en que el Cristianismo no hace número con una otra religión, creo en la posibilidad de una 'doble pertenencia'. Tal persona, convertida a Jesucristo, bautizada, que vive realmente del Espíritu de Cristo, me parece que, en el orden espiritual de la disciplina corporal y mental de la ascesis y hasta en el orden de los gestos de adoración y alabanza, es capaz de continuar asumiendo elementos extranjeros al Cristianismo histórico.

Estoy convencido de que esos casos de 'doble pertenencia' prometen nuevas figuras históricas del Cristianismo. La forma que tomó realmente el Cristianismo histórico, desde hace 20 siglos, no prejuzga el futuro y no prohibe la utopía de un verdadero 'Cristianismo mundial', un Cristianismo que siendo siempre idéntico a sí mismo, esté verdaderamente enraizado en todas las grandes culturas. Decir 'enraizado en las culturas', es una forma impropia de hablar, porque si se enraizó verdaderamente en culturas diferentes de la occidental, se enraizará también en tradiciones religiosas diversas"[15].

14. F. De L'Espinay, Igreja e Religião Africana do Candomblé no Brasil, in "*REB 47*". Dezembro 1987, 870.

En América Latina, desde el inicio de la "caminhada" popular, hemos tenido que vivir y profundizar ciertas discusiones de la teología del pluralismo sobre la universalidad de la salvación, la unicidad de la mediación de Cristo, la relación entre la revelación bíblica y otras revelaciones. En 1976, Leonardo Boff fue asesor de un encuentro entre cristianos y creyentes del Candomblé en Bahia. Allí, por primera vez, él defendió el sincretismo como expresión de catolicidad de la fe[16] y desarrolló algunas bases teológicas de una teología latinoamericana del pluralismo religioso. En 1982, en Cuiabá, Mato Grosso, el Consejo Indigenista Misionero, CIMI, realizó una asamblea sobre "Bíblia y mitos indígenas". Junto con Carlos Mesters, asesoré esta asamblea con el tema del pluralismo.

A medida que la reflexión teológica deriva de una pastoral que asume un compromiso de servicio y comunión con todos los indios y no solo con los indios cristianos, con todos los hombres y mujeres de las comunidades negras, y no solo con quien es cristiano, se trata, evidentemente, de una pastoral y una teología macro-ecuménica que, desde el principio tuvo que vérselas con el pluralismo cultural y religioso inherente al universo indio, negro y feminista de América Latina.

Las sensibilidades e intuiciones de la práctica pastoral de la liberación se juntan en el respeto y en el diá-

15. C. Geffré, *Profession Théologien*, Paris, Ed. A. Michel, 1999, 242.
16. Se trata de la primera redacción del texto que después se convertiría en el capítulo 7º del libro *Igreja, Carisma e Poder* (cfr supra). Tras el encuentro histórico en Salvador, la conferencia de Leonardo fue publicada en "*Revista de Cultura Vozes*", n. 71, 1977, 53- 68.

logo con la pluralidad de Cristianismos posibles en la historia de los pueblos latinoamericanos. Personalmente, pienso que, a pesar de ser macro-ecuménicas, por su origen y naturaleza, la evolución del mundo y los nuevos desafíos religiosos hacen que estas teologías necesiten también, tanto como otras, del diálogo con la teología del pluralismo religioso.

7. Macroecumenismo latinoamericano

En América Latina, desde 1992, cuando los diversos grupos sociales se dividían en las conmemoraciones del quinto centenario de la conquista, grupos indígenas y de cultura afro-americana aprobaron, en el Primer Encuentro Continental de la Asamblea del Pueblo de Dios (APD), el término "macro-ecumenismo" para significar un nuevo ecumenismo que fuera más allá de la unidad entre las Iglesias cristianas oficiales, integrara el encuentro intercultural en la relación entre religiones, y superara también la llamada "inculturación" como estrategia misionera de inserción de la Iglesia en los pueblos indígenas y comunidades negras, consideradas cristianas, aunque de otras culturas. El macro-ecumenismo da a la dimensión inter-cultural la misma importancia de la relación interreligiosa y llama a las Iglesias a superar la comprensión de una autoafirmación que desconoce al otro como otro y con sus derechos culturales y religiosos autónomos.

Los medios oficiales de Iglesia contestaron la validez del término "macro-ecumenismo". De hecho, como no existe un "micro-ecumenismo", el término formado por el prefijo macro no parece feliz. Pero, históricamente, tal expresión fue necesaria para superar la división artificial entre el ecumenismo como movimiento por la

unidad cristiana y el diálogo inter-religioso restringido casi a relaciones diplomáticas entre las cúpulas de las religiones consideradas "nobles" por los prejuicios occidentales de siempre. El macro-ecumenismo, más que un simple diálogo, propone un camino de unidad en el servicio y en el testimonio de la solidaridad en defensa de los pueblos oprimidos[17].

En este libro encontramos reacciones de algunos autores, tanto respecto a un ecumenismo o pluralismo religioso que no reconozca verdaderamente la diversidad legítima y no católico-romana de las culturas populares latinoamericanas[18] como respecto a la infeliz tendencia de cierta escuela teológica occidental de dividir a teología en Teología 1 y Teología 2. Esta pretensión de universalidad de la teología occidental es todavía colonizadora y poco respetuosa hacia las diferencias. Sin embargo, no venceremos esta tendencia aislándonos o dejando de tratar los temas que son desafíos para todos los cristianos y para nuestros grupos también. Del mismo modo como, en la década de los 70, la teología de la liberación precisó trabajar la Cristología y la Eclesiología a partir de las luchas sociales de los pobres, las actuales teologías indias, negras y feministas necesitan contribuir con la elaboración de esos temas "nuevos" a partir de su experiencia concreta y del interés de los oprimidos que representamos. Hasta porque tenemos que dialogar no solamente con los indios, negros y mujeres ya incorporados a "grupos de la caminhada", sino con sectores de indios, negros y mujeres empobrecidos en general; con personas de culturas oprimidas ya comprometidas con la cultura

17. Manifiestos del 1º y 2º Encuentros de la Asamblea del Pueblo de Dios. Ver también M. Barros, *O Sonho da Paz*, Ed. Vozes, 1996. Ver, especialmente, el capítulo 3: La Unidad de las Religiones Populares.
18. Ver el texto de A. Lampe, *Intolerancia religiosa contra el pluralismo religioso*, el segundo capítulo de este mismo libro.

dominadora del neo-liberalismo. O nos salvamos juntos o nos perdemos todos.

8. El caminar latinoamericano y el pluralismo más amplio

(Todavía algunos recuerdos más)

La teología latinoamericana creció a partir de gestos proféticos de obispos que asumieron posiciones que iban más allá de los escritos. En 1970, Dom Hélder Câmara participó en la Conferencia de las Religiones por la Paz en Kyoto, Japón. ¿Por qué fue invitado? ¿Acaso su palabra y su gesto no tendría que ver con el camino de la teología de la liberación? Al contrario, su participación en esa asamblea interreligiosa habría sido inviable si la TL no hubiese preparado el camino y hubiese profundizado la misión como construcción de la Paz y de la Justicia. El discurso de Dom Hélder en Kyoto se centró en la afirmación: "Las religiones y caminos espirituales deben dialogar y caminar juntos para ser conciencia ética de la humanidad y grito pacífico de los empobrecidos".

En algunos libros de la teología de la liberación hay alusiones al reconocimiento de la presencia y acción divinas en las religiones populares y en otras religiones. Juan Luis Segundo hizo una lectura de la fe pluralista y abierta al diálogo, no solo con otras religiones, sino con los ateos y toda la humanidad. Todavía en la década de los 60, cuando, en América Latina, este tema no era tratado, Juan Luis Segundo escribe un pequeño libro, junto con Pierre Sanchis, que fue la primera ayuda que yo, todavía joven estudiante de teología, recibí para abrirme a las otras religiones y culturas. El título mismo del libro es todavía ambiguo y,

hoy, superado. Pero contenía los elementos fundamentales de la apertura al pluralismo que los autores y nosotros proseguimos. Se llamaba: "'Las etapas pre-cristianas del descubrimiento de Dios"[19]. En su obra "Teología abierta para el laico adulto", en diferentes ocasiones, J.L. Segundo vuelve al tema de la universalidad de la gracia de Dios y del reconocimiento de la presencia y acción divinas más allá de las Iglesias cristianas[20]. Hacia la mitad de los años 80, la colección "Teología y Liberación" que, por motivos eclesiales y conyunturales, continúa incompleta, se propuso ser una síntesis de toda a teología de la liberación. Desde el inicio, se abrió a la dimensión del pluralismo cultural y religioso de nuestros pueblos. Tiene un volumen sobre "El rostro indio de Dios" e iba a tener uno sobre las religiones de matriz africana; antes de concluirlo, el autor falleció.

Sobre el pluralismo religioso más amplio, no se previó ningún volumen específico, aunque algunos autores estuviesen abiertos al tema. Julio de Santa Ana dio al libro "Ecumenismo y Liberación" el sub-título de "Reflexiones sobre la relación entre la unidad cristiana y el Reino de Dios". Él aborda siempre el Ecumenismo a partir de la visión más amplia de la unidad del "Pueblo de Dios". En el último capítulo, "Desafíos para el movimiento ecuménico en América Latina", propone un diálogo inclusivo y dice: "Las Iglesias deben recordar que el primer país independiente de lo que es hoy a América Latina fue Haití. En la lucha por la liberación del pueblo haitiano, el Vudú tuvo una función

19. J.L. Segundo y P. Sanchis, *As etapas pré-cristãs da descoberta de Deus*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1969.
20. J. L. Segundo, *Teologia Aberta para o Leigo Adulto*, Loyola, 1977. Ver especialmente en el 2º volumen *Graça e Condição Humana*, el capítulo: O Vaticano II e a redenção do mundo. También en la presentación del 3º volumen: *A nossa idéia de Dios*. Él pregunta: "¿Dios existe? ¿Qué Dios?".

preponderante. Cuando una religión tiene esta capacidad de motivación para la libertad no puede ser dejada de lado por el Evangelio de Cristo, que es poder de liberación"[21].

Cuando José Luis Caravias y yo escribimos "Teología de la Tierra", aunque teníamos pocos datos, publicamos un apéndice sobre "Teología palestina y musulmana de la Tierra"[22].

A pesar de estos y otros testimonios puntuales, debemos reconocer que el pluralismo religioso no fue un tema central de la teología de la liberación. En diversos artículos y libros, Diego Irarrázaval desarrolla una comprensión de misión respetuosa del pluralismo. Para citar un ejemplo: "Otro desafío es la pluriformidad religiosa, con sus acertadas o erróneas búsquedas de vida plena. Comenzamos a ver que a practicantes de otras religiones les llega el misterio de salvación en Jesucristo 'por la acción invisible del Espíritu'[23].

Lo que en los ambientes de la teología latinoamericana hay de más lúcido y profundo de teología del pluralismo religioso es el trabajo de investigación y producción de Faustino Teixeira y del grupo que él anima en el Departamento de Ciencia de las Religiones de la Universidad Federal de Juiz de Fora[24]. Él sintetiza la importancia del pluralismo religioso y lo une a una visión de la fe cristiana y de la misión de la Iglesia reinocéntrica o, traduciendo de forma más concreta, simplemente centradas en la defensa de la vida del pueblo y del universo.

21. J. de Santa Ana, *Ecumenismo e libertação*. Reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus. Vozes, Petrópolis, 1987, 303.
22. M. Barros, y J. L. Caravias, *Teologia da Terra*, Vozes, 1988, 290- 295.
23. D. Irarrázaval, *Inculturación*, idem, 55. el autor cita el documento "Diálogo y Anuncio" de la Comisión Pontificia para el Diálogo Interreligioso y Congregación para la Evangelización de los Pueblos, 1991, n. 29-30.
24. Cf. F. Teixeira, *Diálogo de Pássaros; nos caminhos do diálogo inter-religioso*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1993. *Teologia das Religiões, Uma Visão Panorâmica*, Paulinas, 1995. Y muchos artículos en diversas revistas teológicas brasileñas e internacionales.

9. Intento de síntesis

La teología del pluralismo religioso surgió en Europa, Asia y América del Norte en un contexto en el que el Cristianismo deja de ser la cultura dominante. En un mundo en el que uno de los fenómenos que más crecen es el fundamentalismo religioso, la teología del pluralismo y del diálogo es esencial para construir un mundo de paz y de justicia.

La teología del pluralismo religioso, ¿es un nuevo paradigma para la teología de la liberación? Varios autores latinoamericanos alertan ante el riesgo de usar la expresión nuevos paradigmas con tanta facilidad que el término acabe no diciendo nada. Hay quien, en teología, llama "nuevo" a lo que de hecho no es nuevo[25]. Sin embargo, no se puede negar que, actualmente, el saber teológico está llamado a basarse no solo en la racionalidad occidental, y debe incorporar temas nuevos: la subjetividad, la corporalidad, las cuestiones afectivo-sexuales, la ecología, la paz y la justicia internacional y el desafío del pluralismo y del diálogo inter-religioso, entre otros. Ello marca la agenda teológica de este inicio del milenio e impone nuevos temas y desafíos a toda la teología cristiana, y por tanto también a la teología de la liberación. El pluralismo cultural y religioso es nuevo paradigma para la teología de la libe-

25. M. Fabri, en Varios autores e autoras, *Teologia Aberta ao Futuro*, Soter/Loyola, São Paulo, 1997, 7.

ración y para toda la vida cristiana. En cuanto a la teología del pluralismo religioso, ella abre un debate importante, y debe ser tomada en serio, pero no sé si es, en sí misma, un paradigma nuevo para la teología de la liberación. Varios de sus elementos no son nuevos para nuestra práctica y reflexión. En relación a los que son realmente nuevos, hemos de distinguir los que son universales y los que provienen de otro contexto humano y teológico.

La teología del pluralismo religioso se desarrolló en Asia, donde el Cristianismo es minoritario y no tiene nada que aportar a la sociedad si no dialoga con otras tradiciones religiosas. La realidad latinoamericana es diferente de la de Europa, de la de América del Norte y de la de Asia. También entre nosotros, las migraciones y los medios de comunicación imponen una realidad pluricultural y plurireligiosa, pero, aquí, el Cristianismo todavía es mayoritario y hegemónico. Las Iglesias tienen la tentación de aceptar la teología del pluralismo religioso y asumir el diálogo, allí donde son minoritarias, y de ser menos abiertas allí donde todavía son mayoritarias. Eso no ocurre con grupos de la teología de la liberación, pero el hecho es que muchos se han abierto más a la teología del pluralismo a partir de los desafíos de la inculturación de la misión; lo que revela todavía una perspectiva restringida y de cierta forma eclesiocéntrica, aunque con un eclesiocentrismo aparentemente menos cerrado y colonialista, porque está inculturado. La perspectiva parece ser menos la de convivir con la diversidad religiosa que la de aceptarla como diversa de la cultura dominante, pero solo para mejor realizar el anuncio de la fe cristiana. De cualquier modo, la teología de la liberación se ha abierto a esta dimensión del pluralismo religioso, insistiendo más en la dimensión del pluralismo cultural que directamente en la cuestión de las religiones. Es la interpretación que podemos dar a la nota de conclusión del 6º Encuentro misionero del COMLA en Paraná, Argentina, en la que los/as participantes escriben: "Desde América Latina, postulamos un encuentro dialogante con las demás religiones y culturas del mundo, donde ya actúa el Espíritu, y así, introducirlas en la plenitud del Evangelio" (COMLA–6)[26]. Esta última consideración "y así introducirlas en la plenitud del evangelio" deja bien claro eso. Se trata de un congreso de la jerarquía de la Iglesia que sigue las orientaciones del Vaticano y del papa, expresadas en encíclicas como *Redemptoris Missio* que se abren al pluralismo religioso y al diálogo con el otro, pero que en el fondo privilegian más el anuncio de la fe cristiana que el diálogo, y consideran el Cristianismo como una revelación superior que debe ser propuesta a los no cristianos, aunque de una forma respetuosa (cf. RM 55).

También en América Latina la mayoría los teólogos mantienen esta ambigüedad. Algunos textos recientes y la orientación de la Federación de los Obispos de Asia parecen mucho más abiertas al pluralismo religioso que los documentos emanados del episcopado latinoamericano e incluso de algunos de nuestros más queridos teólogos y misiólogos[27]. Todo eso me hace pensar que la teología del pluralismo cultural y religioso desafía a la TL a profundizar una nueva eclesiología y una nueva misiología.

26. Citado por D. Irarrázaval, idem, 158.
27. Ver, por ejemplo el Documento "Lo que el Espíritu dice a las Iglesias" de la Federación de los Obispos de la Asia, mayo de 1999. Publicado en *SEDOC*, julio de 2000.

10. Esbozando algunas perspectivas para el camino

Por los diversos motivos ya aquí expuestos, en América Latina, la teología del pluralismo religioso ha de ser, en primer lugar, teología del pluralismo intercultural. Esta ampliación del tema no lo deja inmune. Lo transforma. Relativiza el aspecto institucional religioso y da más importancia al elemento cultural presente en toda religión. Es como si reescribiese o retrazase en lugar diferente el corte que divide las diversas instancias del diálogo. El corte vertical que divide cada religión en una columna autónoma queda superado porque en la misma columna, o en la misma religión, personas o grupos de culturas diferentes se comportan y tienen problemas que los diferencian de otras personas y grupos de la misma religión provenientes de otras culturas.

Este pluralismo intercultural puede, aquí entre nosotros, profundizar un diálogo con los humanismos contemporáneos de carácter no religioso o incluso ateos. Al final de los años 60, teólogos de la liberación como Hugo Assmann y Franz Hinkelammert, emprendieron un diálogo profundo y positivo con el marxismo. En los años 80, Juan Luis Segundo profundizó el diálogo con lo que él llamó "el hombre y a mujer modernos". El reconocimiento actual de un inmenso pluralismo cultural nos lleva a dialogar con amplias porciones de la población que, aunque no situadas en ninguna tradición religiosa, quieren caminar con nosotros en la busca de la paz, de la justicia y de la salvaguarda del universo. En este sentido, la experiencia de los encuentros del Foro Social Mundial es una experiencia matriz para una nueva teología del pluralismo cultural y religioso.

En América Latina, con excepción del estado de guerra civil que envuelve a Colombia, no tenemos un país en guerra, pero varios viven conflictos casi permanentes entre sectores de su población autónoma y el aparato de represión del Estado. En Ecuador, la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) ya derribó un presidente de la República y, otras veces, influyó mucho para cambiar la conyuntura nacional. La realidad de miseria a que la política económica neo-liberal redujo diversos países del continente y amenaza a casi todos los demás, y provoca una situación de conflictos que constituye lo que, en otro momento, los estrategas americanos llamaban "conflictos permanentes de baja intensidad". En este contexto, las categorías de trabajadores están desmovilizadas, los partidos políticos confusos y los sindicatos sin fuerza. El discurso de las luchas por la liberación que en los años 70 movilizaba tanta gente, no encuentra apoyo y raíz en las bases de las poblaciones. Hemos de encontrar otros discursos y otras estrategias de resistencia y defensa. Así como en África, también en medio de nuestra población no hay muchos grupos con una conciencia antimilitarista, con una percepción clara de lo que en esta región significa el comercio de armas, y cómo está ligado al tráfico de drogas. En Brasil y en otros países de América Latina, algunos grupos espiritualistas actuales han desarrollado una mística de la paz sin ligarla suficientemente a la cuestión de la justicia y de la solidaridad con los más oprimidos. En la mayoría de las veces, la relación con ellos se revela enriquecedora para los dos lados y puede comportar un enfoque nuevo a la cuestión del pluralismo cultural. Incorpora datos de la sicología transpersonal y de la sabiduría oriental, se abre a una sensibilidad terapéutica y artística que normalmente no es nuestra experiencia. Y podemos contribuir a llevar esa

riqueza a grupos de base y a trabajos de resistencia del pueblo más pobre. Ciertamente, más que en otras regiones del mundo, en América Latina, la teología del pluralismo intercultural e interreligioso ha de privilegiar y profundizar una nueva y crítica teología de la paz y de la no violencia activa, en América Latina, poco desarrollada y poco asumida.

Considero que uno de los mayores desafíos de la teología y de la pastoral del pluralismo inter-cultural y inter-religioso en América Latina es *asumir la herencia de algunos pastores* de la Iglesia que, en los años 70, a partir de las opciones fundamentales de la teología de la liberación y de una fuerte intuición profética tuvieron en América Latina y para todo el mundo una palabra original y de apelo espiritual. Su mensaje es básico para un nuevo pluralismo cultural y teológico. Es importante recordar a Dom Hélder Câmara con su "Presión moral liberadora", o su movimiento de "Minorías abrahámicas" y otras propuestas proféticas, al servicio de los pequeños. Del mismo modo, Monseñor Oscar Romero, Mons. Leonidas Proaño y otros. Ellos lideraron un movimiento espiritual e inter-cultural por la paz, justicia y no violencia activa, de un modo latinoamericano. La teología de la liberación desarrolló una reflexión sobre justicia y solidaridad, sobre la conflictividad inherente al Reino de Dios, pero no asumió estos temas de la paz, de la no violencia, del anti-militarismo y otros, hoy urgentes. La teología del pluralismo religioso nos puede llevar de vuelta a estos temas, al ponernos en contacto con maestros espirituales de otras religiones y de otros continentes[28].

Finalmente, para mí, la perspectiva más importante y decisiva para a teología del pluralismo religioso en América Latina es la de insertarse en el *modo de ser pluralista del pueblo más pobre* y de aprender en la inserción entre las comunidades de matriz indígena y negra el camino espiritual básico para la teología del pluralismo, o sea, su raíz fundamental: una espiritualidad abierta al otro y verdaderamente altruista. El camino para la teología del pluralismo cultural y religioso en América Latina es el de la base, de la inserción y de la solidaridad. Para retomar un modo de hablar común cuando se discute el pluralismo, esta teología nueva no es cristocéntrica y menos todavía eclesiocéntrica. Sería "vida-céntrica", esto es, centrada en el proyecto de vida para todos. Entonces se unirá con toda una sensibilidad que podemos llamar "holismo popular" que encuentro en el bello poema de uno de los mayores poetas brasileños con el que concluyo esta conversación:

"Más allá de la Tierra, más allá del Cielo / en el trampolín del sinfín de las estrellas, / en el rastro de los astros, / en la magnolia de las nebulosas. / Más allá, mucho más allá del sistema solar, hasta donde alcanzan el pensamiento y el corazón, / ¡vamos! / Vamos a conjugar el verbo fundamental esencial, / el verbo transcendente, encima de las gramáticas, y del miedo y de la moneda y de la política, / el verbo siempreamar, / el verbo pluriamar, / razón de ser y de vivir" (Carlos Drummond de Andrade)[29].

Marcelo Barros
Goiás Velho, Goiás, Brasil
Traducido del portugués por: José María Vigil

28. Varios autores, *Hélder, O Dom*, Vozes, 1999. J. Sobrino, J. M. Barró, R. Cardenal, *La Voz de los sin voz*, San Salvador, UCA, 1980. Trad. al portugués: *A Voz dos Sem Voz*, Paulinas, 1987.

29. C. D. De Andrade, *Amar se aprende Amando*, citado por C. C. Macedo, *Imagem do Eterno*, São Paulo, Ed. Moderna, 1990.

RESEÑAS SOBRE LOS AUTORES

FRANZ L. DAMEN

Belga de nacimiento (1944), pasionista, estudió teología, indología y antropología cultural. Con una larga estancia en Bolivia dedicado a la pastoral indígena, a la enseñanza y a la investigación, especialmente de los nuevos movimientos religiosos y las culturas indígenas. Ha publicado, entre otras obras:

Crisis and Religious Renewal in the Brahmo Samaj (1860-1884), (Orientalia Lovaniensia Analecta, 9), Leuven-New Delhi 1983, 368.

El Desafío de las Sectas, (Fe y Compromiso, 5), La Paz-Oruro, 1988, 108.

Hacia una Teología de la Inculturación, CBR, La Paz 1989, 45.

La Cuestión de las "Sectas", Oruro-La Paz, 1990, 116p.

F. Damen y E. Judd (eds.), *Cristo Crucificado en los Pueblos de América Latina. Antología de la Religión popular*, Abya-Yala/IPA, Quito-Cusco 1992, 417.

"Sectas", en: I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Trotta, Madrid 1990, T. 2, 423-445.

La Fiesta de la Pasión en Obrajes, Ed. Abya Yala, Quito 1996, 266.

ARMANDO LAMPE

Nacido en Aruba, Caribe, en 1958, estudió teología en la Universidad Católica de Nijmegen y defendió su tesis doctoral en 1988 en la Universidad Libre de Amsterdam. Tiene maestría en sociología de la Universidad Iberoamericana e hizo el programa de doctorado en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Autónoma de México. Actualmente es docente en el Instituto Pedagógico de Aruba. Entre sus publicaciones se encuentran:

História do Cristianismo no Caribe, Ed. Vozes, Petrópolis 1995 (traducido al español: *Breve historia del cristianismo en el Caribe*, Universidad de Quintana Roo, Chetumal, 1997);

Mission or Submission? Moravian and Catholic Missionaries in the Dutch Caribbean During the Nineteenth Century, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000;

Christianity in the Caribbean. Essays on Church History, The University of the West Indies Press, Kingston 2001.

Correo-e: arlampe@yahoo.com

DIEGO IRARRÁZAVAL

Chileno, nacido en 1942. Sacerdote de la Congregación de Santa Cruz. Colabora en la pastoral indígena en el altiplano de Perú. Párroco de Chucuito, y director del Instituto de Estudios Aymaras (1981-2003). Asesora diversos eventos teológicos en América Latina. Autor de: *Teología en la fe del pueblo* (DEI, Costa Rica); *Audacia Evangelizadora* (Verbo Divino, Cochabamba, Bolivia); *Inculturación* (CEP, Lima, Perú), entre otros escritos. Presidente de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (2001-2006).

ANTÔNIO APARECIDO DA SILVA

Maestrado en Teología moral en la la Facultad de teología de N.S. de la Asunción, en São Paulo, de la que fue director de 1984 a 1987. Actualmente es profesor de teología en São Paulo y presidente de Atabaque Cultura Negra y Teología, São Paulo. Miembro de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo.

LUIZA E. TOMITA

Laica, brasileña, natural de São Paulo. Maestrada en Teología con concentración en Estudios Bíblicos. Doctoranda en Teología Feminista por la Facultad Metodista de São Paulo y miembro de NETMAL, Núcleo de Estudios Teológicos de la Mujer en A.L. de la misma. Profesora de teología en Institutos de Teología de São Paulo. Coordinadora Teológica de la ASETT en América Latina.

PAUL KNITTER

Uno de los máximos exponentes actuales de la Teología de las religiones en su formulación pluralista. Profesor (emérito en 2002) de la Xavier University of Cincinnati, EEUU. Antiguamente misionero del Verbo Divino, fue testigo de los cambios de paradigma que en teología de las religiones se inició precisamente en los tiempos del Concilio Vaticano II, cuando él estudiaba en Roma. Católico, hizo la tesis doctoral en el Departamento de Teología Protestante de la Universidad de Marburg, Alemania. El libro que le hizo famoso fue *No Other Name?*

A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions, todavía no traducido al castellano. Su último libro, *Introducing Theologies of Religions* (Orbis Books, 2002) presenta una nueva y original presentación del conjunto de los diversos paradigmas de la teología de las religiones.

Knitter, que ha hecho siempre una teología muy enraizada en la biografía, ha sido y es un admirador de la teología de la liberación, a la que se acercó en busca de luces para la metodología científica teológica, pero en la que encontró una luz para recomprender el cristianismo y el seguimiento de Jesús. Knitter viene sosteniendo hace años que es necesario un diálogo y colaboración entre teólogos de la liberación y los teólogos del pluralismo religioso. Este libro es tal vez la respuesta más explícita de los teólogos latinoamericanos a esa invitación expresada por Knitter en el artículo que aquí reproducimos con permiso del autor.

FAUSTINO TEIXEIRA

Nacido en Juiz de Fora-MG, Brasil, en 1954, Faustino Luis Couto Teixeira. Cursó maestrado en teología, en la Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro, y doctorado en la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Posteriormente, cursó posdoctorado en la misma universidad italiana, y pasó a dedicarse al estudio del diálogo interreligioso.

Actualmente es profesor de Teología en el Departamento de Ciencias de las Religiones de la Universidad Federal de Juiz de Fora, donde coordina el programa de posgraduación en ciencias de la religión".

Ha publicado varios libros, y muchos artículos en revistas brasileñas y extranjeras, sobre todo en las revistas de la Editora Vozes, *Revista Eclesiástica Brasileira*, *Convergência* y *Concilium*.

Es asesor en el ISER-Assessoria y ofrece cursos, conferencias, seminarios y asesoramientos en incontables encuentros y cursos de pastoral.

Página personal:

http://www.empaz.org/dudu/du_cur.htm#Pessoais

José María Vigil

Nació en Managua, Nicaragua... la segunda vez. La primera lo trajeron a mundo en Zaragoza, España. Estudió teología en Salamanca y Roma, y sicología en Salamanca, Madrid y Managua. Escribió su primer libro en 1975: "La política de la Iglesia apolítica". Fue profesor de teología de la Universidad Pontificia de Salamanca en su sección del CRETA, y en la UCA de Managua. Acompañó durante trece años Nicaragua y actualmente trabaja desde Panamá. Ha publicado más de 200 artículos en revistas teológicas y pastorales, y más de 100 en periódicos. Entre sus últimos libros están *"Espiritualidad de la liberación"*, con Pedro Casaldáliga (19 ediciones en 17 países en 4 idiomas), y *"Aunque es de noche: hipótesis psicoteológicas sobre la hora espiritual de América Latina en los 90"*. Publica anualmente, desde hace 13 años la *"Agenda Latinoamericana"* (en 6 idiomas en 18 países, http://latinoamericana.org). Ha sido Secretario Ejecutivo de la Confederación Claretiana Latinoamericana (CICLA), de cuyo "Diario Bíblico" (http://diariobiblico.org, distribuido en 15 países) ha sido el iniciador. Pertenece a ASETT, Asociación de Teólogos del Tercer Mundo, y trabaja teológicamente en internet desde los "Servicios Koinonía" (http://servicioskoinonia.org).

Marcelo Barros

Soy Marcelo Barros, monje benedictino de la comunidad de Goiás y peregrino de Dios, que busca testimoniar su amor allí donde soy llamado a asesorar grupos de base, coordinadores eclesiales y personas que tratan de vivir una espiritualidad ecuménica vinculada a la paz, la justicia y la comunión con la naturaleza.

Natural de Camaragibe, Recife, Brasil, nací en una familia católica de obreros muy pobres y soy el mayor de tres hermanos y seis hermanas.

Entré al monasterio benedictino con 18 años. Durante 3 años, viví con hermanos evangélicos (comunidad de Taizé en Olinda) y trabajé con Dom Hélder Câmara para asuntos ecuménicos.

Me adhería esta comunidad benedictina porque necesitaba una comunidad de monjes en medio del pueblo y con la opción de la Iglesia de los pobres. Trabajé 14 años en el secretariado nacional de la Pastoral de la Tierra y, hasta hoy, lo que más me gusta es asesorar grupos de labradores y ser llamado para algún encuentro con el MST. También me realizo cuando estoy con grupos negros e indígenas, pero mi experiencia ha sido más ser testimonio de la presencia de Dios en los "terreiros" de Candomblé que frecuento contemplativa y amorosamente.

Vivo escribiendo: tengo 25 libros escritos y una buena porción de artículos.

http://www.empaz.org/marcelo/marc_conversa.htm

http://www.empaz.org

Comprometido y politizado, por Dios y por sus Pobres, este libro quiere ser eco y voz de un fecundo casamiento que empieza a celebrarse entre la teología del pluralismo religioso y la teología de la liberación. Esta teología, casada, es la adecuada y urgente teología del Tercer Mundo, la teología del mundo globalizado para mal y para bien, la teología del Dios vivo y vivificador y de nuestra única Humanidad perdida y salvada.

Pedro Casaldáliga

La colección «Tiempo Axial» es un nuevo lugar de encuentro de la teología latinoamericana, que da cabida a la producción de avanzada en las fronteras del pensamiento teológico latinoamericano y mundial desde las opciones teológicas peculiares de nuestro Continente.

ISBN 9978-979-36-0

9 789978 979365

Centro Bíblico Verbo Divino