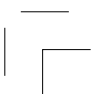




Espiritualidades indígenas, interculturalidad y misión integral



EDICIONES
KAIROS





Copyright © 2010 Ediciones Kairós

José Mármol 1734 - B1602EAF Florida

Buenos Aires, Argentina

www.kairos.org.ar

Ediciones Kairós es un departamento de la Fundación Kairós,
una organización no gubernamental sin fines de lucro
dedicada a promover el discipulado cristiano y la misión integral
desde una perspectiva evangélica y ecuménica
con un enfoque contextual e interdisciplinario.

Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL)
Secretario de publicaciones: Juan José Barreda Toscano

Diseño de la portada y diagramación: Adriana Vázquez
Fotografía de la portada: Obed Arango

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida,
almacenada o transmitida de manera alguna
ni por ningún medio, sea electrónico, químico,
mecánico, óptico, de grabación o de fotografía,
sin permiso previo de los editores.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Todos los derechos reservados

All rights reserved

Espiritualidades indígenas: interculturalidad y misión
integral / Dirigido por C. René Padilla - 1a ed. - Florida:
Kairós, 2010.

224 p.; 20x14 cm. - (FTL; 31)

ISBN 978-987-1355-28-0

1. Espiritualidad. 2. Pueblos Originarios.
3. Movimientos Indígenas. I. C. René Padilla, dir. II. Título

CDD 291.4



Contenido

Introducción 5

PONENCIAS

1. La antropología, la espiritualidad indígena y los desafíos para la misión de la iglesia en el siglo 21 11
Marcelino Tapia R.

2. Interculturalidad y misión integral: los desafíos a la fe evangélica en el mundo globalizado actual 59
Darío López

3. ¿La extirpación de egolatrías? Los retos de la misión cristiana con el pueblo andino 113
Angelit Guzmán

ARTÍCULOS

4. Más allá de la ortodoxia: pautas para una teología y misionología en perspectiva intercultural e interreligiosa 167
Josef Estermann

5. El Espíritu Santo y la espiritualidad contemporánea 181
Ricardo Barbosa de Sousa

CONCLUSIONES

6. Mesa de trabajo sobre teología y misión <i>Daniel Salinas</i> , compilador	195
7. Mesa de trabajo sobre espiritualidad e historia <i>Nicolás Panotto</i> , compilador	203
8. Declaración de Aranjuez Por una misión intercultural <i>Julio Córdova</i> , compilador	219
Colaboradores	227



Introducción

Uno de los acontecimientos centrales en los últimos veinte años en la dinámica sociopolítica de la región andina ha sido el resurgimiento del movimiento indígena, con discursos y proyectos sociales propios. Este fenómeno ha interpelado no sólo al sistema político y a sus actores sino también a la sociedad en su conjunto, incluyendo a las propias iglesias evangélicas.

Esto es especialmente cierto en países como el Ecuador y Bolivia. En el primer caso, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador planteó desde la década de los años noventa la formación de un Estado plurinacional, y ha influido decisivamente en los cambios constitucionales de esa década. En Bolivia el movimiento indígena y campesino logró una significativa victoria electoral en 2006 al conseguir la elección del primer presidente indígena en este país, impulsando también una serie de reformas constitucionales.

En Perú los conflictos armados de los años ochenta han inhibido este tipo de emergencia indígena. Sin embargo, este actor está presente a través de expresiones populares que buscan el cambio de actores políticos. Las características socioculturales específicas de Colombia hacen que en ese país

no se perfila un movimiento indígena como tal, pero de todos modos están abiertas las posibilidades para nuevos actores populares. En el resto de América Latina, en unos países más que en otros, también observamos que los movimientos indígenas se pronuncian y reclaman sus derechos.

Esta visión panorámica nos ayuda a reconocer los cambios que se van dando en nuestro continente: se ha pasado de los desafíos del multiculturalismo (reafirmación de la identidad) a los desafíos de la interculturalidad (convivencia-enriquecimiento-influencia equitativa entre diversas culturas/nacionalidades). Al mismo tiempo nos presenta un gran desafío: cómo encontrar caminos para una convivencia enriquecedora y equitativa entre diferentes culturas y nacionalidades.

Espiritualidades indígenas, interculturalidad y misión integral fue el tema de la Consulta Teológica de la Fraternidad Teológica Latinoamericana realizada del 25 al 27 noviembre de 2008 en La Paz, Bolivia. El objetivo básico fue articular la reflexión sobre espiritualidades originarias en el contexto de la misión integral y las demandas de interculturalidad que hay en América Latina, a fin de impulsar un testimonio Cristo-céntrico en las iglesias evangélicas de esta región.

Aunque el tema de la Consulta nos limitó el terreno, consideramos que aun así quedaron muchos temas en el tintero. Como ocurre en muchos casos cuando la temática es nueva, hubo puntos de acuerdo en algunos puntos pero también hubo disensos en otros. El camino por recorrer en la reflexión de este tema es largo. Esperamos que esta Consulta haya contribuido a desafiarnos a dialogar con aquellos que no siempre están de acuerdo con nuestra postura; creemos que es importante romper los círculos de diálogos donde todos están de acuerdo. Es importante escuchar a otros.



Los bloques principales de este encuentro fueron: por las mañanas, una reunión plenaria en la que se introducía al tema del día mediante una exposición. A esta sección corresponden las ponencias que presentamos en la primera parte del libro.

El énfasis más fuerte de la Consulta fue la reflexión en las mesas de trabajo. Por esa razón, el resto de la mañana y por las tardes se trabajó en tres grupos: Mesa de antropología, Mesa de teología y Mesa de espiritualidad. Los dos artículos y los dos resúmenes de las mesas son resultados de este tiempo de reflexión. Como se puede advertir, no hay un artículo ni un resumen de la Mesa de antropología. Lamentamos mucho esta falta, pues nos habría dado una visión más completa de la Consulta y el trabajo de reflexión.

Es muy difícil que, en pocos días, un grupo de personas de diferentes trasfondos culturales y eclesiales se ponga de acuerdo sobre un tema. La Declaración procura rescatar algunos puntos de coincidencia sobre la comprensión que tenemos de las espiritualidades indígenas y la misión integral, y los desafíos pastorales sobre este tema.

Es nuestro deseo que este libro, reflejo parcial de la Consulta realizada, sea un instrumento útil para la reflexión sobre el tema de espiritualidades indígenas y la misión integral en el interior de nuestras congregaciones y comunidades en las cuales nos toca vivir para encarnar el reino de Dios.

Los editores





PONENCIAS







1

La antropología, la espiritualidad indígena y los desafíos para la misión de la iglesia en el siglo 21

Marcelino Tapia R.

En los albores del siglo 21 vivimos frente a profundos cambios políticos, sociales y culturales a nivel mundial y continental, en buena medida, por una realidad cultural que está caracterizada por una revolución tecnológica centrada en las digitales de información y comunicación —con la emergencia de una estructura social en red— en todos los ámbitos de la actividad humana. Es lo que también se ha llamado «proceso de globalización». Manuel Castel, en el segundo volumen de la serie *El poder de la identidad*, muestra la importancia de la identidad cultural, religiosa y nacional como fuente de significado para las personas, y cómo dicha identidad ha sido vulnerada por la sociedad-red. Ella introduce en cada país modelos culturales diferentes que redundan en fenómenos negativos tales como: prostitución, drogas, delincuencia, individualismo, violencia, insensibilidad y otros (Castel 2003: Vol. II).

Esta situación puso en discusión la definición de cultura, término que viene del latín *colere* y significa cultivar. De esta forma se empieza por designar el cultivo de la civilización, destacando la cultura como un proceso. En este sentido, la cultura se definió como el proceso de continua producción, actualización y transformación de modelos simbólicos (en su doble acepción de representación y de orientación para el comportamiento) en la práctica individual y colectiva, a partir de un «capital simbólico socialmente poseído e individualmente incorporado» (Gimenez, 1997: 96).

Pero es interesante observar que esta definición de cultura, que caracterizó a las sociedades modernas y que destacaba el cultivo o proceso de arraigo y desarrollo, es cada vez más lejana de la actual realidad cultural, en vista de que todas las culturas están sufriendo el impacto de los medios de comunicación. En el nuevo contexto mundial caracterizado por la globalización de modas, estilos, creencias, costumbres y valores en la megalópolis global, nuestras sociedades subdesarrolladas urbanas y rurales no están ajenas a las influencias de los cambios que se dan de manera decisiva en las sociedades hiper desarrolladas.

En consecuencia, inevitablemente se van imponiendo nuevos patrones de comportamiento humano, rompiendo antiguas creencias y costumbres, deshaciendo fronteras y estableciendo un nuevo procedimiento, dando lugar a un nuevo escenario cultural extremadamente complejo. Sin embargo, lo más preocupante es observar que tales modificaciones pasan como un vendaval (un viento fuerte) y no se establecen. Los cambios son constantes y no hay tiempo para madurar el comportamiento. Si antes el problema era la multiculturalidad, ahora el problema es lo fugaz e indefinido de la cultura. De ahí que el sujeto posmoderno es débil, agazapado ante la incertidumbre de los cambios y sumergido en la espesura heterogénea.

Junto a este nuevo tiempo de profundos cambios políticos, sociales y culturales a nivel mundial y continental, también se observa emerger las espiritualidades de cada nacionalidad, y con ellas afloran las grandes preguntas existenciales con más fuerza que nunca.

¿Cómo entender y explicar lo espiritual en esta configuración cultural compleja? Es necesario aplicar un modelo teórico que pueda ayudarnos a explicar dicha complejidad. Con el fin de contribuir a la apertura de la discusión, esta ponencia utiliza un marco teórico desde donde podemos acercarnos al fenómeno cultural complejo a partir de nuevos aportes de la antropología —sin desmerecer los modelos antropológicos clásicos— tales como la teoría de la complejidad y la filosofía de la interculturalidad.

Comenzaré presentando este modelo teórico; luego, en segundo lugar, buscaremos entender la espiritualidad urbana y rural de nuestro continente a partir de estos modelos teóricos; finalizaré con desafíos desde una perspectiva misiológica.

El marco teórico antropológico

Como la realidad cultural, social y política es diversa, considero que la ciencia de la complejidad es la más pertinente para acceder a esta realidad cultural. Este enfoque fue desarrollado por Edgar Morin que, de alguna manera, también sigue la línea de Earls y Maturana. Además, considero que este modelo teórico le hace más justicia a la cosmovisión de nuestros pueblos indígenas que ven la realidad como un todo.

El pensamiento y las propuestas de Edgar Morín se enmarcan dentro de lo que se denomina «la ciencia de la complejidad», que fue conformándose alrededor de las décadas 50-60 del siglo 20. El método científico clásico y su enfoque

reduccionista entra en crisis porque no permitía, desde distintas disciplinas especializadas e incommunicadas, comprender fenómenos políticos, económicos, culturales, naturales, sociales, que eran estudiados por separado.

Este enfoque explicaba el todo a partir de sus partes, sin tomar en cuenta que un elemento estudiado por separado, individualmente, no genera propiedades que emergen sólo cuando entran en interacción con otros elementos; por ejemplo, el sentido típico del pánico, las guerras, las grandes caídas en el mercado. Se pensaba que estudiando una parte de la sociedad se podría hacer una verdadera ciencia social que explicara todos los procesos habidos y por haber, haciendo taxonomías, como en la biología.

La expresión «sistemas complejos» conlleva el enfoque sistémico: un organismo vivo es complejo según la cantidad de información que contenga, información entendida no sólo por su producción sino por cómo se interrelaciona.

Según Raúl Fornet Betancourt, en los actuales momentos se viene suscitando un apremiante debate en torno a las nefastas consecuencias que ha originado la hegemonía de la racionalidad occidental sobre el universo discursivo de culturas que habitan sobre el planeta. Occidente es portador de una racionalidad construida desde la negación del sujeto, que en tiempos de globalización ha constituido a las leyes del mercado en normas imperativas que deben regular la vida de los seres humanos y de la misma naturaleza. Son muchas las voces que se añaden a esta discusión; el mismo occidente ha engendrado discursos que procuran una alternativa a la lógica que ha logrado poner en vilo la vida sobre la tierra. En consecuencia, entendemos la teoría de la complejidad como una teoría fundada desde la afirmación rotunda de la vida, como una propuesta ética enfrentada a la cultura de la muerte.

De manera similar, desde otros ámbitos culturales, se viene trabajando en defensa de la vida. Es así como surge la filosofía intercultural, fundada desde el reconocimiento de la diversidad reflexiva de todos los entornos donde la vida humana ha sido posible. Una filosofía que no pretende ser hegemónica sino abierta al diálogo y al respeto de los diversos sujetos culturales existentes sobre la tierra. Para nosotros, lo que se pone de manifiesto es el estar presente ante un proceso constructivo de un nuevo saber que tiene como cimiento al sujeto, o mejor dicho, a la vida del sujeto, es decir, un saber construido desde una perspectiva ética.

La teoría de complejidad critica a la racionalidad occidental desde una perspectiva semántica. El término complejidad hace referencia a fenómenos u objetos que se componen de elementos diversos, los cuales establecen relaciones recíprocas entre sí y configuran un todo. Pero en esta configuración del todo —la ciencia física—¹ ha puesto de manifiesto que se suceden eventos, acciones, interacciones, determinaciones

¹ Esta apreciación de lo complejo, que busca profundizar en los rasgos constitutivos del mundo real, es precisamente producto del desarrollo que en el último siglo ha experimentado la ciencia física. Fundamentada sobre el átomo como materia simple primigenia de todo lo real, ha descubierto el principio de degradación y de desorden, además de la existencia microfísica de partículas cada vez más pequeñas y complejas, imprimiéndole a nuestra percepción del mundo una carga de caos e incertidumbre, ante la cual nos hemos hecho los indiferentes, pretendiendo comprender el mundo desde una perspectiva rígida y simple que permite develar ante nuestros ojos las leyes que lo rigen. Es aquí cuando lo complejo no puede resumirse en una palabra, no puede explicarse a través de la formulación de una ley, no puede reducirse a una idea simple. Al mismo tiempo, la concepción del conocimiento científico surgido a raíz de la modernidad le confiere a la ciencia, entre sus objetivos, la misión de disipar la aparente complejidad de los fenómenos a fin de develar el orden simple al que, se supone, obedecen los fenómenos que se suceden.

y azares que le dan a nuestro mundo fenoménico rasgos de confusión, incertidumbre y desorden.

La ciencia contemporánea se encuentra en proceso de transición entre los ideales de conocimientos propios de la racionalidad clásica —surgida a la luz de la modernidad— y una emergente racionalidad que desde diversas teorías científicas viene desplazando la simplificación desde la cual las disciplinas científicas creyeron desentrañar los enigmas del mundo. Hoy esta propuesta epistemológica es expresada bajo el término complejidad (Morin 2004: 23).

En el marco de esta nueva propuesta teórica se busca articular los parcelamientos disciplinarios —quebrados por el pensamiento disgregador— a fin de construir un conocimiento multidimensional que se oponga a la supremacía de una ciencia sobre cualquier otra, una omniracionalidad. Se trata, en principio, del reconocimiento de los lazos existentes entre las entidades que nuestro pensamiento debe necesariamente distinguir pero no aislar entre sí. En este sentido, Edgar Morin nos dice:

...el pensamiento complejo está animado por una tensión permanente entre la aspiración a un saber no parcelado, no dividido, no reduccionista, y el reconocimiento de lo inacabado e incompleto de todo conocimiento (Morin 2004: 23).

Esto hace necesario, ante todo, tomar conciencia de la naturaleza y de las consecuencias de los paradigmas que mutilan el conocimiento y desfiguran lo real. Se trata de la negación absoluta de cualquier dogma que disgregue, parcialice, aisle los objetos de sus ambientes, desvincule al observador de la cosa observada. Se trata de un punto de vista que cuenta con el mundo y reconoce al sujeto. Mas aún —dice Morin— «la epistemología de la complejidad presenta a uno y otro de manera recíproca e inseparable» (Morin 2004: 64).

A partir de aquí —continúa el autor—

...el problema del sujeto que se nos impone no es un problema de subjetividad en el sentido degradado en que este término significa contingencia y afectividad, sino que es la interrogación fundamental del sí sobre sí mismo, sobre la realidad y la verdad (Morin 1999: 111).

Es un problema que tiene que ver con la naturaleza bio-antropológica y sociocultural del conocimiento.

Esta afirmación permite —desde la teoría de la complejidad— criticar la epistemología occidental —surgida a raíz de la modernidad— fundada sobre la eliminación positivista del sujeto a partir de la idea de que los objetos, al tener existencia independiente del sujeto, eran observables y oportunamente explicados en tanto tales, gracias al método experimental y a los procedimientos de validación que la ciencia moderna había permitido; se trata de una epistemología fundada sobre un universo de hechos objetivos, liberados de todo juicio de valor. En ella, el conocimiento se expresó en términos de conocimiento de algo externo y distinto del ente humano. Por esto, la vía de obtención del saber no era un elemento más a considerar sino un elemento fundamental. El método viene a constituirse así en el recurso indispensable para la obtención del conocimiento válido, capaz de desentrañar los enigmas de la naturaleza, siempre rígida.

Cualquier indisciplina ante los pasos o pautas preestablecidas en el método haría incurrir en errores. La justificación de la ciencia resultó entonces doble. Por un lado, la razón como principio organizador y creador del orden del mundo y, por otro lado, el método de investigación mediante el cual se garantizaba el camino concreto de reconstrucción racional de los objetos del mundo en el conocimiento. El acto cognoscitivo fue expresado mediante la formulación de un esquema general

que lo caracterizó como relación entre el sujeto y el objeto del conocimiento entendidos como entidades independientes. Los vinculaba únicamente el orden racional del objeto y la constitución también racional del sujeto.

Dentro de este marco de referencia —afirma Morin—

...el sujeto es rechazado, como perturbación o como ruido, precisamente porque es indescriptible según los criterios del objetivismo. El sujeto se vuelve fantasma del universo objetivo (Morin 2004: 65).

Se trata de una ciencia fundada sobre los principios de disyunción, reducción y abstracción que, en conjunto, constituyen lo que se conoce con el nombre de paradigma de simplificación. Es cierto que en esta formulación participaron importantes figuras de la filosofía y de la ciencia, pero quizá es Renato Descartes quien contribuyó decisivamente a su plasmación teórica. La búsqueda de los fundamentos del saber en el «Discurso del método» establece a la razón como fundamento de coherencia para producir un conocimiento científico nuevo por su formulación y su justificación. Asimismo, caracterizó el basamento de objetividad del saber como estudio de una realidad exterior, delimitó lugares rígidos para el sujeto y el objeto del conocimiento como entidades centrales de la cognición, y argumentó la necesidad del método como medio adecuado para alcanzar el saber sobre el mundo exterior.

Estamos hablando de una ciencia erigida sobre la simplicidad. Nos dice Edgar Morin lo siguiente a modo de ejemplo:

El hombre es un ser evidentemente biológico. Es, al mismo tiempo, un ser evidentemente cultural, meta-biológico y que vive en un universo de lenguaje, de ideas y de conciencia. Pero a esas dos realidades, la realidad biológica y la realidad cultural, el paradigma de simplificación nos obliga ya sea a

desunirlas, ya sea a reducir la más compleja a la menos compleja. Se estudia al hombre biológico en el departamento de biología, como un ser anatómico, fisiológico, etc., y vamos a estudiar al hombre cultural en los departamentos de ciencias humanas y sociales. En fin, es una ciencia que olvida que uno no existe sin el otro y a pesar de ello son tratados con términos y conceptos diferentes (Morin 2004: 65).

Se trata de una transformación multidimensional de aquello que venimos entendiendo por ciencia, que concierne a aquello que parece constituir a algunos de sus intangibles imperativos, comenzando por la inevitabilidad de la parcelación disciplinaria y el fraccionamiento teórico. Es decir, la nueva ciencia que se pretende construir tiene que ser necesariamente transdisciplinaria. Para Morin, la ciencia moderna es una enorme institución burocratizada fundada sobre un cuerpo de principios que resiste al menor cuestionamiento, rechazando con violencia y desprecio como no científico todo lo que no corresponda o se adapte a su modelo.

Así, la lógica de la nueva ciencia incorpora la degradación, el caos, el desorden, el azar, la contradicción y la incertidumbre como elementos constitutivos de la realidad, de la vida. En la visión moderna de la ciencia, cuando uno de estos elementos aparece en el razonamiento, era excluido hasta su negación o era una eminente muestra de error, lo que implicaba dar marcha atrás y emprender otro razonamiento.

Mientras que desde la perspectiva de la teoría de la complejidad estos elementos no significan error sino el hallazgo de una capa profunda de la realidad que, justamente porque es profunda, no puede ser traducida a la lógica clásica o a la racionalización que —según Edgar Morin— pretende encerrar la realidad dentro de un sistema coherente y que descarta o coloca al margen todo aquello que contradiga a ese sistema (Morin 2004: 102).

Es preciso —afirma Morin— cambiar de mundo.

El universo heredado de Kepler, Galileo, Copérnico, Newton, Laplace era un universo frío, helado, de esferas celestes, de movimientos perpetuos, de orden impecable, de medida, de equilibrio. Es preciso que lo cambiemos por un universo caliente, con una nube ardiente, con bolas de fuego, con movimientos irreversibles, de orden mezclado con el desorden, de gasto, despilfarro, desequilibrio. El universo heredado de la ciencia clásica estaba centrado. El nuevo universo es acéntrico, policéntrico. El antiguo universo era un reloj perfectamente reglado. El nuevo universo es una nube incierta. El antiguo universo se instala en los conceptos... la ley, el ser. El nuevo universo arroya los conceptos, los hace estallar (Morin 1999: 108).

De allí que Edgar Morin insista en la necesidad de luchar contra la deificación de la razón que, sin embargo, es el único instrumento fiable de conocimiento. Lo que implica asumir una postura crítica al respecto desde la racionalidad, entendida ésta como el dialogo incesante entre nuestro espíritu, que crea las estructuras lógicas, las aplica al mundo y dialoga con ese mundo real. La racionalidad —afirma nuestro autor— no tiene jamás la pretensión de englobar la totalidad de lo real dentro de un sistema lógico; tiene la voluntad de dialogar con aquello que lo resiste (Morin 2004: 102).

Se busca finalmente superar críticamente la independencia, la hegemonía y la supremacía de la ciencia con respecto a otras formas de obtención de conocimientos; el establecimiento de las categorías sujeto y objeto del conocimiento como entidades separadas y autónomas; la concepción de la investigación como descubrimiento por el sujeto de las propiedades del mundo, —ocultas como esencias— pero existentes al margen del sujeto, objetivamente; y la concepción del método como garante de la confiabilidad de los resultados cognoscitivos. Todo

esto supone un cambio en el mundo de nuestros conceptos y un cuestionamiento de los conceptos maestros con los cuales pensamos y aprisionamos el mundo (Morin 1999: 85).

Como producto de la cultura occidental, esta manera de conocer aspira igualmente a la validez universal, negándole importancia y validez a otros saberes. Es, pues, una ciencia hegemónica, como hegemónico pretende ser el occidente desde sus postulados culturales, económicos y políticos. Sobre esta epistemología pesa un tremendo determinismo. Nos impone —dice Morin— «qué hay que conocer, cómo hay que conocerlo, lo que hay que conocer. Manda, prohíbe, traza las rutas, establece balizas, alza las alambradas de espinas y nos conduce allí donde debemos ir» (Morin 2001: 21).

Todo esto impone una visión del mundo y de las cosas, dado que este conocimiento controla, de forma imperativa y prohibitiva, la lógica de los discursos, los pensamientos y las teorías. Además, se trata de una ciencia al servicio de los más altos intereses políticos, económicos y culturales de occidente.

Se trata de una ciencia que contribuye a que desde la infancia estemos culturalmente hipnotizados. De este modo, vemos como un complejo de determinaciones socio-culturales se concentra para imponer la evidencia, la certidumbre, la prueba de la verdad de aquello que obedece al imprimir la norma (Morin 2001: 31). Es una verdad que se impone de manera absoluta, casi alucinatoria, y todo lo que la cuestione es considerado repugnante, indigno e innoble. Es así como, por ejemplo, saberes ancestrales de nuestros pueblos indígenas, que sirvieron de cimientos para resistir a los embates de la cultura occidental y para mantener relaciones armónicas con la naturaleza, se califican de bárbaros, salvajes o incivilizados, sólo porque no obedecen las pautas con las que se rige el conocimiento occidental moderno.

También es cierto que muchos saberes sucumbieron ante la hegemonía de la epistemología moderna. Pero hoy, cuando nos enfrentamos a la real posibilidad de que la vida desaparezca del planeta, se plantea una valoración de los aportes que desde otras perspectivas conocedoras engendran vida y no destrucción.

Éste es un gran reto el que ahora se le plantea a la sociología del conocimiento. Ella no sólo debe detectar los constreñimientos sociales, culturales e históricos que inmovilizan y aprisionan el conocimiento. También debe tomar en cuenta las condiciones que la movilizan o la liberan. Es decir, debe ser capaz de desentrañar las potencialidades sociales, históricas y culturales de pueblos diferentes a occidente que tienen autonomía de pensamiento y posibilidades de objetividad, de innovación y de evolución en el dominio del conocimiento, y de procurar una exigente evaluación de los postulados fundamentales desde los cuales el mismo occidente ha venido aprehendiendo la realidad. Se trata, a la vez, de un reconocimiento de otros saberes existentes en otras culturas y de la reformulación de la epistemología occidental.

En este sentido, la teoría de la complejidad afirma la posibilidad de una vida cultural e intelectual dialógica, caracterizada por la pluralidad y diversidad de los puntos de vista. Por ello —afirma Morin— «toda sociedad comporta individuos genética, intelectual, psicológica y afectivamente muy diversos y, por tanto, aptos para tener puntos de vista muy variados» (Morin 2001: 31). Es esta dialógica cultural la que permite y propicia el intercambio de ideas, opiniones, teorías, lo que a su vez produce el debilitamiento de dogmatismos e intolerancias y propicia la competición, la concurrencia, el antagonismo y, por lo tanto, el conflicto entre ideas, concepciones y visiones del mundo (Morin 2001: 31). Así, la dialógica cultural favorece la efervescencia cultural en la que las doctrinas, renunciando

a imponer por la fuerza sus verdades, aceptan ser contrariadas y ceden a la autocrítica a favor del diálogo. Se trata del reconocimiento y respeto a la diversidad reflexiva presente en todas las culturas, incluyendo la consideración de los aportes que la misma racionalidad occidental moderna ha hecho a la humanidad.

La filosofía intercultural hace una crítica a la hegemonía occidental. En pro del respeto a la diversidad discursiva existente sobre el planeta, considera urgente el establecimiento de un dialogo intercultural que desplace al *logos* occidental como válido universalmente. Se afirma así que la tradición filosófica de occidente, originada en Grecia, se ha venido construyendo desde la negación de los aportes que, culturalmente, otros pueblos han elaborado para entender el modo de realidad que han edificado para sí. Esto se ha manifestado en la descalificación de textos y contextos cargados de eticidad. En respuesta a esto se plantea una apremiante reflexión que sitúa el núcleo de la filosofía en centros diversos diseminados por el planeta y que se han manifestado allí donde la vida humana fue posible.

Estaríamos hablando en este sentido de una filosofía intercultural, que pone en tela de juicio la hegemonía de la ética y de la filosofía occidental como válida globalmente. Es así como desde Descartes hasta Habermas el horizonte discursivo de la modernidad ha elaborado la reflexión filosófica desde una visión parcial, provinciana, regional del acontecer ético histórico (Morin 2004: 102), negando la posibilidad a otros horizontes culturales su derecho a manifestar su modo de realidad particular.

En cambio, el proyecto de construcción de esta nueva filosofía surgida a la luz del diálogo de culturas debe fundamentarse en un carácter interdisciplinario —como lo afirma Raúl Fonet Betancourt— que convoque la diversidad de saberes a la

superación metodológica de la racionalidad que ha venido parcializando el estudio de la realidad y, con ello, dejando oculto el sentido de totalidad que da significación a lo que acontece. Además, debe ser metodológicamente intercultural, ya que estamos asistiendo a la emergencia consciente de tradiciones de pensamiento que han sido sepultadas o marginadas por la dinámica de expansión imperial de un *logos* monocultural que ha tratado de uniformar la historia de la filosofía. Se trata de una crisis similar a la que hacíamos referencia al inicio de esta reflexión. La teoría de la complejidad ha develado la crisis de la ciencia occidental moderna en sentido equivalente al conflicto puesto de manifiesto por la filosofía intercultural con relación a la filosofía que ha venido cultivando occidente. Ambas posturas abogan por una nueva epistemología basada en nuevos conceptos e ideas que, en principio, tienen prohibido pretender ser hegemónicos.

El camino por andar presupone la disposición de plantear el asunto de la filosofía sobre la base de una discusión igualitaria entre las culturas en una suerte de parlamento democrático que no concede a ninguna cultura derecho a veto, pero sí el derecho a expresarse sin limitaciones conceptuales previas.

La filosofía intercultural incorpora —al igual que la teoría de la complejidad— la incertidumbre, en el sentido de que será una manera de hacer y practicar la filosofía que brota de lo inédito. Es decir, no se trata de una reubicación teórica de viejos esquemas sino de crear desde las potencialidades filosóficas de cada pueblo un punto de convergencia, sin la supremacía de ninguna tradición cultural. Se trata de un proceso eminentemente polifónico donde se consigue la sintonía y armonía de las diversas voces por el continuo contraste y el continuo aprender de sus opiniones y experiencias (Morin 2004: 104).

Como fundamento de eso se propone una nueva actitud hermenéutica que parte del supuesto de que la finitud humana, tanto a nivel cultural como individual, impone renunciar a la tendencia de absolutizar o de sacralizar lo propio, fomentando, por el contrario, el hábito de intercambiar y de contrastar. Es decir, —afirma Fornet Betancourt—renunciar a operar con un solo modelo teórico conceptual que sirva de paradigma interpretativo (Morin 2001:35). Es una reflexión policéntrica, diseminada donde la vida humana se encuentre. No es únicamente anti-eurocéntrica, va mas allá de la atadura exclusiva de la filosofía con cualquier otro centro cultural. Procura abrir un espacio interdiscursivo donde se haga posible el reconocimiento a la autodeterminación cultural del otro.

Es así que en el centro del debate promovido por ambas teorías —teoría de la complejidad y filosofía intercultural— se hace presente una crítica a la racionalidad occidental moderna, la cual —fundada en la instrumentalización del conocimiento— pone en evidencia extrema la posibilidad de que la vida desaparezca sobre el planeta. Es un debate en el cual se enjuicia la perspectiva occidental del progreso indefinido a costa de los recursos naturales, concebidos a su vez como inagotables, y se propone la construcción de una reflexión que tenga como eje la vida.

La teoría de la complejidad y la filosofía intercultural develan el agotamiento de la epistemología occidental, confrontando al mismo ser humano con las amenazas que desde esta racionalidad se han creado y que da evidencias de no poder resolver los problemas engendrados por ella. Amenazas que representan límites absolutos —al decir de Dussel— al propio sistema racional ideado por occidente, un sistema que —expresado en el campo económico bajo el neoliberalismo— se manifiesta en el hecho escandaloso que coloca al capital y al mercado por encima de la vida misma del ser humano.

Nos enfrentamos así a la destrucción de la humanidad (Morin 2004: 105). Cada vez son más los pueblos que se suman a los excluidos o sobrantes de la racionalidad del mercado neoliberal y que deben renunciar al futuro por estar confinados a la miseria y a la muerte inminente. Lo grave se agudiza cuando encontramos como principio de la organización económica de la modernidad la acumulación de miseria proporcionada a la acumulación de capital (Morin 2001: 31). Por ello —afirma Edgar Morin— debemos abandonar la visión de un ser humano dueño y poseedor de la naturaleza, no sólo porque ha conducido a violencias destructoras y daños irreparables sobre la complejidad viviente sino también porque estas violencias y daños retroactúan de manera perjudicial y violenta sobre la esfera humana misma.

El mito bárbaro de la conquista de la naturaleza, lejos de humanizar la naturaleza, la instrumentaliza y degrada al nivel de su degradador. Se trata, en otros términos, de una racionalidad que define al ser humano como individuo, reduciéndolo a su capacidad de producir ganancias y consumir, y a la naturaleza como ámbito pasivo capaz de resistir toda acción depredadora que el ser humano emprenda sobre ella.

Mientras que la racionalidad occidental ha venido promoviendo la acumulación de capital, las voces de la teoría de la complejidad y de la filosofía intercultural constituyen hoy un discurso en pro de la vida. Son propuestas que denuncian la instrumentalización ilimitada que sobre la vida ha encontrado justificación desde occidente. Actualmente, cuando el ámbito de la bioindustria nos confronta con la posibilidad de manipular a cualquier ser vivo, incluyendo al ser humano, las perspectivas son a la vez exaltantes y terroríficas, al igual que resultó el poder del ser humano sobre la energía atómica.

La vida es el epicentro de la reflexión, tanto de la teoría de la complejidad como de la filosofía intercultural. Ambas

ponen de manifiesto profundos cambios en el saber humano, que rompe tanto con los modos cotidianos anteriores como con la ciencia y la filosofía anterior. Ambas promueven un nuevo saber que no consiste en la desaparición de las disciplinas ni en la creación de una ciencia única. Se trata de una tendencia hacia la superación de las barreras disciplinarias, metodológicas y el establecimiento el cuadro de un mundo nuevo que reconozca su diversidad y defienda la vida; una tendencia hacia la incorporación del sujeto en el ámbito de la ciencia y hacia el reconocimiento de las reflexiones que desde diversos ámbitos hagan los seres humanos para comprender el mundo; una propuesta que no representa una actitud oscurantista frente al saber científico-técnico sino una crítica del tipo de este saber y de la forma en que ha sido apropiado en el seno de un proyecto que procura dominar al mundo.

Este proyecto implica la destrucción de la alianza ser humano-naturaleza a favor de intereses exclusivamente utilitaristas y escasamente solidarios. No se ha tenido en cuenta la subjetividad, la autonomía y la alteridad de los seres y de la propia naturaleza. No obstante, es importante reconocer que el proyecto científico-tecnológico ha aportado innumerables comodidades para la vida humana. Nos ha llevado hasta el espacio exterior, ha universalizado formas de mejora de vida —en la salud, en la vivienda, en el transporte, en las comunicaciones, etc.— como nunca antes se había producido en la historia de la vida humana.

Sin embargo, la prolongación de este tipo de apropiación utilitarista y antiecológica puede alcanzar límites infranqueables y, por tanto, desastrosos. De hecho, para conservar el patrimonio natural y cultural acumulado tenemos que cambiar. Si no cambiamos de paradigma civilizatorio, si no reinventamos relaciones más armónicas con la naturaleza y de mejor colaboración entre los diversos pueblos, culturas y

religiones, difícilmente podremos mantener la sustentabilidad necesaria para realizar un proyecto humano abierto al futuro y en pro de la vida.

Realidad espiritual urbana y rural

En la realidad compleja que vivimos, uno de los fenómenos que se ha visto de una manera muy notoria es el masivo éxodo del área rural al área urbana, de manera que las estadísticas de los censos en nuestros países latinoamericanos reflejan un giro en muchos casos del índice de la población indígena que siempre era mayoritaria sobre todo en la región andina, pero que ahora ha bajado significativamente por la migración a las ciudades o la emigración al extranjero. De ahí que no es posible tener un acercamiento al tema de la espiritualidad desde la antropología en el sentido tradicional, limitándonos sólo a la población rural o indígena. Es necesario tomar en cuenta a la población urbana.

Según datos de la Dirección Nacional de Migración, tres millones de bolivianos ya estarían fuera de Bolivia (entre un millón y un millón y medio en Argentina y alrededor de un millón en Estados Unidos y otros países, principalmente España). De los que quedan en Bolivia, uno de cada dos bolivianos se iría del país. Estos datos son sorprendentes en extremo. Considerando que la población boliviana alcanza a un poco más de ocho millones de habitantes, la proporción de emigrantes es comparable a los desplazamientos de refugiados, propios de países que están en guerra.

1. La espiritualidad en el área urbana

Un acercamiento teórico que va en dirección a la teoría de la complejidad de Morin es la que ha desarrollado Hevieu-

Léger, que aporta a la construcción de lo religioso a partir de la creencia y la memoria. Para ella, la modernidad no da como resultado el exilio de la religión sino que, por el contrario, presenta su propio tipo de creencia y espiritualidad. En la modernidad, creer tiene varias consecuencias nuevas. El aporte de esta autora consiste en la comprensión sobre cómo la creencia y la tradición son fundantes para la construcción de lo religioso y su vinculación con lo político (Hervie-Léger 1999:41).

Hervieu-Léger inicia su trabajo afirmando que el problema de la sociología y la antropología de la religión desde hace un par de décadas estuvo centrado en explicar el retroceso de la religión en la sociedad, y considera este fenómeno como una característica central de la modernidad. El proceso de racionalización del mundo, con el ingreso contundente de la razón en el centro de las sociedades, dejaba a la religión dentro de la estricta esfera de lo privado, lo que se entendería finalmente como la «secularización». La autora confronta esa postura con la realidad actual, donde la religión juega un rol activo en la sociedades, desde la influencia y el activismo político del Islam hasta los «nuevos movimientos religiosos», pasando por varias otras experiencias que hacen que los científicos sociales vean con un interés nuevo el tema religioso (Hervie-Léger 1999:42).

La modernidad no fue capaz de suplantar la religión, sus promesas racionales se disolvieron y más bien fue gestora y creadora de nuevas formas de creer. Para Hervie-Léger, el círculo de lectura de lo religioso estuvo marcado por dos conceptos de religión, uno muy extensivo que entendía por «representación religiosa» una serie de construcciones demasiado englobantes, y otro que intentaba ingresar a lo anterior de la producción de sentido (Hervie-Léger 1999:10).

La creencia está en el seno de la construcción del concepto de religión en Danièle Hervieu-Léger. Para explicar el desarrollo de esta noción, ella comienza analizando el aporte de Jean Segúy cuando habla de la «religión metafórica», quien, al utilizar el término, proponía en realidad que el problema para la sociología moderna de la religión está marcado no por la delimitación de la religión sino por la dificultad de la construcción de un «campo religioso».

Herviu-Leger propone que la modernidad religiosa es una modalidad de la creencia, lo que a su entender constituye la originalidad de su propuesta: «lo que hace precisamente la originalidad de su perspectiva (de Seguy) es que propone pensar la religión del mundo moderno en la perspectiva de su recomposición global» (Hervie-Léger 1999:147). Así, a través de la metaforización, se comprende cómo las religiones históricas se incorporan a la cultura moderna, lo que abre nuevos horizontes analíticos.

Esta posibilidad de ver la religión como articuladora de la creencia será una piedra angular para el trabajo de Herviu-Léger. Sin embargo, precisará su conceptualización sobre el cambio del contenido de la creencia antes que sobre la mutación de las estructuras de la creencia. Define la creencia como el conjunto de convicciones, individuales y colectivas, que no son relevantes en la esfera de la verificación, de la experimentación, y más ampliamente de los modos de reconocimiento y control que caracterizan al saber, sino que encuentran su razón de ser en el hecho de que dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de aquellos que las poseen (Hervie-Léger 1999:105-6).

La religión es, entonteces, una forma particular de la creencia moderna que no se condiciona estrictamente ni con los objetivos específicos de una creencia, ni con las prácticas sociales, ni con las representaciones originales del mundo

sino que en el límite está definida como un modo particular de la organización y del funcionamiento de la creencia. Ésta necesita cierto tipo de legitimación que la encontrará en la tradición: «nuestra hipótesis es que no existe religión que, apoyando el acto de la creencia, no invoque a la autoridad de una tradición (Hervie-Léger 1999:118).

«El testimonio del pasado» es uno de los elementos fundadores en la creencia: denominaremos «religioso», en esta perspectiva, a toda forma de creencia que se justifique enteramente por la adhesión que se reivindique en un linaje creyente (Hervie-Léger 1999:118). Lo que legitima la creencia es su referencia al pasado, a la tradición que la sustenta, siendo entonces lo religioso la modalidad particular de la creencia que apela a la autoridad legitimadora de una tradición. La religión es, en esta perspectiva, un dispositivo ideológico, práctico y simbólico por el cual se constituye, mantiene, desarrolla y controla la consciencia (individual y colectivamente) de la pertenencia a un linaje creyente particular (Hervie-Léger 1999:119). Esta hipótesis de trabajo servirá a la autora para comprender las mutaciones de la religión en la modernidad.

La tradición, entonces, es aquella que otorga al pasado una autoridad trascendente, es

el conjunto de representaciones, imágenes, sabedores teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etc. que un grupo o una sociedad aceptan en el nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente ... Lo que importaba sobre todo es que la demostración de la continuidad sea capaz de incorporar hasta las innovaciones y reinterpretaciones que exige el presente (Hervie-Léger 1999:127).

Las sociedades modernas se caracterizan por la diferenciación de las instituciones, y notablemente por la separación de lo político y lo religioso. Este análisis se aleja considerable-

mente de las representaciones clásicas de la separación entre las dos esferas y pone el acento en la fluidez de la creencia en las sociedades modernas y en los múltiples procesos de redistribución de la significación que ligan intrínsecamente el uno al otro, el orden religioso y el político (Hervie-Léger 1999:127).

Este acercamiento lleva a la autora a proponer que las sociedades modernas no son «menos creyentes» que las pasadas sino que, por el contrario, en el sentido expuesto, la creencia prolifera. No hay un rechazo a la creencia ni en las sociedades más «racionalizadas» (sea la europea o norteamericana); lo que hoy se rechaza es la construcción de la creencia bajo un mando institucional. La fabricación de sentido de la gente se da de manera libre a partir de experiencias personales y experiencias del mundo en el que viven. La particularidad de la modernidad, entonces, «no es la reducción racional de la creencia sino la desregulación» de ésta en un universo marcado por la diferenciación, la complejidad y la no previsibilidad.

Lo que tenemos en la modernidad es una sociedad profundamente creyente pero con múltiples generadores de sentido. La salida propuesta por la autora no es la identificación de lo político con lo religioso sino la identificación de las dinámicas políticas de lo religioso y las dinámicas religiosas de lo político. A las primeras se las ve con mayor claridad en fenómenos proféticos, mesiánicos y milenaristas. Las dinámicas religiosas de la política, por el contrario, se presentan con más claridad en período de crisis y turbulencias y, a su vez, por ejemplo, en las celebraciones nacionales, en los días festivos y otros (Hervie-Léger 1999:397).

La religión moderna y postmoderna que es influenciada por la globalización de la información tiene un espíritu homogeneizante. La idea de «libertad interior» tiene aquí su realidad: designa el espacio privado en el cual el ser humano puede

convertirse en sí mismo y seguir siendo «el mismo». Hoy en día este espacio privado ha sido invadido y cercenado por la realidad tecnológica o industria cultural. El resultado es, no la adaptación sino la *mímesis*, una inmediata identificación del individuo con su sociedad y, a través de ésta, con la sociedad como un todo (Marcuse 1969:40).

Los medios de transporte, de comunicación de masas y, en general, todos los productos de la industria cultural promueven una falsa conciencia inmune a su falsedad. Así surge el modelo de pensamiento y conducta unidimensional. Por eso indica Marcuse:

El dominio de la realidad unidimensional no significa que reine el materialismo y que desaparezcan las ocupaciones espirituales, metafísicas y bohemias. Por el contrario, hay mucho de «oremos juntos esta semana», «¿Por qué no pruebas a Dios?». Pero estos modos de protesta y trascendencia ya no son contradictorios del *status quo* y tampoco negativos. Son, más bien, la parte ceremonial del behaviorismo práctico, su inocua negación y el *status quo* los digiere prontamente como parte de su saludable dieta (Marcuse 1969:43).

En síntesis, la sociedad industrial avanzada uniformiza a todos echando mano de la tecnología que revela su carácter político pues, a través de ella, se crea un universo verdaderamente totalitario en el que sociedad y naturaleza, espíritu y cuerpo se mantienen en un estado de permanente movilización para la defensa.

El otro factor preponderante de esta religión posmoderna es su influencia de una fuerte corriente de relativismo. En efecto, la cultura que emerge con la sociedad posindustrial, que es llamada por algunos «sociedad postmoderna», tiene como signos emblemáticos: lo relativo, heterogéneo, plural; el disenso y el diferendo; como contrapuestos a lo universal,

homogéneo, único y al consenso y el acuerdo de la sociedad moderna o racional. La religión, como uno de los elementos centrales del campo simbólico de la sociedad, no escapa a esa dinámica. En consecuencia, la identidad cultural entra en una profunda crisis, en vista de que el sentido de pertenencia no tiene referentes estables ni bien definidos. El sujeto posmoderno danza en los abismos en busca de una nueva identidad.

La cultura de la sociedad moderna se construía a partir de la razón, del pensamiento; ahora, la posibilidad reintegradora o reconstructora de la realidad cultural y religiosa en la sociedad actual se da a partir del sentimiento, del deseo, del criterio edonista de la funcionalidad. Se construye la realidad cultural y religiosa en esta época de cambios vertiginosos con elementos que causan placer y satisfacción instantánea, con elementos que le son funcionales a uno. Se toma lo que es funcional para el momento. En otras palabras, la realidad cultural o religiosa se constituye con elementos que no importa si son diversos y hasta incompatibles: lo que importa es que funcionen, que satisfagan al deseo, que causen placer intenso. Lo que queda evidente es que, a partir de este criterio edonista del deseo, la cultura posmoderna es híbrida, es una mezcla. El hibridismo cultural que García Canclini asegura como una «simbiosis fluida, dinámica e inestable entre elementos viejos y nuevos, diversos y heterogéneos» (Canclini:45).

Una nota característica en el plano religioso es precisamente que, frente a la crisis de las iglesias instituidas, ha generado un amplio espacio para el desarrollo de creencias, devociones, cultos y rituales que contienen todos los elementos que la religión oficial califica de supersticioso y mágico. A las diversas expresiones de las múltiples formas de religiosidad popular se agregan ahora múltiples formas de protestantismos populares, principalmente de corte pentecostal, que se desarrollan en una dialéctica con los protestantismos históricos por una

parte y con la cultura católica oficial por otra. En este nuevo contexto, la magia recobra fuerzas, como expresión de rituales populares y masivos asociados a las grandes confesiones cristianas como el catolicismo, y de rituales afroamericanos, pasando por diversas formas de espiritismo y de cultos esotéricos, místicos y herméticos.

El fundamentalismo religioso ha existido durante toda la historia humana, pero parece ser sorprendentemente fuerte e influyente como fuente de identidad en este comienzo de milenio.

Los movimientos culturales y religiosos nuevos, que se proponen contestatarios y salvadores de los problemas, conllevan una buena cuota de fanatismo y fundamentalismo pues se autoproclaman en posesión exclusiva de la verdad y de los mejores medios para alcanzarla. Esto implícita la existencia de una comunidad cerrada que cultiva el bien de la salvación de manera monopólica. Así, los fieles forman parte de una elite que les permite autovalorarse en función de ser mejores que el resto del mundo y de las otras religiones. En el plano religioso vemos que las nuevas expresiones llamadas renovacionistas muestran a las denominaciones e instituciones religiosas oficiales como falsas e inoperantes y se presentan ellas mismas como las únicas poseedoras de la verdad.

Por otro lado, muchas instituciones llamadas tradicionales se adhieren al fundamentalismo como reacción defensiva. Reaccionan contra tres amenazas fundamentales. Estos peligros son percibidos en todas las sociedades desde fines del siglo pasado y principios del nuevo milenio.

La reacción contra la globalización disuelve la autonomía de las instituciones, organizaciones y sistemas de comunicación donde vive la gente. Esta reacción contra la flexibilidad difumina los límites de la pertenencia y la participación, in-

dividualiza las relaciones sociales de producción y provoca la inestabilidad estructural del trabajo, el espacio y el tiempo. Estas reacciones defensivas se convierten en fuentes de sentido e identidad mediante la construcción de nuevos códigos culturales a partir de materiales históricos.

Del mismo modo, en el plano religioso se manifiesta el fundamentalismo en las iglesias llamadas históricas, como una reacción defensiva frente a las amenazas de tipo doctrinal, ético, y por prácticas, ritos, etc. El problema y el mayor peligro en que pueden caer es el ciego hermetismo que les impida ver y reflexionar aspectos que podrían ser valaderos para la doctrina, prácticas, ritos y otros. De ahí que sea preciso recordar la recomendación paulina de «discernirlo todo, retener lo bueno y desechar lo malo».

2. La cultura y la espiritualidad en el área rural

a. Cultura y espiritualidad

Desde la Fraternidad Teológica Latinoamericana se ha impulsado el desarrollo de una teología andina con el propósito de conocer y entender la espiritualidad andina en los Congresos Latinoamericanos de Evangelización (CLADEs), para tomar un papel de misión integral pertinente. En este contexto, Tito Paredes define la cultura como «las diferentes formas y estilos de vida peculiares a los distintos pueblos de la tierra» (1992:137) y, acertadamente, Hector Laporta indica que la cultura es

un proceso singular, el cual se construye en sociedad: las personas participan en la selección de retazos del pasado, entretejiéndolos en un sistema de significados. Esto genera que la cultura esté en un constante movimiento y en proceso de construcción (manteniéndose, recreándose e incluso inventándose) de identidad (Laporta 1994: 85).

Estos cambios y estas modificaciones no son —para Laporta— homogéneos o apolíticos sino que operan en un marco de encuentro entre desiguales actores sociales, en el cual se confrontan intereses y necesidades, antagónicos en muchos casos.

Las expresiones de la espiritualidad que se desarrollaron en los CLADEs se expresan en estos términos:

Reconocemos que nuestra cultura tiene muchos aspectos positivos que en el pasado fueron rechazados y negados en la comunicación del evangelio, pero que ahora la iglesia está descubriendo y utilizando para la gloria de Dios. Algunos ejemplos: la música, el trabajo comunitario, el arte manual y textil.

Nos comprometemos a unir esfuerzos espirituales y culturales para cumplir con la gran comisión que nos dio el Señor Jesús en nuestro pueblo y en el mundo entero.

Declaración de Ayacucho y CLADE II

En estos eventos, la teología se definió como

... la reflexión que no se da como una especulación abstracta o racional de Dios sino como una acepción existencial o vivencial de la dinámica y vital actuación de Dios en su creación total y, particularmente, en la historia del hombre. (Tapia 1992:579) ... De ahí que el método que se indicó fue la relectura de la Palabra de Dios, de la Biblia, desde la cosmovisión de los pueblos andinos (Tapia 1992:580).

Posteriormente, en el Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT) se desarrollaron interesantes expresiones del significado de cultura y espiritualidad.

Vicenta Mamani comprende la cultura como la forma en que un pueblo vive, se expresa, actúa, se comunica y compren-

de su modo de ser, de vivir y de valorar, y las relaciones que el ser humano establece: con la naturaleza, los animales, las plantas, los otros seres humanos y con el trascendente [Dios] (2002:159). Según ella, esto implica que hay distintas maneras de ser, modos de vivir, pensar, actuar, de relacionarse con el diferente, con la naturaleza y con Dios. Y toda las maneras de ser, vivir, pensar y demás son válidas (Mamani 2002: 160).

Mamani afirma que mucha gente, no indígena, y en parte hasta los indígenas que viven en las grandes ciudades y pueblos, cree que el aymara originario de la comunidad no tiene cultura, que se le debe civilizar; de esta manera refuerzan el prejuicio de «superior-inferior» entre las personas,

... cuando en realidad, desde nuestra comprensión del ser aymara no es así, sino más bien hay diferentes maneras de explicar, crear, recrear y vivir la cultura (Mamani 2002:160).

Esta autora también añade que es evidente que se deben distinguir los aspectos positivos y negativos de la cultura. La pregunta es: ¿cómo eliminar las malas cosas y llevar adelante lo bueno? Nosotros creemos firmemente que debemos apropiarnos y rescatar los aspectos positivos que alimentan y ayudan a crecer a la comunidad entera.

Mamani también observa que hay personas que piensan que hablar de la cultura es volver al pasado o creen que ella se reduce sólo a la vestimenta típica, el idioma aymara, las danzas, los rituales, los instrumentos musicales y la música originaria. Ellas olvidan que la cultura es una totalidad que va interrelacionada con todo lo que le rodea al ser humano-aymara en el contexto en que vive (Mamani 2002:160).

También señala que las culturas son dinámicas, cambian y van transformándose poco a poco. Hay componentes que desaparecen y aparecen, otros que se adaptan al contexto. No

existen culturas puras, tampoco existen seres humanos sin pueblo, sin cultura, sino que todos y todas tienen o pertenecen a una determinada cultura. En ese sentido, la cultura no se hereda sino se aprende desde el nacimiento hasta la muerte, y se transmite constantemente. Es lo que llamamos dinámica cultural (Mamani 2002:160).

La cultura, al ser una construcción social de la comunidad, es como una casa grande de las familias que viven en ella, es un espacio de resistencia, de interrelación mutua y de sobrevivencia. Éste es el sentir, el pensar y la comprensión de la cultura desde la perspectiva aymara (Mamani 2002:160).

Otro aspecto muy importante como parte de la espiritualidad aymara tiene que ver con los valores y la sabiduría culturales. Según Mamani, ésta se basa en cuatro principios fundamentales:

Ajayu - espiritualidad, es el símbolo de la sabiduría espiritual;

Yati - sabiduría, símbolo del pensamiento o racionalidad;

Qama - expresa la vivencia social armónica y equilibrada; se centra en la familia porque toda existencia es relación familiar;

Lura - ciencia y tecnología referentes a las actividades humanas que constituye al hombre y a la mujer como sujetos cocreadores y recreadores (2002:162).

Según Mamani, estos principios de vida están sustentados en una vivencia comunitaria de respeto, equilibrio, complementariedad, reciprocidad entre todos los elementos de la naturaleza y del cosmos (pacha y pachamama) y de lo humano (Mamani 2002:162).

En este marco se consideran frases, pensamientos, recomendaciones referentes a la ética-moral y a la espiritualidad

que giran alrededor de la familia y la comunidad y que están vigentes en gran manera en la vida diaria de las familias aymaras² (Mamani 2002:162).

En la comunidad, en cualquier trabajo y emergencia, hay que estar todos de pie como un solo hombre y una sola mujer. Al menos ésta fue y sigue siendo en gran medida la característica de la comunidad tichohaya, a pesar de la influencia de costumbres negativas de la ciudad (Mamani 2002:167).

² En este sentido, se inculca al niño, a la niña y al adolescente que deben ser respetuosos, tener respeto hacia los mayores y el respeto mutuo. Siempre se debe saludar a la gente por más que se esté enojado con alguna persona, porque el saludo es considerado como la voz de Dios. Si alguno no saluda es considerado irrespetuoso (Mamani 2002:162).

No hay que pelear entre hermanos porque los perros y cerdos no sólo pelean entre hermanos sino también con sus progenitores. Entre hermanos y hermanas en momentos de necesidad hay que partir en dos un grano de maíz. Para enseñar el compartimiento y la solidaridad se les da un pan o fruta para repartirse en dos o tres pedazos. Esta práctica es muy relacionada con la frase *jallus taquiriw purxati* [la lluvia moja a todos, por lo tanto hay que compartir] (Mamani 2002:163).

No hay que alzarse con las cosas ajenas, porque la gente siente, llora y por su sentimiento y sus lágrimas podemos caer en desgracias. Hay que ponerse en el mismo lugar del otro, por eso se dice: «lo que se siembra se cosecha en la vida». (Mamani 2002:164).

Hay que ser honestos, sinceros y honrados. Si cumples estas cosas, donde vayas la gente te acogerá, pero si no lo haces te van a echar y vas a rodar como un perro vagabundo y serás una vergüenza (Mamani 2002:164).

No hay que engañar y hacer llora a la gente, porque lo mismo te pueden hacer. Es decir, todo es *ayni*, tarde o temprano igual se paga (Mamani 2002:164).

Hay que alojar al forastero; si algún día vas a ser forastero vas a encontrar alojamiento. Por eso se dice: *yaya jaqix jilasawa, kullakasawa* (el forastero es nuestro hermano y hermana).

A los viejitos, las viejitas, gente no conocida llega a la casa a pedir favores, hay que darles porque mediante ellos y ellas se cree que Dios esta visitando a las familias. Si les niegas, puede llegar castigos como la sequía,

Por otro lado, Mamani señala que el neoliberalismo, la libre oferta y demanda también afecta en gran manera a la gente del campo, porque hay mucha competencia, hay más vendedores que compradores, los productos agrícolas y los animales valen casi nada y, por ende, el poco ingreso no alcanza para cubrir sus necesidades mínimas. Así se da de mal en peor la exclusión económica.

Pero la exclusión no es solamente económica. Es también social y racial. Quien no triunfa económicamente es que no merece triunfar. Quien no es competitivo es una derrotado de

la granizada, las inundaciones, etc. Con respecto a este tema hay muchos cuentos y dichos en las comunidades aymaras y quechuas (Mamani 2002: 164).

Si te piden favores sabiendo que tú tienes y puedes hacerlo, no hay que negar.

No hay que ser mentiroso, porque a los mentirosos se les corta la lengua; sólo los ladrones mienten (Mamani 2002:164).

Hay que ser trabajador y trabajadora, porque los flojos mueren de hambre o se dedican a robar (Mamani 2002:164).

Hay que respetar a la madre tierra, a los animales, porque poseen espíritu vital y son fuente de nuestra vida (Mamani 2002:165).

Hay que ser hombre de palabra al hacer alguna actividad; «hay que hablar una sola vez para morir o vivir»: esto implica tener veracidad, seguridad y firmeza en muchas cosas, que es algo muy positivo (Mamani 2002: 165).

El compañerismo: yo estoy a tu lado para defenderte y apoyarte en todo lo que pueda (Mamani 2002:165).

En cuanto al guardar el respeto a los padres, hay esta frase muy profunda: “Tener padre y madre es un tesoro grande porque para el huérfano las paredes y piedras hablan en contra nuestra, hasta el río que corre se seca en momentos de urgente necesidad” (Mamani 2002: 165).

Respeto a la moral y ética aymara hay esta frase que regulan el equilibrio ¿Quién eres, gente o perro para no andar bien?, para el perro eres una honra para los humanos una vergüenza tu vida, ¿acaso no puedes vivir bien?, vive pues como gente con buen ejemplo. (Mamani 2002: 166).

antemano. Como dice Iritarte: «Toda esta lógica está orientada a la práctica “sálvese quien pueda”, y los que no podemos entrar y acomodarnos al modelo, estamos condenados a morir en la miseria» (citado en Mamani 2002:170).

La globalización trae beneficios como el uso de la computadora, el Internet, los teléfonos celulares, porque acortan las distancias. Es que la gente de la comunidad no tiene acceso a este servicio, y los que tienen lo usan para enfrentar al sistema. Pero, como algunos jóvenes andinos dijeron: «No quiero reemplazar mi cultura por computadoras y el tractor. Quiero que estas cosas me den fuerza y vigor» (Mamani 2002:172).

Sabiamente concluye luego Mamani:

Bueno, a pesar de que estamos pasando tantas tragedias y las cosas que nos pasarán todavía. Sin embargo, seguimos resistiendo con todo el cuerpo, mente, alma y corazón a todo lo que atenta contra nuestras vidas. Nuestros valores y sabidurías culturales y la fe de nuestras comunidades nos tienen que continuar alimentando y fortaleciendo. Es importante seguir defendiendo nuestras tierras, el agua y toda la naturaleza, seguir creando y consolidando organizaciones propias, defendiendo nuestros derechos comunitarios, conociendo y apropiando lo que nos sirve de las nuevas leyes y reformas constitucionales, elaborando proyectos alternativos de desarrollo para las comunidades. Ésta es nuestra esperanza viva y militante para seguir luchando y caminando hacia la construcción de un mundo más humano para el pueblo aymara y quechua (Mamani 2002:172).

Un tercer aspecto de la espiritualidad andina es el *Jaqi* en la Pacha, el gestor del modelo de unidad. Calixto Quispe indica: «Los aymaras somos *jaqi* y nos hacemos plenamente *jaqi* cuando formamos una pareja y una unidad en armonía con la naturaleza y los espíritus tutelares. Por tanto, el *Jaqi* está

instituido por la comunidad y para la comunidad» (Quispe 2007:38).

Según Quispe, la comunidad se concibe como nido de vida, por eso se dice: «Es el nido grande de oro y plata en el sentido de templo de vida en donde se sintoniza la armonía». Esta comunidad está marcada por la historia, la sabiduría y la experiencia cósmica vital, con una espiritualidad milenaria que fluye sentido de vida dentro la Pacha. Por eso se protege el prestigio de la comunidad para dar testimonio de ser *jaqi* local y universal. (Quispe 2007: 39).

Ser jaqi es ser pilar fundamental, es el rostro de la humanidad que genera los nuevos tiempos de cambio, la transformación llamada pachakuti. Siempre es renacer de nuevo dentro de la visión cíclica de la Pacha (Quispe 2007: 39).

El desafío para el aymara y el quechua cristianos es dar a conocer la verdadera imagen vigente con su profunda comprensión del ser *jaqi* y, desde esta comprensión, reconstituir la identidad y encontrar su ser originario, para ser libre dentro y fuera de la iglesia. Es desde esta identidad que luego puede hacer las propuestas de cambios; además, este aporte debe ser desde la clave indígena para no engañarnos ni engañar al proceso histórico. Queremos exponer las semillas de las experiencias de fe y proclamar el *aski pacha*, la hora buena o del reino de Dios.

b. La espiritualidad andina y su impacto en los cambios políticos y sociales en la región

A la luz de la comprensión andina de la realidad espiritual como parte de la realidad de la vida entera, la dicotomía occidental entre lo sacro y lo profano no fue parte de su cosmovisión (Mamani 2002:159). El problema es que por muchos siglos, como lo indican los historiadores bolivianos, los indíge-

nas simplemente fueron marginados de la participación en la política. Fue desde la revolución del año 1952 que lentamente el indígena incursionó en la política y con mayor notoriedad a partir del retorno de la democracia. De modo que en el ámbito político es evidente la irrupción de lo Andino. En Bolivia, más que en otros países andinos, es evidente la presencia de los indígenas, empezando con el actual presidente de la república y varios parlamentarios y autoridades en los ministerios.

Es muy evidente la formación y desarrollo de líderes políticos en el seno de la iglesia:

... en realidad, muchos de los líderes políticos, antes y ahora, que están en el gobierno, tuvieron como su primera escuela de liderazgo el espacio del liderazgo eclesial, pero no tuvieron el acompañamiento ni la formación intencionada de la iglesia (Tapia 1992:56).

Lo triste es que muchos de los líderes indígenas que llegaron al poder fueron absorbidos por el sistema, dejando de lado su espiritualidad evangélica. Es probable que este problema se deba a que no hubo una formación política en la misma iglesia ni un acompañamiento por parte de la iglesia durante su gestión.

c. Espiritualidad e impacto de las iglesias evangélicas en la conformación de valores de interculturalidad o de intolerancia

Lo Andino, desde tiempos muy remotos, siempre ha sido considerado como una cultura heterogénea (intercultural) y nunca homogénea (monocultural). Las culturas antiguas eran y siguen siendo culturas híbridas, sincréticas, simbióticas, inter-transculturales, tal como es cada cultura viva (Estermann 2006:19).

Es así que los indígenas quichuas de Ecuador indican que,

la interculturalidad primero parte del reconocimiento de la diversidad de culturas, de sociedades, de identidades, pero desde su constitución los Estados nacionales no lo han hecho, obviamente, desde su visión uninacional, vertical y excluyente. En este sentido, el movimiento indígena en esta región, con sus propuestas y acciones de reconocimiento de la diversidad, de la constitución de una sociedad intercultural, de la construcción de un Estado plurinacional, ha dado un remesón a la sociedad, a los estados nacionales y al poder en América Latina; por tanto, la premisa fundamental de la interculturalidad es el reconocimiento de esa diversidad de pueblos, culturas, procesos históricos, identidades distintas en cada uno de los Estados nacionales.

La tarea de nuestros pueblos a través de sus organizaciones implica que, como parte de la interculturalidad, deben generar espacios de debate sobre las temáticas. Se debe revisar, recuperar y fortalecer nuestra identidad; tenemos que regresar y estar conscientes de nuestros orígenes porque en él están los valores, principios y saberes (Parra 2008:4)

Podemos hablar de la interculturalidad en tanto estemos fortalecidos en nuestra propia identidad, de las particularidades diversas, de nuestras propias características, so pena de diluirnos en la dispersión o terminar sometidos desde el discurso de la sociedad dominante y el poder. No podemos hablar de interculturalidad solamente desde el discurso o un simple diálogo de culturas; es importante que desde los pueblos y naciones originarios aportemos hacia el cambio del sistema y de las estructuras. Es decir, que la propuesta indígena de la interculturalidad debe ser de alto contenido político (Parra 2008:4).

Desde la perspectiva católica, Diego Irarrázaval indica que la demanda por la cultura propia conlleva interactuar con realidades diferentes, y de este modo sentir, pensar y actuar interculturalmente. Esto impacta radicalmente a las ciencias y también agita la reflexión creyente.

Lo hecho en estas tierras forma parte de la renovación teológica a nivel mundial; además, hay una predisposición a interactuar con otras maneras de pensar. Hoy contamos con una serie de publicaciones y encuentros continentales de teología latinoamericana y de reflexión bíblica, sistemática, indígena, afroamericana, feminista, ecológica. Sin embargo, cabe preguntarnos cuánto se avanza en lo intercultural e interreligioso.

La realidad es pluridimensional y está preñada de muchos sentidos. Por eso, cabe una plural búsqueda de la verdad, miradas desde varios ángulos, y varias metodologías de comprensión del acontecer humano. El pensar la fe no es acomodarse en certezas y parcelas religiosas; por el contrario, se trata de un movimiento, de un pensar que forma parte de la dinámica hacia la tierra nueva y el cielo nuevo prometidos por Dios a la creación y a la humanidad. Entonces, el pensar no está constreñido por comparar culturas ni comparar religiones como si cada una de ellas fuera esencial.

Al vivir contrastes y vínculos entre diferentes, uno piensa con diversos códigos y colabora en propuestas genuinamente interculturales. Entender la realidad desde varios ángulos permite superar el monoculturalismo. Además, entrecruzar enfoques científicos facilita la lectura crítica de comportamientos y saberes andinos.

En cuanto al factor utópico, la población latinoamericana es sufrida y es gozadora de la vida; a veces es resignada pero mayormente tiende a buscar alternativas. Hoy vemos la ne-

cesidad de encarar factores globales que homogenizan y que también a veces destruyen las diferencias. Esto conlleva emplear un lenguaje utópicamente intercultural. Lo hacemos con realismo y autocrítica. Persiste el mero respeto al otro junto a la incapacidad de interactuar con otros y otras. También surge el interrogante: ¿se consolidan las iniciativas interculturales? Estas inquietudes son retomadas al reexaminar temas andinos (con los que estoy más involucrado). A fin de cuentas, interesa que en lo vivencial, teórico y utópico se deje atrás la especulación sobre esencias culturales y que los procesos interculturales e interreligiosos sean entendidos.

d. Espiritualidad de los indígenas de la selva (Amazonia)

Las investigaciones realizadas por Marshall Sahlins, Lévi-Strauss, Clifford Geert y, finalmente, por Pierre Clastres en su «Sociedad contra el Estado», se puede ver que los grupos que se dedican a la caza, la pesca y la recolección que fueron vistos como salvajes sin cultura resultaron mostrando una realidad cultural muy reveladora.

Según Clastres, así como para los quechuas y aymaras, para los indígenas de la selva no existe la dicotomía occidental de lo santo y profano, la vida cotidiana es una vida espiritual; dicho de otro modo, la espiritualidad la viven en su diario vivir en contacto con la naturaleza y el cosmos. Lo más interesante de la investigación de Clastres es que descubrió que para estos grupos, como los guaraníes y tainos, el jefe es jefe mientras sirve (canta, caza, expresa sueños y profetiza para la tribu). Este concepto es muy diferente al de la cultura occidental en la que el feje es servido.

En relación a la economía, Clastres descubrió que existe la creencia religiosa de que todo producto de la naturaleza tiene un espíritu (un *baw*) que se tiene que compartir. El me-

canismo religioso obliga a la reciprocidad y el intercambio porque es una maldición quedarse con el producto. Esto evita la creación de excedente y, por consiguiente, una distribución desigual de los productos. Por otro lado, le dedican al trabajo solo cuatro horas y el resto del tiempo se dedican a contar cuentos e historias a los niños, jugar y descansar. En otras palabras, el sueño utópico de la sociedad occidental de trabajar menos tiempo para descansar se hace realidad en la vida de estos pueblos (Clastres 1978:165-190). Y todo esto es parte de su espiritualidad.

Los indígenas guaraníes indican:

... somos conscientes del aporte y beneficio de quienes no son indígenas que tienen los mismos anhelos de futuro de nuestros pueblos, y aportan lo mejor de su ser y su sabiduría a fin de cultivar con nosotras y nosotros una Tierra sin Males. Ellas y ellos ciertamente son nuestros mejores aliados (Mendoza 2007:22).

En la experiencia toba convertida al cristianismo evangélico se ve la espiritualidad en esta expresión:

La iglesia es como nuestra Madre. Amamos a nuestra Madre. Por eso es que todos los años festejamos el aniversario de la iglesia. La iglesia es como nuestra Madre. Así que le llevamos regalos, celebramos, alabamos, comemos. Amamos a nuestra Madre (Mendoza 2007:23).

A fines de los años 1950, los misioneros menonitas y algunos líderes espirituales toba-qom se pusieron de acuerdo para organizar una iglesia que fuera completamente indígena. Hoy día, los toba-qom atribuyen esa idea al Espíritu Santo. Esto parece haberse confirmado por el nacimiento y crecimiento inusuales de una iglesia auténticamente indígena que llegó a denominarse Iglesia Evangélica Unida (IEU).

La imagen toba-qom de Cristo puede ayudar a los cristianos occidentales y a otros a completar su limitada experiencia de Cristo. Aunque es cierto que los cristianos aún no saben cómo será la imagen plena de Cristo, sabemos que habrá de incluir la espiritualidad toba-qom. Si los toba-qom nunca hubiesen abrazado la fe en Cristo, o si su distintiva espiritualidad se hubiese borrado en el proceso, aún estaría faltando su aporte para completar la imagen de Cristo.

De la misma forma expresan los indígenas de las selvas peruanas que la sabiduría de Dios, que ya ha sido revelada en cada cultura, se completa en Cristo al reconocer a Cristo en el otro, de modo tal que es por medio de la unidad en la diversidad que habrá de llegar la salvación plena:

El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo es vuestro Dios y Padre. Él ha estado siempre entre vosotros, aunque no le hayáis conocido desde siempre. En Él se halla la raíz suprema de vuestra dignidad como hombres que Él ama, que quiere ver cada vez más dignos, «para que Cristo pueda recorrer con cada uno el camino de la vida, con la potencia de la verdad acerca del hombre y del mundo, contenida en el misterio de la Encarnación y de la Redención, con la potencia del amor que irradia de ella». De ahí que debáis preocuparos por un justo progreso en vuestra vida, por la defensa de vuestros derechos, pero haciéndolo como Cristo nos ha mandado (cf. Mt 28:20), nunca inspirados por el odio sino por el amor. Por eso, al defender vuestros legítimos derechos no podéis considerar a nadie como enemigo.

Sé que tenemos sufrimientos; porque siendo poseedores pacíficos desde tiempo inmemorial de estos bosques y «cochas», vemos con frecuencia despertarse la codicia de los recién llegados, que amenazan vuestras reservas, sabedores de que muchos de vosotros carecéis de títulos escritos en favor de vuestras comunidades, y que garanticen legalmente vuestras tierras. Conforme a las leyes del Perú y a vuestros derechos

ancestrales, hago también mío el pedido hecho por vuestros Obispos de la Selva, a fin de que se os otorguen sin cargas ni dilaciones injustificadas (citado en Mendoza 2007: 24).

e. Espiritualidad y desarrollo económico

Finalmente el relato de la globalización le ha dado un matiz nuevo al desarrollo y le ha empezado a producir también nuevas exigencias. La afirmación de las identidades locales junto a la configuración de economías globales y formas de cultura hegemónica promueve interacciones que rebasan los límites nacionales como también retornos a la insistencia en lo regional y lo local. Procesos de integración en bloques, flujos financieros y simbólicos, redes itinerantes de intercambio son formas que hacen parte de un estilo social diferente. Ya no son posibles procesos de desarrollo aislados u autistas; sus conexiones con la escena global las hace fuertemente interdependientes.

Las propuestas de desarrollo encuentran múltiples posibilidades de articulación con la cultura. Planteándose de fondo el problema de las identidades culturales, de los movimientos socioculturales —étnicos, raciales, regionales, de género— «que reclaman el derecho a su propia memoria y a la construcción de su propia imagen» (J. Martín-Barbero). La reconfiguración de las culturas tradicionales (campesinas, indígenas, negras)

hace de filtro que impide el trasplante puramente mecánico de otras culturas por el potencial que representa su diversidad, no sólo por la alteridad que ellas constituyen sino por su capacidad de aportarnos elementos de distanciamiento y crítica de la pretendida universalidad deshistorizada del progreso y de la homogenización que impone la modernización (Barbero 2002:68)

Tal como lo expresan desde la perspectiva andina: «lo andino apuesta, en última instancia, por una universalidad ética: el bien común. Esta apuesta pueden hacerla también otras culturas. Desde su experiencia, esta apuesta es el fundamento de un proyecto económico y político, pues el bien común es una perspectiva con que se busca proponer una sociedad sostenible: respetando la vida de los seres humanos y la de la naturaleza» (Estermann 2006:32). «Desde lo andino se proponen criterios como: justicia, solidaridad, liberación, felicidad. Estos son los criterios de desarrollo» (Estermann 2006:33).

Desafíos y retos desde una perspectiva fisiológica

Después de desarrollar el marco teórico que permite explicar mejor la realidad globalizada en la que vivimos y las experiencias espirituales de nuestros pueblos andinos, es necesario concluir esta investigación a manera de pautas de trabajo con algunos desafíos y propuestas:

Primero, frente a la realidad compleja en la que vivimos por la globalización — que es posible entenderla y explicarla a partir de la teoría de la complejidad de Morin— el desafío y la propuesta es que las acciones de la iglesia deben ser integrales. Como nunca hoy es necesario que la iglesia asuma su rol de ser un agente de cambio social que responda a todas las dimensiones de la vida del ser humano. Esa mentalidad de salvar el alma y la vida parroquial de la iglesia debe cambiar. Es necesario que las soluciones sean también sistémicas en un mundo sistémico y complejo.

Segundo, frente al bombardeo de modas, estilos, costumbres, creencias, valores mediatizados por los medios de

comunicación que pretenden crear una cultura homogénea, la solución no es sólo cerrarnos y menos aun hacer un frente de batalla a todas las influencias negativas de esta cultura globalizada. Por el contrario, debemos ver esta situación como una oportunidad, como lo hizo la iglesia primitiva, que vio los caminos que llevaban a todos los lugares del imperio romano y echó mano de la tecnología de la comunicación para diseminar el evangelio, sus valores y principios. No cometamos el error de aprovecharnos de la lógica del mercado y el utilitarismo para hacer un negocio con la fe, como lo hacen algunos grupos seudoevangélicos.

Tercero, en este contexto de posmodernidad afloran las grandes preguntas existenciales. Con más fuerza que nunca el individuo moderno, extraviado en laberintos mentales desconectados de su corazón, intenta a toda costa comprender y explicar racionalmente los fenómenos y se queda en el mundo de las apariencias y no tiene los recursos para contemplar el misterio, pues ha olvidado y desechado lo trascendente y, por ende, ha perdido su capacidad de maravillarse del milagro de la vida.

De ahí que, frente al desplome de las grandes ideologías y a la desacralización de las iglesias, es preciso reconocer que los pueblos indígenas representan uno de los últimos refugios donde el ser humano posmoderno espera encontrar una genuina espiritualidad. La sabiduría ancestral de los diversos grupos étnicos de América, potenciada con el evangelio de Jesucristo, constituye un patrimonio universal. Desgraciadamente la influencia católica de una vida dicotómica que reduce la fe cristiana al nombre y al culto es lo que caracteriza a las iglesias evangélicas urbanas. En cambio, en las iglesias evangélicas rurales, por su resabio de ver la realidad como un todo, permiten que los valores y principios del evangelio que

han potenciado sus valores y principio ancestrales, puedan trascender a su vida cotidiana.

Cuarto, es necesario que las iglesias asuman un ministerio con los hermanos del área urbana y rural que han emigrado al extranjero para que éstos no pierdan su identidad sino que puedan asumir un rol misionero en el lugar donde se encuentren. También es necesario asumir un ministerio con las familias de los emigrados. La gran pregunta es: ¿cuál será el impacto cultural en América Latina de aquellos que retornen de Europa, Estados Unidos y otros lugares? Como en todo lugar existen aspectos positivos y negativos, esperemos que la influencia que traigan sea más de los aspectos positivos que los negativos.

Quinto, lo intercultural e interreligioso, ¿está modificando nuestros modos de pensar la fe? Cuando uno encara el porvenir del cristianismo en América Latina, ¿es releído el evangelio de modo intercultural e interreligioso? En contextos plurales, ¿cómo se entiende la universalidad del *Logos* y del *Pneuma*? En la crisis general del cambio de época, ¿cómo es apreciada la revelación de Dios? Sólo pretendo perfilar las preguntas, ya que empezar a responderlas es labor de largo aliento y debería hacerse además de manera interdisciplinaria.

La mayor inquietud es si lo intercultural e interreligioso de hecho transforma la teología latinoamericana. Esto presupone que las culturas sean tratadas no como esencias sino más bien como procesos históricos en medio de los cuales la comunidad cree y ama. También se requiere que lo intercultural sea no un objeto de estudio sino un polilogo entre comunidades humanas. Es evidente que el polilogo ocurre en contextos asimétricos, por eso existe la propuesta de liberación que conlleva simetría entre pueblos y culturas. En cuanto a la inculturación, una forma cristiana no puede sobreponerse

a otras formas humanas, por eso cada comunidad tiene que llevar a cabo su itinerario inculturador en el que la norma de la fe no es tal o cual cultura sino la Buena Nueva del Verbo encarnado.

Aún más complicado, para quienes confesamos a Cristo como Salvador, es tomar en serio el desafío interreligioso. Nos acostumbraron a pensar que la fe (don divino) sobrepasa la religión (producto humano). Pero la historia nos enseña que la fe evangélica en diversas épocas y formas se ha in-religionado. Además hay que explicitar las vivencias espirituales de quienes hacen teología. La fe en cada elaboración teológica esta sobrecargada de creencias y ritos que merecen ser tomados en cuenta. Sobre todo hay que considerar cómo los plurales caminos religiosos de la humanidad (incluyendo formas emergentes de sacralización posmoderna) manifiestan los rostros de Dios.

Sexto. La tierra, esta Casa Grande de todos los pueblos de la humanidad está siendo amenazada, desacralizada y convertida en mercancía por el pensamiento neoliberal con el que se la daña. Se contamina el agua y el aire, se arrasan los bosques, las selvas, las montañas y la misma humanidad. Son varias las amenazas que, como piedras en el camino, impiden que nuestros pueblos avancen. Los malos gobiernos y los poderes de este mundo han hundido a nuestros pueblos en el hambre, la enfermedad y la miseria, han desfigurado nuestros rostros y pervertido nuestros corazones.

Este sistema deshumanizante toma distintos rostros agradables y apetecibles para desviarnos de las huellas que indican el rumbo que nos conduce a la Tierra sin Males. Este sistema es como una zorra que con astucia oculta sus intereses para engañarnos. El gran desafío es que los indígenas, después de quinientos años de exclusión, ahora tienen la oportunidad de ocupar espacios de poder desde donde pueden mostrar con

su testimonio la búsqueda del bienestar de todos, la equidad y justicia.

Todos los pueblos indígenas comparten la utopía de una «tierra sin males», «la loma santa», otras formas de expresar la Buena Nueva del evangelio de la justicia del «reino de Dios» que es un «ya pero todavía no». Es necesario formar líderes en la iglesia para ser los actores promotores de un cambio que traiga justicia e igualdad. Pero el mayor desafío es que, en virtud de su cosmovisión ancestral, las comunidades de fe indígenas sean actores de desarrollo local en sus pueblos,³ que muestren que es posible, con la potenciación del evangelio de los valores y prácticas ancestrales, construir la sociedad y la tierra sin males y llegar a la loma santa.

³ El *ayni* es la reciprocidad que se paga con el mismo tipo de trabajo entendido como servicio y en igualdad de condiciones. El dicho popular refleja dicha reciprocidad: «hoy por ti y mañana por mí».

La *minka* es una forma de peonaje o de trabajo asalariado, es la ayuda solicitada, es decir, ayuda a otra familia en el trabajo o le sustituye en algunas tareas, recibiendo en reciprocidad una retribución en productos agrícolas principalmente, ya que hay muy poco dinero en el campo. En este trabajo son las mujeres con frecuencia las que están más vinculadas (Mamani 2002:125).

El *kaki* o *chikata* se trata de un trabajo asociado: una familia destina el terreno para cultivar y la otra familia proporciona la semilla. Esta última familia trabaja desde la preparación de la tierra para la siembra hasta la producción. Y la cosecha se reparte en partes iguales (Mamani 2002: 126).

La *Yanaptaña*: cuando una persona, los abuelos o los enfermos están sufriendo solos en el trabajo de la agricultura, viéndoles que están pasando mucho trabajo, los familiares o la gente se compadece y les echa una mano. Lo que para Domingo Llanque es el *arktaya*, dar una mano de ayuda (Mamani 2002:126).

Se denomina *ch'amxasiña* cuando una mujer o un hombre va a ayudar en forma voluntaria a la otra familia en el trabajo agrícola (en ocasiones la ayuda es solicitada) a cambio de productos o de dinero. El trueque también se realiza en tiempo de la cosecha de la papa. Cuando se co-

Bibliografía

Bremer, Margot

2008 «La fuerza de los pequeños» en *V Encuentro de Teología India Manaus*, 21-26 de abril 2006, Verbo Divino, Cochabamba.

Castel, Manuel

2003 «El poder de la identidad» en *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, Vol. II, Alianza, Madrid.

Clastres, Pierre

1979 *La sociedad contra el Estado*, Monte Avila Editores, Barcelona.

Comaroff, J.

1985 *Body of Power, Spirit of Resistance*, University Press, Chicago.

Estermann, Josef; Maidana, Freddy Luis; Quezada, Virginia

2006 *Lo andino: una realidad que nos interpela*, ISEAT, La Paz.

za la primera cosecha de la papa, muchas mujeres de las comunidades de más arriba del pueblo de Escoma acostumbran traer frutas (tuna, durazno y otros) para intercambiar con papa. De la misma manera, se hace el trueque entre productos secos. Si alguna familia no tiene papa y tiene bastante cereales, hace el intercambio entre cereales y papas de acuerdo a sus necesidades (Mamani 2002:127).

Hervieu-Léger, Daniel

1999 «Lo religioso entre la creencia y la memoria» en *Religión y política en Bolivia*, Plural, La Paz.

Laporta, Héctor V.

1994 «Protestantismo y cultura» en *Boletín Teológico*, N° 54, FTL, Buenos Aires, pp. 83-93.

Mamani, Bernabé Vicente

2002 *Ritos espirituales y prácticas comunitarias aymaras*, Creat Impresiones, La Paz.

Mamani, Bernabé Vicente y Quispe, Huanta Calixto

2007 *Pacha: Jaqi Runa*, Verbo Divino, Cochabamba.

Morin, Edgar

2004 *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, México.

1999 *El método. La naturaleza de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid.

2001 *El método y las ideas*, Ediciones Cátedra, Madrid.

Masco Santander, Crispin

2008 *Valores que urgen retomar en nuestro matrimonio*, Verbo Divino, Cochabamba.

Casaldáliga, Pedro

1988 *El vuelo del Quetzal* en www.servicioskoinonia.org

Horst, Willis; Mueller-Eckhardt; Paul, Frank

2009 *Misión sin conquista*, Ediciones Kairós, Buenos Aires.





2

Interculturalidad y misión integral: los desafíos a la fe evangélica en el mundo globalizado actual

Darío López



Soy un *pobre barro pensativo* que vive con dos hondas frustraciones. La primera de ellas, reparable todavía en cierta medida, no haber estudiado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, la decana de América, la conciencia social del Perú. La segunda, lamentablemente irreparable y dolorosa, no haber nacido en el Perú profundo, entre la «mancha india» de la que bebieron mis ancestros y en la que tejieron sus esperanzas. Quizá por esa razón, cuando me pregunto y me preguntan quien soy, digo sin dubitaciones: *soy un serrano que por equivocación nació en Lima.*



Estas palabras que son una suerte de autoconfesión indican desde que terreno humano y desde que historia de vida parte la presente reflexión sobre interculturalidad y misión integral. Como hijo de inmigrantes, de padre cusqueño y de madre ayacuchana, tengo la piel y el alma andinas, pero cultural y socialmente soy un mestizo criado y afincado en la ciudad. De esa realidad provienen mis dolores y preguntas lacerantes, porque soy lo que no quiero ser, y no soy lo que en el fondo



quiero ser: *un serrano hasta los huesos, orgulloso de sus raíces y de su herencia andina.*

Esta tensión cotidiana visibiliza un problema recurrente en aquellos que, como en mi caso, habiendo nacido en la ciudad, no se sienten totalmente integrados a la cultura en la que nacieron y crecieron porque en sus fibras íntimas tienen el aroma de los Andes que heredaron de sus padres. Un aroma inconfundible que les impulsa a amar lo que a menudo otros mestizos desprecian o maquillan para que no les digan «serranos de m...» en la sociedad excluyente y estamental en la que viven.

Un brillante escritor peruano que experimentó esta tensión entre lo andino y lo mestizo, o el hondo desencuentro entre dos culturas, José María Arguedas, describió con estas palabras el drama cotidiano que acompaña a los mestizos con piel y alma andinas en un país escindido en dos mundos que necesitan encontrarse:

Dentro del mundo aislante y opresor, el pueblo quechua, bastante arcaizado y defendiéndose con disimulo, seguía concibiendo ideas, creando cantos y mitos. Y bien sabemos que los muros aislantes de las naciones no son nunca completamente aislantes. A mí me echaron por encima de ese muro, un tiempo, cuando era niño; me lanzaron en esa morada donde la ternura es mas intensa que el odio y donde, por eso mismo, el odio no es perturbador sino fuego que impulsa... El cerco podía y debía ser destruido; el caudal de las dos naciones se podía y debía unir. Y el camino no tenía por qué ser, ni era posible que fuera únicamente el que se exigía con imperio de vencedores y expoliadores, o sea: que la nación vencida renuncie a su alma, aunque no sea sino en apariencia, formalmente, y tome la de los vencedores, es decir, que se aculture. Yo no soy un aculturado, yo soy un peruano que

orgullosamente, como un demonio feliz, habla en cristiano y en indio, en español y en quechua... (Pinilla 2004:586).

Los hondos desencuentros entre dos culturas o mundos se pueden encontrar también en el campo religioso cuando se intenta tejer la agenda misionera para este tiempo, particularmente si la construcción de esa agenda pone sobre la mesa de discusión dos puntos innegociables de la fe evangélica como son la singularidad de Jesucristo y la naturaleza y vocación misionera de la iglesia. ¿Por qué ocurren estos hondos desencuentros en el campo religioso? Porque para la inmensa mayoría de los evangélicos «de a pie» que no han transitado ni transitan en los pasillos de la reflexión teológica académica, asuntos como el diálogo interreligioso que forma parte del menú intercultural emergente de este tiempo, siendo necesario y obligado en las sociedades democráticas contemporáneas, parece exigir un despojo de aquello que constituye la fibra íntima de su identidad religiosa concreta.

Teniendo en cuenta la reflexión previa sobre la tensión entre lo andino y lo mestizo, así como el tema de los innegociables de la identidad evangélica en la actual coyuntura histórica, tres asuntos básicos se examinarán en este trabajo.

- En primer lugar, las notas distintivas de la sociedad planetaria actual o el mundo globalizado de este tiempo, dándole especial atención al tema de la interculturalidad.
- En segundo lugar, teniendo en cuenta las características particulares de la sociedad planetaria actual y, desde la perspectiva de la misión integral, se discutirán algunos de los desafíos teológicos que se tienen que encarar en esta nueva realidad.

- Finalmente, siguiendo las pistas bíblicas que se encuentran en el Nuevo Testamento, se bosquejarán las bases teológicas para la construcción de un modelo intercultural de misión integral que sea relevante para un contexto histórico en el que la interculturalidad emerge como una realidad inocultable e interpelladora.

Una sociedad planetaria: del multiculturalismo a la interculturalidad

Desde hace algunos años en América Latina estamos en tránsito hacia un pluralismo religioso.¹ El monopolio absoluto que tenía la iglesia católica romana en el campo religioso se ha resquebrajado notablemente. Cada vez se nota más la presencia de otras formas de organización religiosa distintas a la mencionada, entre ellas, las iglesias evangélicas de diverso trasfondo histórico y teológico.²

¹ De los dos sentidos en los que se utiliza la palabra pluralismo, el *descriptivo* y el *normativo*, en este trabajo se utiliza el segundo de ellos. Es decir, no se está utilizando la palabra pluralismo en el sentido de reconocer y de aceptar la realidad del pluralismo religioso, una realidad en la que las personas abrazan diferentes perspectivas religiosas sino en el sentido de aceptar y de reconocer que todas las religiones tienen igual valor en lo concerniente a la verdad y a la salvación, y que la diversidad religiosa que afirma esa diversidad es inherentemente buena, para ser abrazada con entusiasmo (Netland 2001:12).

² De acuerdo a un observador católico, en el Perú, por ejemplo, se calcula en más del 10% la población evangélica, en Chile entre el 15 y el 20%, en Brasil entre el 20 y el 25%, en Guatemala en más del 30%, etc. Si bien es cierto que, como podemos observar, esta realidad no es igualmente pareja en toda América Latina, lo cierto es que en todos nuestros países los no católicos están creciendo sostenidamente a costa del decrecimiento de la iglesia católica... (Pérez Guadalupe 2004:54). Sobre este mismo asunto, ya a fines de la década del noventa, Jean-Pierre Bastian había señalado que desde hace unos 40 años el mapa religioso de América Latina se está transformando

Estamos en una época en la que la pluralidad religiosa y la tolerancia están consideradas como fundamentales y en la que el consenso público exige el abandono del exclusivismo cristiano (Sanneh 2003:16). Hemos pasado de los desafíos del multiculturalismo a los desafíos de la interculturalidad: una nueva realidad en la que se exige convivencia, enriquecimiento e influencia equitativa entre las diversas culturas, nacionalidades y religiones que están presentes en un determinado territorio o espacio geográfico.

Bajo el influjo de la posmodernidad se rechaza todo metarelato por considerarlo autoritario y opresivo, optándose por la particularidad, la diversidad, el localismo y el relativismo (Bauckham 2003:88). Parece que va quedando atrás, como un dato del pasado, el mundo acostumbrado a la monoculturalidad y al exclusivismo religioso.³ De acuerdo a un atento observador de este proceso:

muy rápidamente. Decenas de nuevos movimientos religiosos han surgido en todos los países de la región. Estos movimientos han conquistado poco a poco y de manera creciente un espacio hasta entonces monopolio absoluto de la iglesia católica romana... Todo parece indicar que la tendencia a la atomización religiosa va creciendo y que en ciertos países o regiones se encuentra virtualmente desplazada de su papel central en la regulación del campo religioso. En cierto sentido, se puede afirmar que la iglesia católica ya no logra regular ni controlar la dinámica religiosa creativa de las poblaciones latinoamericanas (Bastian 1997:9-10).

³ La perspectiva *exclusivista* enfatiza que la salvación sólo se puede encontrar en Cristo y que esa salvación depende del reconocimiento de Cristo como Señor y Salvador. La perspectiva *inclusivista* considera que la salvación se encuentra en algún lado en cada religión. La perspectiva *pluralista* subraya que la raíz común de todas las religiones es precisamente la raíz salvífica. Esta perspectiva enfatiza que la persona no tiene que cambiar de religión, simplemente se tiene que ayudar a los budistas a ser buenos budistas, a los musulmanes a ser buenos musulmanes o al hindú a ser un buen hindú (Sharma 2003:152).

Ha sido apenas en nuestra generación y en la anterior a la nuestra cuando una buena parte de las sociedades del mundo actual se han transformado por obra de la revolución de los transportes, las comunicaciones y las telecomunicaciones, y se ha formado una sociedad humana actual que vive unida en una cierta sincronicidad de conciencia, alimentada diariamente por una información diaria de alcance planetario, unas tecnologías industriales prácticamente uniformadas, un comercio «globalizado» y una ciencia democráticamente compartida. Por primera vez en la historia de la humanidad podemos decir que se ha creado una sociedad planetaria, globalizada, aunque no deje de haber todavía muchos reductos al margen de esa transformación (Vigil 2008:110).

Más aun, según este mismo autor, ocurre que

En la planicie de la «nueva sociedad planetaria globalizada», las religiones, acostumbradas atávicamente a un cómodo aislamiento, pasan a verse obligadas a convivir diariamente con todas las demás, destronadas ahora de aquel puesto privilegiado que las colocaba como «la religión única» de su sociedad, conviviendo ahora como una «religión más entre todas las demás» (Vigil 2008:110).

Sin embargo, para que la fe cristiana conviva como *una religión más entre todas las demás*, un problema insuperable para el dialogo interreligioso es la afirmación cristiana de la singularidad de Jesucristo. En palabras de un autor:

Las diferentes teologías del pluralismo religioso –sobre todo en Asia y América Latina– se han topado con el problema de la exclusividad del camino de la salvación en y por la figura de Jesucristo. La dogmática cristológica se ha convertido en obstáculo insuperable en los múltiples diálogos interreligiosos emprendidos en las últimas décadas (Estermann 2006a: 152).

Este «problema» puede explicar por qué, según un teólogo, los siguientes serían *los obstáculos y los supuestos de un diálogo interreligioso fructífero*:

1. Mientras se conciba la revelación como algo fijo, independiente del devenir de la historia, no tendremos ni podremos tener una verdadera apertura a las revelaciones de otras tradiciones religiosas. Si logramos esa apertura, veremos que la revelación bíblica es la que históricamente nos pertenece. No podemos sino confesar que Dios nos habló en el éxodo del pueblo esclavo de Egipto, y en el ministerio, la crucifixión y la resurrección de Jesucristo. Nunca serán nuestras las iluminaciones del Buda, que orientan a millones de seres humanos. Ni tampoco el Qu'ran [Corán], que para tantas personas es la palabra final dictada por el ángel Gabriel al profeta Mahoma. Por los accidentes de la historia, *nuestra revelación* es la revelación bíblica...
2. Esto implica la relativización de Jesucristo como Dios-Hombre. Interlocutores budistas pueden entender a Jesús de Nazaret como un maestro que manifestó a sus seguidores la iluminación, y pueden entender a Cristo como expresión de Dios, el redentor que está dispuesto a tomar la parte de los humanos. Lo que no llegan a afirmar es que Jesús de Nazaret sea, en virtud de su resurrección, el Cristo mismo. Ésa es una revelación que nos ha sido dada históricamente a nosotros. Así habrá que entender la expresión bíblica: «nadie llega al Padre sino por mí» (Jn 14.6) como una verdad relativa para los que dependemos de la tradición histórica cristiana. Otros verán en el Qu'ran [Corán] la encarnación de la voluntad de Dios de redimir condescendiendo a los humanos. Y otros, en las diversas manifestaciones que el Buda toma entre ellos...
3. Otro requisito para el dialogo interreligioso, implícito en lo dicho, es la apertura radical a otras culturas. Esta apertura

exige que estemos abiertos al aprendizaje de elementos de otras culturas que no encontremos en la nuestra. También significa que cuando en otras culturas se entienda la creación, o la redención, o la familia, o cualquier cosa de una manera desconocida para nosotros, no presumamos de tener la verdad... (Pixley 2007:39).

Aunque demasiado extensa esta cita, sin embargo resulta valiosa porque pone sobre la mesa de discusión las cuestiones de fondo que, desde una teología pluralista asociada a la interculturalidad, se le plantea a los evangélicos, particularmente en lo concerniente al diálogo interreligioso. Cuestiones como la relativización de la revelación bíblica o creer que ésta es un simple «accidente de la historia», la relativización de Jesucristo o la aceptación de que se trata de una verdad relativa para los que dependemos de la tradición histórica cristiana, o una apertura acrítica y condescendiente a otras culturas en las que se exige a los cristianos que no presuman tener la verdad, obliga a los evangélicos a formularse preguntas insoslayables como las siguientes:

- ¿Los evangélicos tienen que seguir proclamando en todos los pueblos, sociedades y culturas del mundo la singularidad de Jesucristo como un punto innegociable de su fe e identidad religiosa?
- ¿Los evangélicos tienen que dejar a un lado la naturaleza y la vocación misionera intrínseca de la fe cristiana para no «ofender» a los no cristianos y como un paso necesario y obligado para establecer una relación intercultural más sincera y fructífera con los adherentes de otras religiones?
- ¿Habrá «algo de la gracia de Cristo» o de «la universalidad del soplo del Espíritu Santo» en los seguidores de las tradiciones religiosas distintas a la fe cristiana?

- ¿Existe salvación fuera de la fe cristiana?

Cada una de estas preguntas tiene tremenda actualidad, especialmente en un marco temporal en el que se afirma que se está pasando de una teología del pluralismo religioso a una teología pluralista, una propuesta en la que se admite un pluralismo de vías de salvación, aceptándose la presencia reveladora y salvífica de Dios en las tradiciones religiosas no cristianas. Como lo ha precisado un autor:

Como cristianos, sabemos que uno de los grandes desafíos del pluralismo religioso consiste en comprender el carácter universal de la revelación y de la salvación en Jesús y, al mismo tiempo, sin medias tintas, el valor revelatorio y salvífico, incluso universal, de las religiones (Susin 2007:10).

Dos preguntas concretas se pueden formular a la luz de esa afirmación:

- ¿Implica esto que la fe cristiana tiene que embarcarse necesaria e inevitablemente en un proceso acrítico y condescendiente de uniformidad religiosa y de sincretismo en el que, paso a paso, se vaya diluyendo y perdiendo su identidad religiosa precisa?
- ¿Implica esto que la fe cristiana tiene que considerarse y comprenderse a sí misma, ya no como «el único camino de salvación» sino como un camino más de salvación entre otros que tienen también un mismo valor revelatorio y salvífico?

Para unos parece que tiene que ser así, ya que según su punto de vista, en el continuo diálogo y cooperación con otras religiones, cada religión tiene que reconocer y aceptar la demanda de unicidad y el carácter definitivo en toda otra religión genuina (Wijsen 2003:268). Para un evangélico, aceptar este

punto de vista como válido, bajo el paraguas contemporáneo de la interculturalidad, significaría e implicaría negar que

los cristianos tradicionalmente han sostenido que Dios se ha revelado a sí mismo en una única manera en las Escrituras y prominentemente en la encarnación de Jesús de Nazaret, y que la humanidad pecadora puede ser reconciliada con Dios sólo mediante... la obra expiatoria de Cristo, el único Señor y Salvador para todas las personas en todas las culturas (Netland 2001:24).

Los evangélicos que han afirmado y afirman la misión integral de la iglesia, una de cuyas premisas fundamentales ha sido la convicción de que la buena noticia de salvación tiene respuestas precisas para todas las necesidades humanas, entre ellas la dimensión religiosa de la vida, tienen que encarar este nuevo desafío teológico.

La realidad de la interculturalidad constituye no solamente un rasgo visible de la sociedad planetaria actual sino también, y aquí parece estar el ángulo conflictivo para los evangélicos, comprender y aceptar que la democracia y la ciudadanía plenas demandan la coexistencia pacífica, tolerante y respetuosa de las minorías y de las mayorías, sean estas culturales, sociales, religiosas o políticas.

Esta coexistencia democrática exige reconocer y aceptar la presencia de tradiciones religiosas distintas a la de los evangélicos, cuyas creencias y prácticas ancestrales o relativamente nuevas pueden ser parcial o totalmente diferentes a las de la fe cristiana y colisionar con las doctrinas fundamentales de la misma. ¿Cuáles son, entonces, los desafíos teológicos que se tienen que encarar en un contexto histórico de pluralismo religioso y de marcado énfasis en la interculturalidad en la que el dialogo interreligioso parece inevitable?

La misión integral: los nuevos desafíos teológicos

Los partidarios de una «teología pluralista», una de cuyas premisas es la aceptación del carácter revelatorio y salvífico de las religiones distintas a la fe cristiana, afirmarían sin ambages que uno de los desafíos teológicos que plantea la interculturalidad sería el siguiente:

Un auténtico cristianismo, que ciertamente ha existido y se ha mantenido en Occidente, está llamado a una «deconstrucción» de aquella antigua teología exclusivista e incluso inclusiva, y a la construcción de una nueva teología, humilde, despojada de toda superioridad, que reconozca un paradigma pluralista, que no se considere la única, ni el centro, ni la elegida, ni siquiera la única y absoluta salvadora de los demás sino salvadora «con los demás», que se considere una tradición religiosa entre otras, en camino junto con las demás a lo largo de los muchos senderos que conducen hasta Dios (Balasuriya 2007:26).

«Deconstruir» la *antigua teología exclusivista e incluso inclusiva* significaría aceptar que en las religiones no cristianas existen *semillas del Verbo de Dios*⁴ o ciertas formas de revelación que son vías válidas de salvación para los seres humanos. Haciéndose así, innecesaria e irrelevante, la proclamación de la buena noticia del reino de Dios en los pueblos y culturas

⁴ Hace dos décadas, el sacerdote católico y antropólogo Manuel Marzal, aceptando un cierto evolucionismo teológico y reflexionando sobre la cristianización del Perú, afirmaba que: «la cristianización del Perú es un hecho providencial del Dios en quien creo, a pesar del contexto brutal en que se desarrolló... Dicha cristianización, que, vista como un proceso socio-cultural, puede parecer una lucha entre los dioses andinos y el Dios cristiano traído por los invasores, para mí, desde mi visión teológica, no fue en realidad sino una evolución desde las «semillas del Verbo de Dios»

que tienen una religión ancestral que es también, según ellos, *salvadora* «con los demás» y uno de los muchos senderos que conducen hasta Dios.⁵ De acuerdo a uno de los partidarios de la «teología pluralista»,

Hoy, cuando la teología pluralista admite que todas las religiones son fundamentalmente respuestas validas al Misterio Divino y que su pluralidad no es mala sino que responde al designio de Dios, la misión sigue teniendo sentido, pero otro sentido. Ya no puede pretender luchar contra la pluralidad religiosa y reducirla a la unidad, ni ser estrictamente unidireccional (sólo ir a enseñar pero no esperar aprender nada) ni proponerse el proselitismo ni la conversión. La misión pluralista no se propone convertir a los miembros de otras religiones sino que desea verles vivir más a fondo la religión en la que Dios los ha puesto. No pretende sólo enseñar sino que desea también aprender (Vigil 2007:44).

En otras palabras, una misiología pluralista exigiría renunciar a seguir proclamando en todos los pueblos, sociedades y culturas del mundo la singularidad de Cristo. Exigiría también, renunciar a la naturaleza y vocación misionera intrínseca de

que se habían manifestado durante siglos en las religiones andinas autóctonas hacia la «plenitud de la revelación en el evangelio» que vino a través de la iglesia con una forma histórica y cultural determinada y que, en nosotros, tomó otra forma cultural en mestizaje fecundo con el mundo andino» (Marzal 1988:13-14).

⁵ Desde otro punto de vista, evangélicos como Andrew Walls y Gillian M. Bediako, reconociendo que la revelación de Dios no se da en un vacío y que todos los creyentes tienen un trasfondo religioso previo, afirman que las religiones ancestrales (*primal religions*) han sido el suelo más fértil para la recepción del evangelio cristiano a lo largo de la historia de la iglesia (Walls 1996:120-124; Bediako 2007:1-4). Más aun, Bediako, señala que las religiones ancestrales (*primal religions*) han sido el trasfondo religioso de la mayoría de los cristianos en todos los lugares y épocas (Bediako 2007:1).

la fe cristiana para dedicarse simplemente a animar a los no cristianos a *vivir más a fondo la religión en la que Dios los ha puesto*.⁶

A la luz de este planteamiento de los teólogos pluralistas, un desafío concreto para los evangélicos sería, entonces, reflexionar colectivamente sobre la pertinencia y las consecuencias del diálogo interreligioso dentro de sociedades como las latinoamericanas en las que, paso a paso, se va configurando un campo religioso mucho más diversificado y atomizado.

En países como el Perú se han dado pasos significativos en el campo del diálogo y de la acción interreligiosa entre las religiones monoteístas (católicos, evangélicos, judíos, adventistas). Desde hace varios años, el Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP), la institución más antigua y representativa de la mayoría de las iglesias evangélicas, forma parte del Comité Interconfesional: un espacio de encuentro y de acción común orientado mayormente a mantener las buenas relaciones entre la iglesia católica romana y las confesiones religiosas no católicas, así como a realizar acciones colectivas como jornadas de oración por el país y campañas de promoción de la paz social como parte de la sociedad civil organizada.⁷

⁶ El corazón mismo de la fe cristiana tiene elementos tanto de universalidad como de particularidad. Universalidad en el sentido de que todos los seres humanos (incluso los sinceros adherentes de otras religiones) son pecadores que necesitan ser redimidos por la gracia de Dios; y en el sentido de que Dios desea la salvación de todos los seres humanos, independientemente de su etnia, cultura o religión. Particularidad en el sentido de que la salvación de Dios viene mediante una persona particular, Jesucristo, la única encarnación de Dios, quien llevó en sí mismo los pecados de todo el mundo (Netland 2001:13).

⁷ Desde el período de violencia política (1980-2000), los sectores más concientizados políticamente de la iglesia católica romana y de las iglesias evangélicas realizan acciones sociales conjuntas en tareas como la defensa

Un poco más complicado y conflictivo, para la mayoría de los evangélicos, sería entrar en el terreno del diálogo interreligioso con las religiones andinas autóctonas que se han visibilizado en años recientes con la emergencia en el ámbito público de sus *paqos* (chaman en quechua) o *yatiris* (chaman en aimara), y que reclaman su derecho a existir como cualquier otra confesión religiosa y a no ser discriminadas en las sociedades democráticas actuales. Sería complicado y conflictivo, entre otras razones, porque desde una perspectiva intercultural se tendría que dialogar y reflexionar teológicamente sobre prácticas ancestrales de los pueblos andinos, preservados y difundidos por los pobladores de estos pueblos y por los inmigrantes voluntarios o forzados que se han asentado en los cinturones de pobreza que rodean a ciudades como Lima o La Paz.⁸

Entre estas prácticas ancestrales se encuentran la ceremonia de pago a la tierra (pachamama) en gratitud por los frutos que produce, lo cual permite subsistir a miles de excluidos por el sistema, la justicia comunal en lugares en los que la ausencia del Estado o la corrupción de los funcionarios vinculados al Estado es notable desde hace muchos años, y la práctica del *servinacuy* o la convivencia antes del matrimonio. Se encuentran también prácticas ancestrales como encomendarse a los *apus* (espíritus tutelares de los cerros) y levantar en los caminos *apachetas* (montículos de piedras para invocar

de los derechos humanos, la lucha contra la pobreza y la defensa del estado de derecho.

⁸ Para la discusión sobre el diálogo interreligioso, una valiosa conjunción de temas, enfoques y puntos de vista sobre teología andina se puede encontrar en los dos tomos del libro *Teología andina: el tejido diverso de la fe indígena*, publicado por el Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (Estermann 2006b). El libro *Filosofía andina*, de Josef Estermann, es también un valioso aporte como insumo para el diálogo interreligioso con las religiones andinas (Estermann 2006c).

la protección de la divinidad), así como la permanencia y la difusión de la medicina andina (curación utilizando el cuy o yerbas nativas), entre otras.⁹

Además de estas prácticas ancestrales, como lo ha señalado un autor para el caso particular del pueblo aimara de Pilcuyo (Puno, Perú), y que se aplica también para otros pueblos andinos, habría que considerar que las comunidades andinas:

... cuenta[n] con una larga experiencia de buscar a Dios en su vida y en su historia. Ha[n] heredado de sus antepasados una sabiduría y un estilo de encontrarse con Dios, ha[n] aprendido a reconocer sus huellas y a relacionarse con él desde una lógica que le es propia (Caram 1997:9-10).

Teniendo en cuenta ese dato particular, como plataforma de diálogo interreligioso con las religiones andinas, puede ser bastante útil reflexionar sobre los puntos de contacto que parecen existir entre las creencias y el *ethos* de las crecientes y dinámicas iglesias pentecostales, con los valores y las prácticas culturales de las comunidades andinas.¹⁰ Especialmente, porque las iglesias pentecostales son parte del protestantismo popular, el sector mayoritario de la comunidad evangélica en América Latina, que ha sintonizado con las relaciones

⁹ El antropólogo evangélico Tito Paredes en su libro *El evangelio: un tesoro en vasijas de barro*, particularmente en los capítulos 11 y 12, tiene observaciones valiosas para el diálogo interreligioso con las manifestaciones religiosas andinas (Paredes 2000:125-168).

¹⁰ Para la discusión sobre este asunto crítico, se tiene que considerar el punto de vista de Gillian Bediako, para quien, las religiones ancestrales (*primal religions*), *constitutes the fundamental substratum to all subsequent religious experience, providing universal, basic elements of human understanding of the Transcendent and the world, essential and valid religious insights that may be built upon or suppressed, but which cannot be superseded* (Bediako 2007:1).

humanas que se tejen en el mundo de los pobres y de los excluidos, así como con las expectativas sociales y políticas que ellos tienen.

Antes de continuar es necesario precisar que para nada se está insinuando ni sugiriendo que las iglesias pentecostales y las religiones andinas tengan un mismo Dios o una misma comprensión de la divinidad, una misma comprensión del camino de salvación o un mismo horizonte misionero, es decir, un mismo substrato teológico. Hecha esta precisión necesaria, y con el auxilio de la observación participante, se puede afirmar que los siguientes parecen ser los puntos de contacto entre las iglesias pentecostales y las comunidades andinas:

- Una cosmovisión en la que se acepta la realidad del mundo sobrenatural y en la que no se separa lo natural de lo sobrenatural, lo físico de lo espiritual. Lo que explica por qué se cree en espíritus (Espíritu, para el caso pentecostal) que intervienen en la cotidianidad de las relaciones humanas.
- Un sentido de pertenencia y una solidaridad activa que forma parte de su forma de comprender la vida en comunidad, la relación familiar, los lazos inquebrantables de unidad comunitaria.
- La acción comunitaria, la práctica de la ayuda mutua, la reciprocidad, como una forma de atención directa a necesidades específicas del prójimo y como expresión de una preocupación concreta por el bien común.
- El respeto por los ancianos o los líderes locales que preservan la memoria colectiva. Los que «desde abajo», «desde la base», han construido una autoridad espiritual que todos conocen cercanamente porque ellos forman parte del pueblo «de a pie».

- La sanidad de los enfermos, un problema humano cotidiano que no se resuelve únicamente utilizando medios humanos o con los precarios servicios de salud vinculados al Estado, sino también, con el auxilio de lo sobrenatural o de la divinidad.
- La invocación a Dios o a la divinidad para que los proteja. Ya que, según se cree, actúa inmediatamente para preservar la vida de los seres humanos y para cuidarlos durante la jornada cotidiana y en el camino de regreso a casa.
- La práctica de la justicia comunal como una forma de asegurar y de garantizar las relaciones internas y la cara pública de la comunidad, así como los valores (fidelidad, honradez, respeto por el bien ajeno, trabajo, decisiones colectivas) que le dan identidad y continuidad a la comunidad.

Para las comunidades andinas estas prácticas serán, seguramente, hebras del tejido social y cultural que desde hace cientos de años constituye el manto histórico sobre el cual se afirma su identidad o una herencia de sus antepasados que los ha acompañado a lo largo de su historia. Para los evangélicos, varias de estas prácticas serán, quizá, expresión de la gracia común y señales que dan cuenta de la revelación general que estas comunidades tuvieron a su alcance.

Los pentecostales, con respecto a sus creencias y prácticas que parecen tener cierta sintonía con las creencias y prácticas de los pueblos andinos, dirán que son expresión concreta de su forma particular de leer y actualizar lo que en el Nuevo Testamento se presentan como las señales visibles de las comunidades de discípulos como una sociedad alternativa modelada, guiada, sostenida e impulsada por el Espíritu Santo.

¿Existen otras vías para el dialogo interreligioso con las tradiciones religiosas distintas a la fe cristiana aparte de los puntos de contacto que parecen existir entre las iglesias pentecostales y las comunidades andinas? Sí, existen otras vías. Así, por ejemplo, atendiendo a las demandas de la interculturalidad y a la luz de la responsabilidad global que tienen todas las religiones, entre ellas la fe evangélica, se puede pensar en tareas comunes con los adherentes de otras confesiones religiosas que se han visibilizado en los últimos años en América Latina.

Se pueden plantear tres temas básicos que para nada mellan la identidad evangélica ni sus doctrinas fundamentales como preocupación y tarea común mínimas para todos los seres humanos, cualquiera sea la tradición religiosa que ellos tengan:

- La defensa irrestricta de la dignidad humana contra toda forma de violencia estructural o injusticia institucionalizada y contra la amenaza de un holocausto nuclear.
- La lucha contra el escándalo de la pobreza y la exclusión de millones de seres humanos que el sistema expulsa como si fueran simples masas de maniobra de los empresarios y de los políticos o basura social que «afea» la cara pública de nuestros países.
- El cuidado y la preservación del medio ambiente natural, la casa común de toda la familia humana, buscando que sea un espacio habitable para todos los seres humanos, independientemente de su perspectiva religiosa, trasfondo cultural, opción política o condición social.

Sin embargo, cualquiera sea la ruta que se tome para el diálogo interreligioso, una cuestión básica será preguntarse: ¿Cuáles son los límites que se tienen que establecer para el diálogo con las tradiciones religiosas distintas a la fe cristia-

na? ¿Qué se puede negociar en una mesa de diálogo con las religiones no cristianas y cuáles son los puntos innegociables que le dan sabor propio a la fe cristiana y que hilvanan su identidad religiosa específica? De acuerdo a Sidney Rooy,

Es preciso establecer los criterios para mantener la esencia de la fe cristiana centrada en Jesucristo y el evangelio. Sugiero tres criterios, aunque podrían agregarse otros:

1. el carácter gratuito de la gracia de Dios en Jesucristo;
2. la fidelidad a la tradición del evangelio registrado en la Escritura;
3. un compromiso de fe con el discipulado cristiano dentro de la cultura nueva...

El primer criterio excluye todo mérito y la manipulación supersticiosa de los espíritus tan prevalente en la experiencia religiosa común. No se permite ninguna idolatría. El segundo elimina, tanto como le es posible, los agregados culturales y teológicos no pertinentes al nuevo encuentro de fe, y a la vez asegura la continuidad esencial con la fe apostólica y la comunidad cristiana universal. El tercero provee la indispensable presencia y encarnación de la levadura del evangelio que transforma la cultura receptora (Rooy 1992:38).

No cabe duda que, desde una perspectiva evangélica, siempre se tendrá que considerar los tres criterios planteados por Sidney Rooy. Pero, ¿qué más se tiene que considerar? El carácter multicultural del mundo obliga a que los ministros del evangelio funcionen en un marco intercultural y que la misión fuera se hará entre los creyentes de otras tradiciones religiosas que son nuestros vecinos, amigos y compatriotas (Burrows 2008:21-22). Se tiene que considerar también que la interculturalidad pone a la gente frente al desafío de vivir junta en la unidad, el respeto y la reciprocidad en un mundo destrozado por la desunión debido a las diferencias (Ezeani 2008:37).

Finalmente, admitiendo que tal vez no se han planteado todos los desafíos teológicos que se tendrían que encarar en un contexto intercultural, todavía nos queda la tarea de rastrear las pistas bíblicas sobre las que se podría construir un modelo intercultural de misión integral. Un repaso de los ejes temáticos claves del Antiguo Testamento será la alfombra teológica sobre la que se situará, un poco más adelante, la reflexión sobre las pistas bíblicas que nos proporciona el Nuevo Testamento para tejer un modelo intercultural de misión integral.

Las pistas bíblicas: la construcción de un modelo intercultural de misión integral

Un punto de partida específico para reflexionar sobre el tema de interculturalidad y misión integral parece ser la revelación general. Los evangélicos siempre han afirmado que Dios, como creador soberano cuya providencia sostiene y controla todo el orden creado, ha dado a conocer a los seres humanos su poder y su gloria en la naturaleza. Sin embargo, no siempre han reflexionado suficientemente sobre las consecuencias de esta afirmación, particularmente si la misma implica aceptar *la* posibilidad de que Dios también en su «gracia común» haya revelado verdades dentro de otras religiones y culturas (Stam 1997:22).

¿Qué verdades puede haber revelado Dios, acerca de sí mismo, en las religiones no cristianas? ¿La realidad del bien y del mal? ¿Su poder creador y el cuidado que él tiene del mundo? ¿La estrecha relación que existe entre el ser humano y el medio ambiente natural? ¿Principios éticos como la bondad, la verdad, la honradez, la justicia, entre otros, que pueden ser expresiones de su «gracia común»? ¿Tienen estas verdades un carácter revelatorio y salvífico? ¿Son vías válidas

de salvación o tienen que ser examinadas críticamente a la luz de la persona y de la obra de Jesucristo?

Para responder a estas preguntas críticas que no se pueden eludir en todo esfuerzo sincero de diálogo interreligioso, la cosmovisión que se plantea desde el comienzo del Antiguo Testamento tiene un valor especial.

1. La perspectiva del Antiguo Testamento

En el libro de Génesis se afirma que todos los seres humanos fueron creados a la imagen de Dios. Se trata de una afirmación que tiene un carácter inclusivo, ya que en ella tienen cabida todas las personas, cualquiera sea la perspectiva religiosa o la identidad cultural que ellas tengan. En otras palabras, todos los seres humanos, cristianos y no cristianos, son portadores de la imagen de Dios y tienen una dignidad humana intrínseca. Dignidad humana que no depende de las políticas de Estado, de los pactos internacionales, del trasfondo cultural, ni de las convicciones políticas y religiosas personales o colectivas.

Sin embargo, más allá de estas afirmaciones fundamentales de la fe cristiana acerca de la dignidad humana, se requiere pensar un poco más en las consecuencias prácticas de la teología de la creación, ya que, como lo ha planteado Juan Stam,

el significado crucial de la teología de la creación para la misionología es probablemente el olvido más serio y grave en la teología evangélica. Para nuestro tema, el punto central es que Dios es el creador de toda la humanidad, tanto en su diversidad étnica, lingüística y cultural como en su profunda unidad como una sola humanidad. Como creador, Dios es el Señor también de la historia, las naciones y las culturas (Stam 1997:21).

En efecto, como creador, Dios es el Señor de la historia, las naciones y las culturas. Pero también es Señor soberano de las religiones, cualquiera sea la noción o la imagen de Dios que ellas tengan, sin que esto signifique ni implique necesariamente que las religiones no cristianas sean en sí mismas y por sí mismas vehículos válidos de salvación en el que no tienen ningún valor o tienen un valor relativo la persona y la obra de Jesucristo.

Que el Dios de la Biblia sea Señor de todo lo que existe, incluso de las manifestaciones religiosas de los pueblos, sociedades y culturas del mundo, exige que él sea conocido en todos los pueblos, sociedades y culturas, no sólo mediante la revelación general o su gracia común sino también mediante la revelación especial manifestada claramente en la persona y obra de Jesús de Nazaret. Ya que «negar la singularidad de Cristo equivale a restarle toda fuerza a la misión y hacer que resulte superflua. Afirmar su singularidad, por otra parte, es reconocer la urgencia de hacer conocer universalmente a Cristo» (Stott 1995:307).

Tiene que ser así, porque otra de las notas claves del Antiguo Testamento, conectada a la teología de la creación, es la afirmación de la universalidad del amor de Dios. Dios ama a todos los pueblos, sociedades y culturas del mundo y desea que todos los seres humanos, cualquiera sean sus creencias religiosas previas, conozcan su propósito de salvación. Los primeros once capítulos de Génesis,¹¹ el llamamiento de Abraham (Gn 12.1-3), varios de los Salmos (Sal 2, 33, 66, 67, 72, 96, 98, 100, 117, 145) y el mensaje de los profetas (particularmente

¹¹ Según un experto en el tema, Génesis 1-11, «es decididamente universal en su alcance y en su punto de vista» (Kaiser 2000:15).

Jonás),¹² coinciden en este punto y juntos tejen la alfombra sobre la que Israel tenía que caminar en el mundo como *luz de las naciones* (Is 42.6; 49.6).

El llamado particular para los evangélicos, parándose sobre la alfombra teológica del Antiguo Testamento, tejida con las doctrinas bíblicas de la dignidad de todos los seres humanos como creación de Dios y la universalidad del amor de Dios, consiste en caminar por todas las avenidas sociales, culturales, lingüísticas, religiosas y políticas de este tiempo, proclamando la buena noticia del reino de Dios. Una buena noticia que tiene como uno de sus pilares fundamentales la afirmación de que Dios ama a todos los seres humanos y que, por eso mismo, se trata de una buena noticia que tiene que proclamarse en medio del variado menú religioso y cultural que caracteriza a la aldea global contemporánea.¹³ Para que «en el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los que están en los cielos, y en la tierra, y debajo de la tierra; y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor, para gloria de Dios Padre» (Fil 2.10-11). Ya que «en ningún otro hay salvación; porque no hay otro nombre bajo el cielo, dado a los hombres, en que podamos ser salvos» (Hch 4.12).

¹² También se puede mencionar la experiencia del profeta Elías con la viuda de Sarepta (1R 17.8-24) y la experiencia del profeta Eliseo con el leproso Naamán (2R 5.1-14). Ambas experiencias fueron mencionadas por Jesús luego de su discurso programático en la sinagoga de Nazaret (Lc 4.16-30).

¹³ En realidad no se trata de un desafío nuevo, ya que «el cristianismo nació en el mundo pluralista greco-romano del mediterráneo. Los discípulos de Jesús de Nazaret fueron al mundo greco-romano con la buena noticia acerca de Cristo. La Biblia, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, fue escrita en un contexto religioso pluralista con énfasis en la singularidad de un Dios verdadero» (Sharma 2003:148).

Para proclamar esa buena noticia se tiene que entrar en una relación intercultural en la que los evangélicos sean capaces de dialogar con las otras perspectivas religiosas que interactúan en sus contextos particulares de misión, conociendo al otro y enseñando al otro, escuchando al otro y aprendiendo del otro, examinando las particularidades religiosas de cada uno y construyendo agenda pública orientada al bien común. Teniendo en cuenta en todo momento que la religión del pueblo de Dios en el Antiguo Testamento estuvo «marcada por un claro exclusivismo en lo esencial de su fe, pero una significativa adaptación cultural en la articulación y aplicación de esa fe» (Stam 1997:20). Teniendo en cuenta, además, que

el desafío misionológico es deshacernos de los ídolos heredados y buscar las formas de encarnar el evangelio fielmente en las otras culturas que hasta ahora se han querido someter a la imposición cultural extranjera en nombre de un evangelio distorsionado (Stam 1997:23).

Los evangélicos tienen que recordar, entonces, que la misión no se realiza enclaustrados en las catacumbas o encerrados en las cuatro paredes de los templos sino en medio de la gente y en la plaza pública. Una plaza pública pluralista en términos religiosos y culturales, en la que los desafíos teológicos crecen cada día, y en la que se da tanto un encuentro como un desencuentro de cosmovisiones. Es en esa plaza pública que los evangélicos tienen que proclamar que el Dios de la Biblia es tanto universal como particular, y en la que tienen que ser capaces de discutir de «tú a tú», sin complejo de minoría, con aquellos que afirman que Dios es universal y que la religión es particular, relativizando así a Jesucristo y «ninguneando» a la buena noticia del reino de Dios.

Existen seguramente otros temas claves en el Antiguo Testamento, aparte del tema de la teología de la creación y

del amor universal de Dios, sumamente útiles para el proceso de articulación de un modelo intercultural de misión integral basado en todo el consejo de Dios.¹⁴ Pero aquí nos hemos limitado a examinar brevemente dos temas que nos parecen medulares para nuestra discusión. Dos temas de los que se pueden derivar aplicaciones prácticas para la realidad intercultural en la que vivimos como, por ejemplo, acciones colectivas orientadas a la defensa de la dignidad de todos los seres humanos, cualquiera sea su perspectiva religiosa, su preferencia política o su trasfondo cultural.

2. La perspectiva del Nuevo Testamento

El Evangelio de Mateo, aparentemente el más judío de los cuatro Evangelios, tiene varios indicios sobre el alcance universal del amor de Dios. La inclusión de cuatro mujeres no judías en la genealogía del Mesías Jesús de Nazaret es el primer indicio (Mt 1.1-16). Los otros indicios son los relatos de la visita de los sabios del oriente (Mt 2.1-12), la sanidad del siervo del centurión (Mt 8.5-13), la sanidad de la hija de la mujer cananea (Mt 15.21-28) y la confesión del centurión romano al pie de la cruz (Mt 27.54). Otro indicio es la afirmación de Jesús de que el evangelio del reino sería predicado en todo el mundo, para testimonio a todas las naciones (Mt 24.14).

Así, ya el primer libro del Nuevo Testamento subraya que la proclamación de la buena noticia de salvación no estaría limi-

¹⁴ Entre estos temas se encuentra, por ejemplo, el tema de la ética del Antiguo Testamento. Un tema que tiene, según Christopher Wright, «un ángulo teológico (Dios), un ángulo social (Israel) y un ángulo económico (la tierra), formando un triángulo de relaciones en el que cada uno de ellos afecta a los otros». Estos tres ángulos tejen el armazón ético del Antiguo Testamento (Wright 1983:19-64).

tada a un pueblo, a una raza o a una cultura en particular.¹⁵ En tal sentido, acierta Chinyeaka Ezeani cuando subraya que:

Jesús es nuestro modelo de interculturalidad. Él estaba muy enraizado en su cultura hebraica y fue capaz de juzgarla. Al mismo tiempo, estaba abierto a la gente de otras naciones, deseoso «de penetrar en su mundo» y de entrar en relación con ellos sin necesariamente perderse. Tenemos un ejemplo en su encuentro con la Samaritana en los pozos de Sicar (Jn 4. 5-42)... (Ezeani 2008:37).

El médico Lucas, tanto en el tercer Evangelio como en Hechos de los Apóstoles, paso a paso va mostrando que los primeros discípulos siguieron la ruta misionera labrada por Jesús de Nazaret. Ellos también, situados en el mundo greco-romano pluralista de su tiempo, fueron entrando en una relación intercultural conforme el horizonte de la misión se fue ensanchando. Así, los discípulos fueron anunciando públicamente la buena noticia de salvación a los diversos públicos humanos con los que se encontraron, conforme la misión fue avanzando desde la oscura provincia romana de Palestina, pasando por ciudades griegas como Corinto y Atenas, hasta centros urbanos de Europa como Filipos y Roma.

Para nuestra discusión resulta bastante significativo, entonces, examinar la propuesta lucana registrada particularmente

¹⁵ David Bosch, discutiendo sobre las palabras de Jesús, «por camino de gentiles no vayáis, y en ciudad de samaritanos no entréis, sino id antes a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10.5-6), y «no soy enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15.24), resume su punto de vista con estas palabras: «la misión a los gentiles se hace posible únicamente después de la muerte y resurrección del Mesías de los judíos. Antes de estos eventos, cualquier referencia a dicha misión tenía que hacerse empleando el tiempo futuro (8.11; 24.14; 26.13). La parábola de los viñadores ilustra gráficamente que la viña no pasa a los otros sino después del asesinato del hijo» (Bosch 2000:91).

en Hechos de los Apóstoles, entre otras razones porque en este documento del Nuevo Testamento se puede encontrar varias pistas para la construcción de un modelo intercultural de misión integral. Lucas, en su relato del avance misionero de la comunidad de discípulos en el mundo pluralista greco-romano del primer siglo, caracterizado por la presencia de un amplio abanico de culturas y religiones, va indicando cómo estos primeros misioneros fueron respondiendo a las diversas necesidades humanas y dialogando creativamente con las particularidades culturales y las expresiones religiosas con las que se fueron cruzando en el camino.

De manera que, en ese mosaico de culturas y religiones que fue el imperio romano del primer siglo, los primeros discípulos fueron capaces de relacionarse interculturalmente con las distintas perspectivas culturales y religiosas, sin renunciar en ningún momento a su vocación misionera. Una vocación que los condujo a proclamar que, aparte de Jesús de Nazaret, en ningún otro había salvación (Hch 4.12) y que no podían dejar de decir lo que habían visto y oído (Hch 4.20). En la encrucijada pluralista religiosa y cultural del primer siglo, los discípulos no dejaron de proclamar a todos los públicos humanos en todos los espacios culturales en los que transitaron que Jesús de Nazaret, un predicador ambulante judío crucificado por el poder imperial, era *Cristós* y *Kyrios*.

a. La perspectiva lucana

La versión lucana de la genealogía del Mesías que se remonta hasta Adán (Lc 4.23-38), la mención de personajes no judíos por parte de Jesús luego de su discurso programático en la sinagoga de Nazaret (Lc 4.25-28), así como el encargo final de Jesús resucitado en el que se afirma que en su nombre se predicará el arrepentimiento y el perdón de pecados en todas las naciones (Lc 24.47), dan cuenta de la universalidad del

amor de Dios que se presenta como uno de los temas dominantes de la perspectiva teológica lucana.¹⁶

La universalidad del amor de Dios aparece como un eje teológico transversal en el libro de los Hechos. En Hechos 1.8, un texto en el que se resume tanto el contenido como la estructura de este libro, se anuncia ya este tema, puntualizándose que los discípulos serían testigos de la buena noticia de salvación «hasta lo último de la tierra». El relato del descenso del Espíritu el día de Pentecostés, registrado en Hechos 2, da también cuenta de ello. La referencia de que los testigos humanos de este evento provenían de varias naciones (*éthnos*) y oían hablar en su propia lengua (*diálektos*) las maravillas de Dios (Hch 2.8-12) expresa que, en efecto, el propósito de Dios es que todas las *éthnos* bajo el cielo (Hch. 2.5) escuchen la buena noticia de salvación.

Otro pasaje clave para nuestra discusión es Hechos 6.1-7. El texto da cuenta de la composición diversificada de la comunidad cristiana primitiva. Había en esa comunidad dos grupos de judíos, los helenistas y los hebreos, grupos que se distinguían principalmente por su lengua y su cultura. «Los helenistas hablaban griego y llevaban un estilo de vida más influido por la cultura griega (muchos de ellos podrían haber sido judíos de la diáspora establecidos en la ciudad santa). Los hebreos eran judíos palestinos que hablaban hebreo o

¹⁶ Las palabras del ángel Gabriel a la doncella María acerca del hijo que ella tendría, «su reino no tendrá fin» (Lc 1.33), ya insinuaban el carácter universal del amor de Dios. Lo mismo se puede decir de las palabras del anciano Simeón (Lc 2.31-32) y de las palabras de Juan el Bautista (Lc 3.6).

arameo y que estaban menos influidos por la cultura griega» (Taylor 2003:1384).¹⁷

Aparte de este dato particular, no se debe olvidar que la primera comunidad cristiana, al principio, era esencialmente judía y que «con el tiempo creció y se volvió una comunidad multicultural de creyentes. Los apóstoles se abrieron a la concertación. Juntos, los cristianos hicieron frente a los desafíos y problemas, lo que permitió a los discípulos crecer y funcionar como una comunidad multicultural» (Ezeani 2008:36).

Los helenistas fueron, si seguimos el relato lucano, los que hicieron los primeros contactos misioneros con los no judíos o gentiles. Uno de ellos, Felipe, predicó en la despreciada región de Samaria (Hch 8.5-13) y le anunció el evangelio al eunuco etíope (Hch 8.26-39). Además, helenistas provenientes de Chipre y de Cirene fueron a Antioquia de Siria predicando el evangelio a judíos y a griegos (Hch 11.19-20).

A la luz de estos datos, parece que los helenistas, habituados a transitar en dos culturas (la judía y la griega), estuvieron mejor preparados para comunicar la buena noticia de salvación en otras fronteras culturales, actuando como una suerte de puente para la misión a los no judíos. En tal sentido, la experiencia bicultural e intercultural de los helenistas fue valiosa para la comunicación transcultural de la buena noticia del reino de Dios en diferentes lugares del imperio romano del primer siglo.

¹⁷ Para otro autor, «como la distinción se establece en función de la lengua materna, “los helenistas” tienen que ser entonces los judíos de Jerusalén que se habían hecho cristianos y cuya lengua era el griego... Como su lengua era el griego, estos judíos residentes en Jerusalén son sin duda naturales de la diáspora» (Gourgues 2001:53).

Ellos fueron también los que catalizaron, cuando la marginación de las viudas de los helenistas fue resuelta con la elección de los siete servidores de las mesas (Hch 6.5-6), la emergencia de un nuevo liderazgo y de nuevas estructuras en la comunidad de discípulos de Jerusalén. Por lo tanto, la presencia de judíos socializados en otros contextos culturales posibilitó tanto cambios sustantivos en la estructura interna y en liderazgo de la iglesia primitiva como en la comprensión del alcance de la misión cristiana.

El otro texto clave en el que se resalta el amor inclusivo de Dios es Hechos 10-11. El pasaje indica que Pedro, un judío que debido a las prescripciones de su religión no podía tener contacto con los extranjeros (Hch 10.28), tuvo una auténtica conversión, un cambio de mente y de corazón, todo por iniciativa del Espíritu, quien dilató así el horizonte de la misión. De la experiencia de conversión «al otro» que tuvo Pedro, y en la que se jugaba en realidad el futuro de la misión cristiana más allá del mundo monocultural judío, se ha afirmado que allí ocurrió

...un proceso de interpretación y de actualización de la Palabra de Dios para un momento crucial. El entendimiento y la obediencia de la Palabra de Dios se produce con crisis: nos cuestiona, nos interpela, nos discierne, nos interpreta, nos deja perplejos, saca a flote nuestros tabúes y, finalmente, rompe esquemas y transforma el modo de pensar, de sentir y de actuar (Guzmán 2006:81).

Así fue, en efecto, ya que luego de escuchar las palabras del centurión romano Cornelio, y a pesar de la carga religiosa y cultural de su exclusivismo judío, Pedro finalmente pudo confesar: «En verdad comprendo que Dios no hace acepción de personas, sino que en toda nación se agrada del que le teme y hace justicia (Hch 10.35). Más aun, proclamó que Jesucristo

es Señor de todos» (Hch 10.36), dando a entender así, como lo reconocería un poco después cuando tuvo que explicar a los discípulos de trasfondo judío la razón por la que había entrado en casa de un extranjero (Hch 11.17; 15.7-11), que Dios amaba también a los gentiles.

Bajo el paraguas de la experiencia de «conversión teológica» de Pedro, conversión que afectó notablemente la comprensión y la práctica de la misión cristiana, se pueden formular preguntas como: ¿en qué sentido, como Pedro, nosotros también tenemos que desprendernos de viejas formas de pensar, de sentir y de actuar que obstaculizan el avance de la misión? A Pedro le costó mucho comprender y aceptar que Dios no hace acepción de personas, y que Jesucristo es Señor de todos los seres humanos. Pero ambos temas, el carácter inclusivo del amor de Dios y el señorío de Jesucristo sobre todos los pueblos, sociedades y culturas del mundo, forman parte de las afirmaciones centrales de la fe cristiana y son dos de los innegociables que los evangélicos no tienen que poner sobre la mesa de discusión cuando dialogan con otras tradiciones religiosas.

Para los evangélicos, como ocurrió con Pedro cuando tuvo que cruzar otras fronteras culturales dejando atrás sus prejuicios culturales y religiosos, para embarcarse en una relación intercultural con un no judío, la «conversión teológica» no tiene como correlato un abandono irresponsable de la fe en el Dios de la Biblia, como un Dios imparcial en su amor y Señor de todos los seres humanos, sino el despojo de todo aquello que son los añadidos humanos al evangelio y de los prejuicios religiosos y culturales que no nos permiten sentarnos en una misma mesa con el «otro» para que nos escuche, para escucharle, para aprender juntos.

Sentarse en una mesa con el «otro» cuya perspectiva religiosa puede ser radicalmente distinta a la nuestra, para dialogar

en busca de una agenda de trabajo colectivo orientada a la búsqueda del bien común, no desdice para nada la identidad cristiana de quien dialoga y no implica una traición artera a la causa del reino de Dios y su justicia. Como tampoco implica dejar a un lado fibras íntimas de la fe evangélica, como la singularidad de Jesucristo y la naturaleza y vocación misionera de la iglesia, bajo el pretexto de una «aproximación sincera» a los no cristianos.

Tiene que ser así, porque para sentarse en una misma mesa con los no cristianos se tiene que entender primero que se trata de un diálogo entre iguales. Iguales que están tratando de encontrar vías colectivas por las cuales transitar sin perder en el camino su identidad religiosa precisa. Además, se tiene que entender que uno no se sienta en una mesa de diálogo con entidades abstractas o con almas incorpóreas sino con seres humanos situados en realidades históricas concretas y que tienen una cosmovisión específica que da sentido a sus vidas.

De lo que se trata, entonces, es de una interacción de cosmovisiones en la que cada uno de los actores individuales o colectivos tiene lealtades últimas que no está dispuesto a dejar a un lado bajo el pretexto de una relación intercultural en la que se pone como condición previa un despojo de los aspectos sustantivos de la identidad religiosa o cultural que le da sabor y dirección a la vida de los actores individuales y colectivos que participan en ese diálogo interreligioso. En ese esfuerzo, «las diferencias permanecerán después del diálogo, pero desaparecerán las descalificaciones gratuitas y las desconfianzas infundadas» (Tamayo 2004:143).

Hechos 15.1-35 marca otro momento significativo en el proceso de comprensión del propósito salvífico de Dios. Previamente, en Hechos 10-11, con la experiencia de Pedro en casa

de Cornelio y su testimonio a la comunidad de discípulos de Jerusalén, se había presentado el tema que posteriormente se discutiría en el Concilio de Jerusalén: la inclusión de los no judíos en el pueblo de Dios. Una discusión que tuvo como voceros principales a Pedro, Jacobo, Pablo y Bernabé.

Pablo (nacido en Tarso) y Bernabé (nacido en Chipre) pertenecían a los judíos de la diáspora y, quizá, ésa fue la razón por la que fueron comisionados por el Espíritu para que ensanchen el horizonte de la misión en otros contextos culturales y religiosos (Hch 13.1-3). De Pedro ya sabemos que había tenido experiencias misioneras transculturales, primero en Samaria (Hch 8.14-25), y luego en casa de Cornelio (Hch 10-11). De Jacobo, el hermano del Señor (Gá 1.19), debido al papel central que tuvo en el Concilio de Jerusalén, se puede deducir que fue un líder ampliamente respetado por todos, incluso por los partidarios de la circuncisión de los gentiles.

Luego de una amplia discusión (Hch 15.7) y de escuchar los testimonios directos de Pedro, Bernabé y Pablo (Hch 15.7-13), Jacobo planteó una solución para el tema en disputa (Hch 15.13-21) en la que se precisaba que los gentiles tenían que «apartarse de las contaminaciones de los ídolos, de fornicación, de ahogado y de sangre» (Hch 15.20). Así lo explica un autor:

Al imponer estos mandamientos a los gentiles que formaban parte de la iglesia, Santiago les asigna implícitamente el *status* de «residentes extranjeros», no israelitas y, por tanto, dispensados de observar toda la ley de Moisés, aunque obligados a cumplir ciertos mandamientos (ni simplemente «morales» ni simplemente «rituales») si quieren asociarse a la casa de Israel. En concreto, al abstenerse de la impureza sexual y de los alimentos impuros, los gentiles evitarían las principales fuentes de impureza con las que podrían contaminar a los judíos. De este modo se eliminaba lo que, a los ojos de los

judíos, constituía un obstáculo para compartir los alimentos (incluida la Eucaristía) con los gentiles. Se exigía a los gentiles que se amoldasen a ciertas disposiciones de la ley judía, pero que no se sometieran a la circuncisión (Taylor 2003:1396).

Lo que queda claro, entonces, es que los gentiles no fueron obligados a circuncidarse como condición previa y necesaria para que sean parte del pueblo de Dios. Los cristianos de trasfondo judío (hebreos y helenistas) reunidos en el Concilio de Jerusalén estuvieron de acuerdo en que la circuncisión como señal del pacto de Dios con Israel, con toda la carga religiosa y cultural que tenía para los judíos de ese tiempo, no se aplicaba a los gentiles y no era una señal física de ingreso a la iglesia como el nuevo Israel de Dios. Ellos fueron capaces de entender lo que Pedro en su testimonio había expresado con bastante claridad: «creemos que por la gracia del Señor Jesús seremos salvos, de igual modo que ellos» (Hch 10.11).

De esa manera los cristianos de trasfondo judío fueron comprendiendo que cuando la buena noticia del reino de Dios cruza otras fronteras culturales, sociales y religiosas, se tienen que revisar las formas tradicionales y encapsuladas de comunicar esa buena noticia y de relacionarse con aquellos que provienen de los nuevos espacios sociales y culturales en los que la iglesia ha llegado para quedarse. Quizá, la capacidad de dialogar creativamente, comunicándose adecuadamente y escuchando a los otros, comprendiendo que el evangelio no está amarrado a ninguna cultura en particular, ya que su contenido trasciende toda particularidad cultural, sean dos de las lecciones más valiosas que se desprenden de la decisión que se tomó en el Concilio de Jerusalén.

La experiencia misionera de Pablo y Bernabé en Listra, registrada en Hechos 14.8-20, jalona otras pistas para la construcción de un modelo intercultural de misión integral. Lucas

en su relato indica que la gente de ese lugar confundió a los misioneros cristianos con dos de los dioses del panteón religioso griego que ellos veneraban: a Bernabé lo confundieron con Júpiter y a Pablo con Mercurio (Hch 14.12). Lucas señala, además, que cuando el sacerdote de Júpiter intentó darle culto con toda la parafernalia acostumbrada en las ceremonias religiosas de ese tiempo, la respuesta inmediata de Pablo y Bernabé fue la siguiente:

Varones, ¿por qué hacéis esto? Nosotros también somos hombres semejantes a vosotros, que os anunciamos que de estas vanidades os convirtáis al Dios vivo que hizo el cielo y la tierra, el mar y todo lo que en ellos hay. En las edades pasadas él ha dejado a todas las gentes andar en sus propios caminos; si bien no se dejó a si mismo sin testimonio, haciendo bien, dándonos lluvias del cielo y tiempos fructíferos, llenando de sustento y de alegría nuestros corazones (Hch 14.15-17).

Dos temas resaltan en esta sección del relato. En primer lugar, la referencia a la revelación general («si bien no se dejó a si mismo sin testimonio, haciendo bien, dándonos lluvias del cielo y tiempos fructíferos») como una vía de conexión con un público humano no judío, desacostumbrado al lenguaje religioso del Antiguo Testamento. En segundo lugar, el llamado público que se le hizo a todos los presentes a convertirse al Dios vivo, creador de todo lo que existe, dejando las vanidades o creencias supersticiosas que ellos tenían («os anunciamos que de estas vanidades os convirtáis al Dios vivo que hizo el cielo y la tierra, el mar, y todo lo que en ellos hay»), dando a entender así que hasta ese momento, si bien los habitantes de esa región tenían a su alcance la revelación general en la naturaleza, necesitaban conocer al Dios que se había revelado en el Antiguo Testamento como creador y sustentador del mundo.

Así, Pablo y Bernabé, en lugar de ajustarse al discurso y a la práctica religiosa predominante en Listra, o de ayudar a los seguidores de Júpiter y de Mercurio a ser mejores creyentes en sus dioses, abiertamente proclamaron que se trataba de creencias religiosas vanas que en nada se comparaban con el Dios creador que ellos anunciaban públicamente. En otras palabras, para nada cedieron en sus convicciones religiosas y no dejaron que la presión religiosa del contexto de misión module su discurso público o rebaje las demandas del evangelio del reino de Dios que ellos proclamaban. Tampoco permitieron que las adulaciones públicas de los religiosos y las ventajas que brindan las prácticas religiosas establecidas los conviertan en simples instrumentos de una masa enfervorizada como la de Listra. Para ambos, la idolatría y el culto a la personalidad, no constituían expresiones religiosas válidas que ellos, como discípulos de Jesús de Nazaret, estaban obligados a aceptar y a seguir como si fueran caminos alternativos de salvación.

La experiencia misionera de Pablo en Atenas, consignada en Hechos 17.16-34, suministra también otras pistas teológicas importantes. Lucas, en su relato, da cuenta de la situación religiosa de esa ciudad griega precisando que los habitantes de Atenas eran muy religiosos. Según el relato de Lucas, en una plaza pública como el Areópago de Atenas, Pablo dijo lo siguiente sobre la religiosidad de los atenienses y sobre la buena noticia que él proclamaba:

...Varones atenienses, en todo observo que sois muy religiosos; porque pasando y mirando vuestros santuarios, hallé también un altar en el cual estaba la inscripción: AL DIOS NO CONOCIDO. Al que vosotros adoráis, pues, sin conocerle, es a quien yo os anuncio. El Dios que hizo el mundo y todas las cosas que en él hay, siendo Señor del cielo y de la tierra, no habita en templos hechos por manos humanas, ni es honrado por manos de hombres, como si necesitase de algo; pues él es

quien da a todos vida y aliento y todas las cosas. Y de una sangre ha hecho todo el linaje de los hombres, para que habiten sobre toda la faz de la tierra; y les ha prefijado el orden de los tiempos, y los límites de su habitación; para que busquen a Dios, si en alguna manera, palpando, puedan hallarle, aunque ciertamente no está lejos de cada uno de nosotros. Porque en él vivimos, y nos movemos, y somos; como algunos de nuestros propios poetas también han dicho: Porque linaje suyo somos. Siendo, pues, linaje de Dios, no debemos pensar que la divinidad es semejante a oro, o plata, o piedra, escultura de arte y de imaginación de hombres. Pero Dios, habiendo pasado por alto los tiempos de esta ignorancia, ahora manda a todos los hombres en todo lugar, que se arrepientan; por cuanto ha establecido un día en el cual juzgará al mundo con justicia, por aquel varón a quien designó, dando fe a todos con haberle levantado de los muertos (Hch 17.22-31).

En esta extensa cita están presentes varios asuntos claves para la construcción de un modelo intercultural de misión integral. Examinemos. En primer lugar, destaca notoriamente la clara referencia a la revelación general: particularmente, la mención al mundo como propiedad de Dios. En segundo lugar, sobresale la afirmación de la unidad del linaje humano, puntualizándose así que todos los seres humanos sin excepción tienen una dignidad intrínseca debido a que son descendientes o linaje de Dios. En tercer lugar, destaca en este pasaje la constatación de que todos los seres humanos tienen cierta noción de Dios y prácticas religiosas vinculadas a esa noción de Dios, como en el caso de los atenienses. En cuarto lugar, como lo hizo Pablo en Atenas, antes de llegar a una plaza pública como el Areópago, se tiene que conocer de primera mano la realidad cultural y religiosa en la que uno se encuentra, para así estar en mejores condiciones de dialogar con los partidarios de otras religiones y proclamar adecuadamente la buena noticia del reino de Dios. En quinto

lugar, resalta la crítica pública a las prácticas religiosas en las que Dios es representado en forma de ídolos fabricados por manos humanas y como producto de la imaginación humana. De aquí se puede deducir que si bien en cada cultura, como la ateniense, existen creencias religiosas particulares, no necesariamente estas creencias compatibilizan con la buena noticia del reino de Dios o tienen que ser consideradas como revelatorias y salvíficas. Finalmente, sobresale la afirmación de que Dios demanda a todos los seres humanos en todo lugar, que, dejando la ignorancia, se arrepientan y acepten el mensaje de salvación cuyo centro es la persona y obra de Jesús de Nazaret.

Cada uno de estos seis temas puede ser considerado como un punto de agenda necesario en todo proceso de diálogo interreligioso en el mundo globalizado contemporáneo. Diálogo interreligioso en el que, para un evangélico, las demandas de apertura, respeto y disposición para aprender del otro no tiene como correlato inevitable el abandono de dos aspectos innegociables de su fe como la singularidad de Cristo y la naturaleza y vocación misionera de la iglesia, tal como lo demuestra la experiencia misionera de Pablo en Atenas. En otras palabras, a la luz de la experiencia misionera de Pablo en Atenas se puede afirmar que para interactuar con los adherentes de otras religiones no se tiene que renunciar a la identidad evangélica ni edulcorar o maquillar las exigencias del evangelio del reino de Dios, pero si se debe aceptar que después de cada experiencia misionera se replantea la comprensión que se tiene acerca de Dios y de su acción soberana en el mundo.

Finalmente, Hechos 20.4 proporciona también pautas valiosas para tejer un modelo intercultural de misión integral. Lucas, en su relato, subraya que los compañeros de viaje de Pablo provenían de diferentes lugares del imperio romano en los que se había proclamado el evangelio, como para darle a

entender a sus lectores que el apóstol estuvo rodeado de un equipo de trabajo multicultural y con experiencia intercultural, como había sido la experiencia de la iglesia de Antioquia de Siria (Hch 13.1-4), de la que provenían Pablo y Bernabé, precisamente dos judíos de la dispersión.

De esta referencia de Lucas, teniendo en cuenta además que Pablo tuvo otros compañeros de misión que provenían de otros pueblos y culturas (Ro 16.1-15; Fil 4.2-3; Col 4.9, 12, 17), se puede deducir que para la comunicación del evangelio en otros territorios fue necesaria y valiosa la formación de equipos misioneros multiculturales, con trasfondo bicultural y con experiencia intercultural. Equipos misioneros que tuvieron que haber aprendido de la experiencia misionera de Pablo, tal como él mismo consignó en una de sus cartas a los discípulos de la ciudad de Corinto:

Me he hecho a los judíos como judío, para ganar a los judíos, a los que están sujetos a la ley (aunque yo no esté sujeto a la ley) como sujeto a la ley, para ganar a los que están sujetos a la ley; a los que están sin ley, como si yo estuviera sin ley (no estando yo sin ley de Dios, sino bajo la ley de Cristo) para ganar a los que están sin ley. Me he hecho débil a los débiles, para ganar a los débiles; a todos me he hecho de todo, para que de todos modos salve a algunos. Y esto hago por causa del evangelio, para hacerme copartícipe de él (1 Co 9.20-23).

De la experiencia misionera de Pablo se puede aprender que siendo judío aprendió a pensar y a actuar como gentil para llevar las buenas nuevas a los gentiles (Stam 1997:15), un dato que indica claramente que el evangelio es traducible a todas las culturas. Está en lo cierto entonces Lamin Sanneh cuando sostiene que «la fe cristiana no es una religión de uniformidad cultural, ya que en su expansión histórica se ha reflejado la tremenda diversidad y el dinamismo de los pueblos del mun-

do» (Sanneh 2003:130). Esto puede explicar también por qué Samuel Escobar menciona lo siguiente sobre este tema:

No puedo menos que confesar mi asombro cuando considero el hecho de que el evangelio sea «traducible», que se pueda traducir. Esto significa que el evangelio dignifica a toda cultura como vehículo válido y aceptable de la revelación de Dios. De la misma manera, este hecho relativiza toda cultura, ya que no hay cultura o lengua «sagrada» que se deba considerar como el único medio por el cual Dios puede darse a conocer (Escobar 2008:9).

Consecuentemente, lo que se esperaría de los misioneros cristianos en las diversas realidades culturales en las que encuentran dando testimonio de la buena noticia del reino de Dios, es que no confundan el contenido del evangelio del reino de Dios con los valores de la cultura de la que proceden y que sean capaces de relacionarse creativamente con la cultura en la que están inmersos como embajadores de la gracia de Dios, evitando cualquier forma de etnocentrismo cultural o religioso. En tal sentido, la formación de equipos misioneros multiculturales, con trasfondo bicultural y capaces de relacionarse interculturalmente con los adherentes a otras religiones, siempre será instructivo y constructivo, tanto para los misioneros como para los distintos públicos humanos receptores del evangelio del reino.

b. El testimonio paulino

El mundo en el que Pablo proclamó públicamente la buena noticia de salvación, no fue un terreno neutral ni aséptico frente a las corrientes de pensamiento predominantes en ese tiempo, o ajeno a la diversidad cultural que se respiraba a cada paso. Lucas, en Hechos de los Apóstoles, nos muestra cómo Pablo actuó creativamente en las diversas realidades cultura-

les en las que proclamó el evangelio en la plaza pública. Así, como ya se ha mencionado en otro momento, cuando llegó a Antioquia de Pisidia, frente a un público judío y a prosélitos judíos, tuvo un lenguaje apropiado para esos públicos particulares (Hch 13.14-41). Pero en ciudades griegas como Listra y Atenas, frente a un público gentil, hizo referencia a varios temas relacionados con la revelación general que un auditorio humano no judío podía captar con mayor facilidad (Hch 14.15-17; 18.22-31). En otras palabras, Pablo buscó «sintonizar» con los distintos públicos receptores del evangelio, sin renunciar en ningún momento al meollo del mensaje cristiano.

La experiencia bicultural de Pablo como judío de la diáspora que hablaba arameo y griego (Hch 21.37, 40; 22.2), con la formación intercultural que tuvo como judío de la dispersión natural de Tarso, y como un estricto fariseo educado en Jerusalén (Hch 21.39; 22.3), ueron factores claves para que él fuera capaz de traducir el evangelio en cada realidad cultural en la que se encontró como misionero de la buena noticia del reino del Dios. Como lo ha precisado Dean Flemming, Pablo fue directamente influenciado por tres mundos culturales convergentes en el primer siglo: el judío, el griego y el romano (Flemming 2005:123). Este mismo autor ha puntualizado también que:

Pablo comenzó su socialización en los círculos fariseos de Jerusalén que le permitió identificarse culturalmente con el judaísmo de Palestina... Evidencia de su herencia cultural judía emerge regularmente en sus cartas (como por ejemplo, en 2 Co 6.14-7.1)... Al mismo tiempo, Pablo pasó sus primeros años en Tarso, en el Asia Menor, uno de los grandes centros helenistas de filosofía y de aprendizaje del mundo antiguo (Hch 21.39). Allí aprendió el griego, probablemente como su lengua madre, y fue expuesto a los gentiles y a la cultura gentil... Finalmente, Pablo fue un ciudadano romano, un pri-

vilegio que él heredó de su familia (Hch 22.25-28)... Él fue un producto del complejo mercado cultural que fue el mundo mediterráneo del primer siglo. Reconocer que Pablo fue una persona multilingüe que participó en más de un mundo cultural es crucial para comprender su participación en la contextualización del evangelio (Flemming 2005:123-124).

El trasfondo cultural de Pablo fue, entonces, un factor clave para la comunicación del evangelio en el mundo mediterráneo del primer siglo. El inmenso valor que tuvo su trasfondo cultural para su posterior actividad misionera se nota tanto en el registro de las actividades misioneras del apóstol de los gentiles que Lucas nos ha dejado en los Hechos como en las Epístolas que él dirigió a varias de las nacientes iglesias cristianas que se establecieron en el mundo gentil. De toda la correspondencia paulina, dos temas particulares pueden ilustrar hasta que punto Pablo fue capaz de utilizar apropiadamente, para la comunicación del evangelio, todo su bagaje cultural. Así, cuando escribió a los discípulos de Roma, expresó lo siguiente sobre la revelación general a la que los romanos habían tenido acceso, como cualquier otro ser humano de cualquier cultura:

Porque la ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que detienen con injusticia la verdad; porque lo que de Dios se conoce les es manifiesto, pues Dios se lo manifestó. Porque las cosas invisibles de él, su eterno poder y deidad, se hacen claramente visibles desde la creación del mundo, siendo entendidas por medio de las cosas hechas, de modo que no tienen excusa (Ro 1.18-20).

Y en su Epístola a los Colosenses, precisando que Jesucristo no es uno de los muchos intermediarios que se supone Dios ha creado y puesto entre sí mismo y el ser humano, expresó lo siguiente sobre el Cristo cósmico:

Él es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda creación. Porque en él fueron creadas todas las cosas, las que hay en los cielos y las que hay en la tierra, visibles e invisibles; sean tronos, sean dominios, sean principados, sean potestades; todo fue creado por medio de él y para él. Y él es antes de todas las cosas, y todas las cosas en él subsisten... (Col 1.15-17).

Pablo afirmó así que Jesucristo es Señor del universo y, consecuentemente, todos los seres humanos y todas las estructuras sociales, políticas y religiosas están bajo su autoridad y tienen que postrarse ante él, aunque esto les resulta inaceptable, ofensivo y excluyente a los partidarios de una teología pluralista que considera a todas las religiones como revelatorias y salvíficas.

La lección que se desprende del trasfondo multicultural que tuvo Pablo y de la manera como él capitalizó ese bagaje multicultural en su experiencia misionera es que todo trasfondo cultural tiene que ser examinado críticamente a la luz del evangelio y ser puesto al servicio del reino de Dios. En tal sentido, todo discípulo, como embajador del reino de Dios en las realidades religiosas y culturales en las que está situado como ser humano de carne y hueso, tiene que ser capaz de examinar críticamente su propio bagaje cultural y de utilizar en la comunicación y contextualización del evangelio los elementos culturales que no diluyan, distorsionen ni desfiguren el mensaje que le ha sido encomendado.

3. La perspectiva de Apocalipsis

El texto del libro del Nuevo Testamento que examinaremos con cierto cuidado es Apocalipsis 7.9-10. Lo que afirma Juan acerca de «la gran multitud, la cual nadie podía contar, de todas naciones y tribus y pueblos y lenguas», da cuenta de la

totalidad y la universalidad de la salvación. Se trata de una verdadera comunidad multicultural, sin fronteras, que ha experimentado la interculturalidad. Pero, además, la afirmación que se hace en este pasaje indica que hubo misioneros transculturales que proclamaron la buena noticia de salvación en otros pueblos y culturas, discípulos que fueron capaces de caminar en la encrucijada intercultural de su tiempo sin perder su identidad específica como discípulos de Jesús de Nazaret.

Sin embargo, como ha señalado con acierto Juan Stam, no se trata del único pasaje del libro de Apocalipsis en el que se hace referencia a este tema:

Llama la atención la mucha importancia que el Apocalipsis dedica a la gran variedad de culturas y etnias de toda la tierra. Cristo, el Señor de toda la tierra y de todas las naciones (12.5; 15.4), «nos ha redimido con su sangre de todo linaje y lengua y pueblo y nación» (5.9). La multitud de los redimidos será de «todas las naciones, tribus, pueblos y lenguas» (7.9). Cuando se renueva la vocación profética de Juan, entre la sexta y la séptima trompetas, se le ordena profetizar otra vez sobre «muchos pueblos, naciones, lenguas y reyes» (10.11). Según 14.6, un ángel predica «el evangelio eterno a... toda nación, tribu, lengua y pueblo». El tema prosigue por todo el libro. En 21.3 Juan hace un cambio tan radical como significativo en el lenguaje del antiguo pacto de Dios con Israel. El antiguo pacto, de acuerdo con su naturaleza y propósito, rezaba: «seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo», en singular. Pero el apóstol le da un sentido «plurinacionalista»: «y ellos serán sus pueblos» (plural). Un cambio tan aparentemente «herético» no podría ser una mera casualidad (Stam 1997:17-18).

De manera que, desde la perspectiva del libro de Apocalipsis, la comunidad del reino rompe radicalmente con toda forma de discriminación social y cultural que caracteriza a

las sociedades humanas. Tiene que ser así porque el propósito de Dios es que todos los pueblos, sociedades y culturas del mundo escuchen la buena noticia de salvación, y que de todos los pueblos, sociedades y culturas del mundo se levanten discípulos que proclamen todo el evangelio en todos los espacios sociales y en todas las realidades culturales y religiosas de la aldea global contemporánea.

Apocalipsis 7.9-10 puntualiza, entonces, que más allá de la perspectiva teológica particular que uno pueda tener sobre el reino de Dios, la misión cristiana o la composición social de la iglesia, la realidad innegable es que la iglesia está llamada a ser una comunidad multicultural, multilingüística y multiétnica. En tal sentido, necesariamente se tiene que entrar en una relación intercultural con el «otro», con el prójimo, con el no cristiano que no comparte nuestro punto de vista religioso, pero que tiene que escuchar la buena noticia de salvación liberada de todo añadido teológico que distorsiona el evangelio y de toda imposición cultural que denigra la dignidad de todos los seres humanos como creación de Dios.

Palabras finales

La sociedad planetaria actual, uno de cuyos rasgos es la demanda de una relación intercultural entre todos los actores colectivos, entre ellos los actores religiosos, genera también tanto un encuentro como un desencuentro de cosmovisiones en la plaza pública, lugar de exposición de puntos de vista y de debate entre iguales. La democracia y la ciudadanía plenas exigen, entre otros asuntos, relaciones sociales respetuosas entre las mayorías y las minorías, así como igualdad de oportunidades para todas las culturas, opciones religiosas y sectores sociales marginados.

Para posicionarse responsablemente en la plaza pública, un espacio común en el que se debate para generar agenda orientada al bien común y para articular políticas de Estado conectadas con la justicia social y el respeto a la dignidad humana se requiere, entonces, tener una cosmovisión cristiana tejida a partir de una lectura contextual de la Biblia y en diálogo con las exigencias misioneras y éticas del marco temporal en el que uno está situado como ciudadano de una polis específica.

La revelación general proporciona un primer punto de contacto sumamente valioso para relacionarse con los adherentes a las religiones andinas o con los miembros de las otras tradiciones religiosas no cristianas. Puntos de encuentro valiosos para un diálogo interreligioso respetuoso y desprejuiciado pueden ser las concepciones que se tengan sobre Dios y el mundo, así como las pautas éticas que estas tradiciones religiosas tengan. Sobre ese piso común, se puede construir una agenda de acciones colectivas orientadas al bienestar de todos los seres humanos.

La alfombra teológica del Antiguo Testamento que se ha examinado brevemente nos proporciona dos hilos conductores fundamentales para la articulación de una cosmovisión bíblica que tendría que ser el piso común sobre el cual se construya todo esfuerzo de relación intercultural con las personas no cristianas: la dignidad de todos los seres humanos como creación de Dios y el amor universal de Dios. Se trata de dos hilos conductores sobre los cuales se puede construir una mesa de diálogo con otras tradiciones religiosas en la que parte del «menú común» sean temas como la defensa de la dignidad humana contra toda forma de violencia, la lucha contra la pobreza, la lucha contra la explotación y la exclusión social, entre otros temas críticos.



Los temas del Nuevo Testamento tratados sucintamente en este trabajo, sin perder conexión con la perspectiva del Antiguo Testamento, nos informan que el amor universal de Dios es un tema transversal clave y que explica la realidad de la iglesia como una comunidad multicultural, multilingüística y multiétnica. Pero también, como un dato clave para la misión integral de cuyo valor tenemos que ser conscientes, nos informan que los primeros misioneros y el conjunto de la iglesia fueron capaces de traducir el evangelio a las diferentes realidades culturales en las que se movilizaron y estuvieron presentes.

Aparece así como una nota clave la contextualización del evangelio y la encarnación de los misioneros. Un proceso que demanda una «conversión teológica» como la de Pedro y una capacidad de responder creativamente –bajo la guía del Espíritu y anclados en el piso firme de las Escrituras– a los nuevos desafíos misioneros que se van presentando en el camino. Esto exige, además, entrar en el terreno de lo público, un espacio en el que los evangélicos tienen todavía poca experiencia de presencia orgánica y pocos cuadros políticos capaces de dialogar de «tú a tú» con los cuadros políticos de otros sectores sociales organizados de la sociedad civil y de la comunidad política.

La ruta del aprendizaje desde abajo, insertados en los movimientos sociales en los que se tejen nuevas formas de acción social y política, parece ser la vía más próxima y accesible para la incidencia pública de los evangélicos. Pero también la presencia de cuadros políticos de trasfondo evangélico que actúen orgánicamente en la plaza pública se presenta como la otra ruta que se puede seguir en un contexto en el cual todos los actores colectivos están llamados a participar activamente en la construcción de la paz social y a contribuir en el proceso de consolidación de la democracia.



Sin embargo, cualquiera sea la ruta que se siga, se tiene que entrar necesariamente en una relación intercultural con los otros actores sociales y religiosos que están presentes en la plaza pública y en la sociedad civil organizada. Pero, ¿estamos suficientemente preparados para participar seria y responsablemente en los movimientos sociales y en la vida pública sin perder en el camino nuestra identidad específica como discípulos de Jesús de Nazaret?

Finalmente, para trenzar todo lo que hasta aquí se ha planteado, cabe reiterar que el reinado de Dios no está limitado a las iglesias evangélicas y que el Dios de la Biblia no puede estar encadenado en los lugares de culto cristianos. El Dios de la Biblia no es un Dios ajeno a lo que ocurre en la plaza pública, porque él ha creado al mundo, lo audita o examina constantemente, lo gobierna y lo redime, según su propósito de salvación (Wright 2007:320-325).

Consecuentemente, los evangélicos tienen que interesarse responsablemente por lo que ocurre en el mundo de Dios, buscando resistir, con el «otro», con el prójimo que no comparte su fe en el Dios de la vida, a todos los poderes que oprimen a los seres humanos y que están convirtiendo la casa común de todo el linaje humano en un inmenso basural que, si no actuamos oportuna y solidariamente, se convertirá en poco tiempo en la tumba colectiva de cristianos y de no cristianos.

Una relación intercultural realmente fructífera y esperanzadora para toda la familia humana, mas allá de la defensa cerrada que cada uno puede hacer de su confesión religiosa y de la particularidad cultural de los actores individuales y colectivos que intervienen en los esfuerzos de dialogo interreligioso, sólo tiene sentido si el horizonte común es la defensa de la dignidad de todos los seres humanos, la lucha activa y permanente contra el escándalo de la pobreza y de la exclusión de miles de personas y el cuidado del mundo en el que todos

vivimos. Esta responsabilidad global que compromete a todas las religiones, ya teje en sí misma una agenda común que para nada desdice, distorsiona o diluye la identidad específica de cada confesión religiosa que participa en el diálogo interreligioso. Todo lo demás puede ser, entonces, sólo vana palabrería para inflar nuestro ego, elucubraciones intelectuales desconectadas de las expectativas del pueblo «de a pie», expresión de nuestros prejuicios religiosos y culturales, o imposiciones que vienen de nuestras formas trasnochadas y etnocentristas de entender a Dios, la religión y la cultura.

Bibliografía

Balasuriya, Tissa

2007 «Las religiones, en especial el cristianismo, ante el futuro», *Concilium* 319, Teología del Pluralismo Religioso, febrero de 2007: 17-26.

Bastian, Jean-Pierre

1997 *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, Fondo de Cultura Económica, México.

Bauckham, Richard

2003 *Bible and Mission: Christian Witness in a Postmodern World*, Paternoster Press-Baker Academy, Carlisle-Grand Rapids.

Bediako, Gillian

2007 «All Believers are Primalists Underneath: Towards a New Appreciation of Old Testament Religion as Primal Religion», *Public Lecture at Calvin College*, Meeter Center Lecture Hall, Grand Rapids. Michigan, 25 July 2007. 1-12.

Bosch, David

2000 *Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión*, Libros Desafío, Grand Rapids.

Burrows, Williams

2008 «Missio ad et inter gentes. Implicaciones para la formación», *Spiritus*, Edición Hispanoamericana, Formación Intercultural, Año 49/1, N° 190, marzo de 2008: 21-34.

Caram, María José

1997 «Identidades creyentes en tiempos de cambio: católicos y adventistas aimaras del distrito de Pilcuyo, Puno», *Allpanchis*, Año XXIX N° 50, segundo semestre de 1997: 9-68.

Escobar, Samuel

2008 *Como comprender la misión, De todos los pueblos a todos los pueblos*, Ediciones Certeza Unida, Barcelona-Buenos Aires-La Paz-Lima.

Estermann, Josef

2006a «La “teología andina” como realidad y proyecto: una deconstrucción intercultural», *Teología Andina: el tejido diverso de la fe indígena. Tomo I*, Coord. Josef Estermann, ISEAT-Plural Editores, La Paz, 137-162.

2006b *Teología Andina: el tejido diverso de la fe indígena. 2 Tomos*, Coord. Josef Estermann, ISEAT-Plural Editores, La Paz.

2006c *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*, 2° edición, ISEAT, La Paz.

Ezeani, Chinyeaka

2008 «Formación intercultural. Algunos elementos esenciales», *Spiritus*, Edición Hispanoamericana, Formación Intercultural, Año 49/1, N° 190, marzo de 2008: 35-46.

Flemming, Dean

2005 *Contextualization in the New Testament: Patterns for Theology and Mission*, Apollos, Leicester.

Guzmán, Angelit

2006 «¿Vino nuevo en odres viejos?», *La fuerza del Espíritu en la evangelización, Hechos de los Apóstoles en América Latina*, Ed. C. Rene Padilla, Ediciones Kairós, Buenos Aires, 65-97.

Gourgues, Michel

2001 *Misión y comunidad, Hechos 1-12*. Cuadernos bíblicos 60, Editorial Verbo Divino, Navarra.

Kaiser, Walter

2000 *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations*, Baker Books, Grand Rapids.

Marzal, Manuel

1988 *La transformación religiosa peruana*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Netland, Harold

2001 *Encountering Religious Pluralism: The Challenge to Christian Faith & Mission*, InterVarsity Press-Apollos, Downers Grove-Leicester.

Paredes, Rubén

2000 *El evangelio: un tesoro en vasijas de barro. Perspectivas antropológicas y misionológicas de la relación entre el evangelio y la cultura*, Ediciones Kairós, Buenos Aires.

Pérez Guadalupe, José

2004 *Baja de Dios de las nubes. Una alternativa católica al crecimiento de las llamadas «sectas» en América Latina*, Instituto de Teología Pastoral «Fray Martín» de la Diócesis de Chosica, Lima.

Pinilla, Carmen

2004 «El zorro de arriba y el zorro de abajo: no soy un aculturado», José María Arguedas: *iKachkaniraqmi! iSigo siendo!*, Fondo Editorial del Congreso, Lima.

Pixley, Jorge

2007 «¿Nos ayuda la Biblia al diálogo interreligioso», *Caminos: revista cubana de pensamiento socioteológico*, N° 43, enero-marzo de 2007: 38-44.

Rooy, Sidney

1992 «La fe cristiana en el contexto de otras culturas», *Misión en el camino: ensayos en homenaje a Orlando E. Costa*, Fraternidad Teológica Latinoamericana, Buenos Aires, 17-39.

Sanneh, Lamin

2003 *Whose Religion is Christianity: The Gospel beyond the West*, Willian B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids-Cambridge.

Sharma, Bal Krishna

2003 «The Mission of the Church in a Religious Pluralistic Society with Special Reference to the Nepalese Context», *Asian Church & God's Mission*, 147-162.

Stam, Juan

1997 «Evangelio, cultura y pluralismo religioso (confesión de convicciones personales)», *Boletín Teológico*, Años 29, Nº 67, julio-septiembre de 1997: 7-27.

Stott, John

1995 *El cristiano contemporáneo. Un llamado urgente a escuchar con los dos oídos*, Nueva Creación, Buenos Aires.

Susin, Luis Carlos

2007 «Introducción: aparición y urgencia del nuevo paradigma pluralista», *Concilium* 319, Teología del pluralismo religioso, febrero de 2007: 7-13.

Tamayo, Juan José

2004 *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Editorial Trotta, Madrid.,

Taylor, Justin

2003 «Hechos de los Apóstoles», *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1373-1408.

Vigil, José María

2007 «El paradigma pluralista: tareas para la teología. Hacia una lectura pluralista del cristianismo», *Concilium* 319, Teología del pluralismo religioso, febrero de 2007, 39-48.

2008 «Formación intercultural... ¿y/o inter-religiosa? Teología del pluralismo religioso y formación intercultural», *Spiritus*, Edición hispanoamericana, Formación intercultural, Año 49/1, N° 190, marzo de 2008: 109-121.

Walls, Andrew

1996 *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*, Orbis Books-T&T Clark, New York-Edinburgh.

Wijsen, Frans

2003 «Mission and Multiculturalism, on Communications between Europeans and Africans», *Journal of Missiological and Ecumenical Research*, Vol. 32, N° 3, julio 2003: 260-277.

Wright, Christopher

1983 *An Eye for An Eye: The Place of Old Testament Ethics Today*, InterVarsity Press, Downers Grove.

2007 «Following Jesus in the Globalized Marketplace», *Evangelical Review of Theology*, Vol. 31, N° 4, octubre 2007: 320-330.



3

¿La extirpación de egolatrías? Los retos de la misión cristiana con el pueblo andino

Angelit Guzmán Chávez



Cierro la revisión final de esta ponencia en medio de un conflicto profundo en mi país que arrojó no solamente muertes humanas sino también otro tipo de muertes: la esperanza, la confianza y la responsabilidad. Un largo proceso de reclamos de pueblos de la Amazonía frente a la imposición gubernamental de decretos que violan sus derechos desencadenó en una jornada con muertos tanto del lado de los policías como del lado de los indígenas.



No podía revisar estas reflexiones que entrego, sin dejar de considerar este drama que refleja no solamente las injusticias que se siguen cometiendo contra los pueblos indígenas sino también cuáles son los retos que tenemos los cristianos en medio de estas situaciones. La reflexión sobre la misión cristiana empieza por reflexionar sobre el mundo con el cual se vive esta misión. El mundo indígena ha sido hondamente herido física y espiritualmente. No es posible hablar de misión sin conectar nuestra reflexión con lo que significan las heridas del pueblo amazónico y de todos los pueblos originarios del



mundo que siguen siendo arrasados por el terrible pecado del abuso del poder y la codicia.

Si el abuso del poder de parte del Estado contra nuestros pueblos indígenas es intolerable, doblemente intolerable es el abuso del poder de parte de la iglesia (sea ésta católica, evangélica o de cualquier otra tradición religiosa). Titulo mi reflexión con el interrogante *¿La extirpación de egolatrías?* porque quiero invitar a considerar la necesidad de revisar las egolatrías que podemos tener los cristianos y preguntarnos qué nos toca hacer frente a ellas.

Anhelo que este escrito sea un puente que permita un diálogo a andinos y no andinos, teólogos y pastores, cristianos y no cristianos. No busco demostrar una especialización teológica que no tengo. La teología que sostiene lo que digo es la que voy descubriendo en el caminar, intentando traducir en vida lo que voy entendiendo del corazón del evangelio.

Agradezco enormemente al capítulo boliviano de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) por haberme invitado a poner en palabras lo que es sobre todo una lucha espiritual. Es una lucha en muchos sentidos: tiene que ver con ese afecto entrañable que siento por mis raíces andinas, con mi fe irrenunciable en Jesucristo, con la ligazón espiritual con la iglesia evangélica en cuyo seno mi familia y yo descubrimos el amor de Dios y con mi consternación al constatar que la injusticia contra nuestros pueblos originarios no ha cesado y que se sigue pretendiendo construir un país sin considerarlos seriamente. Todo esto es lucha porque no implica tener todas las respuestas, tampoco sólo motivos para celebrar sino sólo preguntas enormes, muy difíciles de responder, grandes dilemas que afrontar, pecados difíciles de discernir, razones para llorar, agenda por asumir.

El primer borrador de estas reflexiones fue presentado en la Consulta Teológica de la FTL cuyo tema fue «Espiritualidades indígenas, interculturalidad y misión integral».¹ Este escrito recoge las inquietudes que me expresaron los participantes en ese encuentro que reunió tradiciones cristianas, culturas y lugares de origen diversos (de América Latina y otras latitudes), y recoge también todo lo anidado en el alma a propósito de lo que estamos viviendo como país en estos días horribles alrededor de lo que algunos llaman «la rebelión de los nativos» y otros «la ley de la selva».

«Chola soy y no me compadezcas»: la propia historia como punto de partida²

Todos escribimos desde nuestra historia. Algunos estudiosos de estos temas han dicho que a veces nuestras posiciones frente al mundo indígena son impulsadas por el miedo, la culpa o la vergüenza por el maltrato que ellos han sufrido desde tiempos coloniales. Nos dicen que debido a esto buscamos «idealizarlos» obligándonos a ver en ellos solo lo bueno. Por eso, en algunos casos, asumimos no solamente un compromiso con la causa indígena sino también su identidad.³

¹ Consulta celebrada en La Paz, del 23 al 27 de octubre de 2008.

² Letra de un vals peruano que es una de las primeras formas musicales de protesta andina frente al maltrato de los blancos a los andinos a quienes despectivamente llamaban «cholo». «Cholo soy y no me compadezcas, esas son monedas que nos dan los blancos como quien da plata; nosotros, los cholos, no pedimos nada, pues faltando todo, todo nos alcanza», así empieza el himno que los andinos cantaban en añoranza de su tierra, y por rabia y dolor por la injusticia.

³ El sociólogo peruano Carlos Franco en su ensayo «Impresiones del indigenismo» habla sobre los motivos que animan a quienes se involucran con la causa indígena: «profundos sentimientos de extrañamiento, vergüenza

No quiero que mi teología y mi compromiso respondan a esos miedos, culpas o vergüenza. Tampoco quiero «darme de chola». ⁴ Menos aún, quiero identificarme con los andinos desde la visión de los «vencedores» sino entender cuál es la visión de los «vencidos» y más aún, descubrir qué retos para la misión se levantan cuando consideramos la vida de los «vencidos» y cuando como misioneros cristianos no queremos ser parte de la lógica de los «vencedores» sin cuestionarla y arrepentirnos del pecado que esto implica delante de Dios. ⁵

Soy hija de migrantes andinos provenientes de Ayacucho y Huancavelica, departamentos de la sierra peruana, considerados entre los más pobres del país. Según lo que dicen algunos, mi cultura es mestiza porque, aún con padres andinos, aprendí la cultura occidental. Según lo que dicen otros estudiosos, soy indígena ⁶ porque yo me identifico como indígena: mis

y amenaza frente al mundo de los indios, lo que nos puede llevar a una huída de nosotros mismos y a la búsqueda ajena de otras identidades», *La otra modernidad. Imágenes de la sociedad peruana*. Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, CEDEP, Lima, 1991, pp. 61.

⁴ Jorge Bruce narra su propia experiencia como psicoanalista con un paciente quien en la sierra era considerado blanco y cuando llegó a Lima se «convirtió» en serrano. A partir de esta situación terapéutica este autor nos señala la importancia de evitar el racismo al revés que proviene de una idealización de lo indígena, lo cual encubre un sentimiento de culpa y una secreta reconstrucción de las jerarquías raciales y sociales, así como un desprecio a los que supuestamente son los auténticos racistas, *Nos habíamos choleado tanto. Psicoanálisis y racismo*. Universidad San Martín de Porres, Fondo Editorial, Lima-Perú. Primera edición 2007, p. 91.

⁵ Bruce nos recuerda que «provincia» viene del latín *pro vinci*: donde viven los vencidos. Es muy elocuente que en nuestro país se dice «provinciano» al que viene de fuera de la capital.

⁶ En la Encuesta Nacional de Hogares (ENAH0-IV 2001) se mide si el jefe de hogar o su cónyuge usan una lengua indígena como la más frecuente,



padres y, por supuesto, mis abuelos son quechua-hablantes, y yo amo esa cultura que corre en mis venas y se dibuja en mis facciones.

Me encanta el quechua; mis padres lo hablaban cuando no querían que sus hijos los comprendiéramos pero sé que quedó impregnado en mi memoria. Mis canciones favoritas son los *huaynos* que sonaban sin cesar en las tres cantinas que nos rodeaban, y mis recuerdos están repletos de imágenes de los migrantes andinos que mis ojos de niña contemplaron en la agencia interprovincial, a una cuadra de mi casa. Mi primer acto de «rebeldía» en mi iglesia local fue componer un himno cristiano con ritmo de huayno ayacuchano⁷ en épocas en las que eso era absolutamente prohibido en el pueblo evangélico por considerársele «carnal». Aunque hoy se cantan todos los ritmos folklóricos y populares, hubo tiempos en que esto era impensable porque los misioneros estadounidenses y europeos que vinieron nos enseñaron que lo único «espiritual» eran los himnos de sus países (muchos de los cuales eran

si tiene padres o abuelos cuya lengua materna es indígena, si se tiene como lengua materna la lengua indígena, si se autoidentifican como descendientes de un pueblo originario, independientemente de si viven o no en zonas rurales, todo lo cual genera cambios importantes en los resultados. Brandt, Hans-Jürgen y Franco Valdivia, Rocío, compiladores, *El tratamiento de conflictos: un estudio de actas en 133 comunidades indígenas y campesinas en Ecuador y Perú*, Serie: Justicia Comunitaria en los Andes: Perú y Ecuador, Volumen 1, Instituto de Defensa Legal, Lima-Perú, 2006. Según comenta Luis López, «definir quién es o no indígena constituye motivo de intenso debate, y en ello la autoidentificación se convierte, a final de cuentas, en un criterio fundamental», «La educación intercultural bilingüe en América Latina. Balances y perspectivas». Informe Educativo N° 94, PROEIB Andes, Cochabamba, 2000. p. 79.

⁷ «Te adoramos, libertador», cuya fuga compondría más tarde al calor de un taller con curacas pastores de la Amazonía, inspirada por la sorpresa que viví cuando los observé cantando con fervor un ritmo andino.

parte de su folklore). Así es que mi rebeldía tuvo sabor a puca picante.⁸

Algunos miembros de mi familia de origen y paisanos no sentían «parte» de los campesinos que venían de las alturas a quienes llamaban «la indiada», una forma muy despectiva de nombrarlos; aunque mis parientes no fueron hacendados ricos, tuvieron chacras y servidores de las alturas a quienes consideraron inferiores. Esto me marcó desde muy niña y sembró en mí un rechazo visceral al desprecio hacia los andinos. No hay cosa que me duela y me indigne más que eso.

Desde hace varios años camino con familias andinas migrantes⁹ que llegaron a la capital, como muchas otras, en busca de «sobresalir».¹⁰ En la cima de un cerro, lugar sumamente difícil, como muchísimos otros en nuestro continente han hecho su casa y su pueblo. Al compartir sus luchas he podido descubrirlos y descubrirme a mí misma.

Esta parte de mi historia es la que está en lo profundo de la teología que estoy gestando con respecto a nuestro tema. Me acerco al mundo andino con el corazón lleno de un cariño labrado a lo largo de toda mi vida, sintiéndome parte de ese mundo y, a la vez, siendo consciente de que en mucho tengo la cultura de la síntesis migrante por la educación que recibí

⁸ Comida típica de Ayacucho.

⁹ Este acercamiento se da a través de la Asociación «Yaycuy Camuy», que trabaja con familias migrantes de Huancavelica, Ayacucho y Huancayo que son parte del comité 14 del cerro El Agustino en Lima. Yaycuy Camuy es la forma tierna ayacuchana de decir: «pasa, adelante, ésta es tu casa».

¹⁰ Ésta es la palabra en castellano que un quechuahablante usa cuando explica por qué viene a la ciudad.

y por el lugar en el que nací y crecí.¹¹ Quiero decirles que este cariño no es ciego, porque he visto el mundo andino que camina en las ciudades y en algunos de sus lugares de origen, con toda su belleza y su fealdad, como es la realidad de todo ser humano. Entonces reflexiono desde mi profunda tristeza, mi gran indignación, mi deseo impostergable de que la justicia y el juicio corran en nuestras tierras y que nuestros pueblos andinos y todos los pueblos originarios sean, al fin, sujetos de esta justicia que Dios ha encargado a los humanos administrarla para el bien común.

¿Extirpación de egolatrías?

No podemos hablar de los retos de la misión con el pueblo andino sin pensar en la vocación extirpadora que ha impulsado las diversas conquistas religiosas que se han dado en nuestros suelos.

Así como podríamos hablar de «matar la muerte» para que se abra paso la vida, también podemos hablar de «extirpar la extirpación» para que se abra paso la ternura como modo de hacer misión.

¹¹ Se usan distintos términos para identificar a la población mayoritaria y originaria en nuestros países: «andinos», «indígenas», «indios», «campesinos», «cholos». Cada una de estas denominaciones responden a diversos criterios. La «identidad andina» es una categoría multifacética: espacial, una concepción de culturas y concepciones del mundo, un modo integral de vivir, lo étnico asociado a la zona de los Andes. El término «indio» tiene connotaciones despectivas y obedece a un error histórico de Colón que creyó haber encontrado a la India. El término «indígena» significa «nacido o nacida en». «Campesino» fue la denominación que el general Velazco Alvarado (1968) instituyó para todos los andinos como forma de erradicar el desprecio. En el Perú, el verbo «cholar» ha surgido del sustantivo «cholo» que, según el Inca Gracilazo de la Vega, quiere decir «perro» y era un término usado por los españoles «por infamia y vituperio» hacia los hijos de las mezclas entre negros e indios o negros y criollos.

Más que ser un juego de palabras, que podrían tener algún impacto literario, estamos ante un tema importante. Considerando que la «extirpación de idolatrías» en nuestra historia misionera es básicamente una guerra sangrienta contra las creencias de otros motivada no por el culto a Dios sino fundamentalmente por el culto a sí mismo (individual o colectivo), entonces debemos enfrentar esta egolatría. ¿Cómo hacerlo? ¿Convivimos con ella porque es una expresión de nuestra naturaleza humana, la cual no podemos reprimir y menos aún con métodos cruentos como la extirpación, o luchamos frontalmente contra esa tendencia que está en la misma base de nuestra vocación destructiva? No es un dilema sencillo de abordar.¹² No quiero plantear un camino represivo que genere finalmente una hipocresía que luego desencadene en peores males (como sucede, por ejemplo, con el deseo sexual que, cuando es reprimido, termina por ser una fuerza destructiva).

¹² Debo a Matthias Preiswerk y a Josef Estermann el cuidado sobre cómo abordar la lucha contra la vocación extirpadora. Ambos observaron acertadamente el hecho de que no podemos desconocer y aún reprimir peligrosamente nuestra propia fragilidad humana, además de insistir en no perder de vista la ternura. Originalmente esta ponencia se llamó «Extirpación de egolatrías» usando como base la «Extirpación de idolatrías». Hemos añadido los signos de pregunta porque queremos dejar abierto el debate en torno a este delicado tema. Coincidimos con ambos autores en que no se trata de extirpar cruenta e inhumanamente ni siquiera nuestras egolatrías. Somos conscientes de que el asunto de nuestras egolatrías no se reduce a una «operación quirúrgica» de extirpación sino a una lucha constante contra todo lo que combate dentro de nuestros miembros y todo el sistema egolátrico que hemos construido. Aunque en ese debate se sugirió que es mejor «caminar con nuestras propias fragilidades», nosotros planteamos aquí una posición de lucha abierta contra todo aquello que fuera o dentro de nosotros mismos nos promueve hacia el mal, específicamente el mal de la opresión y la tiranía, no sin reconocer que es parte de nuestra condición humana. Nuestra pauta de lucha es el estilo de Jesús, quien combinó ternura y firmeza como procesos de transformación profunda.



Considero que con la «egolatría» no podemos tener contemplaciones ni medias tintas, hay que combatirla, hay que resistirla activamente; después de todo, es la egolatría lo que convirtió a Luzbel en Lucifer. Cuando en la Biblia, en el libro de Santiago, se pregunta por el origen de nuestros pleitos y guerras, se nos dice que vienen de nuestras pasiones que combaten dentro de nosotros, de nuestra codicia infructuosa, de nuestra envidia, de nuestros combates y luchas que nos llevan a destruir para alcanzar lo que no tenemos. En ese mismo pasaje la invitación es a «resistir» al mal. ¿Cómo resistir las pasiones del corazón que nos llevan a la cruenta lógica de guerra? ¿Qué puede quedar de reserva moral y espiritual para una sociedad cuando la lógica de la guerra es empleada por cristianos en nombre de Dios?

Esta invitación de resistencia activa y de lucha contra nuestras egolatrías se extiende a todas las tradiciones religiosas, a todas las expresiones cristianas, a todas las culturas, etnias y pueblos; pero invita a empezar cada uno consigo mismo, tomando en serio lo que dijo Jesús: «saca la viga de tu propio ojo para que tengas cómo mirar la paja en el ojo ajeno». Aunque nuestra tendencia humana es siempre mirar y escandalizarnos con la paja en el ojo ajeno, requerimos transitar el duro camino para encontrar formas constructivas de quitar la viga de nuestro propio ojo. No se trata de hacerlo negando y reprimiendo nuestra condición humana de fragilidad sino de encontrar el camino para realmente combatir la «vocación extirpadora» que se dirige a la fe del «otro».

La extirpación de idolatrías

La extirpación de idolatrías ha sido una estrategia «misionera» que han usado tanto católicos como evangélicos al abordar los retos de la misión en mundos con culturas y

espiritualidades desconocidas. La «cruz y la espada» son símbolos que muestran el carácter de esta forma de hacer misión. Vez tras vez se han quemado «los huesos del rey de Edom»,¹³ pisoteando en nombre de la evangelización las creencias de otros seres humanos, y se ha organizado aquello que el verso de César Vallejo en sus «Heraldos negros» dice con profunda pena: «...son las caídas hondas de los Cristos del alma de alguna fe adorable que el destino blasfema».

Como cristianos (católicos o evangélicos) nos hemos sentido con derecho a afinar nuestra puntería para destruir alguna «fe adorable» sin tomar en cuenta el dolor supremo que tiene para las personas «las caídas hondas de los Cristos de su alma», que son aquellas devociones profundas que guardan en el fondo de su ser. Tanto para los andinos como para los pueblos originarios, su fe está estrechamente ligada a la totalidad de su existencia y le da forma a su cultura. Cuando los católicos implementaron la extirpación de idolatrías, no sólo arrasaron con los cultos indígenas sino también con toda su identidad.

El asunto es que no estamos hablando sólo del pasado. Como dice Gonzalo Portocarrero, «el pasado colonial está aún demasiado presente». Sigue entre nosotros ese pasado colonial que tuvo «su epicentro en la religión». Los evangelizadores crearon, en nombre de la misión, instituciones de represión religiosa: la inquisición y la extirpación de idolatrías. Como se consideró que los indios eran neófitos, ignorantes, presas

¹³ Referencia tomada del libro de Amós, en cuyos dos primeros capítulos hay una condena a las naciones vecinas a Israel. Allí (capítulo 2, versículo 1) se menciona la condena a Moab «porque quemó los huesos del rey de Edom hasta calcinarlos». Los huesos de un rey eran considerados símbolo de la identidad de un pueblo, el asiento de su dignidad y su memoria. Quemar los huesos de un rey equivalía a hacer desaparecer a un pueblo y toda su historia.



del demonio, con prácticas y culturas despreciables, entonces se tomó la decisión de extirpar sus creencias.¹⁴ Esta cruzada religiosa estuvo al servicio de la conquista española, diríamos que fue su arma más efectiva.

Según nos cuentan los historiadores,¹⁵ los mismos indígenas llegaron a percibirse despreciables y dignos de castigo. La conquista no se dio en un vacío, ya que en el mismo momento

¹⁴ Marfil Francke, en su trabajo «Género, clase y etnia: la trenza de la dominación», parte de la obra *Tiempos de ira y amor*, menciona que «para imponer su dominio y expoliar más libremente nuestros recursos, las potencias coloniales aprovecharon y exacerbaban las diferencias y conflictos pre-existentes entre los pueblos indígenas. Crearon, en una versión primigenia del *apartheid*, repúblicas separadas y códigos legales distintos para indios y españoles, controlando estrictamente los espacios y las maneras en que ambos se podían relacionar. Redefinieron algunas de las estructuras e instituciones sociopolíticas, como el *ayllu*, la mita y el curacazgo en el ámbito del Tawantinsuyo, pero destruyeron sus templos, proscribieron sus ritos y creencias, humillaron a sus dioses. A través de una persecución sistemática, confesiones arrancadas bajo torturas y castigos públicos ejemplares, el tribunal de la Iglesia Católica, especialmente reactivado para ello, ejerció su no tan Santo Oficio, eufemísticamente denominado “extirpación de idolatrías”. Así, cortaron los hilos que vinculaban a los pueblos con su propia historia entre sí», pp. 80- 81.

¹⁵ Gonzalo Portocarrero hace una explicación del por qué los incas fueron derrotados por los españoles. Para el autor, esto se explica por el tipo de relación entre españoles e indios que siguió un patrón que denomina «dominación total» que se basa en la omnipotencia de una de las partes frente a la impotencia de la otra parte. Además de analizar lo que sucedió en el alma de los conquistadores en la que se mezcló el afán misionero con su ambición por el oro y la plata, analiza, a partir de Garcilaso y Guamán Poma, lo que sucedió en el estado de ánimo del inca y sus súbditos. Si bien ambos bandos sintieron miedo, al final «los españoles animalizan a los indios, los indios divinizan a los españoles», lo que habría paralizado a Atahualpa y sus gerreros fue el tronar del cañón, el ruido de la artillería, el grito, con lo que fueron persuadidos de que los extraños eran dioses muy grandes puesto que controlaban el trueno a su voluntad, *Racismo y mestizaje*, SUR, Casa de Estudios del Socialismo, Lima, 1993, p. 51.

en que los incas enfrentaron a los españoles, estuvieron convencidos de que los blancos, montados sobre caballos y con armas poderosas, eran enviados de Dios que venían a castigar la idolatría. Por esta razón se habrían rendido a los recién llegados a pesar de ser en número inmensamente mayor porque consideraban que estaban ante algo contra lo que no se podía o debía luchar pues era luchar contra el mismo Dios.

Algunos de los religiosos católicos se escandalizaron de todo lo que se produjo y procuraron resolver los problemas que surgieron. Manuel Marzal nos refiere que en su *Procuranda Indorum Salute*, en 1588, el jesuita José de Acosta, teólogo del tercer concilio y autor de la clásica *Historia natural y moral de las Indias* (1590), señalaba el fracaso de la evangelización a los indios porque existía una doble contradicción: el no respetar las culturas indígenas suponiendo que las religiones de los indios estaban dominadas por el demonio, y el no respetar los derechos de los indígenas al traer la cruz al lado de la espada. Acosta pensaba, basándose en el principio de inculturación del evangelio, que

para resolver la primera, Acosta se opone al método de tábula rasa contra los templos y símbolos indígenas, que usaron muchos conquistadores para justificar sus rapiñas y algunos misioneros por sus ideas teológicas, y piensa, según el principio de inculturación del evangelio que formuló el papa Gregorio a Agustín de Canterbury... «hay que ir poco a poco imbuyendo a los indios en las costumbres cristianas... y cortar paso a paso los ritos supersticiosos. Pero en los puntos en que sus costumbres no se oponen a la religión o a la justicia, no creo que se las deba cambiar así por sí. Hay que conservar sus costumbres patrias y tradiciones». Para resolver la otra contradicción, Acosta dice que la conquista, a pesar «de la depravación de nuestros hombres, de tan inmenso abismo de avaricia, de tan violento pillaje y servidumbre y de tan inauditos ejemplos de crueldad» es un hecho irreversible y

sólo queda minimizar la relación colonial y salvaguardar los derechos de los indios al mismo tiempo que se les evangeliza, como hizo él al fundar la doctrina de Juli, que fue un modelo de cristianización y de desarrollo humano, a pesar de ser una de las provincias que «mitaban» para Potosí. Y sobre los métodos, Acosta los expone detalladamente en cuanto a las tres columnas de la evangelización: los sacerdotes, la catequesis y los sacramentos.¹⁶

Los doctrineros extirpadores no escucharon esta propuesta de Acosta sino que, por el contrario, violaron los derechos de los indios de todos los modos posibles, poniéndose al servicio de los intereses de los colonizadores, quienes actuaron según Acosta con «depravación, inmenso abismo de avaricia, violento pillaje, servidumbre e inauditos ejemplos de crueldad». La búsqueda de conversión a Cristo de los indios se hizo destruyendo todo lo que se pudo de las manifestaciones materiales y evidentes de su religiosidad. Y como ya lo habíamos dicho antes, la destrucción no sólo fue religiosa sino cultural.¹⁷

Es claro por qué procedieron los conquistadores con tanta violencia contra los indígenas: su ambición por el oro y el poder. Pero, ¿por qué los misioneros se hicieron sus cómplices? En esta cita, tenemos una ruta para empezar a comprenderlo:

Item, el Cura, y Vicario de esta doctrina, estará advertido, que todos los Indios, y Indias de esta doctrina adoravan sus Huacas, Conopas, Huancas, o Chíchic, el Sol, Luna, y Estrellas; especialmente a las Siete Cabrillas, que llaman Oncoy, y a

¹⁶ Marzal, M., *Religiones andinas*, p. 16.

¹⁷ Gareis, Iris, «Extirpación de idolatría e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, BAC, 2007:10.

las tres Marías, que llaman Chacra, y al Trueno, y Rayo, y tenían en sus casas Ídolos Penates, que llaman Conopas, y así mismo adoraban a sus progenitores que llaman Malquis, y a los Huaris y a sus Pacarinas. Y hazían cada año fiesta a las dichas Huacas con sacrificios de Llamas, y Cuyes y ofrendas de Chicha, Mullu, Paria, Llacsá, Sancu, Coca, y Sebo quemado; y ayunaban ciertos días no comiendo sal, ni agí, y se abstendían de dormir con sus mugeres; y los Hechizeros ministros de Idolatría los confesaban sus pecados a su modo gentílico, los cuales dichos hechizeros solían predicar su fiesta diziéndoles que el Dios de los Españoles era para sólo los Españoles; y las Huacas para los Indios, y que de sus Pacarinas salieron sus progenitores, para lo cual niegan el origen de todos los hombres de Adán y Eva, y así mismo dizen, que ay vn lugar diputado donde van las almas que llaman Vpaymarca, y que las almas comen y beven, y así lo principal es que el Cura de esta dotrina ponga particular cuidado en la predicación. Refutándoles sus errores, y enseñándoles el verdadero camino de su salvación para que conozcan a Cristo nuestro Redemptor, y si no lo hizieren les pedirá Dios nuestro Señor muy estrecha quènta, de las ovejas que tienen a su cargo, etc.¹⁸

Este llamado es claro y podemos imaginarnos cómo llegaba a los sacerdotes en su condición de misioneros: tenemos que enseñar el verdadero camino. Si nos ponemos en su lugar, desde nuestra propia experiencia como evangélicos, tenemos que entender que a ellos les animaba en parte las mismas motivaciones que tenemos la mayoría de nosotros: queremos que se conozca a Cristo, nuestro Redentor, y podríamos decir con el apóstol Pablo y con Arriaga que «somos deudores» y que Dios «nos pedirá cuentas de las ovejas que tenemos a nuestro cargo». El problema está cuando no consideramos dos cosas

¹⁸ Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Perú*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002, p. 207.

fundamentales: al servicio de qué se pone nuestra misión y qué está permitido hacer en nombre de ella:

Casi entre esta Provincia, y la tierra tan nombrada de Potosí, están los Indios Chiriguanáes, que no dan poco en qué entender. Pues de más, de que no son Christianos están tan atrevidos, y insolentes, que viven con recato, y temor los comarcanos, por las entradas que hazen en mucho perjuicio, y afrenta de los Españoles. Como se vio el mes pasado en la que intentaron por los valles de Pazpaya, y Pilaya. Contra quien salió el mismo Corregidor de Potosí con doscientos hombres para atajalles, y tenelles el passo, y en caso que intentasen passar delante les hiziesse retirar.¹⁹

Los misioneros sabían por qué los españoles con sus autoridades querían tener a los indígenas sometidos a través de la religión: los querían sumisos para que no protesten. La misma iglesia se hizo dueña de muchas riquezas como consta hasta hoy en muchas poblaciones andinas en las que los dueños de muchos bienes son las órdenes religiosas que se apropiaron de ellas desde tiempos de la colonia. «Están tan atrevidos, e insolentes» es una descalificación propia de un soberano frente a sus súbditos insubordinados, o de un padre autoritario frente a sus hijos malcriados. ¡Qué necesario es revisar al servicio de qué intereses ponemos nuestro celo misionero y el estilo que lo acompaña! Dios no condena la «insolencia» y el «atrevimiento» de quienes protestan y defienden sus derechos sino la insolencia, el atrevimiento, la rapiña y el cinismo de los opresores, sean éstos líderes políticos o religiosos. El estilo de misión tiene que respetar el derecho a disentir y a reclamar cuando la dignidad es atropellada.

¹⁹ *Ibid.*, 179.

El problema se agrava aún más cuando se sostienen estos modos de hacer misión con legitimaciones teológicas. La religión ha servido para legitimar el poder en muchas culturas. Y esto es cierto para todo grupo y organización humana, incluidos los aztecas e incas,²⁰ que hicieron lo mismo con los pueblos que sojuzgaron, de lo cual nos habla con detenimiento el sociólogo de la religión Peter Berger en su esclarecedora obra *Pirámides de sacrificio*, en la que relata cómo los lugares de sacrificio aztecas eran la síntesis de un sistema sacrificial en el que los emperadores ostentaban el poder absoluto, los sacerdotes legitimaban este poder, los soldados ejercían la fuerza para ordenar los peregrinajes a la pirámide y el pueblo ponía la sangre en los altares.

Para Berger, las pirámides de sacrificio contemporánea tienen básicamente la misma dinámica: el poder político se sirve de la legitimación teórica que le dan los sacerdotes contemporáneos que son la universidad y los centros de gestación del conocimiento (que se hacen doblemente poderosos cuando este conocimiento es santificado por una teología); los sistemas legales y militares ejercen la fuerza y, como antaño, quien pone la sangre es el pueblo.

Cuando el celo evangelizador hace este papel sacerdotal en las pirámides de sacrificio, sea cual sea la religión y el sistema político, entonces estamos ante una distorsión de la esencia del evangelio y ante un desafío a nuestra conciencia cristiana.

²⁰ Alberto Flores Galindo comenta que «en la experiencia cotidiana del poblador andino, el imperio incaico había sido realmente despótico y dominador. En 1560 el recuerdo de los incas estaba asociado todavía con las guerras, la sujeción forzosa de los yanacunas para trabajar tierras de la aristocracia cuzqueña, el traslado masivo de poblaciones bajo el sistema de mitimaes», *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1987, p. 46.

La cruz de Jesús implica el escándalo de ser una pirámide de sacrificio en la que la sangre que se derrama no es del pueblo sino por el pueblo. A menos que seamos capaces de llevar la cruz, no podremos hablar de misión en los términos de Jesús. Y esto es tan cierto para misioneros foráneos como para misioneros nacionales, incluidos los que son parte de las propias etnias y de los movimientos indígenas y sociales.

La rebeldía del alma andina

Muchos indígenas se sometieron, otros tantos resistieron. Cuando no pudieron resistir en forma externa, resistieron en el fondo de su alma. La fuerza de creación y recreación se puso en juego para encontrar nuevos modos de esconder el culto: convertir en *huaca* dándole significado y forma religiosa a piedras amorfas del camino que pasaban desapercibidas a los ojos de los expertos doctrineros. En algunos casos del estado de confusión inicial pasaron a una resolución a través del sincretismo. Un choque violento entre culturas diferentes es resuelto de diversos modos, en el caso de la mayoría de nuestros indígenas se realizó de la manera descrita por un sabio nativo:

Lo que podía ocurrir al abandonar lo antiguo y no asimilar lo nuevo, más explícitamente lo expresó otro indio con una sola palabra, atisbo de una auténtica filosofía sobre los eventuales efectos de cualquier choque violento entre culturas diferentes... lo debemos a fray Diego Durán, que conservó el testimonio del sabio nativo, debido a que lo había reprendido por haber gastado en su fiesta de boda un dinero ganado con muchísimo esfuerzo, el indio le respondió:

Padre, no te espantes, pues todavía estamos *nepantla*, vocablo que quiere decir «estar en medio de». Cuando el sacerdote le inquirió para saber en medio de qué estaban, le explicó que

como no estaban aún bien arraigados en la fe, que no me espantase de manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley ni a la otra, o por mejor decir que creían en Dios y que conjuntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio.²¹

Efectivamente, los indígenas se colocaron «en medio de». Este neplantismo no es asunto del pasado, los nativos de diversas culturas se quedan en ese punto intermedio que el sabio nativo describió. Esto sucede no sólo con las misiones católicas sino también con las evangélicas,²² que provienen tanto de Estados Unidos como de Europa, Asia y Latinoamérica. Este mecanismo de sobrevivencia que se dispara en el alma de una cultura es resultado de su rebeldía y de su dignidad que reaccionan frente al monólogo extirpador que impone la fe por la fuerza.

²¹ Obras de León Portilla.

²² Jacques Lafaye acota que «genocidio es matar físicamente a toda la población; etnocidio es destruir su cultura e identidad étnica o nacional. Entre el siglo XV y el presente en la América Latina, y en la anglosajona, se efectuaron el genocidio de los indios nómadas y el etnocidio de los indios sedentarios. La generalidad de los primeros fueron eliminados en vista de la imposibilidad de dominarlos para utilizar su fuerza de trabajo; al contrario, los segundos han sido asimilados culturalmente y explotados económicamente. La diferencia de proceder para con los indios no ha sido –como se ha repetido cien veces– efecto del mayor o menor fanatismo religioso de católicos y protestantes, o de mayor o menor racismo de españoles y anglosajones de un lado y de portugueses y franceses de otro. La destrucción cultural y física de las sociedades indias obedece a la lógica –“mecánica”, que diría Montaigne– de una colonización explotadora del suelo y el subsuelo y de una religión expansionista y proselitista», *Mesías, cruzadas, utopías*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p. 13.

Las extirpaciones evangélicas

Si bien hay diversos estudios que ven el lado liberador del impacto del evangelio en los pobres de los Andes y de las ciudades de nuestros países, aún no hemos estudiado debidamente el otro lado que tiene que ver con lo que sucedió y sigue sucediendo con el alma católica de quienes se convierten en nuestras acciones misioneras evangélicas.

Los misioneros evangélicos, a diferencia de los católicos, se han encontrado en unos casos con devociones católicas populares y en otros casos con devociones originarias (como ha sucedido y sucede con la Amazonía). La forma que ha tomado tradicionalmente la religiosidad evangélica en estos pueblos no es sincrética sino de «vaciamiento cultural». Esto ha llevado a los pueblos indígenas convertidos a extirpar su devoción católica indígena y su cultura, adoptando patrones culturales de los misioneros. Esta extirpación, tanto de los aspectos religiosos católicos como de los rasgos culturales, ha sido considerada como un fruto del éxito misionero evangélico.

¿De qué tipo de éxito hablamos? Mi contacto con pastores curacas de etnias amazónicas y con pastores andinos me permite esbozar una comparación: los amazónicos convertidos conservan vivas algunas de sus creencias ancestrales²³

²³ Esto es un «esbozo» y sería un tema importante de investigación seria. Mis observaciones vienen de interacciones que he tenido con ambas poblaciones y responden a una mirada intuitiva. Me ha llamado poderosamente la atención que en estos días, a propósito de la protesta amazónica, uno de los líderes jíbaros, al ser interrogado sobre lo que sucedió el día de la matanza, describió el ataque contra sus hermanos, y cuando se le preguntó «¿y ahora qué van a hacer ustedes?», contestó: «En Mateo dice que con la misma vara con que mides serás medido, así es que el gobierno tiene que esperar ahora ser medido igual como nos han

(que sólo las dicen cuando tienen confianza y cuando no son escuchados por sus maestros de los institutos bíblicos); los andinos han asimilado la cultura foránea y han renunciado radicalmente a su cultura.

Hay preguntas serias que se levantan: ¿qué pasó con el alma andina en los conversos evangélicos? ¿Por qué la resistencia indígena frente a la evangelización católica encontró formas de mantener su cultura de origen pero ante la evangelización evangélica se «vació» de su cultura andina para adoptar patrones occidentales? Si es verdad lo que afirma Lázaro González, de la etnia mexicana zapoteca, que «la espiritualidad indígena es rebelde», ya sea porque se niega, porque recrea, porque sintetiza, porque superpone o porque traduce, ¿qué pasó con esta «rebeldía» de los indígenas que se convirtieron a la fe evangélica?

Nuestra historia evangélica de la evangelización en el Perú tiene capítulos épicos. Tenemos nuestros héroes y mártires que fueron apedreados por sacerdotes que organizaban el ataque junto con sus feligreses en las zonas populares de Lima y en las serranías. Muchos de nosotros conocemos esa historia de primera mano y definitivamente nos lleva a valorar el arrojo con el que muchos de nuestros evangelizadores afrontaron

medido». Los jíbaros son pueblos guerreros para quienes la venganza es un valor. Cabe la pregunta: ¿cuál es el proceso que este líder jíbaro con alma guerrera vive interna y socialmente para llegar a entender y aplicar así la Biblia? Ésta, por supuesto, no es una hermenéutica «oficialmente» enseñada por los misioneros sino teologías que los propios pueblos amazónicos van construyendo en su lucha por la defensa de sus derechos. Sus argumentaciones para defender estos derechos se basan en rasgos centrales de su espiritualidad amazónica. Ante una situación extrema como ésta, emerge lo que hay en las profundidades del alma, y esto tiene mucho que decirnos sobre lo que ha implicado la misión, especialmente la evangélica, para estos pueblos indígenas.

el costo de predicar en tiempos de una agresiva intolerancia católica.

Sin embargo, hay otro lado de la historia que también tenemos que considerar: muchos de estos predicadores evangélicos eran extirpadores de idolatrías, rompiendo imágenes, quemando diferentes objetos de la devoción popular, burlándose de las «estatuas de yeso». Las prédicas y enseñanzas desde el púlpito se construían (y aún se siguen construyendo) en base al ataque a las devociones populares, a la burla, a la reducción, a la demonización. Muchos pastores evangélicos de los primeros momentos de la evangelización en el Perú podrían sonar como los extirpadores del siglo 17. Y no sólo «sonar» sino igualarse en sus procedimientos. Así como la evangelización católica fue también una cruenta civilización, la evangelización evangélica no sólo extirpó idolatrías de tipo religioso sino que impuso moldes culturales anglosajones que anidaron en el mundo andino tanto en las zonas rurales como en los asentamientos humanos de las capitales.

La misión católica en la Colonia se nos presenta como algo salvaje e inaceptable, mientras que la misión evangélica no nos parece violenta. Me parece necesario reflexionar en lo que nos dice Luis Carlos Restrepo:

...cualquier actitud, incluso aquellas que se nos presentan como bondadosas, puede ser violenta si no parten de un respeto a la singularidad humana.

Estamos ante un tema muy controversial, muy difícil de abordar, porque tiene que ver con nuestra misión fundamental: hacer discípulos. Mi propuesta es que nos hagamos las preguntas que duelen y atemorizan: ¿qué pasa con los pueblos originarios? ¿Se trata de extirpar su fe a pesar de que sabemos que su espiritualidad define su identidad cultural? ¿Se buscará

solamente «refinar» los métodos de extirpación para que no sean «cruentos»?

Mi respuesta a estas preguntas, en este momento de la vida, luego de todo lo observado y vivido, es un rotundo no. No tenemos ningún derecho, y menos en nombre de Jesús, a someter y hacer desaparecer una cultura. La misma historia de evangelización registrada en el Nuevo Testamento da cuenta de un proceso en el cual se confrontó esa tendencia a imponer el sistema cultural junto al evangelio. Dios nos sigue diciendo: «No llames inmundo aquello que Dios ha limpiado». ¿Qué es lo que Dios ya ha limpiado en aquellas culturas o personas a las cuales nos acercamos con intención misionera? Si no lo sabemos, ¿cómo podemos llamar inmundo a todo lo que no es como nosotros?

Para saberlo se requiere hacer misión *con* y no misión *a*, porque no hay misión *a* menos que se camine con el pueblo, y en esa caminata nos abramos al diálogo y la evangelización se convierta en una inspiración y una invitación a partir del testimonio de vida. Tenemos miles de libros sobre el «amor» que son de inspiración cristiana. Pero aún no hemos aprendido a amar. Si nosotros, como evangélicos, queremos aprender el idioma de una cultura o sus costumbres para poder «convertirlos», no nos diferenciamos de los extirpadores que se pusieron al servicio de las ambiciones de la colonia española para lo cual buscaron aprender el quechua e investigar las profundidades de las prácticas culturales para entonces tener las armas para doblegarlos.

El evangelio es universal y no nuestra teología que está cargada de nuestra cultura. La buena noticia de Dios es para todas las naciones, para todas las tribus de la tierra, para todos los pueblos. Según vemos en la descripción que se hace de la adoración tanto en Salmos como en Apocalipsis, hay una visión de la múltiple diversidad de las naciones de la tierra.

La misma historia de la misión registrada en la palabra de Dios nos narra un proceso dramático de apropiación del evangelio por el mundo griego, no sin luchas profundas tanto de los griegos como de los propios judeocristianos (con Pedro a la cabeza) que asumían que el único modo de vivir el evangelio era el modo judío.

Hacer discípulos es una tarea extremadamente delicada y tiene que hacerse recordando que la Palabra nos dice que los cielos cuentan la gloria de Dios y el firmamento anuncia la obra de sus manos. Ante una cultura desconocida, originaria, la pregunta básica que tenemos que hacernos es ¿de qué modo esta cultura ha visto la gloria de Dios y las obras de sus manos?

Cristo, como nos refirió Humberto Fernando Bullón en la consulta, es un Cristo cósmico, es el «logos encarnado», lo que significa que es el Dios eterno y cósmico que se hace humano y no se reduce a la cultura occidental que muchos cristianos hemos santificado. Cada pueblo tiene que ser animado a hacer su propio descubrimiento de esa esencia del mensaje de Dios desde su propia cultura. Creo que si lo hubiéramos hecho con cuidado, muchos hermanos andinos no habrían perdido su vínculo con la tierra y con toda la creación, su reciprocidad, su *uyway*,²⁴ que es la ternura andina, su mirada del universo como «casa», sus festividades asociadas con los ciclos vitales tanto humanos como de la creación.

Si hubiéramos procedido de esa manera, hoy nuestros hermanos no estarían cantando *huaynos* en quechua con formato occidental sino con el alma andina que sabe hacer bellas y profundas metáforas con la creación entera. Si hubiéramos obrado acertadamente, nuestros hermanos de la Amazonía tendrían

²⁴ «Criar» en quechua.

la libertad de hablar de sus miedos y expresar respeto frente a los espíritus que habitan los árboles y las cochas. Si hubiéramos actuado bien, los indígenas creyentes de los Andes y del Altiplano que intentan una síntesis entre la religión andina ancestral y el evangelio tendrían una compañía amorosa y no una crítica ácida. ¿Suena a herejía lo que digo?

Creo que la peor herejía es el desamor, creo que es preferible el «vértigo» que produce cuestionar prácticas tan inamovibles que la «tranquilidad» de un triunfo basado en la tosquedad y la violencia de una «extirpación de idolatrías» sistemática, sutil y renovada, pero extirpación al fin. Entonces, ¿cómo haremos discípulos? La tarea sigue pendiente. Propongo que se haga a través del camino de la ternura, la vida expuesta como testimonio de nuestra fe en el autor y consumidor de nuestra salvación, la compañía real a nuestros pueblos en sus luchas; en los diálogos generados podremos escucharlos y ellos escucharnos a nosotros. De esa manera, no sólo se transforman los «otros» sino también «nosotros». De esta manera, hablar de Jesús con la vida y las palabras será parte sustantiva de nuestra interacción, así como escucharles hablar de sus devociones más profundas.

Una evangelización como ternura plantea nuevos retos, cuestiona nuestra tendencia a la extirpación cruenta, al monólogo irrespetuoso, al discipulado castrante, al culto alienado, a la ética moralista. Exige una disposición real del corazón, una conciencia permanente de que Dios es, al final de cuentas, el único al que todo pueblo tiene que rendir cuenta, no a nosotros. Por eso hay que luchar contra nuestras egolatrías, porque están en la base de la vocación extirpadora de idolatrías ajenas.

La misión con los pueblos andinos: el camino de la ternura

Quisiéramos tomar algunos de esos nuevos retos que surgen al considerar el camino de la ternura como forma de hacer misión con los pueblos andinos.

El reto de la toma de conciencia

La ternura nos permite tomar conciencia de la violencia que cargamos. Desde la ternura no podemos pasar por alto ninguna forma de atropello. Luis Carlos Restrepo nos recuerda que

...todas las formas de violencia tienen en común su intolerancia frente a la diferencia y la resistencia a permitir su aparición y crecimiento. En unos casos se eliminará físicamente al diferente con un arma de fuego, mientras en otros será con un gesto, con una actitud o una manipulación psicológica, como impediremos su emergencia... El punto nodal alrededor del cual gira la reflexión sobre la violencia es el problema de la singularidad humana.

Cuando el modelo extirpador gesta religiosidad sin ternura, sucede lo que ocurrió en la Colonia, según Gonzalo Portocarrero:

La religiosidad colonial supuso un conjunto coherente de creencias, valores, actitudes y hábitos. A la idea de un Dios terrible y castigador correspondieron virtudes como la resignación y la humildad, la paciencia y, a pesar de todo, la fe. El ascetismo y el culto al sufrimiento. De esta manera se legitimaba la dominación sobre el hombre andino, y éste, mediante la identificación con mártir, lograba reconciliarse con lo patético de sus condiciones de vida... Con el correr del tiempo, con las migraciones y la urbanización, la educación y la ciudadanía, este complejo cultural ha ido perdiendo gra-

vitación en las mentalidades colectivas. Pero su impacto está lejos de haber desaparecido.²⁵

La resignación, la humildad, la paciencia y la fe han estado juntas en el alma andina evangelizada, lo mismo en católicos como en evangélicos. Por mucho tiempo ha sido la base para la inacción, para aceptar la pobreza, aún como «la voluntad de Dios». Si bien esto ha ido cambiando con todo el proceso de modernización, como dice Portocarrero, su impacto aún está vigente en un grueso de andinos.

El emprendimiento que se comenzó a dar hace algunas décadas entre los evangélicos de los sectores populares (migrantes andinos en su mayoría) y en nuestro mundo rural fue el resultado de una gran movilización social y no un impulso de la espiritualidad generada por la enseñanza de la iglesia evangélica. Por el contrario, en esos tiempos la enseñanza evangélica tenía esos rasgos de la religiosidad colonial que Portocarrero describe. Las teologías de prosperidad que vinieron posteriormente, tampoco sirvieron como un impulso liberador ni para los pobres ni para los ricos. Estas teologías contribuyeron a reforzar en los ricos la opulencia, la indolencia, la ceguera, el cinismo; y en los pobres, la culpa y confusión sobre el modo de hacer riqueza.

Actualmente, la misma espiritualidad está abriéndose a nuevas comprensiones y vivencias alrededor de la misión integral, sólo que éstas no incluyen el rescate cultural de lo andino que consideramos fundamental. Por eso mismo se debe tomar conciencia para poder asumir los siguientes retos.

²⁵ Portocarrero, Gonzalo, *Racismo y mestizaje*, SUR Casa de Estudios del Socialismo, Lima 1993, p. 239.

El reto de caminar con ellos

Los indígenas luchan en forma individual o a través del movimiento indígena. En forma organizada, este movimiento ha venido conquistando espacios sociales y políticos que queremos conocer para ubicar nuestra responsabilidad. Pensar la misión es pensar en cómo los seres humanos cumplimos los propósitos de Dios para la vida. La iglesia católica ha jugado un rol muy importante en estas conquistas del pueblo indígena:

La iglesia contribuyó... con la presencia de otros actores que ampliaron el espacio público de diversas maneras: la creación de organizaciones, como los comedores parroquiales y autogestionados; la atención a la salud, con la formación de agentes promotores de salud en las comunidades rurales y urbanas; la fundación de organizaciones para la defensa de los derechos humanos. ...Al encontrarse con organizaciones de base y asociaciones civiles, muchas de esas organizaciones no gubernamentales para el desarrollo (ONGD) y otras dedicadas a la formación y capacitación de adultos o a la investigación tejieron lazos de solidaridad con otros actores de la sociedad civil, con los líderes de otras organizaciones religiosas y con la ciudadanía, aumentando su propia base de legitimidad religiosa.²⁶

En los últimos acontecimientos alrededor de la protesta indígena por su desacuerdo con leyes que los afectan directamente, la iglesia católica ha estado presente de varias maneras: apoyo para el retorno a sus comunidades con todas las garantías, atención de salud, asesoramiento legal y pastoral a sus fieles. Es bueno precisar que los obispos y sacerdotes

²⁶ Romero, Catalina, *Para entender la religión en el Perú*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2004, p. 108.

de la zona han acompañado al pueblo no obstante la postura contraria del cardenal.

Para poder madurar nuestro caminar con ellos, es importante conocer que sus luchas como movimiento organizado se han referido a algunos temas que los movimientos indígenas consideran esenciales²⁷ y que se organizan alrededor de la reconquista de una nueva territorialidad. Los pueblos y movimientos indígenas, tanto en las zonas de origen como en las ciudades a las que migran, ven la territorialidad como un eje central alrededor del cual construyen su identidad como pueblos y como movimientos sociales.

La autonomía material y simbólica, la revalorización de su cultura y la reafirmación de su identidad como pueblos y sectores sociales, la preocupación por la organización del trabajo y la relación con la naturaleza requieren de la formación de sus propios intelectuales, del desarrollo de una nueva dirigencia (tanto de mujeres como de hombres).

La ocupación de las urbes son estrategias andinas, es la resistencia haciéndose territorialidad. Así como han recreado sus manifestaciones religiosas, los indígenas migrantes también han recreado el espacio urbano. Carlos Franco, al referirse a la conquista religiosa de los migrantes, utiliza una palabra que tiene que ver con la conquista del espacio: «Sarita Colonia, o los cholos invaden el cielo». Sarita Colonia es una devoción católica popular de los migrantes. Los cholos del Perú, así como invadieron la ciudad, también han invadido el cielo destinado a santos españoles para colocar allí el culto

²⁷ Zivechi, Raúl, *Los movimientos sociales latinoamericanos*, OSAL, Buenos Aires, 2003.

²⁸ Franco, Carlos, *La otra modernidad. Imágenes de la sociedad peruana*, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, Lima, 1991, pp. 111-112.

a una paisana.²⁸ Los migrantes evangélicos, por su parte, se unieron a iglesias evangélicas y conquistaron espacios de liderazgo y lugares en sus barrios donde, además de sus casas, construyeron sus templos en los nuevos territorios.

El reto misionero es acompañar a los migrantes en estas conquistas de espacios. Se requiere desarrollar una pastoral con los migrantes evangélicos para que su horizonte del espacio no se reduzca a su casa, la casa de sus familiares y el templo (ésta es la tendencia) sino a considerar la «casa mayor» que es el barrio:

...las nuevas territorialidades son el rasgo diferenciador más importante de los movimientos sociales latinoamericanos, y lo que les está dando la posibilidad de revertir la derrota estratégica. A diferencia del viejo movimiento obrero y campesino (en el que estaban subsumidos los indios), los actuales movimientos están promoviendo un nuevo patrón de organización del espacio geográfico, donde surgen nuevas prácticas y relaciones sociales. La tierra no se considera sólo como un medio de producción, superando una concepción estrechamente economicista. El territorio es el espacio en el que se construye colectivamente una nueva organización social, donde los nuevos sujetos se instituyen, instituyendo su espacio, apropiándose material y simbólicamente.²⁹

Esta construcción colectiva de una nueva organización social es una tarea pendiente que estamos llamados a acompañar si queremos realmente hacer misión con ellos. La territorialidad ancestral de nuestros pueblos en sus lugares de origen está en estos momentos siendo amenazada por los sistemas económicos de nuestros países. Allí, en esta lucha de defensa territorial, también está el lugar de los misioneros.

²⁹ Zivechi, *op. cit.*, p. 187.

Los acontecimientos recientes nos muestran que el reto es enorme y requiere de mucha sabiduría y discernimiento porque se ponen en juego diversos asuntos: la pureza de la causa en estas luchas (hay infiltraciones de grupos políticos nacionales e internacionales que utilizan al movimiento indígena), el tema de la construcción de un modelo de desarrollo (en el que se tiendan puentes entre los aportes de la modernidad representada por el gobierno y los aportes de la cosmovisión indígena representada por la población y sus instituciones representativas).

Con respecto al tema político, los misioneros pueden jugar un papel importante en acompañar a los movimientos indígenas para que puedan alimentar un nuevo pensamiento y un nuevo modo de hacer política a partir del evangelio y el aporte de sus propias culturas, porque podemos observar cómo los movimientos indígenas van tomando «prestado» o son inculcados en modos y tradiciones de la usanza occidental (lenguaje y paradigmas).

No pocas veces las misiones evangélicas han servido a los intereses de los colonos en el caso de la selva, y de los hacendados o empresarios en el caso de la población andina. Esta ingerencia ha sido a veces intencional y a veces ingenua. Esa religiosidad colonial es nefasta y enemiga de una espiritualidad viva que impulse una lucha indígena justa, tanto en sus objetivos como en sus estrategias.

Hoy, si queremos realmente hacer misión con los pueblos andinos, tenemos que ubicarnos en esta agenda de los movimientos indígenas y caminar con ellos. La tarea se hace urgente si consideramos que un gran porcentaje de los líderes indígenas (curacas o apus de la Amazonía, varayocs y presidentes comunales en las zonas andinas) son evangélicos, en su mayoría pastores. El reto entonces es ineludible.

Este liderazgo espiritual y político de nuestros pastores en las zonas andinas, en el caso del Perú, es una herencia de los tiempos de la guerra interna que vivimos. Nuestros pastores de las zonas más golpeadas por la violencia se quedaron con sus iglesias. Enfrentaron a Sendero Luminoso, para lo cual gestaron su propia teología de «lucha contra el Anticristo». Un gran número de ellos se llegaron a convertir en «ronderos», es decir, miembros de un ejército de civiles armados a los cuales el gobierno entrenó y armó para la defensa. Otros fueron los líderes del desplazamiento y posterior asentamiento en las ciudades a las que huyeron. Desde entonces, han conservado el liderazgo en sus comunidades. Excepto el acompañamiento del área de acción social del Concilio Nacional Evangélico, este proceso lo vivieron nuestros hermanos en soledad, sin la solidaridad de las denominaciones evangélicas. Algunas denominaciones no solamente estuvieron distantes sino que criticaron todo intento de ayuda e involucramiento.

En estos tiempos posteriores a la guerra interna, se ha configurado un nuevo rostro del pueblo evangélico en las zonas andinas, ha emergido como uno de los saldos de este tiempo. La iglesia abrió en forma abrupta sus puertas a la realidad (a veces sus puertas fueron derribadas por incursiones de los senderistas y otras veces de los militares). Ha emergido en distintos procesos el líder evangélico como nuevo actor político. Este nuevo rostro está aún por madurar y plantea inmensos retos a la misión.

En este tiempo, en nuestras comunidades originarias y migrantes conviven modelos de líderes conservadores y estilos extirpadores de misión, así como modelos de líderes con crecientes aperturas. Ahora el pueblo evangélico ya no es más aquel al que sólo se le podría atribuir el haber encontrado un espacio de «refugio de masas» en medio de la anomia social, sino un pueblo con un perfil de participación activa

en la vida social y política, en medio de esos nuevos desafíos pastorales y nuevas agendas para la reflexión teológica y para el quehacer misionero.

El reto de la transformación educativa

Una de las estrategias centrales que usaron los evangelizadores en su tarea de extirpación fue la educativa a través de los colegios a los que los hijos de los caciques fueron obligados a asistir. El más famoso de estos colegios se llamó «Príncipe». En estos colegios se daba una formación que incluía leer, escribir, contar, cantar, aprender doctrina y las diversas devociones: confesar, comulgar. No pocas historias de resistencia se dieron ante este sistema educativo³⁰ cuyo objetivo final se consideraba cumplido cuando los indios estaban «escarmentados», «enmendados» y «enseñados». No es de extrañar que quisieran huir, arriesgarse al castigo, al grillete, a que sus cabellos sean cortados, a que se castigue y aprese a sus padres ancianos,³¹

³⁰ «Un Cacique de aquí cerca avía criado un hijo suyo, y único heredero con tanta desemboltura, que no causara menos lástima, que admiración si se especificara. Para que embiase el hijo al Collegio fue menester por orden del Virrey traer a su Padre preso. Dentro de pocos días con poco achaque, y muy grande intercesión le tornó a llevar, y porque no bolviesse, le casó, sin tener, a lo que entiendo, catorze años. Mandó su Excelencia que bolviesse al Collegio, aunque estoviesse casado. Estava el muchacho tan insolente, y rebelde que fue menester hechalle vnos grillos. Fui yo a interceder por él, y dixo el P. Rector que le quitaría los grillos quando supiesse la dotrina, porque no sabía palabra de ella, y en quatro, o cinco días supo muy bien toda la dotrina, hasta ayudar a Missa, etc.». Arriaga, *op. cit.*, p. 168.

³¹ I Tiene vn Español hombre honrado, y de confianza cuidado con lo temporal de esta casa de repartillos la comida, y lana que an de hilar, y cobrar lo que an hilado, y que los enfermos sean curados, y que los sanos no se huyan, que algunos, y no pocos lo an hecho con ser las paredes bien altas, intentando muchas vezes romper las paredes con ser bien anchas.

con tal de no ver reducida su dignidad a esos indicadores educativos de los misioneros cristianos.

También en la educación, la colonización no es cosa del pasado:

La escuela que hemos conocido antes nos hizo callar, nunca permitió expresarnos ni comunicarnos, teníamos miedo de equivocarnos, nos castigó tanto moral como físicamente y nunca nos trató con afecto y cariño... En todas las escuelas, el maestro hablaba en un idioma que no entendíamos; quienes sabían algunas palabras en castellano, algo podían entender... Había profesores de origen campesino... que no hablaban en las clases en sus idiomas originarios: unos por vergüenza, otros porque poco a poco se habían olvidado.

El sistema de educación del que hemos sido siervos en tantos años nos ha hecho frágiles y por lo tanto seriamente vulnerables a los distintos riesgos y provocaciones.[Por eso] el Consejo Regional Indígena se ha ocupado desde hace 18 años de formular una propuesta para la educación que sea propia. Nuestro modelo de educación es una invitación a la paz, es un camino a la convivencia. La fuerza de nuestro entusiasmo y convicción está en que nuestro currículo es formulado por los sabios de cinco siglos de resistencia que están en las montañas sagradas, en las estrellas, en las lagunas, en la niebla de las noches, en las mañanas de sol o en las tardes del ocaso, en los animales y sobre todo en la tierra, que explica o interpreta estos acontecimientos Jesús Enrique Piñacue, senador nasa colombiano.³²

Los que vienen aquí por tiempo limitado, salen cuando se cumple, los demás, cuando se entienden, que están escarmentados, emendados, y enseñados, *Ibid.*, p. 169.

³² Cita tomada del editorial de Cayuce, Programa de Educación Bilingüe, PEB-CRIC, N° 1.

¿Nos atreveríamos a incluir este reclamo en nuestro sistema de educación cristiana? El modelo educativo descrito por el congresista indígena colombiano tiene también sus expresiones en la educación cristiana actual: catecismos, escuelas dominicales, programas de discipulado que asientan su eje fundamental en el escarmiento buscando principalmente que el discípulo «enmiende». Y como en los colegios «Príncipe», la educación cristiana busca reglamentar el aprendizaje, darle un calendario a la conciencia, invitar a callarse. Como resultado de esto: miedo, vergüenza, fragilidad y vulnerabilidad.

Si la misión con el pueblo andino se sintetiza en el «camino de la ternura», la propuesta educativa que acompaña esta forma de hacer misión tendría que ser una «pedagogía de la ternura».³³ No estamos hablando de «ternura» en el sentido de suavidad o de algo exclusivamente infantil o femenino sino de la capacidad para relacionarse con el «diferente» en base al respeto y la valoración. La ternura se conecta con la disciplina para la forja del carácter, para la responsabilidad y el compromiso, para la compasión. Jesús es el gran pedagogo de la ternura y en sus procedimientos didácticos podemos encontrar el corazón de esta propuesta.

En la educación cristiana se expresa con mayor claridad la domesticación que ejercen los maestros y discipuladores. Por eso el sistema eclesiástico se constituye en un reproductor de modelos autoritarios. Cuando una educación del tipo «colegio-prisión» llega a comunidades originarias o asentamientos humanos de migrantes en las ciudades, por un lado gesta o recrea

³³ Esta propuesta formulada inicialmente por Alejandro Cussianovich, en el contexto de las experiencias formativas con maestros de las zonas de emergencia en Perú, y con un posterior desarrollo teórico de Luis Carlos Restrepo, en el contexto de la violencia en Colombia, plantea la ternura como meta y estrategia pedagógicas para la convivencia.

modelos de sumisión, de resignación y vaciamiento y por otro lado propicia el autoritarismo y la lógica extirpadora.

El colegio ideal para extirpar idolatrías es uno que busca escarmentar, enmendar y enseñar, que busca anular la conciencia para exigir el sometimiento, que fractura la identidad cultural para construir modelos culturales ajenos que son impuestos y legitimados como los únicos válidos. Los programas de discipulado se convierten en los espacios en los cuales la organización cristiana se apropia de la vida cotidiana para reglamentar incluso lo que se debe hacer con el tiempo libre o con los recursos económicos. Y lo peor de todo es que todo esto se hace, como antaño, en nombre de Dios.

Si vemos la historia de la educación cristiana nos encontraremos con algunas sorpresas y modos evangélicos de construir muros altos en nuestras escuelas bíblicas, sistemas para castigar a los que se quieren escapar, estrategias de escarmiento, en suma, todo un sistema de educación opresiva. Nuestros discípulos pierden, entonces, su natural deseo de libertad y terminan sometiéndose, vaciándose de su cultura, aunque muchos lo hacen en la superficie, dejando el fondo del alma intacta.

Hemos vivido toda una historia de erradicación de nuestras formas artísticas culturales en nuestros colegios evangélicos «Príncipe». Aunque en las últimas tres décadas algunas expresiones propias de nuestros países han sido permitidas, este proceso es todavía muy superficial porque se refiere a ciertas formas artísticas pero se cierra a otras ricas expresiones culturales. En el caso específico del mundo andino, hay mucho por hacerse en términos de ir más allá de traducciones y transposiciones idiomáticas superficiales. Mucho de lo que se canta en las expresiones quechuas tienen formas que no son propiamente andinas sino occidentales. Este reto está aún

pendiente de ser abordado con todas sus implicancias para recuperar la belleza de cómo el andino canta, de cómo construye metafóricamente su poesía con las figuras de su tierra.

Para ilustrar este punto, comparto una pieza³⁴ quechua que quisiera invitar a explorar:

Kay pacha hanaq pacha cuidaq Diosmi (esta tierra, este cielo, Dios los cuida)

Ñuqallayta cuidakuwan; (a mí me cuida)

Wayra qucha para kamachiqmi (el aire, la laguna, la lluvia manda)

Ñuqllayta kamachiwan (a mí también me manda)

Kuyakuykim Diosnilláy, (te quiero, Dios mío)

Suma-sumaq Tàytalláy. (lindo, lindísimo Dios)

Llanllachkaq qachu, wayta, wiñachiqmi (los retoños de los árboles, las flores, las haces crecer)

Ñuqllayta wiñachiwan; (a mí me haces crecer)

Tuta punchaw rikurichiqtaqmi (la noche y el día haces aparecer)

Ñuqallayta kawsachiwan (a mí me haces vivir)

Munaku sumaq sacha ruruchiqmi (quiere el fruto del árbol hermoso)

Ñuqallayta ruruchiwan; (a mí también me fructificas)

Alton pawaq condor mikuchiqmi (al cóndor que vuela alto, le das de comer)

Ñuqallayta mikuchiwan (a mí me das de comer)

Qawasqay inti killakanchaqmi (el sol y la luna que alumbran)

Ñuqallayta kanchachiwan; (a mí me alumbran)

³⁴ Adaptación al quechua ayacuchano del quechua apurimeño, *Himnario Llapan Llaqtakuna Diosninchista Alabasen*, número 153.

Tukuy rikchaq urpi waqaychaqmi (todas las palomas despiertas que cantan)

Ñuqallayta waqaychawan (a mí me cantan)

Salvaqllay Diospa Churin hamuptinmi (Hijo de Dios, Salvador, cuando venga)

Kuyakuywan tinkumusaq; (con amor nos vamos a unir)

Kasqallanman pusakuwaptinmi (para que nos lleve donde El esta)

Wiñaypaqña kawsamusaq (voy a vivir contento)

Florencio Segura, Andahuaylas

Esta hermosísima muestra de cómo se conserva no sólo el idioma sino el alma andina en la gestación de un himno tiene un significado especial: es el canto de batalla que acompañó a poblaciones de desplazados que vinieron desde los Andes hacia las ciudades en tiempos de la violencia política. Ahora, luego de 20 años de asentamiento en la capital, este himno sigue movilizando el recuerdo de la gracia de Dios en medio del horror y es cantado como un memorial vivo de cómo se murieron muchas cosas pero no la fe enraizada en el cultura de origen.

Cuando el pueblo desplazado asentado en Lima canta este himno nos sobrecoge una profunda conexión con toda una memoria histórica que está muy viva. Es mucho más que sólo un ritmo de *huayno*: es una forma de lenguaje, un modo de describir su espiritualidad en conexión con la creación, es una teología de resistencia y resiliencia que tiene sabor a sopita de chuño y papita sancochada.

Las escuelas de la libertad en nuestros espacios evangélicos tienen que ser recintos para el respeto a la cultura y para discernirla a la luz del evangelio de Jesucristo. En este camino, entender la diversidad de las culturas es un imperativo. Que de ese imperativo emerjan los desafíos pedagógicos es una

consecuencia que emana de aquel *Logos* encarnado que gestó su plan de redención y discipulado, viniendo hacia nosotros, tomando nuestra forma, hablando en nuestro lenguaje y tomando una forma cultural humana siendo Dios.

La educación cristiana tiene que hacer una contextualización cultural que tome en cuenta la diversidad. Los expertos de la educación intercultural nos alertan sobre la necesidad de trabajar por la «mediación cultural», concepto acuñado por el pedagogo norteamericano Chet Bowers (2002) que significa básicamente cumplir el papel de cultivar y ser empáticos con la diversidad cultural existente. La iglesia está llamada a ser una mediadora cultural. Para Rinaldo Rengifo, docente intercultural, hay todo un proceso de descolonización permanente que se vive en los Andes y que comenzó al día siguiente mismo de la colonización española.

Las comunidades andinas y el pueblo urbano emergente no están pasivos. Hay una persistencia no sólo religiosa sino también tecnológica que ha permitido la preservación de la biodiversidad. Esta preservación ha sido clave para los Andes que son básicamente agrocéntricos, por lo cual las diferentes relaciones humanas son articuladas a partir de la agricultura. La educación cristiana tendría que tomar este dato tan esencial para, por ejemplo, gestar sus procesos educativos con la agricultura como espacio pedagógico.

En nuestra tarea misionera con el pueblo andino es importante saber que la cultura andina tiene una gran apertura para vivir lo diverso gracias a lo que es su ánimo «criador». Una educación cristiana no tiene por que eliminar este ánimo propiamente andino sino encontrar los puentes entre el universo andino, la cultura del maestro y el mensaje del evangelio. Este *uyway* andino es una invitación a conversar, compartir un mismo verso y ritmo con la naturaleza. Al criar,

al mismo tiempo ser criado. La educación cristiana requiere tomar este principio para forjar esta pedagogía de la ternura que busca considerar a todos como sujetos y no como «objetos» de una enseñanza en la que los maestros no tienen ya nada que aprender.

Nuestra educación cristiana no puede producir un «extrañamiento» de la vida. Rengifo comenta cómo este distanciamiento se produce con la escolaridad e incluso con la educación bilingüe intercultural:

La escolarización recibida, incluso la denominada bilingüe intercultural, los ha vuelto extraños a la vida de la comunidad andina y amazónica. Muchos docentes y técnicos asistentes sienten que el sistema educativo, las organizaciones de desarrollo, los medios de comunicación y otras instituciones como las iglesias fundamentalistas los han colonizado, pues no sólo no tuvieron en cuenta estos saberes en su relación con los campesinos sino que los usaron para convertirlos en información a ser cribada por el conocimiento moderno.³⁵

En su crítica al sistema educativo por producir esta transformación de los alumnos y alumnas en «extraños a la vida de sus comunidades», Rengifo incluye también a las organizaciones de desarrollo, los medios de comunicación y aún las iglesias fundamentalistas, muchas de las cuales son nuestras iglesias. El llamado es claro: tomar en cuenta los saberes de los campesinos, pero jamás para convertirlos en información utilizada para hacer a nuestros pueblos alienados de su propia identidad cultural.

³⁵ Grimaldo Rengifo, *Docencia y contextos multiculturales. Reflexiones y aportes para la formación de docentes desde un enfoque intercultural*, Asociación de Publicaciones Educativas, Lima, 2008, p. 61.

El reto educativo, entonces, nos formula esta pregunta: ¿cómo articular fidelidad al evangelio a la vez que escuchamos la sabiduría de nuestros pueblos y somos solícitos acompañantes de la dinámica de afirmación cultural liderada por las propias familias andinas y amazónicas?

La educación tiene que ver con el conocimiento. Cuando estamos ante la educación cristiana, se entremezclan nuestras significaciones culturales con el mensaje del evangelio. El desafío es:

...colocar las tradiciones cognoscitivas, cualquiera fuese su origen, en similar plano de equivalencia, otorgando a todas su propia valía en el contexto cultural en el que se han originado... el objetivo es, por un lado, relativizar el conocimiento científico –y cualquier saber, incluso el andino– como único conocimiento de referencia... Siendo problemática la salida científica, el valor y los esfuerzos actuales de la comunidad universitaria deberían orientarse a la recuperación y la enseñanza de la sabiduría local. Ella no se debe entender como encerrándose en una suerte de autarquía cognoscitiva sino de apertura, de relación intercultural, donde lo propio sea el núcleo a partir del cual se converse con otras tradiciones en un marco de aprendizaje mutuo.³⁶

Si bien esto está referido a un contexto de formación de educadores y técnicos interculturales, es totalmente aplicable a la iglesia en su esfuerzo por extirpar sus egolatrías y abrirse al mundo de la diversidad. Ubicarnos aquí implica necesariamente hacer un trabajo serio y profundo de hermenéutica bíblica para entender el mensaje eterno en los medios culturales en que fue gestada la revelación, nuestros propios referentes culturales como lectores e intérpretes y los referentes culturales de quienes son sujetos de la misión.

³⁶ *Ibid.*, p. 68.

Esto significa desafiar a todos los modos de producción del conocimiento, al quehacer investigativo, a la producción de propuestas pedagógicas y didácticas que sostienen nuestra práctica de educación cristiana. Se trata de que cada cual tenga la capacidad de hacer esta revisión crítica de sus propios modos de conocer. El mundo indígena tiene la misma responsabilidad.

En su inquietante trabajo para abordar los retos de las misiones en tiempos de conflicto de culturas, Justo L. González nos advierte:

Sí, yo amo mi cultura. Sí, yo amo mi lengua. Me embelesan sus ritmos. Me encanta la fluidez con que puede expresar los tonos y sentimientos más variados. Pero con todo y eso, no debo jamás olvidar que esta lengua y esta cultura que tanto amo son el resultado de mucho dolor y muchas opresiones. Es importante que recordemos esto, porque de otro modo nuestro amor hacia nuestra lengua, hacia nuestras tradiciones, corre el riesgo de volverse instrumento del demonio. Cuando nos olvidamos de esta historia de opresiones y abusos, el amor a la lengua, a la raza o a la patria corre el riesgo de volverse programa de limpieza cultural, étnica o nacional, de volverse teorías de supremacía racial, de dar en exclusivismos culturales o raciales. Es importante que recordemos esto, porque el idioma y la cultura en su propio sitio forman parte de la gran multitud que nadie podrá contar, que cantará himnos de alabanza al Cordero...

Lo que dice González pensándose como hispano con su idioma castellano y su cultura latina versus el inglés y la cultura estadounidense es verdad también con respecto a nuestro amado quechua y la cultura inca. No olvidemos que detrás del quechua que amamos están historias de mucho dolor para los pueblos pre-incas y aún entre la misma sociedad inca.³⁷ La educación cristiana dirigida a los andinos debe proveer las

herramientas para que los propios andinos hagan la revisión que requieren y, según lo que descubran del evangelio, puedan hacer los esfuerzos por combatir sus propias egolatrías.

En diferentes experiencias que he tenido con andinos evangélicos en sus zonas de origen y andinos migrantes, he podido observar cómo la evangelización les quitó su «andinidad», y así educan a las nuevas generaciones. Los migrantes andinos no evangélicos producen sus síntesis culturales con lo andino y lo occidental que encuentran en la costa; los andinos evangélicos rehúsan estas síntesis porque las consideran pecaminosas pero no gestan una alternativa sino que toman modelos dados o permitidos por sus autoridades eclesíásticas. Trabajar con ellos para que puedan «recuperar» la belleza de su andinidad es realmente una obra titánica.

Esta belleza de la andinidad que, desde mi experiencia, debería integrarse a la educación cristiana con el pueblo andino, porque pasan por el tamiz del evangelio, consiste en: sus formas de conocimiento que son de tipo integrador, de ver todo

³⁷ María Rostoworowski considera que «el espectacular derrumbe del Estado inca se produjo por una serie de motivos que se pueden dividir en dos tipos: las causas visibles y las causas profundas. Los fundamentos visibles son bien conocidos y fueron: la guerra fratricida que mantuvo dividido el poder y el mando, el factor sorpresa aprovechado en la emboscada de Cajamarca, la superioridad tecnológica europea referente a sus armas, es decir los arcabuses, falconetes, espadas de acero, y finalmente la presencia del caballo. Todas estas razones pasaron en los acontecimientos pero no fueron los únicos que determinaron el triunfo de los hispanos. Existieron otros elementos que actuaron de manera decisiva en la derrota indígena, a saber: la falta de integración nacional, por no tener los naturales conciencia de unidad frente al peligro extranjero, la carencia de cohesión entre los grupos étnicos, el creciente descontento de los grandes señores provincianos frente a la política de los soberanos cuzqueños, secunda a su vez por la mita guerrera y el aumento considerable del número de mitmaq y de yaba».

vinculado (la naturaleza entre sí, la reflexión con la vida); el modo de relacionarse con otros que se sintetiza en el *uyway*: te crío y me crías; el profundo respeto por la creación que los llevan a ser preservadores y no depredadores; el sentido comunitario basado en la reciprocidad (habría que meditar qué tanto la «solidaridad» se acerca al modelo de convivencia propuesto por la palabra de Dios, ya que muchas veces ésta deja al «sentimiento» lo que es «corresponsabilidad con los otros de mi comunidad»).

La visión andina también tiene una concepción holística de la salud y la enfermedad (nos asustamos del modo cómo los andinos curan sus males y la conexión que hacen entre el cuerpo y el alma al punto que nos parece brujería, sin embargo, el andino tiene una comprensión de lo profundamente conectada que está el alma con el cuerpo y cómo los males del cuerpo reflejan males del alma, por eso sus curaciones son hechas con una combinación entre hierbas, ruegos, prácticas de serenamiento, etc.).

Nuestra visión occidental nos ha llevado a un divorcio entre cuerpo y alma, tanto en la forma cómo concebimos la enfermedad y cómo la curamos, buscando equilibrar el cuerpo con sustancias, cuando el desequilibrio está entre el cuerpo y el alma; una forma de perpetuar la memoria de los muertos (rechazamos sin meditar la forma como los andinos se relacionan con sus muertos, todos los ritos de lavado de las ropas, de tener su comida preferida, de hacer fiesta cuando se los rememora, pero detrás de estos ritos hay un sentido de respeto por la memoria de quienes se fueron, una manera de actualizar su presencia e influencia, totalmente ausente en nuestra cultura occidental que entierra junto con el cadáver la memoria y, cuando esta tradición es «santificada» por la fe cristiana, se convierte en desapego y pérdida de raíces).

Con esta advertencia, abordar la belleza de lo que nuestro ser andino puede darle a la construcción de propuestas educativas integradoras, con una interculturalidad crítica aplicada al diseño de la educación cristiana, puede ser realmente una dinamita social.

Cuando decimos que se trata de una interculturalidad crítica afirmamos que es una propuesta que toma en cuenta la diversidad cultural, el diálogo enriquecedor, el papel rector que juega el mensaje transcultural del evangelio. Al mismo tiempo, somos conscientes de que no podemos trabajar ninguna propuesta educativa aislada sin conectarla con el gran proyecto de buscar la transformación integral de nuestras sociedades. Una educación así estará siempre conectando el esfuerzo en una escuela bíblica, en una escuela dominical, con el compromiso que tenemos como ciudadanos del reino de Dios para construir caminos de justicia entre nosotros.

No se trata de conocer el alma andina para saber cómo «doblegarla» sino para encontrar aquello que ya Dios ha limpiado en esa cultura y que nosotros no podemos llamar inmundo ni reducir a algo demoníaco. Esta percepción de cómo el alma andina ve el mundo y lo aprehende está en concordancia con el concepto de «sabiduría» que se plantea como la meta esencial de la espiritualidad cristiana, desde el Antiguo y Nuevo Testamentos. Las divisiones entre teoría y práctica, razón y emoción, adoración y ética, fe y obras, no es una división propia de la espiritualidad bíblica sino de marcos culturales occidentales con los que se han leído y aplicado a lo largo de los años.

Esta mirada a la cultura andina es una invitación que invita a revisar en la misma palabra de Dios el modelo educativo por el cual el saber se pone al servicio de la vida, y la sabiduría eterna viene a iluminar la vida cotidiana.

Es en la educación en donde tenemos un espacio muy propicio para la extirpación de egolatrías ya que el único imperio al que nos debemos someter todos es al del amor redentor de Jesucristo, a ningún otro más. Someterse a él implica ser libres.

Tendríamos que tener el coraje para dar un «vuelco» en nuestros paradigmas educativos y empezar a formar maestros, crear materiales, elaborar sustentos bíblicos y didácticos en esta dirección. ¿Qué resultará de esto? No puedo asegurarlo, he visto en mi práctica algunos frutos de este esfuerzo que me muestran la emergencia de un modo «andino» o «migrante» de ser cristiano, una forma especial de entender la Palabra desde la propia andinidad, esa ternura del *uyway* como estilo de los maestros.

Para esto habría que atreverse a encontrar nuevos «espacios educativos» (salir de las cuatro paredes en que tenemos atrapada la enseñanza bíblica a los niños y niñas). Habría que buscar nuevas aplicaciones (a su situación familiar, a su trabajo, al maltrato, al alcoholismo de sus padres, a su desertión escolar), nuevos caminos metodológicos (convertir la escuela dominical en una ludoteca intercultural en la que por medio de juegos interculturales los niños y niñas descubran la plenitud de vida, la ciudadanía, la ternura, el compromiso con la comunidad, el amor por sus raíces, el arte popular, todos como formas de vivir el *allincausay* o *shalom*).

Se podría buscar recrear sus costumbres como ferias, faenas, para gestar el sentido de comunidad y así entender el sentido de pueblo de Dios; introducir nuevos cantos (en ritmos y contenidos, porque no basta con cantar a ritmo de *huayno* y en quechua si es que la teología que se canta no construye este llamado a una identidad cultural redimida por el evangelio).

A los adolescentes, la educación podría llegar mediante proyectos que canalicen su vocación por la aventura y por las causas que tienen los chicos y chicas en esta edad. Ayudarles a conectarse con su identidad cultural migrante, con su llamado a la lucha para construir un futuro no sólo personal sino comunitario. En suma, un aprendizaje de responsabilidad, celebración de la alegría de vivir, de adorar a Dios, de caminar con el prójimo, de aprender la interdependencia, el sentido de equipo, como expresiones de la comunidad a la que somos llamados por Dios. Éstas son sólo algunas menciones, las posibilidades son realmente inimaginables y los frutos realmente sabrosos para los que tenemos el corazón de maestros y la convicción de que éste es uno de los caminos para la misión con el pueblo andino.

Entrar a este tipo de desafíos como cristianos, otra vez, implica revisar muchos de nuestros paradigmas de evangelización y de educación cristiana. La pregunta clave es: ¿qué podemos hacer, y qué no podemos hacer en nombre de la fe a ninguna persona y a ninguna cultura?

Evangelización es compartir un mensaje de redención que es transcultural, es un diálogo, se tiene que construir como proceso de comunicación en interacción con los otros, respetando la libertad que tienen todos los seres humanos para tomar sus decisiones, especialmente las religiosas, según un libre albedrío que Dios estableció y respeta.

Educación cristiana es el proceso de acompañar esta dinámica que viven los seres humanos cuando descubren el mensaje de Jesús y lo aceptan voluntariamente para sus vidas, optando por evaluarlas a la luz de las demandas éticas y profundamente espirituales del evangelio. Es una tarea que la deben hacer los propios de la cultura y, al hacerlo, tienen que extirpar sus propias egolatrías, todos sus dioses falsos,

así como lo tenemos que hacer constantemente los evangelizadores.

Todo el tema del que venimos hablando, si bien tiene dimensiones ideológicas que no podemos soslayar, va más allá de ser un debate. Como dice Álvaro Bello cuando nos habla de la ciudadanía intercultural en América Latina, «se trata de mirar el pasado para no repetirlo. Pero, sobre todo, se trata de mirar hacia adentro... en el mundo nuevo real y posible, construido por los indígenas, los campesinos y los pobres de las ciudades sobre las tierras conquistadas, tejido en base a nuevas relaciones sociales».

No para terminar sino para continuar, me despido con dos textos; uno refleja una teología no andina y otro andino; ambos nos hablan al final de cuentas de lo mismo:

La enseñanza bíblica de la imagen de Dios significa que nuestra evangelización debe devolver a todas las personas, junto con el perdón de sus pecados y la vida eterna, también su plena dignidad como seres humanos. Ya convertidos, los despreciados de la sociedad aprenderán a caminar con la cabeza en alto y los pobres comenzarán a descubrir la riqueza de su propio valor humano. También, de acuerdo con una fiel teología bíblica de la etnia y la cultura, la evangelización debe cultivar en todos, su plena autenticidad cultural: como mayas o quechuas, como negros en situaciones racistas, como mujeres en nuestro contexto machista. Ya convertidos a Cristo, tendrán actitudes totalmente transformadas hacia su negrura, su ser-indígena o su ser-mujer. Habrán renacido a la vocación humana de vivir plenamente, en las particularidades específicas de cada cual, la grandeza de su propio ser-persona, en toda la belleza y la gloria de su ser-imagen-de Dios.³⁸

³⁸ Stam, Juan B., *Las buenas nuevas de la creación*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1995, p. 76.

Una vez, una papita caminaba hacia un lejano pueblo, dio vueltas a varios cerros. Cuando estaba dando vuelta a un cerro pequeño, entró a un feo cañón entonces, la papita encontró a alguien que se parecía a un hombre, pero que no lo era, sino que era una oquita, y ella le dijo:

– ¿Adónde vas? ¿Qué estás haciendo?

Y la papita contestó:

– Yo me estoy yendo a un lejano pueblo.

La oquita le dijo:

– No vayas, en aquel lugar ha entrado mucha agua, no vas a poder pasar.

Y la papita dijo:

– ¿Qué voy a hacer entonces?

– Vamos a vivir juntos, yo no tengo a nadie, vivo solita.

Entonces la papita se puso alegre y desde ese día la papita y la oquita caminaron juntos.³⁹

Nuestro Señor permita que la papita y la oquita, que tienen corazón andino, junto con la caña de azúcar costeña y la cocona de la selva, podamos caminar juntos, todos con la cabeza en alto, con la dignidad intacta. Rindiendo el ego podremos no sólo esperar los cielos nuevos y la tierra nueva sino también luchar por que se haga palpable que el reino de Dios, en su inmensa diversidad, ya se ha acercado a partir de la cruz de Jesús, en la cual pagó el precio de todas nuestras reivindicaciones para que todos podamos vivir el *allincausay* (el buen vivir), forma andina del *shalom* que Jesús conquistó para todos los pueblos de la tierra.

³⁹ Cuento «La papa y la oca» del niño Jhonatan Jancco Gutierrez, *Nuestras vivencias y nuestros sentimientos, Identidad cultural y realidad social*, Centro Yanapanakusun para el Desarrollo Integral de las Trabajadoras del Hogar, Cusco, 2007.

Bibliografía

Álvarez, Luis E. y Magnolia Aristizábal, editores

2006 *¿Recorre la civilización el mismo camino del sol? Pedagogía, Subjetividad y cultura*, Fondo Editorial Universidad del Cauca, Popayán.

Ansión, Juan y Fidel Tubino

2007 *Educación en ciudadanía intercultural: experiencias y retos en la formación de estudiantes universitarios indígenas*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Doise W. y G. Mugny

1991 «Psicología social experimental: investigaciones de la escuela de Ginebra. Desarrollo cognitivo e influencia social en las minorías activas», ANTHROPOS, Revista de Documentación Científica de la Cultura, N° 124, Editorial del Hombre, Barcelona.

Arriaga, Pablo José

2002 *La extirpación de la idolatría en el Perú*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Portal Biblioteca Nacional del Perú.

Bruce, Jorge

2007 *Nos habíamos choleado tanto. Psicoanálisis y racismo*, Universidad San Martín de Porres, Fondo Editorial, Lima.

Cárdenas, Miguel Angel

2008 «El diálogo truncado con los matsés», Diario *El Comercio*, Lima, 14 de diciembre.

Castro Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel

2007 «Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Cesaire hasta los zapatistas», *El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémico más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores.

Constantino Carvallo

2006 Entrevista realizada por Patricia Del Río Labarthe a Constantino Carvallo, Diario *El Comercio*, 11 de junio.

Degregori, Carlos Iván, Marfil Francke, José López Ricci, Nelson Manrique, Gonzalo Portocarrero, Patricia Ruiz Bravo, Abelardo Sánchez León y Antonio Zapata

1990 *Tiempos de ira y amor*, Desco, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, Lima.

Estermann, Josef, Freddy Luis Maidana, Virgina Quezada, Abraham Colque y Juan Jacobo Tancara

2006 *Lo Andino, una realidad que nos interpela. Cuadernos de Reflexión*. Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, La Paz.

Franco, Carlos

1991 *La otra modernidad. Imágenes de la sociedad peruana*, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, CEDEP, Lima.

Flores Galindo, Alberto

1987 *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima.

Gareis, Iris

2007 «Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, BAC.

Grimaldo Rengifo,

2008 *Docencia y contextos multiculturales: reflexiones y aportes para la formación de docentes desde un enfoque intercultural*, Asociación de Publicaciones Educativas, Lima.

Lafaye, Jacques

1984 *Mesías, cruzadas, utopías*, Fondo de Cultura Económica, México.

Lingenfelter, Judith E. y Sherwood G. Lingenfelter

2003 *Teaching Cross-Culturally. And Incanranational Model for Learning and Teaching*, Baker Academic, Michigan.

López, Luis E. y Wolfgang Küper,

2000 «La educación intercultural bilingüe en América Latina. Balances y perspectivas», *Informe Educativo*, N° 94, PROEIB, Cochabamba.

Marzal, Manuel, Catalina Romero, José Sánchez.

2004 *Para entender la religión en el Perú*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Marzal, Manuel, Catalina Romero, José Sánchez, editores.

2000 *La religión en el Perú al filo del milenio*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Marzal, Manuel

1985 *El sincretismo latinoamericano*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Cussianovich, Alejandro

2005 *Educando desde una pedagogía de la ternura*, Ifejant, Lima.

León Portilla, Miguel

2003 *Obras de Miguel León Portilla*, UNAM, México.

Paredes, Tito

2006 *Con permiso para danzar. Renovación de la música y liturgia en las iglesias evangélicas de América Latina 1970-2004*, CEMAA, Lima.

Portocarrero, Gonzalo

1993 *Racismo y mestizaje*, SUR, Casa de Estudios del Socialismo, Lima.

Rosas, Claudia Lauro

2005 *El miedo en el Perú: lineamientos generales para su estudio* Fondo Editorial PUCP, Lima.

Rostoworowski, María

1999 *Historia del tahuantinsuyo*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Santos, Miguel Angel

2003 *Arte y parte: desarrollar la democracia en la escuela*, Homo Sapiens, Rosario.

Stam, Juan B.

1995 *Las buenas nuevas de la creación*, Nueva Creación, Buenos Aires.



ARTÍCULOS







4

Más allá de la ortodoxia: pautas para una teología y misionología en perspectiva intercultural e interreligiosa

Josef Estermann

La reflexión teológica a partir de las espiritualidades indígenas y de una perspectiva intercultural se ve frente a una serie de dificultades metodológicas, hermenéuticas y epistemológicas. Como el *mainstream* teológico tiene como trasfondo contextual los parámetros de la sabiduría grecorromana, la racionalidad occidental y la espiritualidad semita, es precisa una deconstrucción intercultural de lo que es «teología» y «misión».

«Encarnación» como «inculturación»

El eje de la fe y la teología cristianas es el hecho del acercamiento de lo divino a lo humano, en la encarnación (o humanización) de Dios en Jesús de Nazaret. Este *theologoumenon*, un escándalo para todo tipo de filosofía platónica e idealista, tiene repercusiones para la cuestión de la articulación de la fe con la religión, las culturas, las civilizaciones y las espi-

ritualidades. El paradigma de la «encarnación», más allá del hecho contingente de que ésta se produjo en el contexto de la religión judía, la espiritualidad semita, la filosofía greco-romana y el imperio romano, presupone una apreciación positiva de la «carne» (no en sentido paulino), es decir, de las condiciones «materiales» del evangelio y su realización a través del reinado de Dios.

Dios, al hacerse humano, también se hizo «carne», se hizo contexto concreto, material, corpóreo, cultural, religioso, histórico, cósmico («el texto se hace contexto»). Lo que afirma la noción de la creación, la bondad intrínseca de todo lo creado, se ratifica en la encarnación: «...y vio que todo era bueno» (Gn 1. 4;10;12;18;21;25;31). Jesucristo es la ratificación y confirmación de la voluntad de Dios en la creación. Por lo tanto, es totalmente anti-cristiano establecer un dualismo maniqueo entre lo material y lo espiritual, entre lo carnal y lo intelectual, entre cuerpo y alma, entre espíritu y materia. El neo-platonismo ha penetrado el dogma y la teología cristiana de tal manera que mucha gente ya no distingue entre lo que es genuinamente judeo-cristiano y lo que pertenece al entorno filosófico platónico (y posteriormente aristotélico).

El antagonismo paulino entre «carne» y «espíritu» no se refiere a dos principios metafísicos incompatible, sino a dos modos de vida, dos maneras de relacionarse con los demás y lo sagrado, dos paradigmas éticos y axiológicos. Lamentablemente, la historia eficaz de sus textos y de su recepción entre los padres de la iglesia ha llevado a un menosprecio de lo corpóreo, de la sexualidad, de lo contingente e histórico, de la materialidad y culturalidad, como expresiones de la «carne». Siguiendo el modelo de la «encarnación», afirmar este maniqueísmo es una verdadera apostasía, porque se desprecia la forma predilecta en la que Dios decidió revelarse y salvar al mundo.

Esto también es válido con respecto a lo que se suele llamar «cultura». Una de las formas irrenunciables de la «encarnación» de Dios es su «inculturación» o, como se prefiere en círculos protestantes, de su «contextualización». Al encarnarse en la persona de Jesús de Nazaret, Dios y su plan se hacen necesariamente «cultura», expresión cultural y religiosa. Esta fórmula que se plasma en la contradicción aparente de que lo eterno, necesario y supra-cultural (lo «divino») se convierte en algo temporal, contingente y culturalmente determinado, ha dado origen a una serie inconclusa de reflexiones teológicas sobre lo «esencial» y lo «accidental» de la fe cristiana. Claro que en este caso se usa como marco de referencia el esquema aristotélico del hilemorfismo universal, un dualismo metafísico que se convierte en base del *Sýmbolon* cristiano.

Para agudizar un poco más la cuestión, como ya ha planteado Anselmo de Canterbury con su obra *Cur Deus homo?* (¿Por qué Dios se hizo hombre?), ¿qué significa el hecho de que Dios se ha encarnado en un varón, un judío, un palestino, un hijo de carpintero, un arameo-hablante? ¿Hubiera podido encarnarse en una mujer, una budista, una coreana, una hija de un pastor evangélico, una aimara-hablante? ¿Qué significa el hecho contingente e histórico de la encarnación de Dios en la persona concreta de Jesús de Nazaret para la fe, para la teología, para la doctrina, para el dogma? O con otras palabras: la «cultura» concreta en la que Dios se encarnó, incluyendo la religión judía, ¿es un aspecto «esencial» o más bien «contingente» para los contenidos de la fe?

Estas preguntas son trascendentales para la cuestión de la relación entre la fe cristiana y las culturas, las religiones, las civilizaciones y los modos de vida distintos a la «cultura original» de la encarnación de Dios. Si tomamos la «culturalidad» como un aspecto imprescindible del ser humano (tal como la sociabilidad, intelectualidad, corporeidad, etc.), la encar-

nación y la fe subsiguiente necesariamente tienen «ropaje» cultural, histórico, religioso, filosófico, civilizatorio y material. Antes de «inculturar» o «contextualizar» la fe (en Asia incluso se habla de la «inreligionización» de la fe), Dios mismo se ha «inculturado», «contextualizado» e «inreligionizado». Causa cierto escándalo entre mis estudiantes la afirmación de que Jesús ha sido plenamente judío y no cristiano.

Cultura y espiritualidad

La mencionada «deconstrucción» intercultural de la teología dominante consiste en un proceso dialéctico y diatópico de «exculturación» y «reinculturación», como proceso nunca acabado. No existe una fe puramente supra-cultural (salvo en la utopía de la «visión beatífica») porque como creyentes somos seres culturales (con todas sus consecuencias: mujeres o varones, ricos o pobres, andinos o bantúes, jóvenes o ancianos). La supra-culturalidad es una abstracción conceptual que fue hipostasiada en forma super-cultural: una cierta cultura (la occidental-europea de índole grecorromana) se imponía poco a poco como la «cultura ortodoxa» y directiva para las expresiones de fe. Empezando con el idioma, que fue por mucho tiempo el griego y el latín, pasando por los símbolos canónicos (pan y vino), hasta llegar a la formulación conceptual del credo («Padre»; «hipóstasis»; «persona»; «sustancia») y la exclusión de la mujer (sacerdocio femenino, etc.), de personas con orientación sexual diferente, de las y los indígenas, de personas de otros credos.

Cabe subrayar que lo «religioso» no es una excepción sino que forma parte de la «culturalidad» humana. Es por eso que la teología dialéctica (Karl Barth y otros) trató de hacer una distinción muy nítida entre «fe» y «religión», aunque tampoco la fe es del todo vacía de aspectos y elementos culturales. El

enfoque intercultural subraya la «culturalidad» de todos los aspectos y dimensiones humanos, desde la manera de amar hasta el pensamiento, desde el modo de concebir lo sagrado hasta la manera de comer y beber. Una doctrina religiosa aparentemente «pura» y «supra-cultural» (una reivindicación genuina de ciertas iglesias neo-pentecostales y «fundamentalistas») siempre conlleva «valores» culturales y civilizatorios. Por lo tanto, el polémico «sincretismo» religioso de los Andes no es algo exclusivo sino que está presente desde los mismos orígenes de cada religión y fe. El cristianismo siempre ha sido y siempre será «sincrético», porque siempre se «encarna» en culturas y contextos religiosos concretos.

Al encarnarse en Jesús de Nazaret, Dios ha optado por la «impureza» del sincretismo religioso que posteriormente se manifiesta en el «sincretismo teológico» entre la tradición semita y la sabiduría grecorromana. Jesús tenía una «espiritualidad» judía muy profunda y, sin embargo (o más bien gracias a ello), podía abrir el camino hacia otras espiritualidades y culturas, tal como demuestra el ejemplo de Pablo. Éste ha comprendido (en forma visionaria) que la «judeidad» de la encarnación de Dios no forma una camisa de fuerza para el proceso de la sincretización e inculturación en el mundo «pagano» griego y romano al imponerse en el Concilio de Jerusalén por sobre la línea «esencialista» y «fundamentalista» de Pedro.

La cuestión de la «circuncisión» (y del sábado, de la sucesión biológica, del idioma, etc.) era el toque de piedra para la apertura misionera de la nueva «religión» (que en un inicio era más una «rama o secta judía» que una nueva religión) a otras culturas y civilizaciones. Pero a pesar de esta «libertad» paulina, Pablo y sus sucesores cayeron en otra trampa supercultural (y etnocéntrica) al exigir de sus fieles y de la teología posterior la «circuncisión helénica», la inculturación forzosa

y obligada en la civilización grecorromana y europea-occidental. Y esto podemos constatar en nuestro medio, desde el padre Valverde quien acompañó a Pizarro en la Conquista, hasta algunos pastores evangélicos que insisten en el idioma «civilizado» del castellano, en el terno como vestimenta adecuada y en los conceptos de origen occidental para lo divino («Padre»; «eterno»; «absoluto», etc.).

Las espiritualidades indígenas son, como cualquier otra espiritualidad, parte íntegra de una cierta «cultura» particular: su anclaje profundo e imprescindible, su dimensión de orientación y sentido. Según mi parecer, es imposible y además violento separar los aspectos «netamente culturales» de los aspectos «espirituales y religiosos» de una cultura. Hay ciertas iglesias y movimientos religiosos (sobre todo neo-pentecostales y evangélicos fundamentalistas) que defienden como postura ante el mundo andino: «¡Cultura andina sí, religión (religiosidad o espiritualidad) andina no!». Se admite el idioma aimara o quechua pero no la hoja de coca o la *waxt'a*; se hace una distinción maniquea entre lo que es «de Dios» y lo que es «del diablo». Mientras tanto, se promueven «valores» culturales de procedencia foránea, tal como el individualismo, la escrituralidad, la privacidad y la superación personal.

Teología y misión en el contexto del pluralismo religioso

La toma de conciencia de la pluralidad de religiones y espiritualidades en *Abya Yala* (nombre indígena para América Latina) es de muy reciente fecha. Hasta hace poco se sostenía una concepción de la «cristiandad» o, por lo menos, de un continente «eminentemente católico». Pero desde hace unas dos décadas, no sólo se toma nota del carácter pluri-denomi-



nacional del cristianismo en América Latina sino también de la presencia y vigencia de «religiones» autóctonas (sobre todo a partir del quinto centenario de la conquista en 1992), sean éstas de índole no-cristianas o sincréticas.

Es necesario hacer una deconstrucción intercultural y crítica de los conceptos dominantes de «religión», «religiosidad» y «espiritualidad». En las ciencias empíricas de la religión (sobre todo la antropología y la historiografía) se solía restringir el concepto «religión» por mucho tiempo a las llamadas «religiones mundiales», en un afán evolucionista de descalificar las llamadas «religiones naturales» (incluyendo ahí las tradiciones religiosas de *Abya Yala*). Tal como se suele calificar el pensamiento autóctono como «cosmovisión» o simplemente «sabiduría» (en vez de «filosofía»), también se viene denominando a las tradiciones religiosas autóctonas como «religiosidades» o simplemente «espiritualidades». Por cierto que en este punto existe un debate que también tiene rasgos teológicos: si no se trata de «religiones» de verdad, no es un asunto de un «diálogo interreligioso» sino simplemente de una incorporación de sus «espiritualidades» en el seno de la religión cristiana.

El concepto dominante de «religión» subraya la institucionalidad, el carácter doctrinal (dogma), la tenencia de sagradas escrituras y una organización jerárquica (en el sentido literal de «gobierno sagrado») del mismo. Las «religiones» indígenas carecen de todos estos prerequisites y, por lo tanto, no pueden ser consideradas «religiones». Sin embargo, el mencionado concepto tiene una «carga» cultural particular de Occidente (monocultural) y no puede ser universalizado sin más. Por otro lado, existen sectores de pueblos originarios que rechazan también el denominativo de «religión», aludiendo que para poder «re-ligarse» (en alusión al contenido etimológico de la palabra) es necesario haberse «des-ligado» antes, lo que no

corresponde a su autocomprensión como pueblos eminentemente «espirituales».

Para el tema de la teología y la misión en perspectiva intercultural y en un contexto de pluri-espiritualidad, el tema de fondo es la cuestión de si la identidad «religiosa» es excluyente o más bien incluyente. Es decir, ¿es posible que Dios se revele en religiones distintas al cristianismo o, siempre según la postura respectiva, fuera del catolicismo, del metodismo, de la iglesia adventista, de la iglesia «Poder de Dios», etc.? ¿Es posible que creyentes de otros credos y miembros de otras religiones puedan ser salvados/as? Respecto de esta pregunta, las denominaciones cristianas, y dentro de ellas las distintas corrientes, mantienen posturas muy diversas. La pregunta tiene que ver mucho con el enfoque teológico principal que repercute directamente en la misionología, es decir, en el concepto de «conversión» y «evangelización».

Si se subraya, por ejemplo, un enfoque eminentemente eclesiológico (*extra ecclesiam nulla salus*: «fuera de la Iglesia no hay salvación»), el modelo adoptado para la cuestión del pluralismo religioso va a ser un exclusivismo tajante. Si uno se inclina más por un enfoque cristológico, el modelo adoptado depende del grado de implicitud o explicitud de lo que entendemos por «Cristo» (por ejemplo, las ideas de un «cristianismo anónimo», de un «Cristo cósmico») y puede llevar tanto a un exclusivismo como a un inclusivismo. Si adoptamos un enfoque pneumatológico o reinocéntrico podemos llegar a una postura inclusivista o hasta pluralista. Tomando una perspectiva más histórica e intercultural, podemos constatar que el propósito de la *Missio Dei* y de la encarnación en Jesús de Nazaret no ha sido el de «fundar» una nueva religión o «convertir» al pueblo judío a una religión aún inexistente.

Para Jesús, la pertenencia a una cierta religión nunca ha sido un prerequisite o hasta una *conditio sine qua non* de

la salvación (lo que demuestran sus encuentros de «fe» con personas no-judías como el samaritano, la samaritana, el cobrador de impuestos, etc.). Jesús no quería que las judías y los judíos abandonaran su fe (él mismo no lo ha hecho hasta su muerte en la cruz) sino que sean mejores judíos y judías. La invitación de Jesús se dirigió a abrazar el reinado de Dios: la justicia de las bienaventuranzas y no una nueva religión o un cierto credo (ortodoxia). En oposición a la facción farisaica que se aferraba a la función salvífica de la ortodoxia («ley»), Jesús defendía la función salvífica de la *ortopraxis* («amor») y de la gracia divina.

Si entendemos por espiritualidad un modo de ser y de relacionarse con los demás, el mundo y lo divino, se la puede encontrar en cada una de las tradiciones religiosas e incluso en personas que se consideran agnósticas o ateas. Tal como sugiere la palabra «espiritualidad», se trata de una existencia en sintonía con el Espíritu que «sopla donde quiere», rebasando fronteras institucionales, doctrinales y religiosas. El relato de la creación en el libro Génesis (común al judaísmo, al cristianismo, en parte al Islam e incluso a religiones indígenas) subraya la dimensión ecuménica y cósmica del Espíritu de Dios. Dios es mayor que cualquier religión, credo o doctrina porque ya «estaba presente antes de la llegada de las y los misioneros». Una teología pluralista (más allá del exclusivismo e inclusivismo) del pluralismo religioso apuesta por la inter-espiritualidad y la convivencia «ortopráctica», más que por un debate sobre doctrinas y dogmas «ortodoxos».

A manera de conclusión

Vivimos momentos cruciales a nivel mundial, regional y local. La «religión» ha resurgido en la forma más perversa del fundamentalismo islamista y evangélico-imperial norteamer-

ricano, como también en un abanico de «espiritualidades» tan diversas, tal como las promueven la «Nueva Era» y la posmodernidad. Para nuestro quehacer teológico y la reflexión misionológica se nos plantea el desafío de evitar dos extremos. Por un lado, encerrarnos en un «fundamentalismo» teológico de un paradigma civilizatorio y cultural «ortodoxo» (que hasta ahora ha sido el paradigma grecorromano-occidental) y exaltar o hipostasiar una cierta cultura como super-cultura «salvífica». Por otro lado, llegar a la indiferencia y neutralidad «dóxica» de todas las culturas y religiones, incluyendo los corolarios espirituales, tal como plantea la posmodernidad.

Lo que urge es que la teología se convierta nuevamente en un instrumento analítico de crítica y deconstrucción paradigmática de lo que podemos llamar «idolatrías» económicas (el «mercado»), políticas (el «imperio»), religiosas (las «cruzadas» y «guerras santas») y culturales (una «supercultura» global). Para ello, hay que partir del presupuesto de que todas las culturas, religiones y espiritualidades son ambiguas y contienen tanto elementos nocivos como humanizantes. Tomando el criterio mismo de Dios, en el hecho de la encarnación, no es la «carne» o lo material-corpóreo que conlleva consecuencias negativas sino un cierto modo de existencia («carne» en sentido paulino) que implica injusticia social, discriminación racial y sexual, marginación, exclusión y deterioro de la naturaleza.

El criterio principal propuesto por Jesús no es la tenencia de o pertenencia a una cierta religión, la pertenencia a una cierta cultura o el ejercicio de una cierta espiritualidad, sino las «obras de la justicia», es decir: la «vida en plenitud» (Jn 10. 10). La teología debería discernir en cada una de las religiones y culturas los elementos biófilos (los que contribuyen a la vida en su sentido integral, más allá de una postura antropocéntrica y androcéntrica) y los elementos necrófilos



(los que contribuyen a la muerte en sus diferentes formas ya mencionadas). Ninguna religión o cultura es «salvífica» en sí misma si no se transforma en vehículo para el reinado de Dios, que es el «gobierno» de la vida para todas y todos, incluyendo la naturaleza, que está con «dolores de parto».

¿Qué podría significar eso para una concepción correspondiente a la «misión»? No se trata de lograr un «cambio de camiseta», ni la sustitución de una religión por otra, de una denominación por otra, ni de reemplazar una cierta cultura (por ejemplo, la andina) por otra (la occidental). Tampoco se trata de cambiar una ortodoxia por otra, de un credo por otro, como si fuera la doctrina o la «ley» la que salva y redime. Más bien podría ser el propósito de la labor «misionera» lo que Jesús expresaba con las metáforas de la levadura, la sal y la luz: transformar las religiones, culturas y espiritualidades desde adentro, con el espíritu de la «vida plena para todas y todos», catalizando las potencialidades «reino-compatibles» y aislando las «reino-incompatibles». En eso hay que empezar con las propias culturas dominantes, las teologías hegemónicas y las actitudes de un imperialismo religioso, que siempre dominan en muchas de nuestras iglesias. ¿Por qué el acullico de la hoja de coca debe ser más nocivo para la vida integral que el egoísmo religioso de una iglesia neo-pentecostal o el mercantilismo espiritual de la Nueva Era?

El momento actual, con la crisis financiera, energética y alimenticia, nos plantea, de manera especial, la tarea de una «deconstrucción intercultural» del sistema necrófilo de un «capitalismo de casino» salvaje y su sustento religioso, de la depredación del planeta y del imperialismo cultural, promovido por una globalización mediática, muchas veces en nombre de la «civilización cristiana». Urge desarticular la tácita identificación de lo occidental con lo cristiano y promover las múltiples «reencarnaciones» de la fe cristiana en culturas,

civilizaciones y espiritualidades no-occidentales. Estoy seguro de que en estas tareas, las espiritualidades indígenas nos pueden ayudar grandemente.

Bibliografía

Dressendörfer, P.

1996 «Acercándose a una realidad opaca: el sincretismo latinoamericano.

Apuntes teóricos» en Schmelz, B. y Crumrine, N., eds., *Estudios sobre el sincretismo en América Central y en los Andes*, Bonn, pp. 23-32.

1997 «Notes on the Validity of “Syncretism” in Latin American Spiritual

History» en Hülsewiede, B. et al., eds., *Religion and Identity in the Americas: Anthropological Perspectives from Colonial Time to the Present*, Möckmühl, pp. 37-47.

Durán, C. J.

1997 «Entre los símbolos católicos y los ritos aymaras: un proceso de sincretismo religioso» en *Yachay* 14, 25-26, H. 26, 115-139.

Estermann, J.

2003 «Religión como chalana: el inclusivismo religioso andino» en *Chakana* 1 (1), 69-83.

2006^a «Teología andina: presentación del proyecto de investigación» en Idem (coord.), *Teología andina: el tejido diverso de la fe indígena*, Vol. I, La Paz, 9-16.

2006b «*Filosofía andina: sabiduría para un mundo nuevo*, La Paz.

2006c «La “teología andina” como realidad y proyecto: una deconstrucción intercultural» en Idem (coord.), *Teología andina: el tejido diverso de la fe indígena*, La Paz, Vol. I, 137-162.

2008 «¿Encuentro o divisoria de aguas?: teología andina y ecumenismo» en Idem, *Si el Sur fuera el Norte: chakanas interculturales entre Andes y Occidente*, La Paz, 303-314.

Flores, C.

1984 *Una interpretación teológica del sincretismo andino de Q'ero y Lauramarca*, México (inédito).

González, Justo L., ed.

1987 *La religión popular en el Perú: informe y diagnóstico*, Cusco.

Gorski, J.

1996 «La “teología india” y la inculturación» en *Yachay*, Cochabamba, 13-23. 73-98.

1998 «El desarrollo histórico de la “teología india” y su aporte a la inculturación del evangelio» en *Iglesia, pueblos y cultura*, 48/49, La Paz, 9-34.

López Hernández, E.

1996 «Teologías indias de hoy» en *Christus*, 696, 34-40.

Marzal, M.

1985 *El sincretismo iberoamericano: un estudio comparativo sobre los Quechuas (Cusco), los Mayas (Chiapas) y los Africanos (Bahía)*, Lima.

Marzal, M., Albó X., Meliá, B.

1992 *Rostros indios de Dios*, La Paz-Cochabamba.

Panikkar, R.

1996 «Fe y cultura: una relación problemática» en Fornet-Betancourt, R. ed., *Kulturen der Philosophie*, Aachen, pp. 15-41.

Pollak-Eltz, A.

1995 «El sincretismo en América Latina» en *Presencia Ecu-
ménica*, 34-37, H. 37, Caracas, 3-13.

Segundo, J. L.

1975 *Liberación de la teología*, Buenos Aires.

Vigil, J. M.

2007 *Teología del pluralismo religioso. Curso de teología
popular*, Quito.



5

El Espíritu Santo y la espiritualidad contemporánea

Ricardo Barbosa de Sousa¹

La Reforma Protestante fue un movimiento que buscó traer una nueva vitalidad a una iglesia supersticiosa y burocratizada. Los reformadores insistieron en la necesidad de una fe personal, en la aceptación de la autoridad bíblica, en la centralidad de la gracia, en la vida del creyente y en la comunión personal del creyente con Dios por medio de Cristo.

Los fundamentos de la Reforma siempre trajeron tensión para el ministerio de la encarnación, en la medida en que busca reunir o establecer una relación entre lo humano y lo divino, o entre el cristianismo institucional y el carismático. El lugar del Espíritu Santo sigue siendo un problema dentro de la iglesia institucionalizada hoy como lo fue para la iglesia de Corinto en el Nuevo Testamento. Cuando las instituciones se transforman en un fin en sí mismo, la presencia y el papel del Espíritu son ignorados. Por otro lado, cuando insistimos en un modelo de reavivamiento dominado por el emocionalismo y por una espontaneidad exagerada y confusa, demoledora de

¹ Traducción: Silvana Leige de Vargas

cualquier institución, como Jonathan Edwards observó que estaba ocurriendo en la Nueva Inglaterra a inicios del año 1740, la crítica a estos movimientos acaba por ser necesaria. La verdadera espiritualidad requiere tanto el Espíritu como la institución (oficio).

Otra tensión que se dio fue entre el misticismo y el uso de la razón. El misterio de la doctrina de la fe cristiana se encuentra más allá de la comprensión humana. La Trinidad como naturaleza divina de Dios es un gran misterio. Sin embargo, el cristianismo es racional y, consecuentemente, plausible para la comprensión humana. El énfasis contemporáneo en la experiencia necesita ser evitado como una forma de abstracción de la fe que puede volverse narcisista cuando es reducida a una forma de subjetivismo cuyo juicio de validez es si «me siento bien». Por otro lado, el rechazo al intelectualismo también es válido en la medida en que éste transforma la fe en objeto de estudio, análisis e investigación y no en una realidad personal.

Si el equilibrio espiritual ha sido una necesidad constante de los cristianos, un abordaje bíblico y teológico sobre la persona y obra del Espíritu Santo es fundamental. Es curioso notar que cuando se habla de Espíritu Santo, siempre es identificado como una «fuente de poder» y no como una persona. Es también curioso notar que en Juan 16.13 se afirma que el Espíritu no atraerá la atención hacia sí mismo. Tom Smail, quién fue líder del movimiento carismático en Inglaterra, tuvo que reconsiderar su base teológica cuando decidió escribir sobre «lo que la renovación carismática no dice sobre el Espíritu Santo».² Él también afirma:

² Smail, Tom, *A Pessoa do Espírito Santo*, Edições Loyola, São Paulo, p. 13.

Nosotros conocemos al Espíritu, no porque tenemos un encuentro cara a cara con él, como tenemos con el Hijo y, por medio de él, con el Padre. En lugar de eso, pasamos a conocer al Espíritu cuando comenzamos a entender que nuestra capacidad de reconocer y responder a Cristo y al Padre no tiene su fuente en nosotros sino que nos es dada de afuera de nosotros mismos.

El Espíritu se queda con nosotros, de nuestro lado del encuentro con El Padre y El Hijo, permitiéndonos conocerlos y confiar en ellos.³

La negligencia en comprender la doctrina del Espíritu Santo ha contribuido para dos desdobles: la negligencia de la iglesia en comprender el papel del Espíritu en el drama de la salvación y santificación; y la naturaleza de su papel personal dentro de la economía de la Trinidad.

Por un lado, se dio un gran énfasis a la experiencia con el Espíritu, abstrayéndolo de la obra del Padre y del Hijo. Aquí, la corte final de nuestra apelación es la experiencia vívida de individuos y grupos que afirman que la experiencia es en sí misma autoritativa sin la necesidad de ningún referencial fuera de ella misma. En el Nuevo Testamento no existe esta autonomía dada al Espíritu Santo. La acción del Espíritu se da siempre subordinada totalmente al Padre y al Hijo. El Espíritu no realiza nada de sí mismo a partir de su propia autoridad sino apenas reafirma aquello que Cristo hizo y nos lo revela. La norma y la medida por la cual autenticamos la obra o las obras del Espíritu Santo pueden ser reconocidas y evaluadas con reflejos de la acción normativa del Padre y del Hijo descritas en los Evangelios. Ésta es exactamente la prueba que el apóstol Juan propone para conocer una profecía verdadera,

³ *Ibid.*, p. 33.

En esto pueden discernir quién tiene el Espíritu de Dios: todo profeta que reconoce que Jesucristo ha venido en cuerpo humano, es de Dios; todo profeta que no reconoce a Jesús, no es de Dios, sino del anticristo. Ustedes han oído que éste viene; en efecto, ya está en el mundo (1 Jn 4.2,3).

La experiencia espiritual nunca es evaluada por sí misma sino siempre por un criterio trinitario. La acción del Espíritu siempre corresponderá a la acción del Padre en el Hijo, y a la acción del Hijo encarnado en la persona de Jesús de Nazaret que es el sujeto y el centro del evangelio.

Contrariamente al énfasis dado en la experiencia con el Espíritu, tenemos por otro lado el énfasis dado en la obra de Cristo en el Calvario. Aquí se pretende establecer las raíces de nuestra fe en lo que Cristo hizo en la cruz sólo y de una vez por todas. Muchos aquí miran con sospecha cualquier acción del Espíritu que nos lleva a experimentar algo más allá de la conversión y convicción de pecados, como si esto ofuscara el brillo del Calvario.

Esta tendencia nos lleva a comprender la conversión solamente en términos de un cambio de convicciones y no como una transformación de la vida. Sin embargo, ¿podrá alguien afirmar que cree en la gracia de Dios demostrada en el Nuevo Testamento pero que ésta no tiene el poder de transformar pecadores en personas santas? ¿Es posible creer y honrar la obra de Cristo en la cruz sin demostrar cómo ella se manifiesta en nosotros a través de los dones y carismas del Espíritu Santo? La naturaleza graciosa de la venida del Espíritu Santo es de hecho el testigo más poderoso de la naturaleza graciosa de la obra de Cristo en el Calvario. Lejos de una competencia con la obra del Calvario, la obra del Espíritu reconoce la centralidad de la cruz y la manifiesta en nosotros con todo su poder y gracia. No existe ninguna obra del Espíritu que no dependa

de la obra de Cristo en la cruz; y no hay ningún evangelio de la cruz que no sea también una promesa del Espíritu.

La síntesis de estas dos grandes desviaciones es integrar al Padre en la obra del Hijo y del Espíritu. Si vemos a Jesús apenas como aquel que nos trae la salvación, que nos cura y bautiza con el Espíritu y renueva su iglesia, y que por medio de su Espíritu satisface nuestras necesidades de perdón y plenitud, corremos el riesgo de ver en Jesús su valor para nosotros en lugar de reconocer su valor para el Padre. El peligro es que nos convirtamos en prisioneros de un evangelio volcado hacia nosotros y hacia nuestras necesidades donde Cristo y su Espíritu son fácilmente reducidos a una fuente de bendiciones y satisfacciones para nosotros. Transformamos así a Dios en un siervo de nuestras necesidades.

Lo que necesitamos entender es que el Jesús de los Evangelios no puede ser encuadrado en este modelo. Él no es un siervo presionado por nuestras necesidades. Su agenda no está determinada por las demandas insaciables de aquellos que lo buscan sino por su obediencia al Padre celestial. Su vida no ha sido determinada por las reivindicaciones humanas sino por la sumisión a las reivindicaciones del Padre. Cuando vemos el lugar del Padre en la vida de Jesús reconocemos que nuestra gran necesidad es que nos convirtamos de la obsesión de resolver nuestros problemas hacia un cristianismo centrado en la obediencia, en el que la cura es solamente un preludeo de la entrega de nosotros mismos en sacrificio a aquel que se dio en sacrificio por nosotros y nos reconcilió consigo mismo.

Uno de los conflictos entre la iglesia occidental y la oriental ha sido el complejo tema del *Filioque*, o sea, si el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo (como afirma la iglesia occidental), o del Padre a través del Hijo (como lo afirma la iglesia oriental). No vamos a dedicarnos exhaustivamente a este asunto, pero es importante decir que no se trata de un

debate irrelevante. La pregunta sobre este tema es muy bien colocada por Tom Smail: «¿El Hijo es solamente el receptor, o también es, en cierto sentido, el dador del Espíritu?».⁴ La discusión sobre esta pregunta provocó el rompimiento hace casi mil años entre la iglesia ortodoxa y la iglesia católica.

La cuestión involucra la relación entre Cristo y el Espíritu. Todos están de acuerdo en que el Padre es el dador del Espíritu, primero al Hijo y después a todos nosotros. La cuestión es saber si el Hijo es también el dador. La obra de Cristo y la obra del Espíritu están íntimamente conectadas en el Nuevo Testamento de forma que muchas veces algunos textos sugieren que la vida en el Espíritu y la obra de Cristo son una sola cosa. La ruptura entre ellas viene provocando una espiritualidad no evangélica. Necesitamos insistir en que el Espíritu Santo no es una fuerza divina impersonal sino que se afirma que es el Espíritu de Cristo. Sin este concepto caemos en la tentación unitaria de afirmar que «Dios es Espíritu», creando la posibilidad de negar o volver irrelevante la deidad de Cristo.

La idea que algunos teólogos crearon para conciliar los puntos fuertes de cada tendencia (los occidentales enfatizan mucho la figura del Padre como dador y los orientales la figura del Hijo) fue afirmar que el Espíritu procede del Padre por medio del Hijo. Tanto el origen (Padre), como la mediación (Cristo) permanecen con su relevancia.

El Dr. Houston presenta cuatro énfasis que necesitan ser afirmados en la espiritualidad contemporánea.

⁴ *Ibid.*, p. 121.

Nuestra fe necesita ser trinitaria

La debilidad teológica del pentecostalismo como también del movimiento carismático ha sido la prominencia dada a los dones del Espíritu Santo sin relacionar el Espíritu con la vida de la Trinidad. El diccionario norteamericano del pentecostalismo tiene varios artículos volcados hacia los dones y carismas del Espíritu pero ninguno sobre el misterio de la Trinidad. Cuando adoptamos sólo a una de las personas de la Trinidad nos volvemos doctrinalmente vulnerables.

La fragilidad de la espiritualidad contemporánea es que se volvió profundamente centrada en el ser humano además de narcisista, con una creciente negación de la centralidad de la obra y persona de Cristo, que es la naturaleza de la revelación del Espíritu.

La espiritualidad contemporánea no viene del Padre a través del Hijo por medio del Espíritu Santo. El ser humano viene a la existencia, se vuelve persona y vive solamente por la iniciativa de las tres personas de la Trinidad. Es la presencia de Dios en nosotros que nos hace más humanos, más personales y singulares, así como también nos posibilita darnos a otros. Nuestra búsqueda por la verdadera humanidad termina en la humanidad de Cristo, que se encarnó y por su Espíritu comparte con nosotros de su vida. La diversidad de los dones tiene su raíz en la Trinidad.

Nuestra relación con el Espíritu Santo no necesita ser de autodonación

El «Espíritu sin rostro» revela su anonimato al señalar que su papel es traer luz hacia Cristo, de manera que Cristo sea todo en todos. La esterilidad espiritual ha intensificado la

tendencia a identificar el ego en términos funcionales y no relacionales. Esto ha llevado a muchos cristianos a responder al llamado de la fe en términos de «trabajo» o «ministerio» por ser seres funcionales. La moderna noción cristiana de liderazgo y ministerio que insiste en el resultado y en la eficiencia pasa por una enorme necesidad de reforma.

Es el vaciarse del ser y no su autorealización lo que necesita ser blanco de la vida espiritual. Fue la «pobreza» o el «vaciar» de María lo que la habilitó para recibir a Cristo, de la misma forma que ocurre con nosotros. Tener el Espíritu significa estar abierto para Dios y para los demás, al contrario del pecado que nos lleva a vivir pendientes de nosotros mismos. El Espíritu es libre para actuar en toda la creación. En el inicio, el Espíritu se movía sobre la superficie de las aguas; hoy es el mismo Espíritu el que recrea la vida en medio del caos existencial al traer la luz de la vida en Cristo (2 Co 4.6).

Necesitamos «probar los espíritus» para discernir lo que procede o no de Dios

Básicamente lo que Juan nos afirma es la naturaleza trinitaria del Espíritu Santo: si confiesa a Cristo como Señor. Existen tres afirmaciones en el Nuevo Testamento que nos ayudan a entender el camino de la espiritualidad cristiana.

1. «No agraven al Espíritu Santo de Dios, con el cual fueron sellados para el día de la redención» (Ef 4.30)

El contexto muestra que el carácter cristiano debe expresar el carácter del evangelio. Fuimos redimidos, comprados por «buen precio», no nos pertenecemos. Por lo tanto, todo aquello que destruya el propósito de Dios para el ser humano

entristece al Espíritu. El sello y la unción del Espíritu sobre nuestras vidas son explicados por el apóstol Pablo:

Dios es el que nos mantiene firmes en Cristo, tanto a nosotros como a ustedes. Él nos ungió, nos selló como propiedad suya y puso su Espíritu en nuestro corazón como garantía de sus promesas (2 Co 1.21- 22).

Nuestra respuesta a esto es la sujeción en obediencia y compromiso con él. Entristecer al Espíritu es, por lo tanto, deslealtad, idolatría, no vivir consagradamente. De la misma forma que el amante en Cantares, la castidad o el amor exclusivo que debemos tener sólo para Dios es la marca de la espiritualidad.

2. «No apaguen el Espíritu» (I Ts 5.19)

El contexto inmediato de esta afirmación es: «no desprecien las profecías». Esto muestra el significado vital de la conciencia atenta delante de Dios. Doroteus, uno de los padres de la iglesia, dice:

...al crear al hombre, Dios implantó en él algo divino, una cierta facultad para iluminar su mente y mostrar lo que es bueno y lo que es malo. A esto llamamos conciencia.

El Espíritu Santo es este recurso que Dios nos dio. Apagar al Espíritu es tapar los oídos a las profecías, a la palabra de Dios que nos orienta en nuestro peregrinaje moral. Una espiritualidad verdadera confronta el carácter no relacional moderno de las personas llenas de voluntad propia. Es solamente a través del carácter relacional de la presencia del Espíritu que aprendemos a mirar al otro con santidad. En su contexto, a partir del versículo 11, Pablo hace una serie de exhortaciones que apuntan a la necesidad de mirar a nuestro alrededor y

cuidarnos los unos a los otros, contrariamente a la cultura moderna que insiste en la autonomía del ser.

3. «Andemos guiados por el Espíritu» (Gá 5.25)

El bien más grande de la vida cristiana es el don de la vida eterna que consiste en la participación del creyente en la vida y comunión del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Por lo tanto, andar en el Espíritu es beneficiarse de los recursos de la comunión eterna de amor y amistad.

Andar en el Espíritu es transformar nuestro estado de alienación en una comunión de amor. Esto es lo que significa «regeneración»: la participación del Espíritu Santo en la naturaleza humana. Ésta es una condición progresiva y dinámica. De esta forma, la madurez espiritual se caracteriza por la fructificación. Como lo afirma Nicetas Stetathos: «Donde los frutos son vistos, allí Dios reside».

La naturaleza personal de Dios nos inspira a ser personas más «abiertas»

Con el crecimiento de la alienación crece también la incompreensión de la realidad. Los dioses de este siglo son impersonales. Acudir a Mamón, o el dios del poder, dinero o placer, es una forma de buscar la identidad personal dentro de una naturaleza cerrada para el otro, de la misma forma como Descartes identificó a las personas solamente como seres pensantes. La visión cristiana de la persona es infinita en sus posibilidades porque Dios es personal.

Como un teólogo contemporáneo expresó: «El ser de Dios es un ser relacional, de forma que no existe ningún ser real fuera de la comunión». Para los cristianos, cuando hablamos de «ser espiritual» significa que estamos abiertos a realidades



personales. Es aquí donde la fe cristiana confronta con toda la tendencia moderna. El énfasis relacional de la fe cristiana significa que el discipulado cristiano implica estar abierto al llamado de Cristo. Ésta es la razón para la auto-renuncia y para tomar la cruz y seguir en el camino del discipulado.

El verdadero discipulado nos libera de nuestro egocentrismo. Ésta es la lección que aprendemos con el joven rico cuya identidad estaba en la riqueza y la moralidad y no en su relación con Cristo. Él muere con aquello que es mortal en lugar de ganar la vida eterna que buscaba. Podemos interpretar Pentecostés como la disponibilidad del Espíritu Santo a los discípulos. Por esta causa ellos experimentaron un nuevo sentido de comunidad. El advenimiento de Pentecostés y la formación de una nueva comunidad se perciben simultáneamente.

La obra del Espíritu nos conecta en las dos dimensiones de la vida: la vertical y la horizontal. Él nos abre para la comunión con el Padre por medio del Hijo y también nos abre, horizontalmente, para la comunión entre nosotros.

Somos testigos de la falencia del espíritu humano que se apega al materialismo, el consumismo, el profesionalismo y la burocracia. La religión institucionalizada en el mundo occidental también ha experimentado esta misma falla. La mente científica ha hecho extraordinarios descubrimientos pero ignora las dimensiones sociales y espirituales del ser humano. Todo esto intensifica el cinismo y la desesperación.

Por otro lado, vemos señales de interés en el psicoanálisis, la consejería, en la búsqueda de tratamiento de los abusos emocionales, en la preocupación por el crecimiento individual, sin embargo, esto acaba intensificando la falsificación del ser en la medida en que se intensifica el narcisismo. Es por eso que necesitamos guías espirituales, compañeros y no solamente predicadores, ejemplos de vida y no sólo maestros.

La espiritualidad cristiana necesita anticipar la necesidad de construir una fe más personal. La falta de una estructura familiar, la conciencia de la disfuncionalidad tanto social como institucional, la ausencia de valores morales y la ruptura con la tradición apuntan hacia una nueva reforma de la iglesia; como Karl Rahner observó:

...nuestra presente situación es de transición, de una iglesia sustentada por una sociedad cristiana homogénea y casi idéntica a la iglesia hacia una iglesia constituida por aquellos que han luchado contra su medio ambiente a fin de alcanzar una fe clara y explícitamente personal. Ésta será la iglesia del futuro, o no habrá iglesia.



CONCLUSIONES







6

Mesa de trabajo sobre teología y misión

Daniel Salinas, compilador

Apenas unos pocos minutos de conversación habían pasado para darnos cuenta que el tema era más complicado de lo que todos pensamos al comienzo. Para la mayoría eran temas nuevos y desconocidos. Sentarnos en la misma mesa personas de 17 países diferentes y de diversas denominaciones cristianas fue una experiencia desafiante y enriquecedora al tratar de analizar teológicamente el lema directriz: «Espiritualidades indígenas, interculturalidad y misión integral». Desde el principio nos vimos embarcados en una discusión ávida y diversa que, aunque no nos llevó a conclusiones definitivas, nos dejó interrogantes importantes para continuar analizando la temática. En esta memoria de la reunión trataré de resumir la riqueza de la conversación, pecando, sin duda, de omisiones y generalizaciones. He tratado de dejar los comentarios tal y como fueron expresados sin editarlos. Si se lee un poco circularmente es porque así se desarrolló la plática.

Uno de los primeros asuntos que surgieron fue la necesidad de «desoccidentalizar» nuestro acercamiento epistemológico a las «espiritualidades nativas». Esta recomendación fue uno

de los pocos puntos de consenso, indicando que para acercarnos a un entendimiento de las espiritualidades indígenas debemos despojarnos de nuestra formación occidental y los parámetros occidentales. Estos parámetros no nos sirven para entender las culturas andinas. Tenemos que verlas desde su propia perspectiva. La tarea es aprender a entrar a ese mundo para comprenderlo desde adentro. A pesar de que la mayoría reconocía esta necesidad, pronto la conversación llevó a mostrar las dificultades y a precisar lo que se quiso decir.

Por un lado está la racionalización occidental. Según varios participantes, el desencuentro más grande cuando tratamos de acercarnos a las espiritualidades indígenas se da al nivel de racionalización. El problema se presenta al querer racionalizar espiritualidades que rechazan cualquier racionalización. Cada cultura tiene diferente lógica de entender el mundo y la vida. Todos debemos aprender a convivir con diferentes racionalidades. Se ha privilegiado la forma occidental racionalista de llegar al conocimiento. No podemos negar que somos herederos de la modernidad. Por ejemplo, creemos que hay una sola manera de conocer a Jesucristo, lo que nos lleva a convertir la salvación en meramente espiritual sin que afecte lo político o lo social.

Una dificultad para esta desoccidentalización es que no podemos salir de nuestra misma cultura, y lo que llamamos fe y religión está intrínsecamente en la cultura. Esto también es un problema cuando hablamos de deconstrucción cultural, ya que es difícil hacerla desde dentro de la cultura. Por lo tanto, esto nos lleva a reconocer que todas las expresiones de fe durante los siglos han sido sincréticas, incluyendo la nuestra.

Junto a esto se encuentra la manía clasificatoria occidental de meter en casilleros, lo cual no es adecuada para acercarnos

a la espiritualidad indígena. Nosotros entendemos por espiritualidad un cierto aspecto de la vida que llamamos «religioso», pero para los indígenas somos espirituales siempre. Por ejemplo, cuando el campesino trabaja la tierra, lo entiende como un encuentro con lo sagrado. Quizá, alguien preguntó, la forma indígena sea mejor para conocer a Jesucristo. Se recordó que Dios se ha manifestado en todas las culturas aunque de una manera especial en la cultura judía. Por lo tanto, no debemos sentirnos superiores como cristianos sino más bien iguales para descubrir en dónde se encuentra la revelación de Dios en las espiritualidades indígenas.

Entonces, se concluye que no hay un solo camino para llegar al conocimiento. Es cierto que la modernidad ha eliminado los otros caminos, especialmente los acercamientos nativos. Por lo tanto, no se ha dado una verdadera interculturalidad. La modernidad ha cuadrado la realidad, perdiéndose así la riqueza de la totalidad y complejidad de la vida. Interculturalidad significa respetar que el otro tiene pensamientos y aportes que debo respetar y escuchar para aprender de ellos. El punto de convergencia que nos beneficia a todos es el diálogo. La interculturalidad nos lleva a que escuchemos también lo religioso. Se nos anima a escuchar sobre esos nuevos caminos para conocer a Dios porque la interculturalidad reconoce que el otro tiene otros caminos y acepta encontrar un punto medio. La agenda consiste en escuchar y encontrar juntos un camino con el fin de traer la humanización del ser humano y la justicia del reino de Dios.

Muchos hemos asumido el criterio que los españoles nos trajeron de que nosotros somos salvajes e inferiores si aceptamos nuestra condición indígena. Se nos enseñó que la raza fuerte es la occidental y la débil es la indígena, y consecuentemente queremos identificarnos con la fuerza y no con lo débil e inferior. Vemos con buenos ojos el concepto reciente

de redescubrimiento e identificación como indígenas. Se ha convertido a la mayoría de la población en la minoría. No podemos seguir no siendo tomados en cuenta como personas, tenemos nuestros pensamientos y nuestras creencias.

Junto con lo anterior, se reconoció que una mayoría venía a la discusión como evangélicos. En ese sentido se recordó lo que Juan escribió: «A Dios nadie lo vio jamás. El Unigénito del Padre lo ha dado a conocer». No se puede ser cristiano sin creer esto. El Hijo ha hecho que el Padre sea accesible de una manera que no va con los sentidos. Esto nos lleva a preguntarnos: ¿a partir de qué lógica dialogamos con las personas que tienen otra lógica? El desafío del evangelio no tiene que ver con que se crea o no sino con la capacidad del ser vivo que es Jesús de hacerse visible a cualquier ser humano independientemente de su etnia. Esto tendría que ser la columna vertebral si somos evangélicos.

Tampoco podemos ser muy optimistas al acercarnos a las espiritualidades indígenas. Cada cultura humana es ambigua. En todas hay elementos que fomentan vida y otros que impiden la vida. Sospechamos que al identificarnos con una cierta cultura estamos asumiendo aspectos idolátricos. No podemos ignorar que la cultura occidental también tiene aspectos idolátricos. Por ejemplo, Jesús no renunció a ser judío, galileo o varón. Pablo se metió de lleno en el mundo griego con todas sus contradicciones. ¿Qué tememos de una cierta cultura? Los elementos religiosos son parte de la cultura.

El pensamiento colonial asume que los portadores del evangelio son los misioneros y lo que ellos hacen es lo correcto. Pareciera que ser indígena es inferior, pero no es así. Todos tenemos perspectivas y cada cultura refleja la imagen de Dios a la vez que todas son culturas caídas. Dialogar no es renunciar a mis principios como cristiano sino encontrar algunos puntos de coincidencia de pensamiento con otras

etnias que tienen otra manera de pensar. De lo contrario, no vamos a poder comunicar el evangelio con maneras de pensamiento que el otro entiende. No podemos ser aculturales y no podemos judaizar a otros porque no es nuestra labor que el otro se exprese como yo lo hago. Una teología que no responda a sus necesidades, a su manera de concebir el mundo, a sus preguntas, no es recibida por ese grupo cultural.

¿Debemos aceptar otros caminos de salvación, otras mediaciones? Aquí parece que estamos al fin entrando a los temas teológicos. ¿Existe otra manera de concebir la salvación a la que hemos recibido? Este cuestionamiento nos lleva a evaluar el tema del colonialismo evangélico. ¿Creemos en un Dios que tuvo que esperar 19 siglos para que América Latina al fin escuchara el evangelio puro? ¿No será que antes del siglo 16 hubo caminos de mediaciones expresados en otros lenguajes, símbolos, teologías? ¿Cuáles son las imposiciones culturales que se han colado como evangelio? ¿Qué hacemos con la singularidad de Jesucristo? ¿Cómo ha estado Dios presente de múltiples maneras antes de que nosotros llegáramos? ¿Cómo me sumo a lo que Dios ya está haciendo en esa cultura? Si Jesús es el camino, ¿qué camino es Jesús?

Un concepto teológico relevante para estudiar el tema de la interculturalidad es el de la encarnación. En este caso, no debemos olvidar que cuando Dios se hizo carne significó la contextualización de Dios. Dios se hizo judío hasta su último respiro. Históricamente, después de Jesús aparece el problema de la helenización de la teología: el Verbo se ha hecho carne pero los teólogos hicieron que la carne se haga verbo de nuevo. En la encarnación, Dios reafirma la bondad del contexto. La diversidad cultural es algo positivo, por ejemplo, en Pentecostés. Un ejemplo de la helenización de la teología lo vemos en el Credo Apostólico, donde aparece un incipiente docetismo teológico. Hay un salto desde el nacimiento a la

muerte, no relata nada de la práctica, de la vida, de la enseñanza de Jesús.

Josef Estermann presentó una analogía gráfica para entender el tema de la relación entre fe y cultura. El habló de dos modelos: el durazno y la cebolla. El durazno tiene un núcleo duro alrededor del cual la fruta se reúne. Este modelo se presenta dualista de esencia y entorno. Por su lado, la cebolla, si se deshace, al final no hay nada. En cada hoja de la cebolla están interconectados la esencia y el entorno. Problema con el modelo del durazno: ¿qué es la semilla dura, lo innegociable? De acuerdo a Estermann, el modelo del durazno sería un concepto muy «occidentocéntrico» de religión, para el cual propone la deconstrucción de este concepto. En la religión indígena está presente una relación profunda con la totalidad de la vida. ¿Estamos dispuestos a deconstruir nuestra teología?

¿Cómo comprender entonces el trabajo misionero? Esta pregunta se entiende dentro de un debate soteriológico: ¿qué salva realmente? La labor misionera es doble: denunciar y anunciar. Denunciar elementos nocivos. Anunciar la buena nueva de vida de que en la persona de Jesucristo ha llegado el ejemplo concentrado de lo que Dios quiere con la humanidad. Hay que revisar lo que significa el reinado de Dios. Pensarlo más allá de una salvación individual. Si tomamos el reinado de Dios como algo que sobrepasa el individualismo religioso, dejaremos de imponer nuestro concepto de las expresiones de ese reinado. Unos de nosotros que somos misioneros hemos ido convirtiéndonos en relación con la gente. El momento misionero ocurre en el contacto interpersonal e intercultural donde nos enriquecemos mutuamente. Allí ampliamos nuestra perspectiva, a veces reducida, del reinado de Dios. ¿Está integrado este aspecto en la misión integral? La misión es un aprendizaje mutuo, siempre tenemos que aprender algo de los demás para la misión cristiana.

¿Será que Jesucristo es únicamente ejemplo nada más? ¿Qué significa que él es el único camino? Si lo evangélico no incluye el tema de la singularidad de Jesús, entonces él es solamente uno más entre muchos. Definitivamente el tema de la cristología es crucial para todo dialogo intercultural. Sin embargo, como evangélicos somos herederos de una Reforma que pone más énfasis en la *ortodoxia* que en la *ortopraxis*. También las diferentes cristologías históricas han sido siempre sincretistas. Entonces, la pregunta es: ¿cuál es la finalidad del diálogo que estamos proponiendo? Debe haber reconocimiento del Dios vivo, de Jesús como Mesías. El propósito es la misión.

La novedad del cristianismo es la encarnación y, por otro lado, la personalidad de la revelación divina en Jesús. La centralidad de Jesús es el punto de referencia para la interpretación del texto sagrado. Pero también es interpretado. La revelación principal no es un texto sino una persona. Podemos pensar la singularidad de la revelación divina junto con la universalidad. ¿Qué mediaciones históricas, culturales, religiosas hay de este punto céntrico singular del evento cristológico?

¿Por qué a los evangélicos no nos causa problema hablar de interculturalidad, pero sí de ecumenismo o de diálogo interreligioso? Tal vez pensamos en interculturalidad como sincretismo asumido. Pero, como ya se dijo, el sincretismo es un hecho social. La interculturalidad requiere negociación. Mi identidad cristiana se construye a través del diálogo con otras identidades no cristianas. ¿Qué hago yo con mi opción cristiana cuando convivo con otras cosmovisiones y otras religiones? No hay interculturalidad sin diálogo interreligioso. Hablar de interculturalidad es hablar de un aprendizaje mutuo.

En el camino del discipulado estamos siendo discipulados. Ser evangélico significa creer algo con contenido que queremos compartir con los que no lo conocen. Nuestra perspectiva

es muchas veces muy logocéntrica. El contenido es más que palabra, es también vida. Yo no renuncio a compartir mi fe pero la comparto en una lógica intercultural en la que yo no solamente logro comunicar sino que descubro elementos de ese mensaje en el otro que redimensionan mi presentación.


Por otro lado, el registro histórico del Nuevo Testamento muestra al comunicador compartiendo con los otros pero no se ve que los evangelistas iban con la idea de aprender de los otros. Entonces, ¿qué es lo que debo comunicar? Aquí es bueno recordar que podemos cuestionar nuestro conocimiento de la verdad pero no la verdad misma. ¿Será que nuestros conceptos de teología sistemática nos están impidiendo el diálogo? No tenemos suficientes elementos pero queremos investigar, sigamos escuchando, caminemos para encontrarnos.



7

Mesa de trabajo sobre espiritualidad e historia

Nicolás Panotto, compilador



La espiritualidad es ciertamente una temática compleja, no precisamente por su densidad teórica sino porque en ella se conjugan los filamentos más profundos de la experiencia histórica de la fe. Resalto nuevamente esta palabra: *experiencia*. Muchas veces, al hablar de ella, nos referimos a un campo particular, como pueden ser las sensaciones, los rituales o las disciplinas espirituales. Pero ciertamente va más allá. Es algo mucho más profundo y amplio. *La espiritualidad es la aprehensión de la acción divina en nuestro contexto, percibida desde la totalidad del cuerpo, y se manifiesta en cada experiencia en nuestro peregrinar histórico: lo social, ritual, cultural, religioso, económico, relacional, etc.*

Lo que nos preguntamos en nuestra mesa, desde el marco general de la consulta, fue lo siguiente: ¿qué implica hablar de espiritualidad desde la experiencia andina? Una pregunta simple pero no por ello fácil de responder y carente de complejidad. ¿Qué decimos cuando hablamos de espiritualidad? ¿Partimos desde una noción cristiana o andina? ¿Cómo se combinan ambas experiencias? ¿Podemos despojarnos de

nuestra herencia occidental y cristiana para comprender más efectivamente la propuesta andina? Éstas son sólo algunas preguntas con las que nos encontramos desde un inicio. Veamos a continuación cómo fueron respondidas.

En busca de definiciones (primer día): entre la antropología y la teología trinitaria

La primera ponencia, ofrecida por Marcelino Tapia, enmarcada en el campo de la antropología, ofreció un rico puntapié para comenzar la reflexión. Dicho abordaje se vio complementado, en nuestra mesa, con el aporte de Ricardo Barbosa da Sousa, quien compartió una ponencia sobre «El Espíritu Santo y la espiritualidad contemporánea».

Los elementos más relevantes que surgieron de la primera ponencia durante la discusión fueron los de *interculturalidad* y *teoría de la complejidad*. En dirección contraria a una visión funcionalista y homogeneizante de «la cultura» se habló sobre la necesidad de una comprensión que deje atrás las visiones «dualistas» legadas de la modernidad, que nos permita ingresar en una lógica «multidimensional» de análisis: de los extremos negros y blancos, incluir los *grises* de la existencia. Un antropólogo mencionado durante esta discusión fue Néstor García Canclini, quien sostiene que la realidad se construye en el intercambio de relatos y narrativas desde una dinámica multifacética, como la que se gesta en el mundo global actual, y en cuyo seno las fronteras de las culturas se desdibujan y se vuelven porosas.¹ Esto nos lleva a la conclusión de que no podemos hablar de la cultura como una entidad pura y con

¹ Sus principales obras al respecto son *La globalización imaginada*, Paidós, Buenos Aires, 1999; *Culturas híbridas*, Paidós, Buenos Aires, 2001; *Lati-noamericanos buscando lugar en este siglo*, Paidós, Buenos Aires, 2002.

fronteras nítidamente definidas. La propuesta sería pasar del sustantivo al adjetivo: de *la cultura* a *lo cultural*.

Durante este abordaje hubo dos reacciones por parte del grupo. En primer lugar, algunos y algunas observaron el peligro de idealizar una cultura a la hora de un abordaje intercultural. Éste fue, ciertamente, un elemento que se traslució en la ponencia de Tapia a propósito de la descripción de las culturas indígenas. La segunda reacción fue más bien una pregunta: ¿debemos hablar de diversas espiritualidades o más bien de distintas culturas que influyen en la manera de ver la espiritualidad? Aquí, uno de los puntos neurálgicos de la discusión a lo largo de toda la consulta: la relación entre revelación y cultura. ¿Debemos hablar de *una* revelación desde diversos ropajes culturales? ¿Cómo distinguimos objetivamente entre lo cultural y la revelación divina? Estos fueron interrogantes que acompañaron de diversas maneras las discusiones de la mesa a lo largo de toda la consulta.

Es en este contexto que la ponencia del hermano da Sousa adquiere un valor central a la hora de hacer un anclaje teológico. Uno de los elementos más importantes de dicha exposición, que sirvió para la profundización de lo analizado hasta el momento, fue la importancia de enmarcar la acción del Espíritu Santo dentro de la dinámica trinitaria, lo cual nos llevó a ver que la *relacionalidad* es un elemento central para la espiritualidad. Es precisamente en las búsquedas cotidianas y, por ende, sociales y culturales de la dinámica del Espíritu en la espiritualidad del creyente, donde esta verdad se potencia. No considerar dicho elemento puede llevar al peligro de entrar en un círculo de «disfunciones» (o sea, determinismos que dan preponderancia a una persona de la divinidad por sobre el resto, en lugar de comprender el misterio de la dinámica y la relacionalidad trinitarias). En este sentido, las formas y los estereotipos culturales influyen en la manera de contemplar

y, en consecuencia, de plasmar en la historia dicha dinámica trinitaria.

Es aquí donde podemos decir que un punto de encuentro entre fe y cultura es la presencia del Espíritu en el contexto social y en la misma cultura, en tanto «identidad espiritual primaria» en conexión con la vivencia y la experiencia del otro y la otra. Este punto nos llevó a reflexionar sobre el sentido de pérdida en la capacidad de crear una experiencia primaria que nos conecte con el otro y la otra.

Por todo lo dicho, la mesa concluyó que es indispensable un abordaje que relacione la teoría de la complejidad, la interculturalidad y la teología desde una dinámica trinitaria. Lo relacional (elemento central de dicha dinámica) evoca a lo complejo y dinámico, al misterio que emerge de la imposibilidad de definir y delimitar tanto la experiencia cultural y social como la manifestación divina. ¿Por qué esta relación entre lo trinitario y lo intercultural? Precisamente por el hecho de que la relacionalidad del Dios trino se manifiesta en el complejo juego intercultural representada en cualquier segmentación humana. Una y otra van de la mano.

De aquí, más preguntas: ¿no parten acaso los tradicionales discursos evangélicos y «misioneros», como son «el único salvador» o la identificación de «valores» (culturales), desde una impronta moderna que intenta homogeneizar la comprensión de lo cultural como también la manifestación divina? ¿Cómo influyen la noción de complejidad e interculturalidad en la deconstrucción de estos discursos?

A continuación, las conclusiones elaboradas por el grupo al final del día:

1. *Espiritualidad es nuestra participación en la dinámica de la comunión trinitaria.* Dicha participación (manifestada en la compasión, la misericordia, la humildad) en todas las áreas de nuestro contexto (lo económico, social, político, ecológico, etc.) es el resultado de nuestro lugar en la comunión amorosa del Padre con el Hijo en la unión del Espíritu. Dicha espiritualidad se concreta en la vivencia de la fe como estilo de vida en el seguimiento de Jesús, que a su vez invita a otros y otras a través del discipulado.
2. *La relacionalidad trinitaria encuentra su base en lo relacional de la existencia toda.* Ésta se expresa en la misma dinámica divina (o sea, en su revelación), reflejada, a su vez, en las prácticas de las culturas y de los grupos humanos. Por un lado, nuestra espiritualidad se enriquece al ver la vida de Jesús en los textos bíblicos, caminando nuestra historia a partir de allí. Por otra parte, la construcción de dinámicas comunitarias concretas de amor y solidaridad retroalimentan esta comunión con la Trinidad, y de allí con el medio. Por ello, la espiritualidad trasciende y recrea toda limitación que pueda encontrar en el espacio social (sea género, cultura, condición social, etc.).
3. *Ver al Espíritu (ruah) actuar como el «aire», significa abrirnos a verlo como parte de nuestra vida cotidiana y en su propia dinámica, más allá de los conceptos y prácticas concretas que podamos expresar (desde nuestra tradición religiosa particular).* Por ello, la riqueza de la acción del Espíritu la encontramos al escucharnos y dialogar entre las diversas expresiones y experiencias en los grupos humanos y culturas.

Profundizando definiciones (segundo día): ¿cómo relacionar salvación, cultura y espiritualidad?

Las reacciones del grupo completo en la Consulta a las conclusiones compartidas el día anterior por la mesa fueron variadas. Tal vez, la observación más importante fue que en ellas se traslucía una evidente impronta de religiosidad cristiana que impedía ver la complejidad de la cosmovisión indígena y, de esa manera, la relación con su espiritualidad (por ejemplo, la misma noción de Trinidad, aunque válida, necesita ser profundizada y revisada desde imaginarios en las comunidades indígenas y *desde su propio discurso*). Por tal razón, el grupo reconoció que, aunque es imposible salirse de la impronta cristiana a la cual la mayoría de los participantes pertenecía, se requería profundizar aun más en la discusión sobre los horizontes del mundo andino para lograr así una mayor comprensión de la relación con la espiritualidad cristiana.

En respuesta a esto sirvió el diálogo dirigido por Ana María Vargas, hermana aymara, teóloga y pastora. Podemos resaltar tres elementos de su exposición. En primer lugar, nos ayudó a conocer con más profundidad el origen de los conflictos existentes entre la cultura aymara y el cristianismo, desde el marco de la misión. En segundo lugar, nos llevó a reflexionar sobre la importancia que posee el género como elemento existente e imprescindible en las dinámicas de opresión hacia el pueblo indígena en todos sus aspectos (religioso, económico, social, cultural). De allí, nos presentó ciertos elementos de la cosmovisión aymara que sirven a una comprensión más igualitaria de la relación femenino-masculino dentro de las relaciones humanas como en el medio ambiente. En tercer y último lugar, se dialogó sobre la existencia de puntos de

relación entre las espiritualidades cristianas e indígenas que requieren ser profundizadas.

De dicha exposición surgieron muchas preguntas. ¿Cómo se construye el diálogo entre la cosmovisión monoteísta cristiana y la religiosidad indígena? ¿Cómo llegar a comprender el lugar de los ancestros en la espiritualidad indígena, siendo que en el cristianismo el texto bíblico ocuparía dicho lugar? ¿Acaso no hay machismo en la cultura aymara? ¿La espiritualidad aymara no corre peligro de convertirse en una espiritualidad opresora? ¿Cómo enfrentamos el desafío de la Biblia como «regla» dentro de este juego intercultural? ¿En dónde reside la «centralidad» de Cristo? ¿Hay que escindir la práctica misional de la apertura al diálogo? ¿Acaso «lo religioso» no tiene en sí mismo un intento de universalidad pero, a pesar de ello, con posibilidades para dialogar y encontrar otras verdades? ¿Deben «convertirse» las espiritualidades indígenas? ¿De qué y a qué?

En dirección a lo planteado el día anterior, se propuso que uno de los temas centrales en la práctica de la espiritualidad, a ser utilizado como catalizador de estas preguntas, es la *práctica del amor*. El amor es un elemento prioritario para comprender la espiritualidad. Cuando hablamos de amor nos referimos a un marco central en dos sentidos. En primer lugar, como elemento central en la constitución y construcción de las dinámicas humanas y sociales. En segundo lugar, como la base para abrir un espacio de diálogo entre diversas creencias y grupos. Es aquí donde se expresó uno de los cuestionamientos centrales al cristianismo: su falta de diálogo, apoyada en un profundo etnocentrismo y en rigidez teológica. Tanto el presente como el pasado son testigos de esta realidad.

Esta «práctica del amor» se contrapone al tipo de relación imperante en la cultura occidental, caracterizada por vínculos racionalizados y contruidos en un marco donde la

afectividad y la corporalidad quedan subsumidas en un nivel secundario. La espiritualidad cristiana también ha estado fuertemente enmarcada en esta lógica racionalizante y pragmática, siendo guiada por el camino del seguimiento estricto de moralinas cercenantes, dejando de lado la espontaneidad de lo relacional y la frescura del roce corporal. Esto no implica simplemente una diferencia de «formas» de construir lo social. Más bien, conlleva un nuevo marco que roza con una serie de elementos más profundos, como son la ética, la verdad, lo moral, etc. Volviendo a lo teológico, también implica un nuevo abordaje de concepciones profundas como son la salvación, el pecado, la misión, la iglesia, etc.

Es aquí, finalmente, donde volvimos nuevamente a la historia de Jesús. Si tenemos que hablar de un ejemplo de práctica de amor que fundamente la espiritualidad cristiana, no tenemos más que contemplar su ministerio histórico. Jesús no vino a predicar una religión sino a ofrecer una práctica comprometida con el/la oprimido/a, enmarcada en el *seguimiento* de sus pasos por Galilea, contraponiéndose así a la religiosidad etnocéntrica y moralista del fariseísmo. ¿Qué implicancias tiene este replanteo para definir lo salvífico? ¿Es la aceptación de un mensaje (restringido a una religión concreta) o es más bien la demostración de una práctica de apertura en amor hacia el/la prójimo/a? Es a través de esta pregunta que llegamos a comprender la intrínseca relación entre salvación y espiritualidad. Es a partir de esta relación que las comprensiones tradicionales de lo soteriológico en el cristianismo deben ser profundamente repensadas.

Al llegar a las conclusiones, establecimos dos puntos de partida. En primer lugar, que nuestra reflexión ha girado en torno a una *crystalogía cósmica*. Con ello nos referimos al intento de repensar lo cristológico, dejando de lado los dogmatismos tradicionales, repensando los textos y relatos bíblicos, y las

implicancias concretas de la fe para la vida del creyente desde un marco más amplio que el que propone la religiosidad cristiana. Pero de todas maneras, en segundo lugar, reconocimos que los participantes del grupo somos cristianas y cristianos, que nos es difícil utilizar términos que pertenezcan a la espiritualidad y la cultura indígenas, que creemos son ricos para definir más profundamente nuestras reflexiones.

Las conclusiones fueron las siguientes:

1. Desde una perspectiva cristiana comprendemos que la salvación se encuentra en la *persona* de Jesús. En tanto persona, aprehendemos la salvación a través de su *seguimiento*, manifiesto en *la práctica y la experiencia transformadoras* de la fe en nuestra historia, que es la práctica concreta del amor. De aquí, entonces, que la cuestión de la «verdad» en relación a lo salvífico se identificará con el campo de la *práctica* y no únicamente con un intento de conceptualización que circunscriba el dilema a un conjunto de preceptos (camino tradicionalmente moderno de enfrentar la problemática). En esta dirección, la salvación tiene que ser mistagógica y no moralista, liberadora y no asfixiante, unificadora y no divisionista, encarnada y no aislante.
2. Esta comprensión nos ayuda a ver que el «depósito» o la «normatividad» salvíficas de la fe se encuentra en la *práctica* (el seguimiento) y no solamente en una declaración. De esta manera podemos ver, desde nuestra perspectiva cristiana, que existen caminos de seguimiento de Jesús en diversas comunidades y culturas que requieren ser *identificados en tanto prácticas verdaderas*, y que entran en el campo del misterio de la manifestación del Espíritu en la historia. Dichos caminos son, precisamente, búsquedas de espiritualidad que abarcan la totalidad de la vida.

Conclusiones apelativas (tercer día): esbozos para comprender la relación entre espiritualidad e interculturalidad

Por ser el último día de la Consulta, se nos solicitó presentar una serie de puntuaciones que resuman lo tratado durante los diversos encuentros de la mesa. Luego de mucho diálogo y revisión, éstos fueron los puntos sobresalientes:

1. *La interculturalidad de la espiritualidad.* Toda espiritualidad se practica y se construye en un contexto determinado. Nuestro lugar en la historia y la realidad de los diversos matices sociales, políticos, religiosos, culturales y económicos de nuestro contexto es el espacio desde donde hacemos comunidad con la Trinidad divina, y es allí donde escuchamos a Dios desde nuestra relación personal y desde las «voces» del medio donde nos encontramos. La espiritualidad también se construye, muchas veces, en un contexto de frustraciones que emergen de las búsquedas y cuestionamientos de nuestra relación con Dios y el contexto.
2. *La dimensión cristológica de una espiritualidad intercultural.* La historia de Jesús no está atada a una cultura, pero no hay otra manera de conocerlo sino a través del marco cultural a partir de donde releemos su historia. Rescatamos de la práctica de Jesús una pedagogía del amor, que se transforma en seguimiento manifiesto en el compromiso fraterno y amoroso con la historia. Esta práctica y experiencia representan el sentido enmarcado en el amor por las personas, las comunidades y el medio ambiente.
3. *La importancia de considerar una «espiritualidad del amor».* La espiritualidad es amor, manifestada como deseo misterioso de conocer a Dios en y desde todas las dimensiones

de la vida. Este amor nos confronta en el encuentro con lo divino y la historia, y nos lleva a repensar nuestro lugar en el mundo, nuestra persona, nuestra cultura. Es una *hermenéutica del amor* que implica, por ende, una *epistemología del amor*.

4. *La condición humana intrínseca al deseo misterioso de conocer a Dios.* Comprendemos la espiritualidad como la expresión cultural de la aprehensión de la acción divina. En esta dirección, necesitamos de la dimensión mistagógica para comprender la complejidad de la espiritualidad, y de allí abrirnos a las diversas opciones históricas de prácticas resultantes de esta búsqueda. La espiritualidad se construye en el diálogo entre las diversas prácticas espirituales como un ejercicio de enriquecimiento de la fe, las teologías y las espiritualidades.
5. *La necesidad de una auto-revisión de la vivencia de la fe.* Afirmamos la necesidad de la deconstrucción de nuestras creencias, teologías y espiritualidades, además de buscar la apertura y el diálogo con diversas expresiones en cada uno de estos puntos. En esta dirección, la espiritualidad cristiana requiere ser enriquecida con el aporte de las espiritualidades indígenas, por ejemplo, en los diversos usos del arte y lo estético, y el tipo de «hermenéutica de la verdad» en su cosmovisión, donde la contemplación divina y la relación fraterna con el/la prójimo/a van de la mano. Esto nos lleva, además, a repensar nuestra misión, específicamente en los sentidos de imposición y etnocentrismo, y de cualquier tipo de abuso. Esta auto-revisión también requiere de un elemento pastoral que construya espacios de reconciliación.

Conclusiones

Un acto recurrente en la mesa de trabajo, así como suele suceder siempre que se intenta abordar una temática confrontante, es el gesto retrospectivo y analítico de nuestras prácticas y comprensiones, tanto presentes como pasadas. Este fue el ejercicio continuamente manifiesto durante esos días. ¿Cuál es nuestra espiritualidad? ¿De dónde proviene? ¿Qué representa? ¿Cuáles son sus falencias? Es en la coyuntura que se abren estas preguntas donde ingresa la fuerza de la experiencia andina.

Los elementos analizados sobre dicha espiritualidad representan un gran aporte para aquellos y aquellas que intentamos ver la realidad en forma integral, y desde allí construir nuestra fe, misión y espiritualidad. Como dicen Jorge Miranda Luizaga y Viviana Del Carpio Natcheff, «el pensamiento de la espiritualidad andina se manifiesta en el encuentro *del estar de la vida en sí con el ser de la totalidad*».² Existe una gran dificultad en la profundización sobre esta cosmovisión desde una impronta occidental y moderna, marcos que calan profundo en las raíces culturales de América Latina y la misma religiosidad cristiana, y comprender así la noción de «totalidad», donde la realidad se entiende más como una construcción e interconexión de todo lo dado y no la suma de segmentaciones (personas, contextos, situaciones, intensiones, estructuras). La espiritualidad andina representa un aporte único, dada su cosmovisión, donde «todo tiene vida y la vida lo abarca todo; por eso todo tiene comunicación con todo, cada parte del

² Jorge Miranda Luizaga y Viviana Del Carpio Natcheff, «Fundamentos de las espiritualidades panandinas» en Josef Estermann, *Teología andina*, Tomo I, ISEAT-Plural Editoriales, La Paz, 2006, 23. (Subrayado original.)

todo con todas las otras partes; hablamos de una interrelación compleja de partes, de regiones y del todo».³

El concepto de espiritualidad parte de la comprensión del ser divino y de su dinámica histórica en el Espíritu. Más aún, podríamos invertir la ecuación diciendo, también, que la forma de comprender la praxis histórica de lo divino repercutirá en la comprensión del Espíritu en tanto persona. De aquí varias preguntas: ¿cómo entendemos la *economía* histórica del Espíritu? ¿A que experiencias remitimos para definirla? Por ende, ¿qué tipo de espiritualidad promueven dichas comprensiones y experiencias? Existe una fuerte tradición evangélica en nuestro continente que determina dicha *economía* a una serie de manifestaciones orientadas en diversos niveles, como pueden ser la promoción de experiencias estáticas e intimistas, a sucesos portentosos, al seguimiento irrestricto de normas morales (que tienen que ver, en muchos casos, con el sustento de cierta institucionalidad) o, como está de moda hoy día, al logro de una posición económica determinada.

De aquí la importancia de abordar la relación entre *economía trinitaria* y *economía social*, donde la relacionalidad divina se proyecta en la relacionalidad humana y viceversa. En palabras de Leonardo Boff: «Debemos ver en las sociedades humanas, las relaciones sociales entre sus miembros, la búsqueda insaciable de participación, de comunión y de convivencia, como impulsos que la Trinidad infunde en la

³ Dicen más adelante: «Dentro de la visión andina de la espiritualidad, es decir, lo divino, lo sagrado no es dimensión religiosa en el sentido de re-ligarse con las divinidades sino una acción regeneradora de energía vital; y los ritos, las ceremonias, los sacrificios son la hermenéutica para la «regeneración» energética espiritual de todas las partes con el todo», *Ibid.*, p. 24.

historia, reflejos pálidos de su propia comunión interna».⁴ Esta breve nota nos lleva a dos puntos centrales a tener en cuenta: primero, la centralidad que posee la forma en que se crean relaciones humanas para la espiritualidad. Esta construcción no se realiza de cualquier forma. El Espíritu es la *ruah* que inspira justicia, que impulsa al establecimiento de una relacionalidad proyectada en la esencia inclusiva y amorosa del Dios trino:

Si el espíritu es vida, entonces lo opuesto al espíritu no es la materia sino la muerte. Y forman parte de la realidad de la muerte todos los procesos que conducen a la desestructuración y preparan la muerte, como la opresión, la injusticia, el descuido de las condiciones de vida que provocan enfermedades y deshumanización en las relaciones humanas [...] La espiritualidad comporta, por consiguiente, un verdadero proyecto que se opone a la lógica de la muerte [...].⁵

Un segundo elemento es el valor que cobran las diversas expresiones culturales como manifestaciones concretas del Espíritu, que retroalimentan así la espiritualidad cristiana desde nuevos marcos y expresiones. Si Dios es el Dios de la vida, y el Espíritu representa la manifestación de dicha vida en la relacionalidad humana que se construye desde la dignidad, la justicia, el amor y la valoración cultural, entonces nos toca a nosotros y nosotras estar atentos y atentas a las formas concretas en que dicha manifestación se concretiza en la historia.

Dichas manifestaciones no son simplemente particularidades aisladas a contemplar desde nuestra posición (aunque

⁴ Leonardo Boff, *Nueva evangelización*, LUMEN, Buenos Aires, 1990, p. 97.

⁵ Leonardo Boff, *Ecología. Grito de la tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid, 1996, p. 240.

ello es inevitable). Debemos tener la apertura suficiente para dejarnos interpelar por ellas, ya que dichas manifestaciones encuentran su valor en la acción misma del Espíritu. Es en la diversidad y riqueza del juego divino entre las complejas minucias de la relacionalidad humana, donde comprendemos, al menos en parte, la manifestación del Espíritu. De esta simple proposición ya podemos inferir una gran verdad: así como la realidad se muestra en cauce continuo, de la misma manera se hace imposible encerrar la acción del Espíritu a una serie de prácticas específicas. Dios mismo decide manifestarse como cause continuo en el mar de la cotidianidad, de las historias humanas y, por ello mismo, en las inagotables experiencias culturales que nos representan.

Quedan muchas preguntas abiertas sobre todo el abordaje realizado. ¿Cómo podemos lograr una mayor relación entre espiritualidad andina y cristiana? ¿Cuáles son los puntos en común y cuáles pueden ser las especificidades que sirvan a una retroalimentación mutua? ¿De cuales prejuicios debemos despojarnos para lograr un más profundo diálogo? ¿Qué debemos cambiar en nuestra noción de «lo cultural» para así valorar y comprender mejor los aportes de las diversas manifestaciones históricas? ¿Hasta qué punto influyen los elementos occidentales, modernos, protestantes y anglosajones que calan en la espiritualidad cristiana y en la cultura urbana latinoamericana, impidiendo una apertura a diversas experiencias? Éstos son sólo algunos interrogantes, muchos de los cuales han sido ya trabajados y abordados. Al menos, hasta aquí, el diálogo está abierto: la espiritualidad andina representa una rica manifestación del Espíritu desde nuestras culturas latinoamericanas, y tienen mucho que aportar a la profundización de la comprensión de la economía divina en nuestro continente, desde todas sus carencias, fortalezas y particularidades.





8

Declaración de Aranjuez Por una misión intercultural

Julio Córdova, compilador

Los días 25, 26 y 27 de octubre de 2008, convocados por la Fraternidad Teológica Latinoamericana, 60 hermanos y hermanas procedentes de diferentes países, culturas, trasfondos eclesiales, organizaciones sociales y experiencias de vida, bajo el cuidado amoroso de nuestro Padre Celestial, el Señorío de Cristo y la guía del Espíritu Santo, y desde nuestra identidad evangélica, tuvimos el privilegio de reflexionar sobre el desafío que la realidad multicultural de nuestro continente plantea a la misión de las iglesias evangélicas hoy.

Como un resultado siempre parcial, imperfecto, en construcción y necesitado de una permanente revisión crítica, compartimos lo siguiente con las iglesias evangélicas del continente:

Sobre una realidad que nos interpela

1. Nuestro continente ha vivido y vive aún una realidad de dominación colonial y neocolonial contraria a los valores del reinado de Dios y su justicia. Los indígenas son el 10%

de la población de América Latina, pero constituyen más de la mitad de la población de algunos países como Bolivia y Guatemala, y representan un importante contingente en otros países como México, Ecuador y Perú. Aún después de la «Década de los pueblos indígenas» proclamada por la ONU (1994-2005), más del 90% de ellos son pobres. En esa década no se han observado avances importantes en la situación económica y social de esos pueblos.

Las estructuras políticas, jurídicas y educacionales de nuestros países, formuladas bajo el paradigma liberal basado en el individuo, no reconocen ni son capaces de integrar otras cosmovisiones y maneras de organizar la sociedad, diferentes a la occidental. En la experiencia de los pueblos indígenas, integrarse al Estado-Nación ha significado casi siempre la pérdida de su identidad y, por consiguiente, de su viabilidad histórica.

2. Celebramos el protagonismo creciente de los movimientos indígenas y campesinos en la reconstrucción de nuestros Estados, en la redefinición de la democracia y en la redistribución del excedente social, sin desconocer, al mismo tiempo, que se trata de una construcción humana imperfecta y necesitada de una permanente evaluación crítica a partir de los valores del reinado de Dios y su justicia.
3. En este contexto, necesitamos reconsiderar los parámetros de la misión de las iglesias evangélicas en clave intercultural.

Entendemos la interculturalidad como un proyecto social. Como una utopía que nos hace aspirar a una sociedad en la cual las diferentes culturas y subculturas (étnicas, de género, generacionales, de estilos de vida, etc.) tengan los mismos derechos de existir y expresarse libremente, respetando, enriqueciéndose y transformándose con la presencia

de los otros y las otras. Una sociedad plural y dialogante que tenga como base un acceso más equitativo de todos y todas a los bienes y servicios, fruto del trabajo colectivo, en el marco de una relación de respeto y cuidado del medio ambiente. En suma, una sociedad donde el vivir bien sea más importante que el tener más.

4. Reconocemos que en varias oportunidades nuestras iglesias han contribuido a las estructuras coloniales de nuestro continente. Sobre todo cuando nuestra comprensión del evangelio de Jesucristo ha estado atada a un molde cultural, generalmente occidental, que ha sido impuesto como verdad absoluta a los pueblos y comunidades del continente. En demasiadas oportunidades no hemos seguido la espiritualidad encarnacional, dialógica y de servicio de nuestro Señor Jesucristo. Por esta razón, pedimos perdón a Dios y a las comunidades a las cuales hemos impuesto valores ajenos a sus culturas en nombre de la evangelización.
5. Al mismo tiempo, celebramos y damos gracias a Dios por aquellas experiencias en las cuales la proclamación del evangelio de Jesucristo ha permitido la conformación de comunidades auténticamente evangélicas y, al mismo tiempo, auténticamente indígenas.

Algunas intuiciones teológicas para una misión intercultural

1. Nuestra comprensión sobre una misión intercultural parte de una teología trinitaria. La misma concibe al Dios trino como una comunidad intercultural. En ella, las relaciones de amor y complementariedad están marcadas por identidades diferentes pero al mismo tiempo interactuantes. Así, la unidad no se funda en la uniformidad sino en la

articulación armónica de las diferencias. Es, por tanto, una realidad plural.

2. Así como la naturaleza del Dios trino es comunitaria e intercultural, nosotros y nosotras, como imagen y semejanza de Dios, somos comunitarios/as e interculturales. El ser humano sólo llega a ser tal en la relación intercultural entre el hombre y la mujer (unidad/diferencia equitativa, armónica y plural). No será posible desarrollar una teología de la misión intercultural si, al mismo tiempo, no desarrollamos consecuentemente una teología de género.
3. Como la caída significó la ruptura de las relaciones interculturales entre el ser humano y el Dios trino, también implicó la ruptura de estas relaciones interculturales de equidad y de diferencias armónicamente complementarias entre el hombre y la mujer y con la naturaleza. La redención como humanización implica la restauración y consumación de estas relaciones interculturales gracias a la muerte y resurrección de nuestro Señor Jesucristo.
4. El Dios trino está comprometido con esta misión redentora entendida en clave intercultural desde el momento mismo de la creación. Ello supone que él ha ido revelando su carácter y el propósito de esta misión a los seres humanos en el marco de sus culturas. Ninguna cultura puede considerarse como superior a otras con el argumento de que sólo en ella Dios se ha revelado. Como se afirma en Romanos 1 y 2, en todas las culturas hay algún entendimiento del carácter de Dios y de su propósito redentor en Cristo Jesús. Esta revelación general de Dios en todas las culturas se traduce en valores como el amor, la solidaridad, la justicia, el bien, el respeto, el cuidado de la naturaleza que, de una u otra manera, encontramos en ellas. Al mismo tiempo, esta revelación general de Dios se traduce en aspiraciones, en

utopías que, de diferentes maneras, también se encuentran en las diversas culturas.

5. Así como los cristianos del primer siglo supieron identificar con la guía del Espíritu Santo las huellas de esta revelación general de Dios en su cultura judía, y cómo esta revelación apuntaba en última instancia a Cristo Jesús, para que nuestra misión sea auténticamente intercultural y encarnada en las culturas de nuestros pueblos, las comunidades evangélicas necesitan realizar esta misma tarea: identificar las huellas de la revelación de Dios en nuestras culturas y cómo las mismas apuntan a la redención en Cristo.
6. Como cristianos evangélicos expresamos nuestra convicción de que la obra de redención de la gran comunidad intercultural implicada en la creación sólo es posible por la persona y obra de Cristo Jesús en su muerte y resurrección. De esta manera, reafirmamos el carácter universal de Cristo para todos los hombres y mujeres, para todas las culturas y para todas las dimensiones sociales. Entendemos que Cristo, como Dios y hombre, es único. Pero, al mismo tiempo, admitimos la posibilidad de diferentes formulaciones teológicas sobre él, en función de las diferentes culturas. Es decir, aunque Cristo es único e irrenunciable, es siempre posible la coexistencia intercultural de diferentes cristologías.

Algunas consideraciones pastorales

1. Nos desafiamos y animamos a nuestras comunidades de fe a desarrollar una espiritualidad intercultural. Esperamos que esta espiritualidad nos haga más humildes ante nuestras pretensiones de verdad absoluta, más dialogantes con nuestras y otras culturas, más respetuosos y respetuosas de las diferencias, más comprometidos y comprometidas con

una utopía asociada a una sociedad, a una democracia, a una ciudadanía y a comunidades de fe interculturales.

2. Una espiritualidad intercultural está asociada a una pasión por la encarnación del testimonio evangélico en las culturas locales. Esta encarnación radical, que sigue el ejemplo de Cristo, entiende que el mensaje del evangelio no es una formulación abstracta y discursiva sino un estilo de vida de compromiso diario con el otro y la otra. Es sólo en esta dinámica encarnacional que será significativa la persona y la obra de Cristo para nuestros pueblos.
3. Es necesario mantener una actitud siempre crítica y compasiva respecto de las expresiones culturales de nuestros pueblos. Toda cultura está atravesada por la dialéctica de la caída y la redención. En toda cultura, aún en las expresiones indígenas, hay prácticas y valores de explotación, exclusión y dominio que necesitan de la obra redentora de Cristo. Pero, al mismo tiempo, en toda cultura hay signos del obrar de Dios que merecen ser potenciados por esta misma acción redentora de nuestro Salvador.
4. Finalmente, animamos a que el trabajo teológico sea emprendido desde múltiples paradigmas culturales y diversas epistemologías. Sólo esto garantizará una teología intercultural relevante para el contexto actual. Ello implica evaluar críticamente el papel hegemónico de una cierta racionalidad occidental y generalmente dicotómica que ha condicionado nuestra labor teológica.

Es necesario asumir la mejor tradición de occidente, rescatando racionalidades más integrales y con un sentido ético-utópico (crítico). Junto a esta racionalidad se necesita estimular el trabajo teológico a partir de *epistemes* no occidentales, rescatando de ellas sus orientaciones holísticas, relacionales,

místicas y de reciprocidad-solidaridad entre los seres humanos y con la naturaleza.

Es nuestra oración que estas reflexiones motiven a una revisión crítica sobre el carácter de la misión de las iglesias evangélicas en América Latina y motiven a un compromiso encarnacional con las necesidades de nuestros pueblos.





Colaboradores

Ricardo Barbosa de Sousa

Estudió teología en la *Facultade Teológica Bautista* en Brasilia, Brasil, y en el *Regent Collage* en Vancouver, Canadá. Es pastor de la Iglesia Presbiteriana del Planalto en Brasilia. Es presidente del sector Brasil de la Fraternidad Teológica Latinoamericana y autor del libro *Por sobre todo cuida tu corazón*.

Julio Córdova

Realizó estudios de sociología en la Universidad Mayor de San Andrés en La Paz, Bolivia, y estudios de postgrado sobre teoría social latinoamericana e investigación científica en el Concejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Hizo estudios de educación cristiana en el Seminario Bíblico Evangélico en La Paz. Dirige el Centro de Investigación «Diagnosis». Es docente invitado de la Universidad Católica San Pablo de La Paz.

José Estermann

Es docente e investigador del Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT), de la Universidad Católica Boliviana «San Pablo» y de la Universidad Mayor de San Andrés

en La Paz. Es doctor en filosofía y licenciado en teología. Se desempeña como coordinador nacional de la «Misión Belén de Immensee» en Bolivia. Es autor de *Teología andina: antología* (2005); *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo* (2006); y coautor de *Teología andina: el tejido diverso de la fe indígena* (2006); *Introducción a las ciencias de la religión: antología* (2006); *Iglesias y conflictos sociales. Posturas de las iglesias en las «guerras» del agua y del gas* (2008).

Angelit Guzmán Chávez

Psicóloga comunitaria, con estudios de maestría en Psicología Educativa y doctorales en Psicología e Interdisciplinariedad; con formación en Interculturalidad, Pedagogía de la Ternura, Investigación Cualitativa, Complejidad y Animación Sociocultural. Ha trabajado en los últimos años con la Asociación Yaucuy Camuy, de la que es fundadora. En esta Asociación ha gestado una apuesta de plenitud de vida con familias migrantes andinas en el cerro El Agustino de la ciudad de Lima.

Darío López

Obtuvo su PhD en el Oxford Centre for Mission Studies, Inglaterra. Es presidente del Concilio Nacional Evangélico del Perú y miembro de la FTL. Es profesor visitante del Church of God Theological Seminary, de la Lee University (Cleveland, Tennessee, USA), del Colegio Bíblico Pentecostal (San Juan, Puerto Rico) y del Seminario Sudamericano (Quito, Ecuador), profesor de la Universidad Bíblica Latinoamericana (Recinto Lima) y del Centro de Capacitación Misionera (La Paz, Bolivia). Es pastor de la Iglesia Monte Sinaí en Villa María del Triunfo, Lima. Es autor de varios libros, entre ellos, *Artesanos de la paz*, *Cuando Dios incomoda*, *La seducción del poder*, *La fiesta del Espíritu* y *La política del reino*.

**Nicolás Panotto**

Argentino, egresado del Seminario Internacional Teológico Bautista de Buenos Aires y licenciado en teología del Instituto Universitario ISEDET de la misma ciudad. Coordina los programas de Diplomatura en el Centro de Estudios Teológicos Interdisciplinarios (CETI) de la Fundación Kairós. Es miembro de la Fraternidad Teológica Latinoamericana.

Daniel Salinas

Obtuvo su maestría en Biblia y teología en Wheaton College en los Estados Unidos y posteriormente un doctorado en teología histórica de Trinity International University, al norte de Chicago. Trabajó con los grupos afiliados a la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos en Colombia, Ecuador, Uruguay, Bolivia, y lo hace actualmente en Paraguay.

Marcelino Tapia R.

Estudió teología en Cochabamba, Bolivia, y realizó sus estudios de licenciatura y maestría en teología en el Seminario Internacional Teológica Bautista de Buenos Aires, Argentina. También estudió sociología en la Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba. Por muchos años fue docente en el Seminario Teológico Bautista de Cochabamba, ocupando los cargos de decano académico y de rector. Ha escrito numerosos artículos referidos al tema de espiritualidades indígenas.

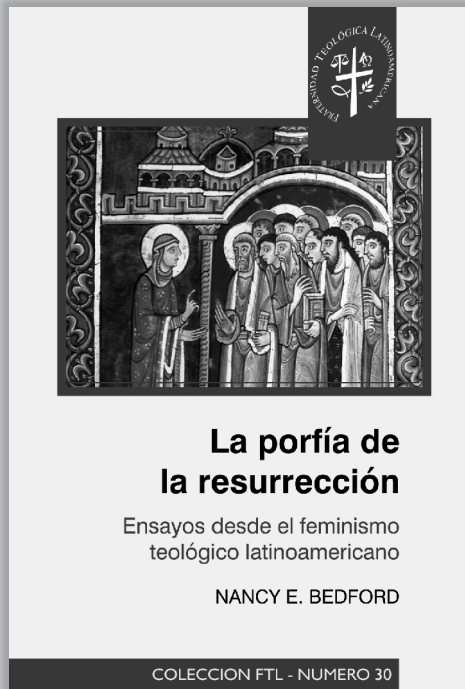


Colección FTL

La porfía de la resurrección

Ensayos desde el feminismo teológico latinoamericano

NANCY E. BEDFORD



Esta obra nos vuelve porfiadas y porfiados ante el mal y alegres en nuestro caminar en el Espíritu. Es una invitación a descubrir la fe en el triunfo del amor por sobre el odio, de la vida por sobre la muerte, de la creación amorosa de Dios por sobre la nada.

EDICIONES
KAIROS ventas@kairos.org.ar
www.kairos.org.ar



Este libro fue impreso
en abril de 2010 por
Grancharoff Impresores,
Tapalqué 5868, Buenos Aires, Argentina.
impresores@grancharoff.com
Tel. 54-11-4683-1405
Tirada: 1200 ejemplares

