

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Necesitamos saber más [We need to know more]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Reference book
Authors	May, Roy H
Publisher	Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI)
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-08 10:30:17
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/195718

ROY H. MAY, Ed.

Necesitamos saber más

Apuntes para un
diálogo interreligioso



NECESITAMOS SABER MÁS

Apuntes para
el diálogo interreligioso

Roy H. May
(editor)

© Consejo Latinoamericano de Iglesias

Producido por el Departamento de Comunicaciones

Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI)

Inglatena N32-113 y Mariana de Jesús

Tel.: (593-2) 2504 377 / 2529 933

Fax: (593-2) 2568 373

Casilla 17-08-8522

Quito, Ecuador

E-mail: nilton@claiweb.org

Home-page: www.claiweb.org

Editor: Roy H. May

Diagramación y coordinación editorial: Amparo Salazar Chacón

Impreso en Ecuador

Octubre 2008.

CONTENIDO

Prefacio	7
<i>Carlos Poma</i>	
Introducción	9
Capítulo 1	
EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO	13
<i>Antonio Otzoy</i>	
Primera parte: Formas	
Capítulo 2	
LOS MITOS, CRISTIANISMO Y RELIGIONES ORIGINARIAS ...	29
<i>Roy H. May</i>	
Capítulo 3	
EL SINCRETISMO Y LA PRÁCTICA DUAL DE SISTEMAS RELIGIOSOS	39
<i>Robert J. Schreiter</i>	
Segunda parte: Acercamientos	
Capítulo 4	
LA TEOLOGÍA DE JUAN WESLEY Y SUS IMPLICACIONES PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO	61
<i>Roy H. May</i>	

Capítulo 5	
EL TESTIMONIO CRISTIANO A LAS PERSONAS DE OTRA RELIGIÓN	71
<i>Emilio Castro</i>	
Capítulo 6	
LOS MODELOS DE DIÁLOGO: EL APORTE DE THOMAS THANGARAJ	77
<i>Janet W. May</i>	
Conclusión	
LAS TAREAS PENDIENTES	93
Los autores	97

PREFACIO

“Necesitamos saber más”; claro que necesitamos saber más, porque no todos sabemos todo; porque vivimos cada día el aprender para aprender, a fin de alcanzar la *suma qamaña*/el buen vivir armónico con el Todo. Porque este tiempo es la búsqueda del buen vivir armónico (*suma qamaña*) entre todos los que conformamos la creación de Dios.

En este caso tenemos que hablar de religiones, y notar las diferencias y diversidades religiosas que nos motivan y nos permiten acercarnos al otro, para entrar en diálogo de mutuo respeto, y alcanzar la mayor comprensión de esas religiones en el marco del encuentro y la aceptación: todo aquello que el mundo andino llama el “*jallalla*”.

En esta realidad, las religiones no se pueden definir como portadoras de una única verdad, sino que debe desarrollarse o entablarse entre ellas un diálogo constructivo del “*achuqalla*”. En éste, cada uno aporta lo que tiene para vivir en comunión, porque el ser humano es un ser espiritual y cada pueblo tiene su propia manera de sentir y practicar esa espiritualidad.

En medio de este contexto, el contenido del presente libro es inquietante en su análisis y desafiante en sus cuestionamientos en cuanto al diálogo interreligioso, planteado todo por autores que intervienen desde sus diferentes contextos, puntos de vista y experiencias de vida, que, con sus formas y acercamientos, motivan al diálogo interreligioso. En otras palabras, buscan el buen vivir de todos y con toda la *pacha*; es decir, la creación de Dios.

En todo el contenido, como en su primer capítulo, el libro nos propone la importancia del diálogo interreligioso, a partir de las experiencias y perspectivas religiosas de los pueblos indígenas de Guatemala. Nos desafía a encontrarnos con profundo respeto mutuo y en un verdadero diálogo generador de vida.

En el segundo capítulo, este libro nos abre el camino del diálogo con otras religiones, desde la desmitologización de las diferentes prácticas. Nos mueve al descubrimiento del contenido del mensaje de vida que tiene cada una de las religiones y a desvelar en ellas al Dios de la vida, y al dios de la muerte. Así como en el mundo andino cada color tiene su propio mensaje.

En su tercer capítulo, nos ayuda a acercarnos entre religiones para llegar a un acuerdo de entendimiento y de mutualidad complementaria, en la convivencia armónica de la vida. Todo eso, a partir de la ética del respeto.

Como aspecto complementario, en su cuarto capítulo, el libro nos recuerda la preocupación de Juan Wesley por la relación del cristianismo con otras religiones. Nos trae la perspectiva de una salvación universal, en la preocupación por la igualdad entre todos, en el amor hacia la humanidad, sin importar quién sea. Insiste en un acercamiento sincero con otras religiones.

En su quinto capítulo, nos habla de que Dios nos está llamando al diálogo y hace énfasis en que los cristianos estamos llamados a escuchar los criterios y verdades de otras religiones, en un encuentro con el Cristo vivo.

Por último, el sexto capítulo nos indica que no siempre debemos pensar que unos tienen la verdad y otros no. Nos motiva a la pregunta: ¿Nosotros que sabemos y ellos qué saben? Esta pregunta nos lleva a un diálogo en el que ambos aprendemos y a la promoción del bienestar de todos.

Entonces, estamos llamados a entrar en un diálogo común, desde la pluralidad cultural y desde la multi-religiosidad.

Por todo, cualquiera que lea este libro se dará cuenta de que necesitamos entrar en un urgente diálogo con todo un trenzado de religiones. Debemos tejer un hermoso aguayo, con diferentes colores, en la construcción del “*achuqalla*” que significa un encuentro en el “*taypi*”, centro que es vida, y cada uno con su hermoso color lo complementa en igualdad de condiciones. Es el “*tinkt’ata*” en la construcción de una vida armónica del *suma qamaña*.

El *suma qamaña* o el buen vivir será una realidad cuando entremos en el diálogo y la convivencia, así como nos lo indica el presente libro guía, motivador o manual, para que “seamos uno”, desde la diversidad. Es nuestra esperanza que miles y miles de líderes, pastores/as, religiosos/as y cristianos/as de todo el mundo, permitan e impulsen un diálogo hacia una convivencia armónica entre todos y todas.

Rvdo. Lic. Carlos Poma A.
La Paz, Bolivia

INTRODUCCIÓN

En años recientes es evidente el surgimiento o, quizás mejor dicho, la revitalización, de las religiones originarias ancestrales en América Latina. Es imposible afirmar que la región es monolítica y únicamente cristiana, mucho menos católica. No solamente existen comunidades importantes de judíos y aun musulmanes (las dos frecuentemente “invisibilizadas” por la mayoría cristiana), ya hay una masiva presencia evangelical, además la práctica amplia de las ancestrales religiosidades indígenas es innegable. Aún, especialmente desde 1992, se ve esfuerzos muy concienzudos por parte de los pueblos originarios de recuperar su propia religiosidad con base en sus tradiciones ancestrales. Además, muchas personas practican dos religiones: la cristiana y la originaria, sin sentir ninguna contradicción. No obstante, esta realidad se convierte en campo de conflicto pues, frecuentemente los practicantes de las religiones reclaman que la suya es la verdadera y la única. Esto es especialmente notable entre cristianos que demasiadas veces exhiben actitudes prepotentes y excluyentes ante cualquiera otra religión. Incluso, muchas iglesias cristianas promueven la idea de que las religiones originarias son idolátricas y satánicas. Además, es innegable que el cristianismo llegó como una religión conquistadora. Esta realidad resalta la necesidad de una mejor comprensión de las religiones y urge el diálogo, que pudieran desembocar en una convivencia más respetuosa y justa.

No es nada fácil, en parte porque hay tipos diferentes de religiones, realidad que afecta la comprensión y el acercamiento. Algunas religiones, especialmente las originarias, se basan, en la naturaleza y los ciclos de vida, resaltando la armonía y la continuidad, mientras otras, como el cristianismo, en la historia como la acción hacia al futuro y al cambio, resaltando una realidad conflictiva. Funcionan en planos diferentes. Además,

muy relacionado con estos dos tipos, son las religiones que proclaman una divinidad desde arriba y otras desde abajo, o, en términos técnicos, “uránicas” y “telúricas”.

La palabra “uránico” viene del nombre Uranos. Según el mito griego de la creación, Uranos nace de Gaia (“tierra”). Es masculino y se pone en el cielo donde se impone sobre Gaia para dominarla. Las religiones uránicas se caracterizan por su verticalidad, de arriba hacia abajo. La divinidad está arriba, lejana y poderosa. Provoca sentimientos de grandeza y majestad. Es celosa y exige la adoración, sumisión, temor y admiración. Es capaz de imponerse y causar daño a los que no le obedecen. Casi siempre se identifica con características masculinas y se asocia con entidades celestiales, especialmente el sol, o con configuraciones geográficas de gran proporción, como las montañas, o ciertos animales feroces. En la práctica se convierte en la religión de los imperios, por ejemplo el azteca y el inca, o el egipcio de los tiempos antigotestamentarios, que adoraron el sol y el romano de los tiempos de Jesús cuyo símbolo de poder fue el águila. También identifica a los dirigentes con la divinidad, para atribuirles a las autoridades calidades divinas. Políticamente, se usa para legitimar el imperio y el control social que permite la jerarquización social. La corriente uránica es evidente en el cristianismo y su concepto de Dios trascendente y omnipotente o Jesucristo como monarca divino (Hc 4.12), como también en la religión andina de Viracocha, el sol, o de los Apus y las Achachilas, los Dioses de las montañas.

Al contrario, las telúricas, palabra que se refiere a algo que pertenece a la tierra, están asociadas con la tierra y son identificadas con características femeninas. Surgen desde abajo y aborrecen la verticalidad y la diferenciación social. Enfatizan las relaciones humanas y naturales. La divinidad da vida, nutre y sostiene a los seres humanos. Los cuida del peligro y los acompaña en sus quehaceres. Intercede a favor de los débiles, los desamparados y los niños. Se identifica con la seguridad presente y futura. Provoca sentimientos de amor, ternura y unidad. La religión andina de la Pachamama es un ejemplo de la religión telúrica, como la Virgen María es la presencia telúrica en la cristiana. En verdad, Jesucristo humilde y solidario con los pobres (Fil 2.7-8), es también una manifestación telúrica en el cristianismo.

Ni uno o el otro de estos tipos son, a priori, mejor o peor, simplemente son diferentes, pero exactamente por eso, pueden afectar nuestra com-

prensión de una religión. Así que para el diálogo, el respeto y la comprensión mutuas, será necesario tomar en cuenta estas diferencias arquetípicas.

Este pequeño libro está dirigido al cristianismo y como nosotros los cristianos podemos entablar el diálogo y la convivencia, en vez de la exclusión y satanización. El filósofo Raúl Fomet-Betancourt, que mucho trabaja la cuestión de la interculturalidad (1994), propone varias “condiciones básicas” por parte de los cristianos para poder entrar en el diálogo con otras religiones. Estas son:

reconocer su indisculpable complicidad con la empresa colonizadora...de haber trazado la topología y la topografía de la razón teológica en América Latina, como si este continente fuera “tierra de nadie”, vacía de la experiencia de Dios...que las teologías dominantes negaron dignidad cultural, dignidad teológica a las tradiciones indígenas y las desheredó de sus experiencias ancestrales...que humilló a los pueblos indígenas al tratarlos como pueblos nacidos en un orfanato religioso o teológico...que se arrogó el derecho exclusivo de determinar la agenda teológica...que renuncia la violencia teológica...que exige la autocrítica del elitismo...de la idea de que los libros de Dios tienen que ser libros escritos...que toma conciencia que no es teología sino uso ideológico de opiniones teológicas, la idea de que la verdad de Dios está situada en una religión...que ha despotencializado la propia carga teológica de la fe cristiana (Fomet-Betancourt 2006).

Podemos estar de acuerdo con menor o mayor grado con Fomet-Betancourt, pero no se puede negar que, en mucho sentido, tiene razón, aunque sea difícil aceptarla. A estas condiciones, este libro, escrito por varios autores en tiempos y lugares diferentes, en alguna manera intenta responder.

Luego de un capítulo que introduce la importancia vital del diálogo interreligioso, el libro se divide en dos partes. La primera parte, “Formas”, contiene un capítulo acerca de “mitos, cristianismo y religiones originarias” que resalta la importancia del mito para comprender las religiones, y otro sobre “el sincretismo y la práctica dual de sistemas religiosos” que intenta describir y, sobre todo, comprender y respetar tal realidad. Son “formas” porque llevan y se manifiesta su espiritualidad mediante su forma, por lo tanto, es urgente comprenderlas. La segunda parte, “Acercamientos”, está compuesto de capítulos acerca de Juan Wesley y su respuesta teológica hacia los no cristianos, otro que se propone el contenido del testimonio cristiano ante otras religiones, y finalmente, hay una discusión de modelos

específicos y su fundamentación teológica. Son “acercamientos” porque sugieren contenidos que facilitan el diálogo. El libro finaliza con una conclusión que recuerda aspectos pendientes para que los cristianos (y otros) entren en el diálogo con los que son de religiones diferentes.

En fin, se comprende el libro como una especie de manual en el sentido de que se espera que provee insumos prácticos para una convivencia interreligiosa no solamente pacífica, sino sobre todo, respetuosa y justa.

Roy H. May
San José, Costa Rica

Bibliografías

Fomet-Betancourt, Raúl. 1994. *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José: DEI.

Fomet-Betancourt, Raúl. 2006. Conferencia dada ante la Facultad de Teología de la Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica, 6-8 febrero.

Capítulo 1

DIÁLOGO INTERRELIGIOSO DESDE LA EXPERIENCIA ORIGINARIA, PUNTOS DE ENCUENTRO, DE POSIBILIDADES

Antonio Otzoy

Introducción

En este trabajo, nos acercaremos al diálogo interreligioso desde la perspectiva que comparten los pueblos indígenas de lo que ellos piensan que es dicho diálogo. Por lo tanto, este artículo estará dirigido por las ideas y los criterios de los propios protagonistas, indígenas ancianos y ancianas. Esta visión podría ayudarnos a comprendernos y abrirnos a los demás. Luego abordaremos el diálogo como un acto dinámico y creativo, que exige valorarlo como ente integrador y revelador, ante el cual es necesario abrir nuestra mente y corazón para percibir la sabiduría que fluye como consecuencia. Por último, y a manera de conclusiones, es importante considerarlo como un tejido donde muchas partes están integradas con las posibilidades que ofrece y las razones de las ancianas y ancianos mayas kaqchikeles de Guatemala.

En cada parte es notoria la presencia de Dios, Creador, Tepeu o Gukumatz, como se le quiera llamar; lo más importante es la experiencia que cada ser humano tiene con esa divinidad.

Acercamiento al diálogo interreligioso

Este escrito que tienes en tus manos, con el sugerente título de Diálogo Interreligioso, desde la experiencia de los pueblos originarios, es la búsqueda de puntos de encuentro y de posibilidades para compartir. Es una invitación y un desafío a encontrarse con ideas diferentes. Ideas extraordinarias que hacen del diálogo un elemento que enriquece la experiencia cotidiana. El diálogo es una de nuestras herramientas en todo el transcurso de la vida; en cada época se hace nuevo porque se reestructura. El diálogo es tan antiguo, pero al hablar de nuestra experiencia con el Creador se enriquece y se hace nuevo en cada momento.

Antes de que nosotros los seres humanos viniéramos al mundo y tuviéramos conciencia de lo sagrado, ya estaba presente el diálogo; él inauguró e instaló el inicio de toda la existencia. Así nos han enseñado, así lo aprendimos y, además, sabemos que genera una fuerza social que debe ser entendible y unificadora para ser semejantes los unos a los otros. Démonos la oportunidad de experimentar el verdadero diálogo con el Creador, para tener una experiencia de diálogo fraterno y constructivo entre nosotros los seres humanos. El diálogo nos abre al sentido y a las profundidades de lo sagrado que se traduce en palabra para compartirla.

El acto de dialogar es sagrado, dicen los hombres y las mujeres cultivadoras de la palabra. Estas personas son aquellas que sirven a la comunidad y tienen un don, son guías espirituales, comadronas o médicos. Se oye decir que si dejamos que continúe presente el espíritu de niño que llevamos dentro, nuestras experiencias de Dios serán como canto de la inocencia que enaltece al Creador y a la tierra. Sonarían al oído bellas melodías que dan vida y se unen con el canto del ceniztle, del canario y de muchas aves más. Su diálogo de lo sagrado está saturado de palabras que despiertan la hermosura y la ternura, y en él todos traen su palabra: los árboles, los ríos, las montañas, las mariposas; la majestuosidad de Dios se hace presente, visible y palpable. Nadie puede cortar o interrumpir ese canto sino hasta haber concluido la última nota. Sin egoísmo ni competencia, se inicia otro canto diferente, pero es canto; todos los cantos son bellos e interrumpirlos es destruirlo todo. Cada experiencia de diálogo con el Creador es como un canto; es como el aroma de las flores y como la delicadeza de los pétalos que una palabra perturbadora es capaz de matar.

Ante semejante manera de considerar el diálogo de la experiencia de Dios, éste nos exige desprogramar todo el pensamiento conocido y apren-

dido y dar paso a uno nuevo. Es una invitación a despertar lo que hemos dejado o volver a lo que hemos olvidado, con su manera propia, que recorre todos los rincones internos del ser humano. Abre todo nuestro ser, da una nueva luz y produce el movimiento placentero entre lo profano y lo sagrado, para usar una expresión de Micea Eliade.

El flujo y reflujo del Espíritu de Dios en todo lo que decimos se trasladada al hacer, y esto es permitir que afloren con naturalidad las distintas experiencias de Dios. El diálogo es un remanso que anima, integra, diversifica y refresca el espíritu. Cada experiencia de Dios tiene una marca propia, con su belleza y riqueza, para el desarrollo de nuestra experiencia de vivir. Toda experiencia de Dios va directa a conectarse con la vida y hace que el ser humano crezca y se desenvuelva en la cotidianidad con fluidez de espíritu y acciones de bien.

El diálogo debe ser profundo porque es la continuidad del primer diálogo en que El Creador, Padre y Madre, Corazón del Cielo y de la Tierra, Qukumatx, Tepeu, consultaron y se pusieron de acuerdo... (Popol Vuh) Los pueblos mayas de Guatemala mantienen en su memoria esta parte de lo sagrado del diálogo en su historia, plasmado en su libro sagrado el Popol Vuh.

Muchos no hemos tenido la oportunidad de tener esta experiencia del diálogo con el Creador como música y poesía para la vida. No la hemos experimentado: nos la hemos y nos la han negado y se la sigue negando; es por eso que compartir la experiencia tergiversada de Dios es un problema, nos lleva a la confrontación, a la guerra, a matar y al deleitarse en la muerte. En uno de los documentos del Consejo Mundial de Iglesias, es preocupante leer que “Los principales problemas a que nos enfrentamos actualmente tienen su origen en la religión” (CMI,2003).

Los pueblos originarios han experimentado la confrontación religiosa, por tener una manera diferente de expresar su experiencia de Dios. Toda confrontación aleja de la propia manera humana de acercarse a Dios. Cualquier otra manera se hace poco entendible en la práctica por la confrontación, y lo que se produce es el caos.

El verdadero diálogo hace velar para que cada experiencia compartida en palabras sea como una semilla, y cada participante cuida esa semilla y la deja caer en tierra fértil y atiende los nuevos retoños. Cada uno de los participantes en el diálogo es como un árbol que con fidelidad a la vida cuida sus frutos y sus futuras semillas, para que caiga en buena tierra. El

Creador les dará luz, agua y muchos otros elementos esenciales para brotar, al cabo del tiempo aparecerán nuevos retoños.

Diálogo acto dinámico y creativo

En los pueblos mayas se afirma que todo diálogo debe tener la parte esencial, lo sagrado, como una semilla con todas las potencialidades de vida; es decir, Dios presente. Lo sagrado se constituye en el eje, y se distingue porque lleva al diálogo dinámico y creativo. Las distintas generaciones, hasta nuestros días, han tenido el cuidado de establecer con claridad lo sagrado en su práctica y en sus diálogos. En cada compartir hay una evidente muestra de la presencia de Dios. El respeto al otro integralmente es una de las manifestaciones.

El desarrollo de la vida con conciencia, destaca la intervención de lo sagrado, lo hace conocido y cuando hace falta se percibe el vacío que deja su ausencia. Por eso, muchas ancianas y ancianos kaqchikeles al detectar lo sagrado en el diálogo dicen que refresca el espíritu; trae esparcimiento, paz y sosiego. La fuerza de lo sagrado produce un movimiento que envuelve con dinamismo y guía hacia la creatividad. Hace agradables las ideas y las acciones, y ambas son capaces de motivar para volver a la comunicación con el Creador, de manera constante y enriquecida. Esta riqueza nos hace llegar a ser como el jardín con hojas y flores de distintos tamaños y formas, por las condiciones óptimas en las que nadie es más o menos que los demás.

La relación con el Creador invita a compartir sagradamente y descubre e impulsa todo el proceso de la existencia. La vida se regenera y debemos dejarla que fluya en nosotros y nosotras; dicen las ancianas, al dar consejo. La relación con el Creador recrea toda la experiencia de vivir; es una luz que se enciende dentro de nosotros y que guía. Permite ver de manera integral y revela la belleza o la maldad de los pensamientos; se ponen en sintonía todos los aspectos del bienestar. Nos rodean muchas cosas y luchan por apagar esa luz. Si esa luz se apaga es porque dentro de nosotros hay oscuridad. No hay manera de volver a la luz si no comprendemos la oscuridad primero y luego valoramos la luz. Muchos nos quedamos presos de nuestra propia oscuridad y, por lo tanto, no encontramos armonía entre lo que escuchamos de los demás, ni aprendemos de nuestras propias experiencias.

Los kaqchikeles expresamos como loq'olej todo lo que es sagrado. Es una expresión que identifica lo divino en todo. Es motivador, hace aflorar las virtudes y las actitudes de mayor beneficio para el individuo y para la colectividad. Esto hace que toda persona no sea un personaje más en la obra teatral de la comunidad. Es importante constituirse en un verdadero actor, capaz de posibilitar una experiencia distinta al entregarse al diálogo profundo con el Creador.

Para compartir con otras expresiones religiosas necesitamos despertar a las dimensiones de lo sagrado; es una necesidad impostergable para darnos cuenta de que estamos dormidos, o hemos dormido la parte divina en nosotros, los seres humanos. Hemos aprendido a convivir intensamente con lo no sagrado, el temor se ha apoderado de nosotros, nos aferramos al poder para controlarlo todo y para sentirnos seguros. Los trastornos aparecen cuando el temor se hace presente y nos controla, y esto hace que hablar de la experiencia con Dios se limite a los aspectos exteriores y a lo que consideramos oportuno y conveniente. Debemos dar un paso para considerar la dimensión humana y divina en la experiencia de lo divino.

El diálogo es integrador

Antes de cualquier experiencia religiosa, el ser humano ya tiene la experiencia de Dios, pero no toma conciencia de esa realidad, a menos que se encuentre con una impresión fuerte que le abra una visión global de la vida y las relaciones con las demás personas con experiencia distinta. El instrumento integrador por excelencia es la armonía en el diálogo, porque lo condimenta y lo conduce a lo sagrado. Este elemento indispensable es una fuerza que despierta los mejores conocimientos y sentimientos para comunicarse con agrado. El desarrollo del diálogo es diverso. Es como un imán que atrae los distintos componentes que lo acompañan y produce lo mejor en ideas, y actitudes en cada individuo; y todo en armonía.

Esta integración evita la competencia, hace resplandecer y ordena todo en su espacio propicio para que sea parte. Se constituye en el germen que nutre y hace crecer, moldea y activa, deja que se atraigan muchas otras ideas para compartir. Cuando los seres humanos profundizan su integración, hacen juntos su historia de experiencias de Dios, que envuelve el pasado, el presente y el futuro.

La integración es plena y no hace distinción de género. Aporta valor, despierta la visión y hace que la luz esté presente. La ausencia de fluidez se parece a una olla con avena sobre el fuego: si tiene agua fluye el calor; sin agua, el calor quema la olla, y a su vez la avena. Lo que hace fluir el diálogo es la armonía que emana de lo sagrado, que se materializa como fragancia y es experimentada de manera distinta por cada persona.

El diálogo es revelador

El diálogo es capaz de revelar las sombras, las oscuridades presentes que no son fáciles de percibir o intuir. Detrás de cada acción, de cada palabra, hay situaciones y condiciones que no se perciben fácilmente. Si son de lo sagrado, provocan un acercamiento, y si son de la sombra, producen una separación cada vez más pronunciada. La cohesión desde lo sagrado solidifica los distintos componentes del diálogo y éstos se funden armónicamente porque se han dejado moldear o se han adaptado. En tal virtud, lo sagrado en las palabras y acciones no condiciona ni permite la división. Permite escuchar o realizar el intercambio una y otra vez, manteniendo el brillo o sonido musical y hace resplandecer el ambiente.

El sentido de compartir lo sagrado es una acción primordial. Es necesario que todo lo que el individuo diga o haga se sienta representado en su propia palabra. Por lo tanto, los diálogos interpelan y potencian todas aquellas realidades que alumbran la vida y no permiten que aparezcan los generadores de muerte.

Bajo la lupa de lo sagrado del diálogo se coloca un ingrediente que lo hace agradable en un alto grado y lo hace personal; conduce a la observación profunda y trata de hacer que se capte el valor y la fuerza que circula por dentro y por fuera.

Sin lo sagrado, el diálogo o las palabras son como ladrillos amontonados sin estructura alguna, por lo tanto sin orden. Lo sagrado ordena de una manera que establece una forma y abre posibilidades de una construcción monumental. Este tipo de diálogo constructivo está inmerso en lo sagrado, y revela que surge de mentes y corazones dinámicos. Nos hace mantenemos despiertos para la continuidad de la vida. Perpetua los cimientos de una relación profunda con todo lo que está a su alrededor. Se puede pensar que se vuelve a cantar y hablar y a escuchar los cantos de los árboles, de los ríos y de las montañas.

La transparencia de lo sagrado permite comprender que el diálogo es un signo de origen divino; en tal virtud, es innovador. En la concepción maya, lleva la marca de ser un camino trazado desde el inicio del mundo. Muestra con claridad la importancia de considerar el poder de la palabra (Popol Vuh). Las ideas se hacen presentes y son necesarias porque encienden el fuego de la conversación. Con el calor y la claridad, las palabras se van articulando una por una hasta tener fluidez, y esta fluidez produce la convivencia, porque se hace concreta, aceptada y apropiada para todos y todas las participantes.

Hay un movimiento armónico de las palabras, que nutre el diálogo hasta hacerlo profundo y exquisito para la construcción y reconstrucción del pensamiento. Enlaza las palabras motivadoras y creadoras, para que todas contribuyan a dar forma y sentido a la experiencia cotidiana. La fertilidad de la armonía hace que las palabras resplandezcan, se comuniquen entre sí y regeneren la comunicación para la vida. Es como el viento que sopla y las hojas de los árboles se mueven y suenan armoniosamente.

El diálogo interreligioso como camino de la humanidad presente

El camino para las generaciones presentes es el diálogo interreligioso que las conduce a la luz. Es una práctica que requiere observarse detenidamente por sus múltiples dimensiones, con influencia sobre toda la experiencia humana. Es la fuerza del Creador presente, que dinamiza las diferentes esferas de la experiencia del vivir individual y colectivo.

Las ideas que captamos de los ancianos y las ancianas son que el diálogo interreligioso es una vivencia concreta de la presencia del Creador, que nos hace partícipes y deja huellas para las futuras generaciones. Es una manera de vivir la vida aquí y ahora, que trasciende las distintas circunstancias. Influye en las personas y las hace ser visionarias, libres y abiertas a dar y recibir.

La importancia del diálogo interreligioso está, además, en la exigencia a cada participante a que ocupe conscientemente su lugar en este mundo. Esto produce confianza en sí mismo y su compartir se hace placentero porque abona la unidad y facilita el despertar de todos los sentidos. En este estado, los símbolos que se comparten despiertan nuevos sentidos y significados; revelan valores y abren la posibilidad de una nueva relación, con respeto por el otro y el lugar que ocupa.

El compartir religioso es unir las experiencias sagradas, lo cual permite el florecimiento de la identidad de la práctica espiritual de cada persona, que se hace audible y visible. Regenera la fuerza interna para disfrutar de su propia vida; ilumina sus pesares y oscuridades. Da fuerzas para enfrentar los obstáculos, las sombras, y dejar que el compartir facilite las oportunidades de enriquecerse y mantener la convicción y valor de la experiencia de lo sagrado.

Aparece el equilibrio en la mente y el corazón, y la mente, enriquecida por el intercambio y su estrecha relación con lo cotidiano, permite valorar la fuerza de la complementariedad. Los encuentros de experiencias de Dios en el desarrollo de la vida ayudan a superar las dificultades que producen los desaciertos y desencuentros.

Es importante considerar que el intercambio debe ser a partir de una actitud abierta y, por lo tanto, es desde el alma. El diálogo se torna sagrado, un espacio para la inteligencia de la fe y el conocimiento que se ligan por el germen divino que tienen. Se da sin angustia por la pureza, ni por la superioridad o inferioridad de la práctica relacional con el dador de la vida. Es agradable y permite afirmar la fe. El valor de otras experiencias está en que permiten saborear la propia y disfrutar de su aroma.

Los pueblos originarios mantienen el valor de sus experiencias de Dios, pero, por razones históricas, no se hace notar con libertad. Sin embargo, al acercarse a esas experiencias se tornan una orientación hacia la distancia y encuentro con el horizonte ancestral. Encierran una fuerza que hace recuperar el valor de las palabras dichas con inteligencia y sabiduría y, poco a poco, éstas se hacen necesarias porque llevan el germen de lo divino. Estas palabras se comparten oralmente con deleite, en familia o en comunidad.

Lo sagrado debe reconocerse en las distintas experiencias; esta es la riqueza de la humanidad y cada pueblo la cultiva de la forma adecuada. Lo podemos observar a lo largo de su historia. En el convivir florece y se manifiesta su belleza y fortaleza y se acopla con las de otros pueblos.

Dialogar es la mayor expresión de la humanidad, pero no es mágico; requiere aferrarse a la palabra que conduce a la concordia e impulsa a la vida. Facilita estar consciente de las posibilidades que tenemos en las manos, porque el compartir es fundamentalmente para una expresión clara y vibrante de la vida. No exime de los defectos o de la imperfección, pero no se limita a estas realidades humanas. Establece un inicio e indica

un proceso para llegar a un final. Es un acto de hombres y mujeres que se dejan llevar por el espíritu de Dios, los motiva a esforzarse para recrear, renovar y regenerar su ser y su entorno.

Los rezos mayas indican que el diálogo interreligioso es fundamental porque trae consigo la abundancia de conocimiento y aprendizaje de manera integral. Quien comparte con sus palabras las maravillas que Dios hace en su vida es una persona dadivosa, refleja la presencia del Creador en esta realidad en que nos movemos y vivimos.

El diálogo debe ser penetrante hasta las coyunturas, para formar y reformular el sentido de la vida en comunidad. Requiere de palabras poderosas, capaces de remover los trastornos y frustraciones provocados por las debilidades humanas, caso del egoísmo, la discriminación y las trampas de un corazón entenebrecido. Lo trascendente en la experiencia de todo ser humano son sus palabras que hacen memoria de manera natural del Creador, en su experiencia de vida. Concentra el germen de crear, de dar vida y de hacer florecer la vida. Las ancianas dicen que todo diálogo debe producir transformaciones entre los conversadores, y esto se hace notario en la transformación de lo conversado.

El diálogo tejedor de experiencias

En la mente de mujeres y hombres seducidos por esa presencia divina se enhebra la aguja del pensar y del sentir con delicadeza. En la mente y alma inspirados por el Creador se van tejiendo los sentimientos y pensamientos que se hacen palabras. En el diálogo entre ancianos y ancianas se puede escuchar que lo más sublime es la palabra compartida, que despierta y nutre el alma de quienes escuchan con atención.

El diálogo como encuentro lo debemos concebir para nuestros tiempos modernos como un fuego que purifica y dinamiza las palabras, las hace reveladoras de hermosura, porque manifiestan con claridad la presencia del Creador. A la vez, se hacen notorias todas aquellas palabras que carecen de sentido, opacadas por la autosuficiencia y la desvinculación con el Creador.

El Creador nos invita de muchas maneras al diálogo, desde la experiencia de la adoración y al compartir nuestras formas religiosas. Compartir las distintas ideas y pensamientos que hemos cultivado en el desarrollo de la vida es hacer palpable el caminar de Dios con nosotros y nosotras. La

riqueza y belleza está en ese caminar, que se diversifica y se hace grande, nos hace progresar en la comprensión y se afirma con y en cada persona que está dispuesta a compartir.

Cada generación tiene sus posibilidades, oportunidades y espacios para el intercambio de las distintas experiencias de Dios. Pero no siempre son aprovechadas para la recreación del alma, porque la intolerancia o el egoísmo anulan las posibilidades. Es necesario que la sinceridad del diálogo se exprese en la cotidianidad, para renovar la comprensión. Que llegue como el viento que sopla suavemente para acariciar integralmente y afirmar en cada persona o pueblo la chispa divina. Debe fluir como río caudaloso que deja escuchar su murmullo musical, y no permite la aridez porque ésta es un trastorno, que seca la mente y todo el ser humano.

La construcción dialogal hace que los practicantes de la fe se abran a la realidad y a la sociedad, para irrumpir en las circunstancias y trascender las adversidades presentes. Hacer del diálogo una actividad extraordinaria es dejar que una pequeña lucecita se encienda, se haga grande y se torne invitadora para que otras se unan con ella para fertilizar la vida.

El tejido de las palabras es el sendero de los dioses, las mujeres y los hombres que se han encontrado con el Creador, van tras las huellas de los tiempos y siguen el sendero divino. Así dicen las ancianas y los ancianos. Cada pueblo tiene su propia manera de hablar y tejer sus experiencias de Dios. Porque ese tejido es urdido con delicadeza y con el espíritu divino y con las aspiraciones sublimes del ser humano, por eso es diverso y multicolor. En tales circunstancias es como la salida del sol que tiene un proceso hasta su caída. Ningún momento es parecido al otro, pero tampoco hay uno desconectado de los demás.

El tejido de las experiencias de los pueblos indígenas que llevan la marca de ser para vida es y será siempre el testimonio para perpetuar las huellas de Dios en la vida. Esto indica que estar apasionado por comunicarse desde su perspectiva y maneras propias es una necesidad de cada pueblo. En el diálogo entre las religiones no se ha dejado espacio visible a los pueblos indígenas, pero ellos han entrado en este concierto a decir su palabra, que por circunstancias adversas la mantuvieron en privado. Ahora vienen a hacer reflexionar, a presentarse y a dar espacio a la discusión, a compartir para conocer y, sobre todo, encontrarle una nueva dimensión a lo que ya se conoce y se vive en el diálogo interreligioso.

Las ancianas consideran que el verdadero diálogo se define por la originalidad de los participantes, al decir cómo se experimenta a Dios en la cotidianidad. Por eso es abrir los brazos para abrazar con entusiasmo lo que viene de los otros tejidos que son muestras de la misericordia y bondad de Dios, cada día. Porque ninguna experiencia es igual a otra, hay que reconocer que ninguna experiencia particular se agota en las palabras, y se recurre necesariamente a los testimonios de vida, los gestos y las acciones para dar fe que el diálogo es profundo.

Este acto singular de hablar desde la fe, hace despertar en nosotros la vocación por la comunión con el Creador, con los hermanos, hermanas y con todo lo que nos rodea. El ser humano debe cultivar su tejido para tener propiedad y arte de hablar, desde la profundidad de su ser integralmente. La experiencia divina se va configurando en palabras, con una relación armoniosa de fe y práctica.

El aporte desde la perspectiva indígena es la comprensión de la vida entretejida con las realidades circundantes. Tesoro preciado es la palabra que recoge la simiente de la vida en flor. Es un aporte que invita a considerar el diálogo en doble dimensión: racional y sentimental en el apoyo mutuo.

El diálogo es un tejer caudaloso, potente y frondoso como un árbol generador de vida. Hace que se nutran las distintas experiencias religiosas, que se vayan afinando las asperezas y reconcilia hasta atraerse uno al otro para enriquecerse mutuamente.

Conclusiones

Permítanme hacer esta pregunta a manera de conclusión: ¿Es posible un diálogo con las tradiciones religiosas ancestrales de América Latina? Si se mantiene la idea de grande y pequeño, de santo y pagano, estructuradas y no estructuradas, indudablemente no hay ningún espacio para el diálogo entre las experiencias de Dios con las culturas de Abya Yala. Es importante dar un salto sobre las categorías que nos consumen en la contradicción y lucha por el poder y el dominio que degradan la expresión de la fe y de Dios. Que son, por lo tanto, una degeneración de la adoración.

Es imposible diseñar una expresión global y que represente la diversidad; sin embargo, en estructurar esta expresión se ha invertido el mayor esfuerzo. El entendimiento humano condicionado por el absolutismo nos

hace más limitados y es más esclavizante. Ninguna palabra lo puede iluminar, porque el resto, lo otro, ya está condenada a la oscuridad. Incapacita a abrir con esperanza el acercamiento entre los hombres y mujeres en libertad; pierde el sabor y el perfume del florecer de una relación y expresión de lo sagrado.

Para los ancianos y ancianas indígenas mayas kaqchikeles, la experiencia íntima con El Creador es intransferible, inmutable, audible y refrescante. Nuestra tradición es sólo un camino, una vereda por transitar, nada determinado. Cada generación está por continuarlo, hacerlo presente, posible e inteligible.

Las experiencias de Dios invitan al diálogo como celebración para disfrutar esa relación o comunión profundamente divina. En cada momento, esa sagrada presencia se hace más fresca, se nutre a partir de la fe vivida. Los verdaderos buscadores de hermandad caminan al amparo de la frescura y la inteligencia motivadora que recrea la vida.

El diálogo interreligioso afirma un espacio de intercambio de experiencias de Dios. Toda experiencia de comunión con Dios da un sentido a la vida, y su validez está en el compartirla. Es capaz de despertar dones y talentos dormidos; los recrea y los diversifica, refuerza la comprensión y las palabras transmiten sentidos que se afirman en quien la escucha.

Un hecho religioso es una puerta al universo de experiencias de Dios. El diálogo es conocer distintas puertas que se abren misteriosamente para beber del manantial de vida. El diálogo con las tradiciones indígenas es revelador y no es una experiencia aislada del universo; es parte de él, se desarrolla dentro de él y con todos los actores.

Si nos damos la oportunidad de ver detenidamente las virtudes del diálogo, se hace notar que es a partir de la presencia de Dios que las describimos y en cada descripción aparece un hecho que potencializa la cotidianidad. Fomenta un espíritu de complementariedad. No hay exclusividad sobre lo trascendente, lo que supera toda imaginación del ser humano. Es un acto de humildad. Esa humildad es el resultado de una relación profunda y plural con el Creador y el entorno.

Si logramos dialogar con autonomía y franqueza, seremos libres y nuestras palabras serán poesía y canto, sitio donde cada experiencia se hace notar como una nota musical. Y ninguna fuerza humana puede controlar la palabra, pues ella aflora en virtud de la misma inteligencia y sabi-

duría presente y conduce a una manifestación clara del respeto de sí mismo y de los demás.

Si no hablamos lo que sabemos y lo que sentimos, tarde o temprano lo olvidamos, y olvidado deja de tener sentido, aun cuando se resucite. Ha dejado una parte de su sentido en el pasado que no se puede recobrar.

El diálogo hace que la experiencia se afirme en su sentido y contenido diverso y con su particularidad en cada época, generación y cultura.

Primera Parte:

Formas

Capítulo 2

MITOS, CRISTIANISMO Y RELIGIONES ORIGINARIAS

Roy H. May

Durante un curso en La Paz, Bolivia, estudiamos un documento eclesial que hacía referencia a “un Dios que destruye los mitos”. Uno de los estudiantes –Aymara– manifestó su fuerte desacuerdo con la frase porque, según él, mito es el corazón de su religión ancestral. Para él, destruir los mitos significa no respetar la religión originaria andina y presuponer que otra es la verdadera. Su reacción me hizo pensar acerca de la importancia del “mito” en todas las religiones y en cómo prestamos mayor atención a *la forma* de transmitir el mensaje que al mensaje mismo. Esto es una traba muy grande para la comprensión mutua y el diálogo entre las diferentes religiones y es especialmente difícil para los cristianos. Digo esto con base en la siguiente hipótesis: *como cristianos presumimos que la narrativa fontanal de nuestra fe, como está transmitida en la Biblia, es de carácter empírico-histórico, si no científico, por tanto “verdadera”*. Mientras, *las narrativas fontanales de las religiones originarias, como la religión andina, son mitológicas, por tanto “falsas”*. Esta mentalidad determina “verdadero” y “falso” según formas de transmisión independiente de mensaje y significación. Ahora bien, *si como cristianos y no cristianos comprendiéramos nuestras narrativas fontanales como mitos, esa mentalidad dualista sería sumamente aminorada y abriría la posibilidad de conocer mensajes y significaciones que podrían permitir el diálogo*. Esta es la hipótesis que quiero explorar pues, todos necesitamos una comprensión de formas y una metodología amplia para comprender los mensajes y el significado de nuestras religiones.

Se me ocurre que el proyecto hermenéutico del gran exégeta alemán del siglo pasado, Rudolf Bultmann (m.1969), ofrecería tal comprensión y método. Bultmann, trabajando como cristiano, demostró el carácter mitológico (no empírico-histórico)¹ de la narrativa cristiana y propuso la “desmitologización” como un método que permitía ir más allá de la forma –el mito– para descubrir su mensaje y significación. Aunque Bultmann se limite a la narrativa cristiana, la propuesta no debe restringirse a los textos cristianos sino es válido tanto para cristianos como para otras religiones. Seguramente esto es lo que exige el diálogo entre cristianos y otras religiones.

Los mitos y la desmitologización

Bultmann es claro acerca de la importancia de los mitos y reclama que son indispensables para que la vida humana tenga sentido. El problema, según Bultmann, es cuando se traspasan los mitos de una cultura y época, a otras donde no tienen sentido. Por eso es necesario interpretarlos –descubrir su mensaje– por medio de su “desmitologización”. Esto es un proceso continuo porque cada edad y cada cultura van creando sus mitos propios, aún en tiempos modernos.

Aunque según el uso popular “mito” significa algo falso, Bultmann comprende muy bien que el sentido correcto de mito es todo lo contrario: a pesar de que su forma es fantástica, los mitos siempre intentan enseñar una verdad. Bultmann explica:

A menudo se dice que la mitología es una ciencia primitiva que se propone explicar los fenómenos y los acontecimientos extraños, singulares, sorprendentes o terroríficos, atribuyéndolos a causas sobrenaturales, ya sean dioses o demonios. En parte, eso es lo que ocurre, por ejemplo, cuando unos fenómenos como los eclipses de sol o de luna se atribuyen a tales causas; pero

¹ Decir “carácter mitológico” no significa que los mitos y las leyendas no tienen un origen empírico-histórico. Sin duda muchos lo tienen, pero ese origen está perdido en la narrativa misma que asume forma de mito. Elsa Tamez reconoce esto en su “desmitologización” de Quetzalcóatl (nos referiremos más adelante en este capítulo). Dice: “Reconocemos que hablar de Quetzalcóatl es muy complejo. Se mezcla mito e historia, pues, en efecto, éste es de naturaleza muy ambigua, contamos con relatos que narran una personalidad histórica muy concreta, y a la vez relatos que se refieren a Dios. Separarlos es imposible. Hay que recurrir a toda una elaboración teológica propia de la cosmovisión náhuatl” (Tamez 1991, 34). La exégesis nos ayuda mucho a descubrir tanto el origen “empírico” como la interpretación adecuada, pero eso no cambia la forma mitológica del narrativo sagrado, cristiano u otro. Lo que es importante es el mensaje y la significación del mito.

hay más que esto en la mitología. Los mitos hablan de los dioses y de los demonios como de unos poderes de quienes el hombre (sic) se sabe en dependencia, cuyo favor necesita y de quienes teme la ira. Los mitos expresan la idea de que el hombre no es dueño del mundo ni de su propia vida, de que el mundo en el cual vive está lleno de enigmas y misterios, y de que la vida humana está henchida asimismo de misterios y enigmas.

La mitología expresa una cierta inteligencia de la existencia humana. Cree que el mundo y la vida humana tienen su fundamento y sus límites en un poder que está más allá de todo aquello que podemos calcular o controlar. La mitología habla de este poder de forma inadecuada e insuficiente, porque lo considera como un poder humano. Habla de dioses, que representan el poder situado más allá del mundo visible y comprensible, pero habla de ellos como si fuesen hombres, y de sus acciones como si fuesen acciones humanas, aunque concibe a los dioses como seres dotados de un poder sobrehumano, y a sus acciones como imprevisibles, capaces de transformar el orden normal y ordinario de los acontecimientos. Podemos decir que los mitos dan a la realidad trascendente una objetividad immanente e intramundana. Los mitos atribuyen una objetividad mundana a aquello que es no-mundano (Bultmann 1958, 22-23).

Esto es el carácter del Nuevo Testamento, según Bultmann.

Toda la concepción del mundo que presupone tanto la predicación de Jesús como el Nuevo Testamento es, en líneas generales, mitológica, por ejemplo, la concepción del mundo como estructurado en tres planos: cielo, tierra e infierno; el concepto de la intervención de poderes sobrenaturales en el curso de los acontecimientos; y la concepción de los milagros, especialmente la idea de la intervención de unos poderes sobrenaturales en la vida interior del alma, la idea de que los hombres (sic) pueden ser tentados y corrompidos por el demonio y poseídos por malos espíritus. A esta concepción del mundo la calificamos de mitológica porque difiere de la que ha sido formada y desarrollada por la ciencia (Bultmann 1958, 17-18).

Es decir, los mitos, sean de las religiones originarias o del cristianismo, contienen mensajes y significaciones que responden a culturas y tiempos históricos, así que los que no comparten esas culturas y tiempos, difícilmente pueden comprender su sentido. El gran quehacer es descifrarlos para hacerlos comprensibles en otros tiempos y culturas. A este proceso de descifrar mensajes, Bultmann lo llama “desmitologización”, es decir, no deshacerse de los mitos, sino comprenderlos. Dice Bultmann:

Tenemos que preguntarnos, pues, si la predicación escatológica y el conjunto de los enunciados mitológicos contienen un significado aún más profundo que permanece oculto bajo el velo de la mitología. Si es así, debemos abandonar las concepciones mitológicas precisamente porque queremos conservar su significado más profundo. A este método de interpretación del Nuevo Testamento, que trata de redescubrir su significado más profundo oculto tras las concepciones mitológicas, yo lo llamo *desmitologización*—término que no deja de ser harto insatisfactorio. No se propone eliminar los enunciados mitológicos, sino interpretarlos. Es, pues, un método hermeneúutico (Bultmann 1958, 21-22; énfasis en el original).

Si tanto los cristianos como los practicantes de otras religiones comprendieran sus narrativas fontanales como mitos, y las honraran como tal, juntos pudiéramos desmitologizar nuestros mitos propios para ayudarnos a comprender el sentido profundo oculto en el mito. El mito es como un huevo: no se debe confundir la cáscara (la forma mitológica) con la yema y la clara (el mensaje y la significación) que están adentro. La cáscara puede ser interesante en sí misma, pero al fin y al cabo, es la yema y la clara las que nos interesan. Una vez superada la forma y entendiendo los mensajes de los mitos, podemos saber cuán diferentes o similares somos. El debate o el diálogo tendrían base no en la forma de la transmisión, sino en las ideas y las enseñanzas, los mensajes y las significaciones de la religión. Estas enseñanzas y mensajes pueden ser “falsos” o “verdaderos”, no por ser mitos, sino por el contenido que enseñan. Es el contenido lo que es necesario dialogar.

Ejemplos de desmitologización y su importancia para el diálogo interreligioso

No hay muchos ejemplos pero podemos señalar el intento de Elsa Tamez de desmitologizar el mito fontanal de Quetzalcóatl para saber si se podría encontrar el Dios de vida en las culturas americanas antes de la llegada de los españoles y el Dios cristiano, y en qué sentido habrían similitudes y diferencias entre Quetzalcóatl con el Dios de los cristianos. En ese conocido mito náhuatl de la serpiente emplumada, Tamez encuentra el Dios “que se preocupa de la vida de los humanos y que no exige sacrificios humanos” (Tamez 1991, 34).

Si había gran admiración y amor hacia Quetzalcóatl, se debe a las acciones de este Dios en favor de la humanidad. Hay muchos testimonios antiguos

que asignan a Quetzalcóatl todas las cosas buenas para los seres humanos: él es quien creó la nueva humanidad con el Quinto Sol; con su propia sangre dio vida al ser humano y movimiento, además descubrió el maíz para su sustento; dio al ser humano la sabiduría para construir casas, inventó el calendario, el arte y otras cosas más (Tamez 1991, 35).

No obstante, Tamez observa que el dios Quetzalcóatl fue sustituido por el dios “sol Huitzilopochtli, de vocación guerrera y conquistador de otros pueblos” (Tamez 1991, 37). Este dios, ya con atributos de Quetzalcóatl, se convierte en legitimador del imperio azteca y los sacrificios humanos. Quetzalcóatl fue traicionado. “El Dios de la vida pasó a ser el Dios de la muerte” (Tamez 1991, 39).

Al mismo tiempo la profesora demuestra similitudes entre el mito de Quetzalcóatl/Huitzilopochtli con la tradición del Dios bíblico. Advierte que “el hecho de que el cristianismo confiese su fe a través de un marcado monoteísmo y lo defienda, no quita el hecho de que ese Dios puede interpretarse de diversas maneras y que, por ende, se veneren a dioses diferentes” (Tamez 1991, 40). Repasa como, en manos de los conquistadores cristianos, el Dios bíblico, lejos de ser el Dios de la vida, fue traicionado al ser convertido en el Dios de la muerte pues, “tenemos entonces en lugar del verdadero Dios de vida, al otro Dios de la muerte” (Tamez 1991, 41).

En fin, Tamez observa una lucha entre los Dioses, tanto en el interior de la tradición bíblica como entre los mitos mexicanos. No todo dios es el Dios verdadero. “El fundamento esencial de toda revelación del verdadero Dios es la vida concreta en todas sus dimensiones. Si Quetzalcóatl u otro Dios son eminentemente Dioses de la vida, allí se revela el verdadero Dios” (Tamez 1991, 43).

Por medio de la desmitologización tanto de Quetzalcóatl como de la tradición bíblica, Tamez concluye que “una comprensión de la religión mesoamericana (maya o náhuatl) como bárbara, idólatra y diabólica es totalmente incorrecta” (Tamez 1991, 49). No solamente esto, sino que se encuentra el Dios de vida, el Dios verdadero, en ambas tradiciones. Demuestra también como un mismo mito puede tener sentidos e interpretaciones diversas, incluso asumir formas diferentes con nuevos mensajes. Esto indica que no todos los mitos y sus interpretaciones serán evaluados como iguales. Más bien depende de los criterios de verificación que se establecen. Tamez propone el criterio de la “vida” y esto determina sus conclusiones (Tamez 1991, 43).

Otro ejemplo de la desmitologización son los mitos acerca de la tierra que abundan entre los pueblos originarios. Muy conocido es el mito andino de la Pachamama. Por esto, una investigación acerca de la tierra, tanto en las religiones originarias de las Américas como la tradición bíblica, permite conclusiones parecidas a las de Tamez. Según los mitos de la creación en Génesis, Dios crea la tierra, la declara buena y la ofrece al ser humano para su sustento. Aún el ser humano mismo está hecho de la misma tierra (como son los animales). La humanidad es la responsable de la preservación de la tierra. No es su dueño, sino el administrador de Dios. La tierra es un fideicomiso y el ser humano tiene que responder ante Dios, el verdadero dueño de la tierra. La tierra es un don, es herencia y no mercancía, y exige responsabilidad. Muchos son los mitos americanos de la tierra que llevan sentidos muy parecidos a las tradiciones bíblicas de la tierra. A Dios se le experimenta en la tierra, es dádiva de Dios y fuente de vida. Aún los seres humanos son hijos e hijas de la tierra y tienen que cuidarla para no ofenderla (May 1997,71-75).

Las conclusiones que se pueden hacer tienen implicaciones importantes. Las concepciones de la relación Dios-tierra que encontramos entre los pueblos originarios pueden enriquecer la discusión teológica y permitir un acercamiento entre religiones. Fundamentalmente está el principio de que la tierra es la sustancia de la vida, el génesis de la humanidad. La tierra no es una mercancía que se negocia según el interés personal. El concepto de tierra como fuente de la vida y como manifestación de Dios, puede aplicarse tanto a cuestiones de la crisis ecológica como a las de la justicia social. Como hermenéutica teológica, la tierra provee las imágenes, analogías y metáforas para comprender la lógica de Dios y su acción en el mundo. Resaltan especialmente que a Dios debemos aplicarle atributos tanto masculinos como femeninos; que su poder creativo y reproductivo expresa el poder liberador divino y que la tierra, como la sustancia de la vida, une orgánicamente una persona con la otra y con la fuente de la vida misma. Todo esto rescata una riqueza teológica enmarcada en la experiencia de la tierra. Como una reserva de sentido, puede tener mucho significado para un discurso sobre Dios que sea vital, contextual y transformador (May 1997, 75-80).

Conclusión

El estudiante aymara de Bolivia tenía razón: el mito es el corazón de la religión. Tal reconocimiento es tanto comprensión como gesto de respeto, ambos necesarios para el diálogo. Esto confirma su gran importancia para el diálogo y la comprensión mutuas. Señala la importancia de la desmitologización de las narrativas fontanales religiosas, sean cristianas u otras. Bien puede ser que no haya acuerdo acerca de lo que constituye “la verdad”, pero esto no se puede saber a priori. Requiere el diálogo; requiere la comprensión de los mitos fontanales. Sobre todo, exige que se dialogue en el plano de mensajes y significaciones, y no de formas. Si esto ocurre, bien puede ser que nos sorprendamos más por nuestras similitudes que por nuestras diferencias.

Bibliografía

- Bultmann, Rudolf. 1970 [1958]. *Jesucristo y mitología*. Barcelona: Libros de Nopal de Ediciones Airel, S.A.
- May, Roy H. 1997. “La tierra y el discurso sobre Dios”. *Vida y pensamiento* 17/2: 65-82.
- Tamez, Elsa. 1991. “Quetzalcóatl y el Dios cristiano: alianza y lucha de dioses”. *Vida y pensamiento* 11/1: 31-54.

Segunda parte:

Acercamientos

Capítulo 3

SINCRETISMO Y SISTEMAS RELIGIOSOS DUALISTAS

Robert J. Schreier

Hay dos tipos de manifestaciones de la creencia y la actividad religiosa que se deben observar en sí mismas y ver cómo afectan el desarrollo de las teologías locales o contextuales: El sincretismo y los sistemas religiosos dualistas.

El sincretismo, como sugiere la etimología de su nombre, tiene que ver con la mezcla de elementos de dos sistemas religiosos hasta el punto en que al menos uno de los sistemas, si no ambos, pierde su estructura básica y su identidad. El término se deriva del estudio del fermento religioso en la cuenca del Mediterráneo en los inicios de la Era Común, cuando en una competencia intensa los cultos tomaron prestado unos de otros y fueron constantemente adquiriendo nuevas formas dentro de sí mismos.

Al considerar el sincretismo, la literatura cristiana siempre ha adoptado una posición negativa hacia el fenómeno. Se ha combatido fuertemente cualquier cosa que pudiera diluir o alterar sustancialmente las estructuras básicas del cristianismo. La importancia de conservar puro y sin adulterar el mensaje evangélico ha sido el interés constante de la iglesia cristiana.

Los movimientos misioneros del siglo diecisiete en adelante volvieron a cuestionar al sincretismo, cuando el cristianismo encontró nuevos escenarios culturales. De una manera especial, el marcado desarrollo y las tradiciones literarias en toda el Asia hicieron surgir nuevos cuestionamientos para la identidad cristiana.

El problema de que la iglesia cristiana estuviera desapareciendo dentro de alguna amalgama sincrética no era, sin embargo, el único que debía enfrentarse. La controversia en China en cuanto a los ritos ya había producido una posición estricta, que se mantuvo hasta bien entrado el siglo XX. Había, además, el fenómeno de las personas de ciertas culturas que tomaban prestados elementos del cristianismo y los incorporaban dentro de sus propias estructuras religiosas. Miles de iglesias africanas independientes, que hacían énfasis en la sanidad, las conductas extáticas y los exorcismos comenzaron a brotar en todo el continente, y era muy poco lo que las iglesias establecidas podían hacer al respecto.

Muy recientemente, ese cambio de perspectiva, que ha llevado al desarrollo de las teologías locales, ha hecho resurgir las viejas preguntas del sincretismo de una nueva manera. ¿Cuán perfectamente contextualizada intenta llegar a ser una iglesia local?

¿Hay límites en la contextualización? ¿Puede llegarse a alcanzar un punto en el que el mensaje del evangelio se pierde o la comunión entre las iglesias ya no es posible? En el movimiento total de la contextualización, ¿podría verse el movimiento de la Iglesia Independiente como el último resultado de la contextualización más que como una aberración? Estas son preguntas difíciles a las que la teología local va a tener que enfrentarse.

Es necesario decir que, desde la perspectiva de la iglesia local, la literatura sobre el sincretismo, que viene de las reuniones de iglesias y de teólogos, no ha sido de verdadera ayuda. La literatura teológica y eclesiástica adquiere un tono uniformemente negativo cuando se dirige al sincretismo. Las iglesias locales comparten estos intereses, pero no encuentran en esa literatura mucho que podría serles de ayuda para enfrentar sus problemas locales. La investigación de los historiadores de la religión, que han estudiado los sistemas sincretistas de la antigüedad clásica occidental, y de los antropólogos culturales, que han estudiado los sistemas sincretistas contemporáneos, desde la perspectiva del acomodo y del cambio cultural, ofrecen más de una posibilidad.

Una de las opciones para responder a la posibilidad sincretista ha sido tomar una posición rígida sobre la cuestión del acomodo cultural, cualquiera que éste sea. Pero tal posición también ha tenido desafortunadas consecuencias, una de las cuales ha sido el desarrollo de sistemas dualistas.

Los dirigentes de la iglesia local han conocido el problema de los sistemas dualistas por largo tiempo, y, más recientemente, ha llamado la atención de los antropólogos. Teológicamente, no ha habido mucha reflexión sobre el fenómeno. En los sistemas dualistas, un pueblo sigue las prácticas religiosas de dos distintos sistemas. Los dos sistemas se mantienen discretos; y pueden operar uno al lado del otro. A veces uno se sigue más fielmente que el otro (como en África, donde el pueblo sigue la religión cristiana, pero retiene ciertos elementos de una religión tradicional); en otras instancias, las dos religiones se siguen casi de una misma manera (entre los indígenas o pueblos originarios del suroeste de Norteamérica, entre los pueblos aymara y quéchua en los Andes, y entre pueblos de Japón, Taiwan y otros del sur de Asia). La conversión al cristianismo ha significado generalmente poner a un lado otros sistemas religiosos, pero en estas instancias se mantienen partes significativas de la otra religión o aún se lo conserva por completo.

¿Cómo maneja la iglesia local este fenómeno? Las situaciones del sistema dualista son notoriamente insidiosas ante cualquier estrategia por cambiarlas. ¿Qué nos dicen acerca del cristianismo y acerca de las teologías locales?

El propósito de este capítulo es enfocar este fenómeno para ver qué se podría hacer pastoralmente con dichos sistemas y qué implicaciones tienen para el desarrollo de las teologías locales. La investigación comenzará tratando de exponer algunos de los diferentes tipos de sincretismo y el fenómeno del sistema dualista que encontramos comúnmente. A partir de ahí, presentaremos algunas de las preguntas o asuntos que surgen de este fenómeno. Luego presentaremos modelos para comprender estos sistemas y saber cómo tratar con ellos, seguidos de alguna reflexión sobre qué puede esto significar para las teologías locales y para la iglesia entera.

Las variedades de sincretismo y los sistemas religiosos dualistas

En su estudio del sincretismo en la antigüedad clásica occidental, Helmer Ringgren llegó a la conclusión de que una definición precisa de sincretismo no es, al final de cuentas, de mucha ayuda como una herramienta de investigación (Ringgren 1969, 42-53). El fenómeno es amorfo y su interpretación está sujeta al juicio y temperamento del investigador. ¿Cuándo, por ejemplo, el sistema sincretista llega a ser una nueva religión y pierde su etiqueta sincrética? La base para tal decisión a menudo sigue

otros criterios y no aquellos usados al estudiar el proceso sincrético mismo. Aquellos que han estudiado por sí mismos los sistemas sincretistas o quienes se han dado a la tarea de trabajar con ellos comprenden el punto de Ringgren. Un punto claro puede ser decir que lo anterior ocurre cuando el cristianismo pierde su identidad en un sistema sincrético. Pero, ¿exactamente en cuál punto sucede eso?

Más que intentar una definición de sincretismo desde el principio (aunque “una amalgama insostenible teológicamente” del antropólogo Louis Luzbetak (1976) es una definición factible, desde una perspectiva teológica), comencemos por describir brevemente tres series de fenómenos, todos los cuales podrían considerarse sincréticos, al menos generalmente, y luego haremos lo mismo con los sistemas dualistas. Esto podría, entonces, formar un trasfondo para dirigir la discusión con más precisión.

Tres clases de sincretismo

La primera clase de sincretismo que consideramos aquí se esparce a lo largo de la costa noreste de Suramérica y por todas las islas del Caribe. El sincretismo se da entre el cristianismo y las religiones del oeste africano de los antiguos esclavos. Las deidades cristianas y los santos se amalgaman en el yoruba o panteones ibo y se comunican a lo largo de las líneas de los rituales africanos. El sistema sincrético proclama contar con miles de adeptos: Umbanda, Macumba, Batuque en Brasil; Vudú (baudun) en Haití. Estos sistemas afrobrasileños y afrocaribeños representan la forma principal de actividad religiosa para sus adherentes. Desarrollado primero entre las poblaciones de esclavos de Brasil y el Caribe, ahora atraen a muchos indígenas en Brasil, cuando ellos emigran a las ciudades. Los refugiados haitianos han llevado su religión a Norte América, y así el vudú es ahora un creciente culto en la ciudad de Nueva York. Los adherentes a estos sistemas pueden tener una afiliación nominal, incluso con el cristianismo, pero es más frecuente verlos separados de éste; algunos asumen una posición antagónica hacia el cristianismo. Dios, Jesús, María, los arcángeles Miguel, Gabriel y Rafael, los santos Sebastián y Jorge, figuras especialmente prominentes en los sistemas brasileños, se identifican con *orixás* (espíritus o deidades) en el panteón Yoruba. Ciertos elementos católicos (estatuas, agua bendita, candelas y aun la consagrada hostia) se pueden encontrar en los ritos para incrementar el poder de la acción ritual. Un segundo tipo de sincretismo combina elementos cristianos y no cristianos,

pero usa el esquema del cristianismo para sus organizaciones. Este podría ser el caso de las iglesias independientes en África (de las cuales hay decenas de miles), y de grupos como los rastafaris en Jamaica. En toda África, hombres y mujeres han tenido visiones que les han hecho encontrar una iglesia. Hay, generalmente, un tosco uso de los elementos cristianos. En África del este, las vestiduras católico-romanas son apreciadas de una manera especial. La Biblia se reinterpreta según la visión de los miembros fundadores. Los cantos y danzas rituales, centradas en la sanidad, los exorcismos y estados de éxtasis, constituyen la principal actividad grupal. El ritual sigue las líneas africanas.

Los rastafaris creen que Ras Tafari (más tarde el Emperador Haile Selassie de Etiopía) es su líder y el profeta escogido por Dios, aunque el emperador no tenía nada que ver con ellos. Los rastafaris se separaron del cristianismo y adoptaron y vistieron ropa distintiva, llevan el pelo arreglado en trenzas con cadenas de nudos y usan en su ritual su propia música, conocida por una amplia audiencia como *reggae*. Movimientos similares involucran a otras figuras que se pueden encontrar en otras partes del mundo.

Los movimientos de cargueros melanesios también enfocan la liberación de la gente y toman prestado mucho del simbolismo cristiano y de la teología apocalíptica para expresar su fe. En los movimientos de cargueros (nombre derivado del neo-melanesio *kahgo* = bienes occidentales, dinero y tecnología), un profeta prevé el regreso de los ancestros, para tomar consigo los bienes de las naciones blancas. Los blancos serán, entonces, echados de Melanesia, y los melanesios vivirán para siempre con los bienes que sus ancestros les trajeron. Para lograr el regreso de los ancestros, se deben llevar a cabo ciertos rituales, revelados al profeta. Un ejemplo de un movimiento de cargueros todavía activo es la Asociación de Daniel Yaliwan Peli.

En un tercer tipo de sincretismo, el sistema religioso es altamente selectivo en su apropiación de elementos cristianos. Algunas de las nuevas religiones (Shinkō Shukyō) en Japón tienen una gran veneración por Jesús. En un culto en particular, Jesús comparte un altar con Muhammad y Buda. De una manera similar, las ceremonias de matrimonio cristianas se han hecho muy populares en Japón, entre grandes sectores de la población. Las parejas comprometidas reciben instrucciones y aceptan ser bautizados para tener una ceremonia matrimonial cristiana, aunque no tienen la intención de continuar como practicantes cristianos después de la boda.

Estas tres formas de sincretismo representan tres enfoques alrededor de los cuales el fenómeno del sincretismo se puede agrupar: 1) cristianismo y otra tradición se juntan para formar una nueva realidad, y la otra tradición provee el fundamento básico; 2) el cristianismo provee el fundamento para el sistema sincrético, pero se reinterpreta y se transforma sustancialmente, independiente de cualquier diálogo con el cristianismo tradicional; 3) elementos seleccionados del cristianismo se incorporan en otro sistema.

Tres clases de sistemas dualistas

En la primera clase de sistema dualista, el cristianismo y otra tradición conviven lado a lado. Este es un fenómeno común entre muchos grupos indígenas en el norte y el sur de América. Suramérica y partes del suroeste de los Estados Unidos fueron sometidos a una evangelización inicial durante las invasiones ibéricas en los años de 1600. Muchas de esas áreas fueron luego dejadas sin clerecía por dos siglos, y el contacto no se restableció sino hasta el siglo XIX. Con este nuevo contacto, la religión antigua no desapareció, sino continuó conviviendo al lado del reintroducido cristianismo. De este modo, entre los aymaras del Perú y Bolivia, el cristianismo y la antigua religión aymara se practicaron lado a lado. El pueblo siguió ambos grupos de rituales y no percibió ninguna contradicción al hacerlo. Entre las personas del Pueblo, en el suroeste de los Estados Unidos, esto también es común, aunque en esta instancia los antiguos ritos se mantienen a menudo en secreto para los de afuera. El antropólogo Alfonso Ortiz (1969), un tewa del Pueblo de San Ildefonso en Nuevo México, cuenta que, cuando alguien muere, primero se lleva a cabo el funeral católico. Cuando el sacerdote católico abandona el sitio del entierro, el sacerdote tewa realiza su propia ceremonia. Aunque hay cierta amalgama de las deidades de los dos sistemas, ambos conviven independientes uno del otro.

En un segundo tipo de sistema dualista, el cristianismo se practica en su totalidad, y se practican seleccionados elementos del otro sistema. A menudo, los líderes cristianos definen estos elementos como incompatibles e incluso contradictorios con el cristianismo. De esta manera, los cristianos en la parte rural de África del Oeste a menudo mantienen los sacrificios en un santuario dedicado a un espíritu o deidad local. En tiempos

de aflicción esta práctica dualista se hace especialmente evidente. No solamente hay oraciones a la deidad cristiana, sino se recurre a los sacerdotes y sanadores locales para que intercedan también ante las deidades locales. Es como si la gente deseara agotar todos los posibles canales de mediación. Aunque las prácticas dualistas parecen claramente contradictorias para los dirigentes cristianos, los miembros locales no ven tal contradicción.

Una tercera clase de sistema dualista ha sido llamada “doble pertenencia” (Spae 1980). Esta se da en Asia, donde una tradición religiosa particular y la ciudadanía se ven como indisolublemente vinculados. ¿Puede alguien ser un birmano o tailandés sin ser budista? ¿O taiwanés sin ser taoísta? ¿O japonés sin ser shintoísta? Estos patrones religiosos están tan profundamente entrelazados en la cultura que no es posible de ninguna manera discernir fácilmente qué es religión y qué es cultura. Y, por tanto, la gente se pregunta si uno puede ser budista y cristiano al mismo tiempo en el sur de Asia, o si todas las prácticas taoístas tienen que terminar para aquel que se hace cristiano.

Estas tres clases de situaciones de sistemas dualistas apuntan a tres grupos de relaciones. En el primer grupo, el cristianismo y la otra tradición se perciben como dos distintas tradiciones religiosas, y las dos se practican lado a lado. En el segundo grupo, el cristianismo es primario, con alguna selección de elementos de la segunda tradición, la cual, sin embargo, se practica separada del cristianismo. En el tercer grupo, lo que constituye religión en cada uno de los sistemas entra en conflicto cuando los cristianos tratan de permanecer fieles tanto al cristianismo como a su identidad nacional.

Estas seis situaciones plantean una cantidad de preguntas acerca de cómo entender el sincretismo y los sistemas dualistas y qué significa este entendimiento para la práctica cristiana. Es a estos asuntos y preguntas a los que nos vamos a dedicar ahora.

Algunos asuntos y preguntas

1. *¿Cuál es la naturaleza de la conversión al cristianismo y cuánto tiempo lleva?*

Cuando los sistemas sincréticos o dualistas aparecen, la primera respuesta es culpar al trabajo de evangelización que precedió al bautismo, de haber sido incompleto o inadecuado. Y, a veces, este puede ser el caso.

Pero los líderes de la iglesia local nos dirán que en ocasiones ellos son los más sorprendidos por la reaparición de los más antiguos sistemas.

¿Qué es lo que realmente ocurre en el proceso de la conversión? Uno puede dar cuenta de lo racional, la actividad consciente, pero parece haber mucho más que tiene que ver con un nivel inconsciente. ¿Qué hace que un converso comprenda que está en el punto de la conversión? Todavía hay muchas cosas que no entendemos en cuanto al proceso de la conversión. Comprender mejor la conversión nos ayudará a explicar por qué los cristianos se inclinan hacia las prácticas sincretistas o los sistemas dualistas. ¿Cuál es su comprensión de su propia identidad como cristianos frente a tales prácticas y sistemas?

2. *¿Cuál es nuestra situación para comprender la religión en sí?*

A lo largo de esta presentación, se ha repetido que religión es algo más que un punto de vista de la vida —es una manera de vivir. Y mientras más de cerca miramos la actividad religiosa cristiana en todas sus formas, más nos preguntamos acerca de la naturaleza de la religión misma. ¿Es “religión” en última instancia una categoría occidental o cristiana? No puede ser insignificante que tantas lenguas alrededor del mundo ni siquiera tengan una palabra para lo que nosotros llamamos “religión”. Para numerosos pueblos es una forma de ser y vivir tan ligada con ser parte de una cultura particular, que es imposible imaginarse viviendo de esa manera fuera de dicha cultura. Cuando el cristianismo irrumpe en esa situación, no se lo ve como algo que reemplaza esa manera de vivir en la cultura, sino como algo que la mejora, dándole un más amplio nexo con el mundo, y aumentando el acceso a las fuentes del poder divino, para proveer una mejor percepción de lo que uno ya ha estado haciendo. Decirle a la gente en esas circunstancias que el cristianismo es una “religión” significa que es algo extra que se agrega a la situación local, no algo diferente. Este es particularmente el caso cuando no existe una palabra para religión en el idioma local.

La distinción bartiana entre fe y religión no nos libera de esta dificultad. Es útil para hablar de la renovación de la actividad religiosa dentro de una cultura en la que el cristianismo es ya prevalente, pero, aparte de eso, se da por un hecho que la fe cristiana es una realidad desencarnada, en cuanto y más allá de las realidades religiosas humanas. ¿Cuán eficazmente podemos predicar la Palabra Hecha Carne en términos descarnados? La

distinción fe-religión ciertamente es más una distinción cultural del occidente, y tal vez sólo una forma del cristianismo protestante.

Lo que es claramente imperioso es llegar a un mejor entendimiento de lo que se quiere decir con religión. El modelo en la mente de mucha gente es un modelo norteamericano en el cual un ciudadano escoge una iglesia entre los cientos de asociaciones voluntarias posibles. Este no es un modelo útil o de ayuda en la mayoría del mundo.

Tanto en el sincretismo como en los sistemas dualistas, el entendimiento de la religión tiene que ser mejor. Lo que parece ser sincretismo puede tener que ver con la forma cómo uno interpreta los límites de incorporación de los elementos culturales. Puede tener algo que ver con la forma de pensar acerca de tales escogitamientos separadamente (como éste o el otro), en lugar de conjuntivamente (tanto el uno como el otro).

3. *Si las tradiciones religiosas son fuerzas dentro de una cultura para el desarrollo de una visión de mundo y que limitan a un grupo, ¿pueden olvidarse fácilmente estas tradiciones?*

¿Puede uno vivir en Polonia o España y no ser católico en algún sentido, si uno quiere participar totalmente de la vida del país? Lo mismo podría plantearse en las teocracias budistas o musulmanas, o la veneración de la pachamama en los andes. Con las preguntas acerca del sincretismo y los sistemas dualistas se tocan algunas de las más significativas dimensiones de la teoría de la contextualización. Si contextualización es adentrarse en el corazón mismo de la cultura, y el cristianismo está tomando su lugar ahí, ¿no se verá el cristianismo que emerge, como un producto de esa cultura? ¿O vamos a continuar considerando las culturas como un corazón artificial –un órgano que puede hacer el trabajo que la cultura demanda, pero que continuará para siempre como un extraño? El sincretismo y los sistemas religiosos dualistas levantan ante los cristianos la pregunta de cuán seriamente tomamos la contextualización. ¿Realmente queremos expresar lo que decimos, o es un subterfugio para llevar adelante un modelo traducido de evangelización bajo un nombre diferente?

4. *¿Qué acerca del cambio?*

No se trata sencillamente de continuar en los senderos culturales de una manera decidida o resuelta, porque el evangelio es cambio; es conversión de maneras, mente y corazón. Por tanto, si el evangelio realmente se

introduce dentro de la cultura, tiene que efectuar un cambio. Una genuina predicación del evangelio siempre cambiará la cultura, y ese cambio involucra más que llamar a individuos a dejar atrás las normas de conducta de su cultura. Es un cambio de horizonte, que tiene que tener implicaciones sociales y simbólicas. Desde una perspectiva semiótica, no se puede introducir un nuevo mensaje dentro de una cultura, sin crear cambios en los sistemas de signos.

Una implicación de este hecho es que la cultura se va a enfrentar con la situación de cambio cuando el evangelio llegue a ser parte de ella. No sólo el evangelio y la iglesia tienen que llegar a acuerdos con la cultura; ésta también tiene que llegar a acuerdos con el evangelio y la iglesia. A menos que lleguen a encontrarse exitosamente estas dos realidades, se puede estar en el inicio del sincretismo o de un sistema religioso dualista.

5. *El sincretismo y los sistemas religiosos dualistas son problemas solamente para ciertos miembros de la iglesia. ¿Qué podemos aprender de este hecho?*

Es obvio que muchos cristianos son capaces de vivir con el sincretismo o sistemas religiosos dualistas sin ninguna dificultad. Aunque probablemente podrían tener algunos problemas con el sincretismo o por participar en dos sistemas religiosos a la vez, el hecho real es que no los tienen. Pero describir el asunto como un simple asunto de laxitud por parte de los cristianos es demasiado superficial. La laxitud podría muy bien entrar en juego, pero difícilmente podría explicar de manera total un fenómeno tan expandido. ¿Se nos ha dicho algo acerca de la naturaleza de la religión? ¿Sería de ayuda el modelo de fondo de la religión popular, para reorganizar nuestros pensamientos en cuanto a esto? ¿Juega dentro de esto algún papel la necesidad de múltiples mediaciones o rutas de acceso al poder divino? ¿Se ve el cristianismo “puro” como algo sólo para extranjeros, o para ciertas clases o grupos dentro de la cultura?

6. *Si uno continúa esta perspectiva desde el otro lado, emerge otro rasgo: ¿Cómo desarrolló el cristianismo su carácter encarnado?*

El término común para explicar culturalmente las prácticas específicas del cristianismo es que ellas han sido “tomadas a préstamo”. O, a veces se dice que ha habido una “influencia” foránea. Por ejemplo, sería muy difícil idear la imaginaria de la escatología cristiana, la angelología y la

demonología sin considerar la influencia persa sobre el judaísmo. ¿De dónde vienen las festividades cristianas de los muertos (Todos los santos, la Vigilia polaca)? El cristianismo, como otras tradiciones, tiene una larga historia de absorción de elementos de las culturas en medio de las cuales ha vivido: “influencias” helenística, germánica, celta, siria. ¿Es nuestro problema ahora que este mismo proceso continúa, pero que tal situación está ocurriendo demasiado rápido y muchas más culturas están involucradas? Una pregunta relacionada que se ha planteado es: ¿Quién determina cuál préstamo es propio y cuál es impropio?

Hay otras preguntas que también se podrían explorar aquí. Pero aun solamente con éstas algo importante está comenzando a surgir. Una de las razones por las que es difícil considerar las preguntas sobre el sincretismo y el sistema dualista es que ambos plantean, a su vez, preguntas muy difíciles acerca de la identidad de las iglesias más antiguas. Uno no puede interrogar acerca de la evangelización, conversión, religión y asuntos por el estilo sin caer en preguntas sobre la naturaleza y la calidad de la identidad de la existente comunidad cristiana. Para resolver las cuestiones acerca del sincretismo y los sistemas dualistas nos valdremos, sin duda, de algunos cambios significativos en la forma de vivir de aquellas iglesias que perciben el problema. Esto es ciertamente un trabajo incómodo, pero posiblemente uno de los grandes retos y dones que las iglesias más jóvenes pueden dar a sus más antiguos homólogos.

Un modelo para comprender el sincretismo

Ha habido varios puntos de partida para comprender el sincretismo. Se ha dicho que se trata de una incongruencia, en la que ideas y prácticas en conflicto se colocan juntas sin coherencia. Se le ha denominado el resultado de un encuentro existencial incompleto entre dos culturas (Kamstra 1967, 5ss). Y se ha sugerido que debe verse como parte de la dinámica de los cambios culturales (Luzbetak 1976, 239-248).

Permítannos agregar todavía otro modelo a esta lista, trazado sobre la semiótica. Este modelo tiene dos rasgos distintivos. Primero, mira el proceso sincrético desde el punto de vista de la cultura, más que desde el lado de la iglesia naciente o entrante. Esto parece ser consecuente con la instancia de la contextualización en las teologías locales, aludidas a lo largo de esta presentación. Segundo (y tal vez menos distintivamente), ve el sincretismo como una serie de soluciones a las cuales la cultura llega como

un resultado de tratar de incorporar nuevos mensajes, códigos y, a veces, signos dentro de la cultura.

Si tomamos la perspectiva de la cultura receptora más que la de la iglesia evangelizadora o que empieza, podemos obtener un mejor sentido de cuáles opciones son más fáciles de engranar dentro de la cultura, dado el campo de posibilidades que se pueden incorporar. Si el encuentro entre la iglesia y la cultura es a menudo un encuentro incompleto, la razón para eso podría ser que la iglesia no comprende adecuadamente la cultura. Comenzar desde la perspectiva de la cultura es una base más firme desde la cual prever la dinámica total.

Viendo el total desde la dinámica del cambio social, tenemos una mejor oportunidad de describir por qué algunas culturas se vuelven altamente sincretistas mientras que otras abrazan el mensaje cristiano como algo propio en la forma en que lo recibieron. En otras palabras, podemos tener una mejor idea de cuándo tenemos más probabilidades de tener una u otra forma de respuesta sincretista y qué se necesitaría hacer para cambiar esa situación, si eso es lo deseable.

La gama de posibilidades sincretistas, entonces, se puede ver como cuatro puntos de un espectro, que representan cuatro respuestas susceptibles de incorporarse al nuevo dato: el cristianismo. Las respuestas son susceptibles de incorporarse; es decir, hay cuatro formas en las que la cultura trata de incorporar el dato a su vida, integrándolo dentro del sistema de sus propios signos, para que se mantenga su autoridad y credibilidad. El primero de tales modos de incorporación es actuar sobre las *similitudes* entre los signos de los sistemas de la cultura y aquellos del cristianismo. En este caso, los elementos de la cultura invasora se ven como análogos a aquellos de la cultura receptora. Por ejemplo, las oraciones de petición, las letanías y el agua bendita del cristianismo católico parecen similares al tradicional jardín mágico en Melanesia, el cual ayudó a facilitar la aceptación del cristianismo ahí. En otros casos, la doctrina cristiana de la comunión de los santos estableció un paralelo con la veneración local de los ancestros; los sacramentos de sanidad y reconciliación se asemejaron a los métodos locales de exorcismo y adjudicación, y así por lo consiguiente. Aquí los signos del sistema cristiano parecieron similares a los signos del sistema local y los signos cristianos pudieron, entonces, integrarse en dicho sistema, según sus propios códigos, y de esa manera podían mantener sus propios mensajes. Por tanto, los signos cristianos de la gracia y los sacra-

mentos llegaron a entenderse como signos del poder local, y llevaron los mensajes locales acerca del poder.

Los misioneros y los líderes de las iglesias jóvenes les dieron la bienvenida a estos paralelos en los sistemas de signos en un primer momento, sin darse cuenta que algunas veces los signos pueden impulsar mensajes muy diferentes. Esta es la situación donde, para efectos prácticos, el cristianismo ha sido aceptado totalmente en la cultura, a juzgar por la práctica de los nuevos cristianos. Pero, gradualmente, se hizo evidente que la comprensión de las creencias y prácticas cristianas tradicionales están en desacuerdo con la tradición.

Desde la perspectiva de la cultura local, esta manera de incorporación provee la acomodación más fácil de los elementos foráneos que se introducen en ella. Los propios mensajes de la cultura, y una gran extensión de sus propios códigos, han permanecido intactos, y la cultura receptora puede incluso creer que ha entendido el intento de la iglesia que entra.

Una segunda forma de incorporación es *llenar espacios*. En esta situación, la cultura invasora provee signos y a menudo códigos para tratar un problema que los signos del sistema dominante de la cultura receptora no ha explicado adecuadamente. Ichiro Hori ha señalado que una de las razones del éxito del budismo en Japón fue que podía tratar mejor con los espíritus de los muertos (*goryō*) de lo que lo hacían los sistemas locales del shinto. En una variante de esto, a veces la cultura invasora crea espacios que no existían en el sistema anterior; espacios imposibles de explicar por los signos tradicionales del sistema. Tal fue el caso en los inicios de la tecnología de los siglos XIX y XX dentro del final de la Edad de Piedra de las culturas de Melanesia. Mateo Ricci y sus asociados siguieron este modelo en China en el siglo XVI, para introducir los inventos y la tecnología occidentales.

Los códigos, tanto como los signos, generalmente involucran llenar espacios. En otras palabras, un signo no sólo transporta el significado, sino también introduce en la cultura la forma de organizar el significado. En estas situaciones, es mucho más fácil también introducir mensajes, ya que los caminos desarrollados por los mensajes dentro de la cultura no parecen cubrir un mismo territorio.

Una tercera forma de acomodamiento es *mezclar indiscriminadamente*. Esto se da cuando la cultura receptora tiene un bajo nivel de organización social y cultural; cuando es particularmente susceptible a nuevos sistemas

de signos con sus códigos y mensajes. Esta situación se da cuando la cultura receptora se encuentra bajo coacción, cuando la credibilidad de sus sistemas de signos es atacada. En estas situaciones, todos los sistemas nuevos de signos se pueden incorporar totalmente en la cultura. Por eso la introducción del budismo en el norte de China fue un gran y extenso éxito, gracias a la desorganización del estado en ese tiempo. Los monjes itinerantes de la India, que usaban exhibiciones de prácticas mágicas, fueron capaces de ganar una audiencia en la corte (Wright 1959). El “aprendizaje del chino” que esos monjes budistas trajeron a la corte en Japón colaboró para la introducción del budismo ahí (Kitagawa 1962).

La dificultad con la entrada de una cultura en estas circunstancias es que la cultura receptora seguirá encontrando formas para mantenerse y, a menudo, reconstituirá los sistemas de signos de la cultura entrante para acomodar el patrón total de la cultura.

La cultura receptora, aunque bajo intensa presión, a menudo ofrece más resistencia de lo que parecía al principio. La mezcla indiscriminada a menudo resulta. Parte de esto viene de los intentos desesperados que hace la cultura receptora por mantenerse. De este modo en la China del período mencionado, el budismo de la India no terminó ganando ascendencia, pero se mezcló con la ética de Confucio, con las organizaciones políticas y con el ascetismo taoísta. En situaciones cuando la cultura receptora mira especialmente los códigos de sanidad y compensación de la invasora (en el caso del cristianismo como cultura invasora, a sus ritos de sanidad, el acceso al poder y su sistema de signos apocalípticos) la mezcla será especialmente profunda.

Esta tercera clase de incorporación es la más identificada por los cristianos como sincretista. En la primera clase de incorporación, puede ser que al principio se les escape a los cristianos la dimensión en que sus signos se están incorporando en el sistema de signos de la cultura local, gracias al juego de paralelos. En la segunda instancia, los cristianos pueden ser llevados a prematuros sueños de contextualización, por la forma en que sus signos y códigos se van aceptando. Solamente en el tercer tipo de incorporación la dinámica resulta clara. Entonces se hace más obvio que la deidad cristiana o la Virgen María se ha interpretado como deidad local. De hecho, los primeros dos tipos de incorporación también son sincréticos; es solamente que los resultados del sincretismo llevan más tiempo para hacerse evidentes.

El cuarto punto de este espectro de incorporación es *dominación*. En esta situación, el sistema de signos de la cultura local se ha debilitado tanto que el sistema de signos de la cultura invasora lo absorbe completamente, desplazando el sistema local de signos. Una forma de evangelización prevalente en la historia del cristianismo consideró esta forma de adentrarse en la cultura como la ideal. Los signos, códigos y mensajes de la cultura local fueron barridos en favor del sistema total de signos de la cultura invasora. No se trata de un acoplamiento de signos, ni de llenar espacios, ni de una peligrosa mezcla. Sencillamente el cristianismo occidental reemplaza al sistema local. Mucho de la retórica de los grupos misioneros del siglo XIX –o anteriormente de la época de la conquista española de las Américas–, que conectaba el cristianismo con el imperio, cayó en esta categoría. Esto parece haber ocurrido en algunos lugares y especialmente en Micronesia, donde casi no queda ninguna muestra del antiguo sistema.

Cuando consideramos sistemáticamente desde la perspectiva de la cultura receptora, lo que los cristianos han llamado sincretismo, se revela como el adaptar o encajar un patrón mayor de cambio cultural. Los cambios de signos, códigos y mensajes están relacionados con la resistencia de la cultura local. La religión africana se conservó mejor en Brasil y en el Caribe que en los Estados Unidos porque los esclavos vivían en mayores concentraciones. El promedio de esclavistas en los Estados Unidos poseían veinticinco africanos, pero las plantaciones con un millar o más de esclavos eran la norma en Brasil (Genovese 1976). Allí, esto les permitió una mejor oportunidad a los africanos, para que mantuvieran su propio sistema de signos, y usaban el cristianismo para llenar ciertos espacios o aumentar su poder mediante el doblaje de deidades, según patrones de similaridad. En África y Melanesia la presión a la cual las sociedades occidentales sometieron a las culturas locales resultó en una mezcla más indiscriminada, la imposición de símbolos occidentales y el uso de ellos en múltiples diferentes maneras, buscando modelos de sanidad y apoderándose de modelos apocalípticos del cristianismo. Los movimientos de los cargadores en Melanesia, los movimientos de diferentes profetas en África, la religión de la Danza del Espíritu en Norte América –todos apuntan más a este tercer tipo de actividad sincretista.

Por tanto, el sincretismo no es un fenómeno aislado. Es una forma de leer los intentos incorporativos de una cultura local desde la perspectiva de una cultura receptora. La tortilla se da vuelta cuando una cultura inva-

sora antigua se ve invadida, y sus propios miembros buscan semejanzas fuera de ella, llenan espacios y adoptan otros ritos de sanidad. Esto ocurrió en los Estados Unidos y Europa durante los años sesentas y setentas. Durante ese tiempo aquellas culturas experimentaron una extraordinaria presión sobre sus sistemas de signos. Nuevos movimientos religiosos, que usaban elementos de las religiones de Asia, comenzaron a buscar la adhesión de cristianos y judíos. Era el mismo patrón como antes, pero ahora desplegado sobre la cultura anteriormente invasora. Hacer una afirmación como ésta no es decir que los nuevos movimientos religiosos son de igual valor que el cristianismo; es solamente afirmar que la misma dinámica estructural se puso en marcha.

Un modelo para comprender los sistemas religiosos dualistas

Para comprender el funcionamiento de los sistemas dualistas es necesario desarrollar un modelo paralelo. Este modelo contempla los sistemas dualistas como algo que crece en el contacto cultural. Pero mientras que el modelo para comprender el sincretismo destaca lo incorporativo, armonizando los intentos de la cultura receptora, un modelo para los sistemas dualistas destacaría los aspectos conflictivos de las culturas que entran en contacto. La antropología social británica se atiene a este segundo aspecto cuando habla de “choque cultural” más que de “aculturación”.

De nuevo, la perspectiva que se toma aquí es la de la cultura local, la receptora. Esto permite tener una perspectiva más coherente de los diferentes tipos de sistemas dualistas. Hay cuatro perspectivas disponibles para la cultura local, y cualquiera de ellas puede contribuir al crecimiento de una situación de sistema dualista.

En una primera instancia, *el encuentro con la cultura invasora es incompleto*. La cultura receptora no siente que el sistema de signos de la cultura invasora se dirija a las mismas cosas a las que se dirige su propio sistema de signos, cualesquiera que sean las declaraciones contrarias de la cultura invasora. Como un resultado, las dos nunca entran en un serio contacto. El sistema de signos invasor permanece “extraño”; es decir, no penetra realmente ni el concepto de mundo ni el conjunto de acontecimientos que integraron el proceso de la cultura receptora. Se mantiene a la distancia de un brazo.

Esto puede suceder por la falta de suficiente o continuo contacto (como en el caso de un breve período de evangelización seguido de retira-

das de los misioneros y sistemas de apoyo de la iglesia) o por la falla de los sistemas de signos para hacer contacto entre unos y otros (lo cual puede ser una forma de ver la situación en Japón, donde muchos misioneros nunca lograron la habilidad lingüística para lograr un verdadero contacto). Así, el cristianismo puede ser permitido dentro de la cultura, y aun ser tolerado, pero nunca llega a ser parte de la cultura. Llega a ser una forma de protocolo para tratar con los foráneos. La decisión de tolerar al cristianismo una vez más en Japón, en el tiempo de la restauración del meiji, en el siglo XIX, fue motivada en buena parte por este último interés: si alguien quería la tecnología occidental, debía manifestarse amable con sus sistemas religiosos (Kitagawa 1962, 185).

Es el caso de algunas culturas andinas, el cristianismo existe hoy como parte de un sistema dualista, porque esas culturas ya cuentan con una historia de invasores, frente a los cuales han tenido que mantenerse. La hegemonía española sencillamente reemplazó a la hegemonía inca sobre el sistema quechua. Y así la religión española tuvo que ser practicada y tolerada en apariencia, pero permanece como foránea.

Una segunda perspectiva que da lugar a los sistemas dualistas está íntimamente relacionada con el último ejemplo. En esta instancia, *la presencia de la cultura invasora realmente realza el valor del sistema de signos de la cultura local*. Los de fuera son vistos como militarmente más poderosos, pero inferiores simbólicamente. Por tanto, esto llega a ser un punto de orgullo que mantiene separados los dos sistemas de signos, aun cuando se tenga la necesaria cortesía ante el sistema de signos de la cultura invasora. Esto podría explicar la tenacidad del sistema dualista entre los pueblos en el suroeste americano. La religión tradicional se ve como superior al cristianismo, pero la gente no tiene otra posibilidad sino mantener una aparente adhesión al cristianismo. Esto sin embargo, motivó muchos de los pueblos indígenas de las grandes llanuras norteamericanas. Judíos en la Europa medieval a menudo se vieron en la misma situación con el cristianismo, forzados a oír el sermón semanal y aun a veces a bautizarse. En tales situaciones, la inferioridad percibida en el sistema invasor (el cristianismo en estos casos) realmente aumentó el estatu y la credibilidad del sistema local de signos.

Desde una tercera perspectiva, *la cultura local acepta el sistema de signos de la cultura invasora, pero cree que todavía hay problemas porque el sistema de signos de la cultura invasora no se maneja adecuadamente*. Por estos

problemas y asuntos, se mantienen segmentos del antiguo sistema. Así, algunas formas de cristianismo se han percibido como formas que no tratan adecuadamente la intercesión para las inmediatas y concretas necesidades en medio de la cultura, y sobreviven los antiguos patrones de intercesión mágica, adivinación y aun brujería. Las deidades cristianas pueden ser todopoderosas, pero esas deidades no se relacionan con la sección peligrosa fuera de su área, tal y como lo hace una deidad local. De aquí la necesidad de mantener relaciones con la deidad local. El cristianismo se ve demasiado abstracto, demasiado interesado en sermones, y no suficientemente capaz de enfrentar las necesidades de cada día (el cristianismo protestante sufre esta acusación más a menudo que el cristianismo católico). Por esta razón, ciertos aspectos del antiguo sistema perduran, incluso por siglos, codo a codo con el cristianismo. Aquellos que más directamente tocan la necesidad humana tienen la mejor oportunidad de sobrevivir de esa manera.

Desde una cuarta perspectiva, *el sistema de signos invasor y el sistema local se perciben como si trataran con dos realidades diferentes*. En perspectiva esto es similar a la primera opción bosquejada aquí. Puede ser la clave para enfocar la cuestión de la doble pertenencia. Hace surgir observaciones como: ¿Cómo puedo yo venerar a mis antepasados y orar por ellos como lo hacen los cristianos, si mis antepasados fueron budistas? Solamente los ritos budistas indican la debida veneración.

¿Hay una forma budista o hindú de ser cristiano? Estas dos grandes tradiciones han sido capaces de acomodarse al cristianismo, pero el cristianismo no parece ser capaz de acomodarse a ellas. ¿Indica la habilidad de acomodarse que esos sistemas tienen superioridad, ya que tratar con algo y solamente excluirlo puede ser una señal de debilidad? Estas son preguntas difíciles a las que un cristiano debe responder, puesto que están dirigidas no tanto a las doctrinas del cristianismo como a los patrones de pensamiento exclusivista cristianos. ¿Son estos patrones de pensamiento esenciales al cristianismo, o representan solamente ciertas categorías culturales?

Los sistemas dualistas pueden verse como surgidos de percepciones por el lado de la cultura receptora, a la cual el sistema de signos religiosos de la cultura invasora le es extraño, inferior, inadecuado o no sirve de nada. Por eso nunca se da realmente un encuentro. La presión más fuerte

tratando de que se dé el encuentro no tendrá ninguna esperanza, en tanto las grandes preguntas permanezcan sin respuesta.

Tratando con el sincretismo y los sistemas religiosos dualistas

Los modelos presentados para tratar con el sincretismo y los sistemas dualistas sugieren algunas consideraciones prácticas para acercarse a este problema. Algunas de estas consideraciones ya se han aludido anteriormente, pero podría ser muy útil replantearlas en términos de principios básicos.

1. *Una buena evangelización también busca un cambio cultural.*

Si el mensaje del evangelio es escuchado sinceramente en la cultura local, ese mensaje debe encontrar un lugar entre los mensajes más fundamentales de esa cultura, con cambios concomitantes en los códigos, los signos y el sistema total de signos. En medio de nuestros intereses por la contextualización, no debemos ser seducidos por el pensamiento de que la contextualización no tocará la cultura y solamente afirmará los buenos valores que hay en ella. A Cristo se le puede encontrar en la cultura, pero al hacer explícito ese descubrimiento habrá consecuencias para la cultura.

2. *El sincretismo y los sistemas dualistas al final de cuentas no tienen que ver con la teología, aunque parezca que ese es el caso en la superficie.*

Ellos tienen que ver con el sistema de signos religiosos en su totalidad. Así, la resolución del hecho de que San Jorge es igualado con la deidad quechua del relámpago no se encontrará por medio de argumentos teológicos, sino observando el sistema –cuáles relaciones sociales mantiene, cuál problema resuelve, cuáles beneficios acumula por dejar las cosas tal y como están. Combinar el sincretismo y la teología es reducir la religión únicamente a una visión de la vida y olvidar que también es una forma de vida.

3. *Conectado con el segundo principio está el recordatorio de que el significado de “religión” varía de cultura a cultura.*

En los Estados Unidos se refiere a una asociación privada voluntaria. En el área norte del Mediterráneo uno puede ser católico de algún modo sencillamente por haber nacido en tal cultura. La religión, una vez más, no

se puede reducir simplemente a una serie de ideas. La pregunta que nos interesa también debe plantearse de nuevo aquí. ¿Para quién es un problema el sincretismo o los sistemas dualistas? ¿Y qué constituye la solución para ese problema?

4. *El proceso de conversión, sabemos ahora, es más lento de lo que habíamos imaginado.*

Aunque el genuino y sincero compromiso se puede hacer por parte de los bautizados, hay muchos otros factores involucrados, que llevan más tiempo para su resolución e incorporación en la cultura. Por eso lo que parece ser sincretismo o un sistema dualista puede ser un reflejo de las etapas del proceso de conversión.

Estas reflexiones no significan resolver los espinosos problemas alrededor del sincretismo y los sistemas dualistas. Pero estas perspectivas pueden ayudarnos a conseguir un acercamiento mucho más integral a este asunto y contar con resoluciones que respeten la situación de las culturas en las que dichas perspectivas se encuentran. Este es también un recordatorio de que las bases firmes que experimentamos hoy no se alcanzaron de manera fácil. No cabe duda de que alguna generación anterior las habrá visto como un sincretismo peligroso.

Referencias

- Genovese, Eugene. 1976. *Roll, Jordan Roll: The World the Slaves Made*. Nueva York: Random House.
- Kamstra, J.H. 1967. *Encounter or Syncretism: The Initial Growth of Japanese Buddhism*. Leiden: E.J. Brill.
- Kitagawa, Joseph. 1962. *Religion in Japanese History*. Nueva York: Columbia University Press.
- Luzbetak, Louis. 1976. *The Church and Cultures*. Pasadena: William Carey Library
- Ortiz, Alfonso. 1969. *The Tewe World*. Chicago: University of Chicago Press.

- Ringgren, Helmer. 1969. "The Problems of Syncretism". En: Sven Hartman, ed. *Syncretism* (Scripta Instituti Donnerano Aboensis, III). Estocolmo: Almqvist y Wiksell.
- Spae, Joseph. 1980. *Buddhist-Christian Empathy*. Chicago: Chicago Institute of Theology and Culture.
- Wright, Arthur. 1959. *Buddhism in Chinese History*. Stanford: Stanford University Press.

CAPÍTULO 4

LA TEOLOGÍA DE JUAN WESLEY Y SUS IMPLICACIONES PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Roy H. May

Para las iglesias evangélicas, Juan Wesley (m. 1791) es una figura de incuestionada autoridad evangelical. Su pensamiento es una fuente de poder para la reflexión teológica y evangelística, aun más cuando nos damos cuenta que Wesley mismo se interesaba por la relación entre cristianismo y otras religiones. No cabe duda que se preocupaba por la salvación en el nombre de Cristo. El “centro de su mensaje es su visión de Jesucristo” (Deschner 1960, 4). No obstante, sus escritos demuestran tolerancia y comprensión hacia los no cristianos, “los paganos, judíos y turcos” (Wesley VII 1996-1998, 279) ante quienes según decía Wesley, no sólo condenaba toda arrogancia cristiana, sino exigía que se le respetara y no los excluía de la posibilidad de salvarse, aun sin haber conocido a Cristo. En *Las minutas de varias conversaciones entre el Rev. Sr. Wesley y otros, entre los años 1744 y 1789*, Wesley confronta directamente la cuestión de la salvación de “los que nunca han oído de Cristo”:

(1.) ¿Quién de nosotros es ahora aceptado por Dios? –El que ya cree en Cristo con un corazón amoroso y obediente. (2.) ¿Pero qué de los que nunca han oído de Cristo? –El que, según la luz que tiene, “teme a Dios y obra con rectitud” (Wesley IV 1984, 337).

Cuando Wesley modificó los Artículos de religión de la Iglesia Anglicana, para orientar a los metodistas en Norteamérica, dejó fuera el

número 18, que afirma que la salvación es exclusivamente por medio de Cristo. ¿Cómo fue posible que Wesley creyera que se podía ser salvo sin conocer a Cristo? La respuesta no es solamente de interés histórico, sino, en un mundo cada vez más globalizado, tiene una urgencia evangelística.

La gracia y el amor

El fundamento de la teología wesleyana es la gracia:

Todos las bendiciones que Dios le ha conferido al ser humano vienen únicamente de su gracia, liberalidad y favor. Vienen de su favor inmerecido, totalmente inmerecido, puesto que no tenemos derecho alguno a la más mínima de sus misericordias...Es la misma gracia que guarda en nosotros hasta el día de hoy la vida, el aliento, y todas las cosas. Porque nada que seamos, o tengamos, o hagamos, merecerá jamás la más mínima dádiva divina...Y cualquier justicia o rectitud que el humano tenga, eso también es don de Dios...si el pecador halla favor ante Dios, ello es *gracia sobre gracia* (sermón 1, “Salvación por la fe”, Wesley I 1996-1998, 25-26).

Para Wesley, esta gracia es el poder de Dios para nosotros, que nos redime y que nos reconcilia con Dios mismo, a la vez que es el poder de Dios en nosotros, que nos capacita a cambiar y luchar en favor de la justicia y el bienestar. Mientras que la primera parte viene de la tradición de la Reforma, la segunda tiene sus raíces en la idea de “divinización” de la iglesia oriental; no significa que el ser humano sea divino, sino que, por medio de “sinergia”, está potenciado para actuar en el mundo (Runyon 2002, 265-266). Para Wesley, tal gracia es nada menos que el amor, lo cual constituye a Dios mismo (vea Runyon 2002, 39-92; Mott 1995, 39-58 para una discusión muy “wesleyana” de la gracia y el amor). Por medio de su amor infinito, Dios imparte la gracia.

Un aspecto peculiar de la teología de la gracia de Wesley, es la idea de gracia preveniente, una “pre” gracia que “precede” o “antecede” a la gracia en su plenitud. Wesley creía fervientemente que, por su gran amor, Dios trabaja en cada ser humano por medio de la gracia preveniente, y luego la gracia plena. Según Wesley, ésta llega al nacer por medio del Espíritu Santo. Así que ninguna persona está desprovista jamás de la gracia y ésta le da una conciencia de lo divino y del bien y el mal. En el sermón 129, “Tesoro celestial en vasos de barro”, articula claramente esta posición:

¿E incluiremos...todo lo que vulgarmente se llama conciencia natural, un guardián interno que excusa y acusa, lo que implica algún discernimiento de la diferencia entre el bien y el mal moral, aprobando al uno y repudiando al otro? Ciertamente, sea natural o sobreañadida por la gracia de Dios, se la halla, al menos en alguna pequeña medida, en todo ser que viene a este mundo. Algo de esto se halla en cualquier corazón humano, pasando sentencia sobre lo bueno y lo malo, no sólo en todos los cristianos sino en todos los mahometanos, en todos los paganos, incluso en el más inculto de los salvajes (Wesley IV 1996-1998, 319).

Wesley concluye que: “Aun los paganos no se quedan en la oscuridad total acerca del [mundo invisible y el mundo eterno]. Algunos rayos de luz han brillado en todas las edades y las naciones” (sermón 113, “Walking by sight and by faith”, Wesley VII 1984, 258).

Wesley ilustra este conocimiento entre los indígenas norteamericanos:

[La providencia divina] está reconocida hasta hoy en casi todas las partes del mundo; aun entre las naciones que son tan bárbaras que no tienen ni la escritura. Así que cuando se le preguntó a Paustoobee, un jefe indio, de la nación Chicasaw en América del Norte, “Por qué piensa usted que “los Amados” (su término para Dios) cuidan de *usted*”, contestó, sin dudar: “Fui a combate con los franceses; y una bala pasó por un lado y salió por otro; este hombre murió y otro también; pero yo estoy vivo todavía; y por esto sé que los Amados me cuidan” (sermón 67, “On Divine Providence”, Wesley VI 1984, 313).

Para Wesley, tal conocimiento fue dado por la gracia preveniente.

El Espíritu Santo

Para comprender cómo Wesley llegó a tal conclusión, es necesario recordar la importancia que le daba a la obra del Espíritu Santo. En este sentido, Theodore Runyon, un estudioso contemporáneo de Wesley, sugiere que éste era más trinitario que exclusivamente cristocéntrico (Runyon 2002, 49). Para Wesley, aunque el Espíritu Santo no es independiente de Cristo —es el portador de la gracia y los otros beneficios de la muerte de Cristo—, realiza una obra más extensa que la de Cristo, porque trasciende el espacio y el tiempo, llega a toda la humanidad, la convence de la presencia de Dios y comparte los beneficios de la muerte de Cristo, aunque no siempre en el sentido de “cristianización” (Runyon 2002, 35).

Así, en una carta escrita en 1747, Wesley indicó su *acuerdo* con los cuáqueros en la siguiente afirmación:

El beneficio de la muerte de Cristo no está extendido solamente a los que tienen un conocimiento específico de Su muerte y sufrimiento, sino aun a los que inevitablemente están excluidos de este conocimiento. Hasta éstos pueden ser partícipes del beneficio de Su muerte, aunque ignorantes de la historia, si experimentan su gracia en sus corazones en tal forma que se cambian del mal hacia la santidad (“Letter to a Person Lately Joined with the People Called Quakers”, Wesley X 1984, 178-180; traducción propia).

“Experimentar su gracia en sus corazones” sería posible, según Wesley, porque el Espíritu Santo la lleva como “preveniente” a cada ser humano sin excepción.

La igualdad humana

Su concepto de la igualdad total de todo ser humano ante Dios, idea que subvierte la supuesta superioridad de los cristianos, era otro fundamento para la apertura de Wesley hacia los “paganos, judíos y turcos”. Es notable que rechazara claramente la mentalidad de conquista que orientaba a la Inglaterra y a la España del siglo XVIII, y criticara vehementemente la conquista de las Américas. En el sermón 38, “Una advertencia contra el fanatismo”, dice:

Sería deseable que solamente los paganos hubiesen practicado esas obras burdas y palpables del Diablo. Pero no nos atrevemos a decir tal cosa. Aun en cuanto a crueldad y derramamiento de sangre, ¡cuán pequeña es la distancia a la cual los cristianos vamos detrás de ellos! Y no solamente los españoles y los portugueses, matando a miles en Sudamérica. No sólo los holandeses en las Indias Orientales, o los franceses en América del Norte, siguiendo paso a paso a los españoles. Nuestros propios compatriotas también se han revolcado en la sangre y han exterminado naciones enteras, demostrando así cuál es *el espíritu que mora y obra en los hijos de desobediencia* (Wesley II 1996-1998, 386).

Wesley era muy consciente del exterminio de los pueblos originarios de las Américas y se preocupaba por “los pobres indios americanos... más bien del miserable remanente de ellos, porque en algunas comarcas no ha quedado respirando ni uno de ellos. En la española, a donde primero llegaron los cristianos, habían tres millones de habitantes. Apenas doce mil de ellos sobreviven actualmente”. Además, por las condiciones deplora-

bles de la vida de estos pueblos, Wesley concluye que “muy probablemente, en un siglo o dos ya no quede ninguno” (sermón 69, “La imperfección del conocimiento humano”, Wesley IV 1996-1998, 73).

Wesley compartía muchas de las actitudes etnocéntricas comunes de su tiempo hacia “los paganos”, pues para él eran idólatras, asesinos y “Dios no está en ninguno de sus pensamientos” (sermón 69, “La imperfección del conocimiento humano”, Wesley IV 1996-1998, 73), pero, a diferencia de otros, Wesley no entendía como ontológicas o estructurantes, ni particulares a los pueblos indígenas y otros, las características y prácticas culturales y religiosas que él percibió como bárbaras. Según él, los cristianos tampoco estaban exentos de lo mismo y eran igualmente criticables como idólatras y asesinos y quizás aún más:

se ha de encontrar apenas un poco más de verdad o de misericordia entre los cristianos que entre los paganos. Y ha sido afirmado y me temo que sea verdad, que muchos de los llamados cristianos son mucho peores que los paganos que les rodean: más licenciosos, más abandonados a toda suerte de maldad, *sin temor a Dios ni respeto al hombre* (sermón 69, “La imperfección del conocimiento humano”, Wesley IV, 1996-1998, 74).

Wesley también deja esto muy claro en su trabajo acerca del pecado original. Además, nunca aceptaba la esclavitud o el exterminio u otra violencia contra los paganos. Según él, tanto el pagano como el cristiano tenían los mismos derechos naturales, pues “un angoleño tiene el mismo derecho natural y se le debe reconocer tan alto valor como a un inglés” (“Reflexiones sobre la esclavitud”, Wesley VII 1996-1998, 114).

Al fin de todo, Wesley rechazaba juzgar a los pueblos indígenas y a las religiones no cristianas y dejaba la salvación de ellos en manos de Dios:

Quiero señalar que de intento he agregado “para aquellos que están bajo el régimen normativo del cristianismo”, porque la Palabra de Dios no me da autoridad para *juzgar a los que están fuera*. Tampoco creo que persona alguna tenga derecho a condenar al infierno al mundo pagano o mahometano. Es mucho mejor dejarlos en manos de quien los creó, que es *el Padre de los espíritus de toda carne*, que es Dios de paganos y cristianos por igual, y que no desprecia nada de los que él mismo ha creado” (sermón 130, “Vivir sin Dios”, Wesley IV 1996-1998, 331-332; énfasis en el original).

El “universalismo” de Wesley

Aunque Wesley mismo no quisiera afirmarla como tal, en verdad su posición es parecida a lo que la teología conoce como “universalismo”. Éste enseña que al final de los tiempos la redención será extensiva a toda criatura, incluyendo a los que rechazan o no conocen a Jesucristo; es decir, la salvación será “universal”. (Wesley claramente hace esta afirmación en sus sermones, “La liberación general” [The General Deliverance] y “La nueva creación”. Más, en sus *Notas al Nuevo Testamento*, interpreta 1 Co 15.25-28 –pasaje clave para Orígenes– en el mismo sentido: “...para que el Dios trino sea todo en todos”.) Los universalistas argumentan que si Dios es amor, entonces la ira no puede ser su última expresión; solamente su amor puede ser tal expresión final. Así, por el amor y la gracia de Dios, todos serán redimidos, aun los no cristianos. Esta enseñanza está asociada con teólogos como Clemente (c.150-c.215), Orígenes (c.185-c.254) y Gregorio de Nisa (331-c.395) –los “padres” de la Iglesia oriental que “admiten *laapocatástasis*, es decir, la reintegración y restauración de todo en Cristo, incluyendo a los condenados y a los demonios” (Codena 1997, 160). La idea se basa en la premisa de la filosofía griega, de que al final de los tiempos todo regresará al comienzo; es decir, perfección completa. Orígenes expresa esta idea con claridad en *De Principiis* (1.6.1-4). El universalismo de Orígenes fue condenado como herejía por el Concilio de Constantinopla en 553 d.C. y así desapareció de la iglesia occidental, aunque hasta ahora sigue vigente en la Iglesia ortodoxa oriental.

Por supuesto, Wesley conocía muy bien las obras de todos esos, e incluso siempre les daba especial importancia a los padres orientales e incorporaba las ideas de ellos en su propia teología (Outler 1964, 10, 12, 31, 119). Teológicamente, el universalismo habría sido atractivo para Wesley por su énfasis en el amor de Dios y la obra extensiva del Espíritu Santo, por su amplio concepto de la gracia y por su insistencia en la igualdad humana, pero no hay ninguna indicación que Wesley afirmaba el universalismo como tal. No obstante, su alto nivel de tolerancia y su predisposición de ver la presencia de Dios entre otras religiones, junto con su concepto del amor de Dios y la actividad del Espíritu Santo en toda criatura que, aunque diferente del universalismo de Orígenes, guarda ciertas similitudes significativas y nos permite hablar del “universalismo wesleyano”, encerrando la frase entre comillas.

El significado del “universalismo wesleyano” para la evangelización

En el esfuerzo evangelístico, el “universalismo wesleyano” no da lugar para una arrogancia cristiana ni una actitud condenatoria hacia los no cristianos, y sugiere que la evangelización no es para salvar sino para servir.

Ni arrogante ni condenatorio: Como hemos visto, Wesley era explícito en este punto. Los cristianos no son mejores que los no cristianos y ser seguidor de Cristo no otorga privilegios que personas de otras religiones no tienen. En términos de la conducta, Wesley observa que frecuentemente los no cristianos se conducen en una forma moralmente superior a los cristianos. Como Wesley mismo jamás reclamó el derecho a condenar a los no creyentes, nosotros tampoco tenemos derecho a condenar al infierno a los no cristianos u otros con los que no estamos de acuerdo. Esto sirve como base de una ética de respeto y tolerancia hacia otros pueblos y religiones, que promueven la convivencia entre todos y todas. No significa acuerdo con o aprobación de otros, pero sí, propone la alteridad, que se preocupa por la igualdad entre personas y grupos distintos o diferentes y por relaciones basadas en la reciprocidad y el respeto mutuo. Es la actitud básica que ha de orientar y promover toda evangelización.

No para salvar sino para servir. La proclamación de la gracia es el mensaje wesleyano y la gracia, según Wesley, es activa en todas partes por medio del Espíritu Santo. La gracia misma tiene poder salvador, aun en su forma preliminar o preveniente. Entonces, como pregunta Runyon:

Si la gracia está siempre operante, en toda parte, ¿por qué proclamar a Cristo? ¿No subvierte Wesley exactamente aquello que él declara fundamental a la misión cristiana: “compartir a Cristo”? (Runyon 2002, 272).

Runyon da la respuesta: “Es Cristo quien da la forma y apariencia humanas a la gracia divina” (Runyon 2002, 272). Es decir, “compartir a Cristo” no significa predicar la salvación sino tomar la forma de Cristo como siervo humilde, demostrando así la presencia y realidad de Cristo por medio de obras de amor y misericordia, de paz y justicia. Es, como afirma Runyon, “demostrar la vida misma de Dios en una misión hacia toda la humanidad” (Runyon 2002, 273), esto frente a los no cristianos, los enemigos y aún “los tremendos errores de la Iglesia de Roma” que Wesley critica duramente (Wesley VII 1996-1998, 276). Runyon respalda su discusión nuevamente citando a Wesley:

Si amas a Dios, también amarás a tu hermano; estarás dispuesto a dar tu vida por él y abandonarás por completo todo deseo de quitarle la vida o de lastimar ni un solo cabello de su cabeza. Luego dejarás su conciencia en libertad, ya no querrás obligarle a que adopte tus opiniones así como él tampoco puede obligarte a que juzgues según sus criterios. Antes bien, cada uno *dará cuenta de sí delante de Dios*.

Es cierto que si él está mal informado tú deberías procurar darle mejor información. Pero cualquier cosa que hagas, hazla con amor, con afecto fraternal y humildad. Defiende la causa de Dios pero recuerda que *la ira del hombre no obra la justicia de Dios*....Este debe ser tu auténtico celo como protestante: aborrecer todo tipo de persecución y hacer que tu corazón se encienda de amor hacia toda la humanidad: amigos y enemigos; vecinos y extranjeros, cristianos, paganos, judíos y turcos; católicos y herejes; ama a cada alma creada por Dios. Haz que *así alumbre tu luz delante de los hombres* (sic) *para que glorifiquen a tu Padre que está en los cielos*. (Wesley VII 1996-1998, 279; énfasis en el original).

A este, Wesley agrega unos himnos. Cada estrofa es una confesión de haber cometido, con el celo de zelote, los mismos pecados que condena: la idolatría, la autorectitud y la falta de respeto: “¡Somos el templo del Señor! /Y todos que se atrevieran a negar/Sus libres conciencias no aceptaré/ Sino por la fuerza les hiciera a cumplir”. El último estrofa del himno reza: “Paganos, judíos y turcos, que yo/y herejes abrazar/Ni a Roma el amor negar/que a toda la raza debo yo” (Wesley XI 1984, 194-195; estrofas 7 y 18 del Himno III, traducción propia). Runyon concluye afirmando:

Ese corazón ardiente de amor, alimentado por el amor de Dios recibido por medio de Cristo, vuelve a los cristianos hacia el mundo, no para imponer ideas o la cultura occidental, sino para compartir ese amor que recibimos. Este es el evangelio fundamental, y el Espíritu acompañará este testimonio y *hará el convencimiento* (Runyon 2002, 273; énfasis mío).

Es decir, “el universalismo wesleyano” desautoriza el proselitismo y propone que la presencia cristiana entre pueblos no cristianos, como los musulmanes o las tribus amazónicas, no sea orientada a hacer conversiones a Cristo, sino al servicio humilde de obras de compasión y justicia. Es “dejarlos en manos de quien los creó según la luz que tienen” por medio de la gracia.

Conclusión

En síntesis, el universalismo wesleyano es el amor hacia toda la humanidad –"amigos y enemigos, vecinos y extranjeros, cristianos, paganos, judíos y turcos, católicos y herejes"– y confiar a Dios su salvación.

Bibliografía

- Codena, Víctor. 1997. Los caminos del oriente cristiano. Iniciación a la teología oriental. Santander: Sal Terrae.
- Deschner, John. 1960. Wesley's Cristology, an Interpretation. Dallas, Texas: Southern Methodist University Press.
- Felmy, Karl Christian. 2002. Teología ortodoxa actual. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Mead, Frank S. y Samuel S. Hill. 1985. Handbook of Denominations in the United States. Nashville: Tennessee: Abingdon Press.
- Mott, Stephen Charles. 1995. Ética bíblica y cambio social. Buenos Aires y Grand Rapids, Michigan: Nueva Creación y William B. Eerdmans Publishing Company.
- Outler, Albert C., editor. 1964. John Wesley. Nueva York: Oxford University Press.
- Runyon, Theodore. 2002. A nova criação. A teologia de Joao Wesley hoje. Sao Bernardo do Campo: Editeo.
- Wesley, John. 1984. The Works of John Wesley, I-XIV. Edición de Jackson. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishing Company.
- Wesley, Juan. 1996-1998. Las obras de Juan Wesley, I-XIV. Justo L. González, editor. Franklin, Tennessee: Providence Publishing House.

Capítulo 5

EL TESTIMONIO CRISTIANO A LAS PERSONAS DE OTRA RELIGIÓN*

Emilio Castro

Como cristianos, no podemos acercarnos a ninguna otra persona sino desde el hecho universal de Jesucristo; Jesucristo no es un acontecimiento privado de la civilización occidental ni de la Iglesia Cristiana, ni de un individuo en particular. Jesucristo es el hecho universal. Si el Hijo de Dios se hizo hombre, vivió la vida humana sobre la tierra, murió y resucitó, la historia de la humanidad no puede ser la misma. Este hecho tiene consecuencias fundamentales para todos y todas y para toda sociedad.

Quizás podríamos encontrar un símbolo en la venida de los Reyes Magos del Oriente hasta el pesebre de Belén. Hombres que buscaban en los libros religiosos y en las profundidades de los cielos, señales, sabiduría religiosa, y encuentran en el pesebre de Belén la respuesta a toda su búsqueda y a toda su esperanza. Desde Belén ya no hay religión o persona alguna independiente, fuera de Jesucristo. Esta verdad teológica que está en el centro mismo de la fe cristiana, no ha sido siempre tenida en primera luz para la Iglesia de Jesucristo y tampoco ha sido explicitada con suficiente claridad en relación al mundo religioso no cristiano. ¡Tiempos hubo en los cuales se consideró que la misión de la Iglesia como extensión geo-

* Esta ponencia se dio en la ocasión de la Asamblea de la Comisión de Misiones Mundiales y Evangelización del Consejo Mundial de Iglesias que tuvo lugar en México, en diciembre de 1963. Se la reproduce con el permiso del autor.

gráfica estaba terminada, ya que los apóstoles en la primera generación cristiana habían cumplido con la tarea de proclamar en las cuatro direcciones de la tierra!

En el siglo XI se produjo la gran expansión misionera protestante, pero se hizo en función de un cuadro mental que ha llegado a ser tradicional. El evangelio cristiano era enviado desde la cristiandad a los pueblos paganos, desde una zona geográficamente delimitada, en la cual se suponía que residía el *Corpus Christianum* y donde estaba, la luz del Evangelio, hacia una zona igualmente delimitada, en la cual estaban los pueblos paganos que vivían en la oscuridad. Por cierto que este cuadro podía mantenerse en virtud de la ignorancia que reinaba en tierras cristianas sobre la verdadera situación en los países llamados cristianos y sobre la verdadera situación de las sociedades que profesaban otras formas religiosas.

Hoy el cuadro ha cambiado totalmente. Son eruditos cristianos los que han profundizado el conocimiento de las religiones de la humanidad y han descubierto allí valores culturales, estéticos, morales, que desafían nuestra capacidad de superarlos y que nos llaman a prestarles total reconocimiento. Por otro lado, el cuadro de la cristiandad como un pueblo homogéneo se ha desintegrado. Ya no se puede hablar de un área geográfica monolíticamente cristiana -si es que de esto se pudo hablar alguna vez- y por otro lado, dos tremendas guerras mundiales han venido a revelar toda la debilidad intrínseca de ese así llamado "mundo cristiano". El occidente ha perdido el "glamour" moral y espiritual que le permitía llegar en tren de conquista o de transmisión de una cultura espiritualmente superior, a los demás pueblos de la tierra. Encontramos también el resurgimiento moderno de la religión. Religiones que tradicionalmente estaban unidas a una sociedad estática y que parecían incapaces de soportar el choque con la modernidad, se muestran hoy viriles, pujantes, tratando de unirse, ya sea al surgimiento de nacionalismos políticos y culturales, o tratando de expresar una universalidad que les habilite para una misión a todo el mundo. Los medios modernos de transporte y comunicaciones producen en forma creciente un encuentro de culturas en toda la tierra, mientras que una civilización tecnológica, global, creciente, facilita el encuentro entre personas de diferente fe religiosa. Los cristianos han de encontrarse más y más con hindúes, budistas, y musulmanes, en los países del oeste, y tanto en el este como en el oeste, estarían sujetos a presiones crecientes de las antiguas religiones, que están convirtiéndose ahora

en fe de carácter misionero. Sabemos ya que existen monasterios budistas que preparan misioneros para ser enviados a trabajar en occidente. Quiéranlo o no las iglesias cristianas, Dios en su providencia está conduciendo a los cristianos en todos los caminos de la vida, en todas las tierras, a un encuentro con hombres y mujeres de otras religiones. Debemos de tener un entendimiento adecuado de la responsabilidad y la oportunidad que esta situación contemporánea crea y la necesidad de una nueva instrucción a los miembros de las iglesias. En verdad, tendríamos que alegrarnos de este encuentro con gente de otras religiones. Nos dará la oportunidad de poner a prueba nuestra fe, de depurarla escuchando la crítica que de la misma se hace desde el exterior.

Frente a este nuevo cuadro, ¿como expresamos, a la gente de otra convicción religiosa, nuestra fe en que el hecho de Jesucristo tiene consecuencias universales que a él también le influyen y que exigen de él una definición de la fe? Tendremos que comenzar por decir que la actitud cristiana frente a toda persona, actitud de amor, debe revelarse en su encuentro con personas que manifiestan un tipo diferente de fe, y expresarse en respeto por la sinceridad de las convicciones del otro. No nos encontramos frente a una persona que por capricho o ceguera intelectual, mantiene una fe distinta a la nuestra, sino que, en el ejercicio de su libertad y en el ejercicio de su intelectualidad, adhiere a normas y doctrinas que nosotros consideramos equivocadas. Debíamos acercarnos a las otras religiones en una actitud de reconocimiento de los valores que en ellas existen, a tal punto de que sintamos el encanto de las mismas y la tentación de su atracción. Sólo cuando la admiración por aquello que no compartimos es suficientemente fuerte, estamos en condiciones de entrar en un diálogo en el cual toda actitud de superioridad espiritual desaparece, para dar lugar a un humilde testimonio de aquella luz que nosotros hemos recibido. Tendremos que pensar también, en nuestras propias convicciones con gran sentimiento de humildad, y reconocer cuan a menudo al hecho universal de Cristo le hemos agregado aspectos particulares que brotan de nuestras culturas, y aun de nuestros prejuicios, y que dificultan la presentación correcta del Evangelio. En este sentido, escuchar al prójimo que critica nuestra fe, puede ser, y es en las manos de Dios, un eficaz correctivo para separar la cizaña del trigo y poder presentar con mayor pureza el testimonio que de nosotros se espera.

Nuestra actitud en el encuentro con personas de otras convicciones religiosas, no es solamente de respeto hacia la gente y de respeto hacia nuestras propias convicciones, sino que tiene que ser fundamentalmente de profundo respeto hacia el evangelio y hacia la persona de Jesucristo. No podemos pasar al lado de nuestro prójimo, ignorando que Jesucristo murió por él, ignorando la obligación de testificar que corresponde al conocimiento de la persona de Jesucristo. Jesucristo es para el mundo. Todo cristiano es colocado en la misión de participar al mundo lo hecho por Dios en la persona de Jesucristo y la meta hacia la cual Dios está llevando a toda la humanidad.

No podemos evitar esa compulsión a testificar, pero ella debe manifestarse en la forma en que se manifestó la misión de Jesucristo mismo sobre la tierra, en la forma de siervo que busca entregarse a disposición de la humanidad, en espíritu de renuncia amorosa. No se trata de entrar en un relativismo que expresa que todas las religiones tienen parte de la verdad. El testimonio cristiano a los seguidores de otras convicciones religiosas exige vigilancia contra todo relativismo religioso, y contra todo intento de sincretismo que puede tomar formas diversas, como el mezclar creencias y prácticas, o la absorción dentro de otros sistemas religiosos; o la pérdida de convicción en cuanto a la finalidad última de Jesucristo y la creencia de que lo que hace falta es sentirse cómodo en cualquier tipo de fe. Conocida es la frase de un presidente americano en la cual decía que no le importaba la clase de fe que tuviera la persona, que lo que quería era solamente que todos tuvieran una fe. Pensamiento tan superficial da carta blanca a la religión en sí, olvidando que en sus mas diversas formas, puede ser un fanatismo y un dogmatismo que escriba páginas tétricas en la historia de la humanidad. No se trata, pues, de colocarnos en una actitud irónica (“pacifista”) en la cual no veamos problemas; se trata de colocarnos en una actitud respetuosa de nuestro prójimo y sus convicciones, de nuestras propias convicciones y por encima de todo, de una actitud respetuosa hacia la persona de Jesucristo, lo cual nos llevará a escuchar y hablar, pero hablar señalando a Jesucristo en el espíritu y en la práctica de una presencia servicial hacia nuestro prójimo.

El diálogo del cristiano con las personas de otras convicciones religiosas es una participación en el diálogo global que Dios desarrolla con el ser humano. Diálogo en el cual nosotros estamos llamados en primer lugar, a escuchar, a aceptar la crítica que proviene de otros puntos de vista,

a reconocer las verdades que pueda haber en otros sistemas de pensamientos, y por encima de todo, a apreciar las circunstancias concretas en las cuales se encuentra nuestro interlocutor. Es verdad que hay un solo evangelio y que toda la gente participa de la necesidad de ser reconciliada. Sin embargo, las circunstancias en que encontramos a una persona de otra fe, son tan particulares, que si buscamos establecer un diálogo, colocándolos a todos por igual bajo la categoría de no cristianos, y teniendo un único enfoque para todos los casos, estamos en el camino de negar lo que queremos afirmar. En lo fundamental, sólo hay un testimonio, pero para que ese único testimonio pueda ser en verdad comprendido, tiene que adecuarse a las circunstancias concretas de mi interlocutor. La variedad de circunstancias es obvia cuando uno piensa en el testimonio de los cristianos a los seguidores de las religiones tribales, o a la persona secularizada, o a la persona que se declara atea.

La actitud espiritual básica por la cual me acerco a toda gente, es el reconocimiento de que él es una persona por quien Cristo murió, en quien el Espíritu Santo está obrando, en suma, tengo que mirar al mundo tomando con seriedad las palabras de Jesús de que ese mundo ya ha sido ganado para él en su muerte y resurrección. Pero el encuentro con la gente de otras convicciones religiosas, no se produce ni fundamental, ni primeramente, en el plano del contacto interreligioso. Se produce con la persona en la integralidad de su ser, de tal forma de que en la medida en que participamos como cristianos en preocupaciones humanas comunes, que hacen a la vida en comunidad, buscando humanizar la vida de la humanidad sobre la tierra, tendremos ocasiones innumerables de dar testimonio de vida y de palabra a la fe que tenemos en el hecho único de Jesucristo. Cuando en medio de esa nuestra participación en luchas comunes llegue el momento de hablar, tendremos que hacerlo con absoluta franqueza, sin temor de ofender a nadie porque estamos dando testimonio del hecho básico que condiciona la vida de toda persona. Al mismo tiempo, exigiremos igual franqueza de nuestros interlocutores; únicamente en testimonio recíproco es donde podemos enriquecernos mutuamente. No se trata de defender el cristianismo como sistema religioso; se trata de apuntar hacia la persona de Jesucristo mismo. Nuestra preocupación no es comunicar ciertas doctrinas, sino ayudar a toda persona de cualquier fe a un encuentro con el Cristo vivo.

Capítulo 6

MODELOS DE DIÁLOGO: EL APORTE DE THOMAS THANGARAJ

Janet W. May

Hace unos años tuve el placer de acompañar a Thomas Thangaraj y a su señora en una visita a varias instituciones en Costa Rica y de servir como traductora de varias de sus conferencias. Es una persona multilingüe y multicultural. Nacido en La India, en un pueblo convertido del hinduismo al anglicanismo, tuvo contacto íntimo con el hinduismo, la religión dominante del país, además con el islamismo, el budismo y otras religiones históricas, grandes y pequeñas. Entrenado en teología, participó durante años en tres grupos de diálogo que estudiaban las obras de Mahatma Gandhi: un grupo estaba formado por cristianos, hindúes e islamitas y era auspiciado por el seminario donde Thomas Thangaraj fue profesor; otro era un grupo de teólogos cristianos y filósofos hindúes; y el tercero era un grupo de personas de diferentes tradiciones religiosas y no religiosas. Actualmente, es profesor emérito de Cristiandad Mundial, en la Escuela de Teología Candler de la Universidad Emory en Atlanta, Georgia, Estados Unidos. Su formación cultural y teológica le aporta una perspectiva y experiencia profundas para el diálogo religioso. En este trabajo, examino tres libros que son fruto de su contexto y de la reflexión sobre aquel contexto. Son:

Thangaraj, M. Thomas. *The crucified guru: an experiment in cross-cultural christology*. Nashville: Abingdon, 1994.

_____. *Relating to people of other religions: what every Christian needs to know*. Nashville: Abingdon, 1997.

_____. *The common task: a theology of Christian mission*. Nashville: Abingdon, 1999.

El contexto en el que escribe Thangaraj es distinto del contexto latinoamericano. En La India, una persona puede ser hindú, islamita, judía, cristiana o practicante de otra religión, pero sería difícil que alguien se considerara hindú y cristiana, o cristiana e islamita. En este sentido, las diferencias quedan bastante claras en cuanto a identidad religiosa personal. En América Latina, todo lo contrario, una persona puede considerarse cristiana y a la vez mantener algunas prácticas de sus religiones ancestrales; aunque es posible que esta persona exprese confusión para justificar y combinar sus dos identidades y tradiciones. En este sentido, es importante destacar que puede existir también confusión sobre el papel de la misión cristiana en tal situación.

Aunque los contextos sean muy diferentes, creo que la reflexión de Thangaraj puede ayudar en el diálogo interreligioso entre cristianos y cristianas latinoamericanos y latinoamericanas y practicantes de las religiones indígenas tradicionales de la región. Las personas cristianas no sólo pueden discernir modelos misionológicos que sean respetuosos de otras religiones, sino que pueden transmitir este diálogo interior, o diálogo intrapersonal, a otras personas que conviven con más de una tradición religiosa como práctica diaria. Así es que este artículo tiene la pretensión de ser un diálogo, una reflexión sobre los escritos de Thangaraj y lo que pueden aportar al diálogo interreligioso, intrarreligioso e intrapersonal. En cada subdivisión se presentará primero un resumen de las ideas de Thangaraj. Luego se reflexionará sobre su relevancia para el contexto latinoamericano.

Relacionándonos con personas de otras religiones: lo que los cristianos y las cristianas necesitan saber

Aunque no es el primer libro en orden de publicación, el texto *Relating to people of other religions: what every Christian needs to know* (Relacionándonos con personas de otras religiones: lo que los cristianos necesitan saber) es el primero en términos conceptuales. Plantea la cuestión fundamental de la relación e interacción de los seguidores de la fe

cristiana con otras religiones y sus seguidores. Tomando ejemplos de su propia experiencia y además de la historia y la Biblia, Thangaraj plantea seis posibles posturas:

1. Nosotros sabemos; ellos no saben.
2. Quizás nosotros sabemos; quizás ellos saben; ¿quién sabe?
3. Lo que nosotros tenemos es bueno para nosotros; lo que ellos tienen es bueno para ellos.
4. Nosotros sabemos en plenitud; ellos saben parcialmente.
5. Nosotros sabemos y sabemos que sabemos; ellos saben pero no saben que saben.
6. ¡Nosotros y ellos necesitamos saber más!

1. Nosotros sabemos; ellos no saben

Una de las creencias más comunes de cristianos y cristianas es que la fe cristiana es la única vía a la salvación, y que todas las personas no creyentes están condenadas a pasar la eternidad en el infierno. Como Thangaraj explica:

La idea básica aquí es ésta: La fe cristiana es la única que posee la verdad sobre Dios y es la única vía a la plenitud de vida humana y a la salvación, y por eso cualquier otra religión solamente puede ser falsa y engañosa (1997, 32).

Los cristianos y las cristianas que sostienen esta posición lo hacen citando algunos textos bíblicos: “Yo soy el camino, la verdad y la vida. Solamente por mí se puede llegar al Padre” (Jn 14.16VP) y “En ningún otro hay salvación, porque en todo el mundo Dios no nos ha dado otra persona por la cual podamos ser salvos” (Hch 4.12VP). El entendimiento literal de estos textos ha sido una fuerte motivación para el movimiento misionero cristiano, con resultados bastante mixtos. Por un lado, el mensaje cristiano ha significado liberación para la gente de la casta baja de La India (como el caso del mismo Thangaraj) y otras personas oprimidas. Por otro lado, ha justificado la conversión a punta de espada en la Europa de Carlomagno y en las Cruzadas para retomar el Medio Oriente de manos de los musulmanes, además de la conversión forzada en las Américas y otras regiones.

Thangaraj insiste en que para comprender estos textos bíblicos requieren contextualización y estudio. Sugiere que es posible mantener

que, para los cristianos, no hay otra vía de salvación excepto Cristo; mientras que las personas no cristianas pueden llegar a vivir una espiritualidad plena y profunda por medio de las religiones de sus propios ancestros. Comparte, desde su propia experiencia que:

Los islamitas, judíos y otros que conocemos nos han impresionado con su compromiso espiritual profundo, porque muestran una confianza sincera en Dios, y que por eso es extremadamente difícil aceptar que todos ellos están destinados al infierno. ...

Como hemos visto, todas las religiones han sido formadas en la cuna de la historia. Ideas religiosas particulares, rituales diferentes y visiones particulares del significado de la vida han sido influidos por la historia local, regional y nacional de cada religión...

Además, estamos conscientes de que vivimos en un mundo interconectado e interdependiente, en el que todos nuestros problemas son globales y demandan soluciones igualmente globales (40-41).

En América Latina, como en otras partes del mundo, la posición de la verdad radicada en un solo lado se encuentra con bastante frecuencia. Fuera de la región, después de los ataques del 11 de setiembre del 2002, un predicador evangélico ultraconservador lamentó el que tantas víctimas de este ataque estuvieran condenadas al infierno, a pesar de haber sido buenas personas. La reacción pública general se dividió entre cristianos que compartían la opinión del predicador y otras personas, cristianas y no cristianas, horrorizadas por semejante declaración. En América Latina, entre católicos y evangélicos, abundan opiniones similares. Desde misioneros ultraconservadores que trabajan en zonas indígenas, denunciando las prácticas espirituales que aún perduran, hasta líderes religiosos e intelectuales urbanos que apenas disfrazan su antisemitismo. Como cristianos y cristianas que buscan convivir responsablemente con todas y todos, estamos llamadas y llamados a enfrentar estos prejuicios desde dentro de nuestras iglesias.

Pero aún más difícil es la situación para personas indígenas que fueron instruidas por líderes religiosos cristianos, en cuanto a que las prácticas religiosas ancestrales son malas y deben ser abandonadas, a pesar de sus propias experiencias de convivencia en sus comunidades y con sus parientes. Algunas, quizás, deciden seguir la exhortación, pero con sentimientos de contradicción y culpa. Las personas más indoctrinadas siguen

el ejemplo del rechazo, y se alejan de festivales comunales y otras prácticas tradicionales, e incluso predicán la misma denuncia de la idolatría contra la que fueron instruidas. Los discípulos emulan a sus maestros, aún a costo de alejarse de su propia familia y comunidad..

Como observa Thangaraj, esta primera posición frente a otras religiones no contribuye al diálogo y, menos aún, a convivir juntos en un mundo pluricultural y multirreligioso.

2. Quizás nosotros sabemos; quizás ellos saben; ¿quién sabe?

La segunda reacción posible, frente a otras religiones y los avances científicos, es sostener un grado de cinismo y duda. Esta es una reacción típica de personas que ven confusión entre verdades espirituales y verdades científicas, y que, además, reconocen la relatividad histórica de todas las religiones. Su actitud hacia la religión en general es ambigua. Tienden a sospechar de toda religión como alienante de la realidad, mientras que también encuentran elementos positivos en una diversidad de religiones. Por esto, cuestionan las pretensiones exclusivistas de cualquiera de ellas y viven distanciados de toda expresión religiosa.

Esta posición puede ser atractiva para muchas personas, pero Thangaraj sostiene que no es la forma más saludable de responder a la diversidad religiosa. “La vida requiere de nosotros compromisos y acciones basadas en la convicción. ... Si mantenemos que nosotros quizás sabemos y ellos quizás también saben, no podremos actuar” (50) porque no tendríamos nada en qué basar nuestras decisiones para elegir nuestras acciones.

En América Latina, muchas personas han dejado las iglesias frente a las actitudes cerradas y precientíficas de éstas. No encuentran cómo reconciliar las creencias religiosas en un mundo moderno en que las personas ricas se enriquecen cada día más y las pobres sufren marginaciones que ninguna fe debe permitir.

Algunas experimentan con las religiones tradicionales, pero sin entrar plenamente en su cosmovisión. El vacío espiritual, aunque sea incómodo, es preferible a una fe caduca y sin sentido. Aunque no conlleva la misma hostilidad hacia las religiones que la reacción anterior, ésta tampoco ofrece posibilidades positivas para el diálogo interreligioso, intrarreligioso o intrapersonal.

3. Lo que nosotros tenemos es bueno para nosotros; lo que ellos tienen es bueno para ellos

Thagaraj califica la tercera opción como “indiferencia benévola” (54). Vivir y dejar vivir, sin interferencia, es una forma de evitar conflicto y confrontación. Sin embargo, esto no es factible en un mundo pluricultural en que seguidores de muchas diferentes religiones viven y trabajan en una misma ciudad, en la que cada día interactúan, forman amistades y se sienten interpelados por el encuentro con prácticas culturales y espirituales diferentes. Quienes tienen esta actitud piensan que el evangelismo es “una violación de la integridad y la libertad de cada persona y su religión” (57). El autor cita como ejemplo a Mahatma Gandhi, quien afirmó que cada religión es igualmente verdadera y, por ende, la tolerancia religiosa requiere la no interferencia en la religión de otras personas.

Thangaraj, cuya propia comunidad encontró buenas noticias hace varios siglos en la aceptación de la fe cristiana y el abandono del hinduismo, reconoce que cualquier religión puede ser opresora o liberadora, dependiendo del estatus o género de la persona. Por ende, cuando alguien encuentra que su religión no responde a sus necesidades espirituales, o que sostiene prácticas sociales que lo o la oprimen, debe sentirse libre para explorar otras alternativas. Para Thangaraj, cada persona debe “estar libre para escoger, sustituir, abandonar o cambiar su afiliación religiosa. Es una infracción contra la libertad de la persona si le decimos que la religión de sus ancestros no es buena para ellos” (62) en toda circunstancia.

La indiferencia benévola sería más factible en un mundo donde cada grupo religioso tuviera su propio territorio, sin interacción con personas de diferentes tradiciones. Sin embargo, el mundo actual no es así. Vivimos entremezclados y

no podemos arriesgarnos a vivir en aislamiento. Necesitamos interactuar, ayudamos los unos a los otros, y desarrollar una visión común de un mundo que es bueno para todos y todas, compartiendo los recursos para enfrentar los problemas locales y globales que nos acechan (62).

En América Latina es imposible una separación completa entre practicantes de religiones indígenas ancestrales y el cristianismo. Por ejemplo, en La Paz, Bolivia, como en muchos otros lugares, el mercado de artículos para la fe indígena tradicional se encuentra al lado de una Iglesia Católica Romana muy frecuentada. Hay muchas personas que practican ambas reli-

giones. En otras zonas, como en Brasil y las islas y costas caribeñas, es común que cristianos también participen en la santería o el condomblé. Una manera de hacer esto es vivir con una cierta “compartimentalización” de ambas religiones, sin preguntarse sobre creencias o valores que podrían estar en conflicto. Es decir, cuando está en la iglesia, practica y manifiesta la fe cristiana y cuando está en las celebraciones tradicionales ancestrales, practica y manifiesta éstas. Esta sería una manera individual de reflejar la tendencia de aislar las dos religiones. Pero esta doble vida no puede promover una personalidad sana e integrada. Tampoco es útil para el diálogo interreligioso o intrarreligioso.

4. Nosotros sabemos en plenitud; ellos saben parcialmente

La actitud de San Pablo en Atenas ilustra la cuarta posibilidad de interacción cristiana con personas de otras religiones. Si ellos saben parcialmente, entonces la fe cristiana no rechaza totalmente sus creencias, sino que se presenta como la forma de completar el conocimiento de los otros. De hecho, Clemente de Alejandría asumió esta actitud en la iglesia de los primeros siglos, y muchos misioneros y misioneras actuales también mantienen esta postura. Sin embargo, tampoco es una relación adecuada para el diálogo interreligioso.

Cuando uno tiene la oportunidad de conocer bien a personas de otras religiones, aprecia que su religión no es solamente una búsqueda de algo que le hace falta, sino que su fe tiene respuestas que le dan un sentido profundo a su vida. No es un conocimiento parcial, sino una plenitud diferente de la cristiana. Calificar la fe del otro como parcial es “una falta de respeto a la integridad y plenitud de su tradición” (73).

Igualmente, por lo general, la persona que practica dos religiones no entiende una de ellas como “la completa” y la otra como “complemento”, sino que respeta ambas. El problema surge cuando uno busca el cristianismo en la otra religión o la otra religión en la fe cristiana. En el primer caso, esto sería tratar al cristianismo como la religión “completa” y buscar maneras en que se manifestó en la religión tradicional, parcialmente, aun antes de la llegada de los conquistadores. Lo inverso sería considerar la religión ancestral como la completa e identificarla con aspectos del cristianismo; es decir, manteniendo la fe tradicional como la completa, medir la fe cristiana según criterios de la religión ancestral. Ambas prácticas son muy comunes.

5. **Nosotros sabemos y sabemos que sabemos;
ellos saben pero no saben que saben**

Otra postura hacia las religiones es intentar ver en ellas la revelación cristiana, bajo otros nombres. Cuando se reconoce que la verdad, la belleza y la bondad pueden estar presentes en cada cultura y religión, por lo menos se está abriendo una posibilidad al aprecio por la sabiduría del otro. Pero otra cosa es sostener que esa verdad, belleza y bondad son realmente expresiones de la actividad salvífica del Dios cristiano, expresadas en esas otras formas religiosas. Por ende, las personas que viven consagradamente esas religiones pueden ser consideradas “cristianos anónimos” (77-78).

Ejemplos de esta actitud se manifiestan al decir que, antes de la llegada de los conquistadores, el Dios cristiano se manifestó a la comunidad incaica como Viracocha, o que la Pachamama es una representación precristiana de la virgen María.. Este es un error muy común. Bautizar la otra religión como cristianismo disfrazado es una falta de respeto a la originalidad, integridad y diversidad de ambas. Tampoco facilita el diálogo.

6. **¡Nosotros y ellos necesitamos saber más!**

Cuando reconocemos que cada religión posee su propia historia, creencias y prácticas que merecen ser respetadas, estamos en una posición que favorece el aprendizaje mutuo. Podemos reconocer que:

Cada religión parece tener sus propias maneras particulares de comprender a Dios, la revelación divina y la salvación humana. ... Aun podemos reconocer que no todas las religiones sostienen la creencia en una divinidad (87).

Somos distintos, pero no estamos distantes. ... Nos encontramos juntos en este mundo (88).

Todos nuestros problemas son globales y requieren soluciones globales. Estas soluciones tienen que ser descubiertas por todas las personas del mundo, en consulta y colaboración los unos y unas con los otros y otras (89).

Cuando reconocemos la individualidad y la creatividad del otro y la otra y entramos en el diálogo dispuestos y dispuestas a aprender mutuamente, podemos encontrar maneras de convivencia que promuevan el bienestar de todos y todas. En las palabras de Thomas Thangaraj: “Nos necesitamos. Nosotros y ellos, ambos necesitamos saber más” (91). En este diálogo, podemos contribuir con nuestra sabiduría, con respeto y humildad,

esperando recibir igualmente del otro y crecer juntos, cada uno en su propia tradición. Entonces, la persona cristiana puede apreciar la sabiduría de la fe ancestral indígena. Puede crecer en su fe cristiana mediante el diálogo y la autocrítica que este diálogo conlleva. Igualmente, la persona practicante de la religión ancestral puede valorar elementos positivos de la fe cristiana y crecer en su propia fe, sin sentirse obligada a abandonar su religión. Un ejemplo de una persona que demostró una capacidad similar en La India sería Mahatma Ghandi.

Esta reflexión nos obliga a preguntarnos, si la relación de la fe cristiana con otras religiones debe ser de diálogo, entonces ¿hay aún un lugar para la misión cristiana? Esto es lo que explora Thangaraj en el libro *The common task: a theology of Christian mission*.

La tarea común: una teología cristiana de misión

Thangaraj empieza “*La tarea común*” con un repaso de la historia de la misionología, desde el tiempo en que las otras religiones eran vistas como ignorancias demoniacas. Reconociendo que algunos grupos cristianos más conservadores aún guardan esta actitud, traza un proceso de creciente interacción entre los misioneros cristianos, las culturas en que realizaron su labor y un creciente respeto por las prácticas espirituales y culturales ajenas. El proceso por el cual los misioneros pasan refleja las diferentes posturas hacia otras religiones que Thangaraj analiza en el libro *Relating to people of other religions: what every Christian needs to know*. A la vez, los misioneros y las misioneras se ven interpelados e interpeladas para preguntarse sobre los fundamentos éticos de su labor, en un mundo pluricultural, tolerante de múltiples religiones. De todo eso, surge la duda sobre la validez de la misión cristiana.

Thangaraj responde afirmativamente: En un mundo donde los cristianos están llamados a entrar en diálogo respetuoso con otras religiones, hay espacio para la misión. Sin embargo, ya no es una misión exclusivamente cristiana, sino una misión común de la humanidad pluricultural y multireligiosa. El papel de la misión cristiana se encuentra dentro del contexto de la misión común de la humanidad.

La misión común

La misión común de la humanidad pluricultural y multirreligiosa tiene tres características fundamentales: responsabilidad, solidaridad y mutualidad. Estas características tienen diversas formas de expresión en la fe cristiana, pero Thangaraj, a partir de su larga experiencia en el diálogo interreligioso, opina que se encuentran en múltiples religiones.

Para Thangaraj, la responsabilidad significa que somos nosotros quienes interactuamos en diálogo interior con nuestra conciencia reflexiva, y “con un sentido de contabilidad asumimos la responsabilidad por nosotros y por nuestras acciones ... interpretando el mundo de personas y culturas que nos rodean”(1999, 52), y asumiendo también la responsabilidad por nuestras acciones en el mundo natural. “Así que, la misión de la humanidad es asumir la responsabilidad por nosotros y nuestras acciones, por nuestros prójimos y por el mundo” (53).

La solidaridad representa la disposición de interactuar entre seres humanos, respetando la unicidad de cada persona, construyendo una estructura social mutuamente acordada y estando dispuestos a “trabajar con y al lado del otro” (55). Implica vulnerabilidad porque cuando existe una interacción respetuosa, todas las personas se transforman.

“Mutualidad significa que los seres humanos tienen una misión los unos hacia los otros” (57). Esto significa que no hay lugar para relaciones jerárquicas, sino que las decisiones relevantes sobre el futuro de la humanidad tienen que ser tomadas de forma participativa. Esto requiere que también reconozcamos nuestra interdependencia con otros seres humanos y con la naturaleza. La mutualidad con la naturaleza requiere un proceso dialógico entre todos y todas las y las que habitamos la tierra, para que los recursos naturales sean preservados y compartidos para el beneficio de todos y de todas.

La misión cristiana

“Según esta visión, la misión de la humanidad es un acto de asumir responsabilidad, en solidaridad caracterizada por el espíritu de mutualidad” (58). La misión cristiana particular se define dentro del contexto de la misión de la humanidad. Thangaraj propone que la misión cristiana tiene que situarse, por su naturaleza, en una comprensión de Dios, que actuó mediante Jesucristo de una forma reflexiva y dialógica en el mundo, para

obrar la salvación de la humanidad y la naturaleza en su plenitud. Propone que la misión de las comunidades eclesiales debe caracterizarse por “*una responsabilidad cruciforme, la solidaridad liberadora y la mutualidad escatológica*” (64).

La responsabilidad cruciforme

Dios es la fuente de toda creación, y toda responsabilidad por la creación viene de Dios... Los seres humanos nunca pueden atribuirse la total responsabilidad por la tierra y todo lo que la habita, porque, en última instancia, solamente Dios es responsable por ella. La responsabilidad humana, relativizada por la responsabilidad divina, protege a la humanidad de la idolatría y las tendencias destructivas (65).

Los humanos son responsables por sus acciones frente a Dios, la fuente de toda creación. Por ende, los cristianos están llamados a ejercer su responsabilidad “en una actitud de humildad y oración” (65). El modelo para el ejercicio de la responsabilidad es el Jesús resucitado, cuya visión de justicia y misericordia trascendió la cruz.

La responsabilidad cruciforme incluye una vulnerabilidad que se expresa en situaciones de sufrimiento y dolor, un elemento de protesta y el desafío contra toda forma demoniaca de responsabilidad, además de una receptividad del futuro señalado por el Cristo resucitado (68).

La solidaridad liberadora

Para cristianos y cristianas, la solidaridad, elemento de la misión común de la humanidad, se define a la luz de la responsabilidad cruciforme. Esta solidaridad se caracteriza por dos aspectos: la encarnación y el compromiso liberador con las personas marginadas. La solidaridad es una forma de vivir que trasciende la proclamación. Se expresa “con los pobres y marginados con vistas a la liberación y la justicia” (74).

La mutualidad escatológica

La mutualidad escatológica reconoce que la visión cristiana de la salvación y la plenitud de la creación es parcial. Para construir sociedades justas y pacíficas, toda la humanidad tiene que aportar sus visiones, sus deseos y sus sueños, además de las soluciones para los grandes problemas

que afectan a todos y a todas. Como cristianos y cristianas, participamos de tal forma que traemos nuestra responsabilidad cruciforme y solidaridad liberadas al proceso dialógico, confiando en el Espíritu de Dios para guiarnos a nosotros y en la sabiduría de las otras religiones para guiar a sus seguidores. Sólo mientras cristianos y no-cristianos por igual se respetan, se enriquecen por el diálogo y el trabajo mancomunado.

En este contexto, los cristianos tienen un doble desafío misionológico. Primero, están llamados a entrar en diálogo con no-cristianos, de una forma participativa y humilde, respetando los propios conceptos de responsabilidad, solidaridad y mutualidad de ellos. Y, segundo, están obligados a entrar en diálogo intracristiano con este mismo espíritu (76). La historia demuestra que ninguno de los dos ha sido fácil para los cristianos.

Implicaciones misionológicas

La propuesta de responsabilidad cruciforme, solidaridad liberadora y mutualidad escatológica tiene implicaciones para aspectos concretos de la misionología cristiana, tema que Thangaraj explora en términos de evangelismo, conversión, transformación y diálogo.

Evangelismo

La invitación a formar parte de la comunidad cristiana, cuando se realiza en el espíritu de responsabilidad, solidaridad y mutualidad, requiere humildad. Más allá de la preocupación por el aumento numérico de la feligresía, el evangelismo tiene que estar centrado en invitar personas a entrar en una vida renovada que, en la vivencia diaria, da testimonio del reinado de Jesucristo entre la humanidad. El trabajo comunitario, la defensa de las personas más vulnerables de cualquier religión y la defensa de la naturaleza, no requieren estar etiquetadas siempre con lemas espiritualistas. Es una vivencia conjunta que puede atraer a diversas personas a incorporarse en la comunidad, porque ven en ella algo atractivo que está ausente en un mundo lleno de discriminación e injusticia. El evangelismo se hace una expresión del amor de Dios para con el mundo y todas sus criaturas.

Conversión

Thangaraj plantea que el concepto cristiano de misión abre diversas posibilidades para entender la conversión.

La conversión no se limita al cambio de religión. La conversión es parecida a una calle de doble vía y puede tomar diferentes direcciones. Pero la pregunta que hay que considerar es esta: ¿A qué deben convertirse las personas? Reflexionemos sobre esto (88).

Transformación

Se hace obvio que el enfoque de la misión cristiana no se limita a proclamar verbalmente las buenas nuevas de Jesucristo o a reclutar más feligreses para las congregaciones individuales de cristianos por todo el mundo (88).

La misión central de la iglesia es la transformación. Esta transformación es personal, social y ecológica. La transformación personal es un proceso de renovación y crecimiento continuo por toda la vida. La transformación social implica la renovación de los aspectos sociales, políticos y económicos de toda vida humana, para promover el bienestar de toda la humanidad. La transformación ecológica debe promover la salud de la tierra y el desarrollo económico sostenible.

Diálogo

Hay que notar que “el diálogo no es solamente un método, es una manera de estar en misión” (93). Diálogo significa dar nuestro testimonio y escuchar atentamente el testimonio de cristianos y no-cristianos, entrando en un proceso de transformación mutua. Implica que podemos aprender de otros y crecer cada uno en su respectiva fe. Incluye también la inspiración para reformular nuestra teología cristiana, basada en lo que aprendemos de otras religiones. El libro *The crucified guru: an experiment in cross-cultural christology* es un resultado de ésta clase de diálogo transformador.

El gurú crucificado: un experimento multicultural en la cristología

El libro *The crucified guru: an experiment in cross-cultural christology* es un ejemplo de cómo el diálogo interreligioso puede inspirar a los cristianos a reformular su propia fe, a la luz de la sabiduría de otra religión. El libro no está escrito para convencer a los hindúes de que Cristo es el

Mesías, sino para profundizar la fe cristiana y reformularla de tal forma que tenga un significado más profundo para personas cristianas de La India y del mundo.

Thangaraj empieza *El gurú crucificado* con una breve explicación de la historia de la religión hindú, sus textos sagrados y sus creencias fundamentales, tomando en cuenta que la diversidad de las formas de expresión religiosa hindú es muy semejante a la diversidad cristiana. Toma la forma del hinduismo conocida como *Saiva Siddhanta* para la reflexión principal. Explora el significado del concepto de gurú en la *Saiva Siddhanta* y en las otras expresiones del hinduismo, comparando este concepto con el papel del maestro y con la persona que revela el camino hacia Dios. A la vez, diferencia entre *gurú* como maestro y *avatar* como encarnación. Una vez que clarifica el significado tanto de *gurú* como de *avatar* en la tradición hindú, reflexiona sobre las posibilidades y las dificultades de usar estos conceptos para hablar de Cristo.

Para los hindúes, es imposible hablar del *gurú* como encarnación de Dios, porque Dios es totalmente otro, similar al concepto cristiano de Dios que plantea el teólogo Karl Barth. En la gran mayoría de tradiciones hindúes, Dios (Siva) jamás asumiría forma humana, pasando por los procesos de nacimiento, crecimiento y muerte. Entonces, el concepto de Cristo como encarnación de Dios es problemático. Sin embargo, hay algunas tradiciones hindúes que abren camino para la reflexión sobre Cristo como la encarnación (*avatar*) de Dios, y Thangaraj explora éstas, planteando desde allí una teología de la encarnación, enriquecida por el entendimiento de *avatar*.

A la vez, toma el concepto de gurú como maestro, explica cómo los hindúes entienden las funciones de un *gurú* y elabora una propuesta cristológica de Jesús como maestro. Dentro de las funciones particulares del *gurú*, toma especialmente el papel de éste como maestro, con el cual los discípulos pueden percibir a Dios. Compara esta cualidad con la imagen de Jesús en el Evangelio de San Juan, en la que la persona “que me ve a mí, ve al Padre” (Jn 14.9VP). Con esto, profundiza la cualidad de Jesús como *gurú*, por medio de la cual las seguidoras y los seguidores pueden percibir al Dios verdadero y conocer su voluntad.

Pero, Jesús se identifica tan plenamente con Dios y con la humanidad que adquiere un carácter sacrificial. Es el *gurú* que da su vida en vez de abandonar la responsabilidad cruciforme, encarna la solidaridad liberado-

ra y la mutualidad escatalógica a que está llamado. Es, por ende, el *gurú crucificado*.

Vale la pena enfatizar que Thangaraj realiza esta exploración de Jesús como el gurú crucificado a partir de un conocimiento profundo, que es producto de años de convivencia y diálogo respetuoso y humilde con personas de la fe hindú. No intenta confundir cristianismo e hinduismo; no pretende bautizar al hinduismo; ni tampoco pretende convertir a sus amigos y amigas hindúes. Pretende enriquecer la fe cristiana, que es una forma legítima de compartir el testimonio de las buenas nuevas, tanto entre creyentes como con personas de otras expresiones religiosas. En este sentido, *El gurú cristiano* sirve como modelo para otras personas cristianas que entran en diálogo con otras religiones.

Las ideas de Thomas Thangaraj nos invitan a reflexionar, dialogar y renovar nuestro compromiso cristiano en un mundo multicultural y diverso. Como personas cristianas que vivimos en América Latina pluricultural y multirreligiosa, estamos llamados a entrar en diálogo con las otras religiones, a evitar caer en prejuicios o juicios rápidos de poca profundidad. En este contexto de diálogo y con una actitud abierta, podemos compartir nuestra fe con personas no cristianas, para aprender y apreciar las diferentes religiones, a la vez que asumimos una postura autocrítica frente a nuestras propias creencias. La mutualidad dialógica transforma a todas y todos sus participantes y no es una estrategia de conversión o convencimiento de la otra o el otro. Como cristianas y cristianos, podemos explorar qué es lo que las religiones tradicionales nos enseñan, y cómo iluminan nuestra comprensión de cristología, eclesiología y misionología, entre otros aspectos de nuestra fe.

Para las personas practicantes de más de una religión, la reflexión sobre las propuestas de Thangaraj puede serles de ayuda para discernir una manera de sopesar y apreciar esas tradiciones, buscando los valores comunes en ellas e identificando criterios para el análisis de las debilidades que se encuentran en cada una. Puede ayudarles a la integración y la autodefinition, por ejemplo, de lo que significa ser cristiano y aymara o cristiano y practicante del condoblé, observando cuándo estas religiones expresan sabiduría común y cuándo una de las tradiciones tiene valores que chocan o cuestionan a la otra.

Como seguidores y seguidoras de una o de múltiples tradiciones, todos y todas podemos afirmar que “¡necesitamos saber más!”.

CONCLUSIÓN: TAREAS PENDIENTES

A lo largo de este libro presentamos insumos tanto metodológicos como teológicos para el diálogo y la convivencia interreligiosa. Se espera que no solamente contribuyan a ellos, sino que también ayuden a enriquecer la propia teología cristiana. No obstante, en ambos casos, hay tareas pendientes:

1. *Hay que ubicarse entre los modelos de diálogo que Thangaraj propone. ¿Cuál de ellos refleja mejor su propia posición y porqué? ¿Cuáles son los fundamentos teológicos que le llevan a su ubicación? ¿Son adecuados o es necesario reconsiderarlos? ¿Cuáles son algunas consecuencias de su posición? En el fondo, ubicarse entre los modelos le dice mucho acerca de sus motivos y actitudes y esto es necesario para poder seguir adelante.*
2. *Es necesario aclarar aspectos relevantes del tipo de religiosidad y las formas de comunicación de mensajes y significaciones que están involucradas.*

Es decir, ¿qué tipo de religiones están buscando el diálogo y que pudiera significar para la comprensión mutua? ¿Qué importancia tienen sus formas de comunicar mensajes? ¿En qué sentido son diferentes o de qué forma son similares? ¿Hasta cuánto es justo insistir que un tipo de religión responde a las preocupaciones de otra religión? ¿En qué sentido se ven manifestaciones de más de un tipo o forma de comunicación en una sola religión? ¿Cuáles son las “fuerzas” y las “debilidades” de ambos tipos? Esta clase de análisis le puede ayudar a comprender porqué una religión se manifiesta según algunas formas y deja de lado otras; y esto, a su vez, le ayudará a mantener una comunicación más abierta y ágil.

3. *Tiene que definir los criterios, es decir, las normas formales y materiales de verificación.*

A menos que se reclame un relativismo total, es necesario establecer criterios que verifiquen si se acepta o se rechaza una enseñanza u otro aspecto de una religión. Es decir, ¿qué es lo que justifica asumir una posición frente a otra? Este es un trabajo realmente teológico. Paul Tillich (1981) insiste que la determinación de las normas es fundamental para el quehacer teológico. Nos recuerda que la norma o criterio formal siempre es abstracto, mientras que el criterio material es concreto. Los dos son necesarios. La teología de la liberación (TLL), por ejemplo, propone que la norma formal de la teología es la “liberación”, concepto abstracto, mientras que la norma material son Jesucristo el libertador y las acciones concretas en pro de la justicia social y el bienestar de las personas pobres y excluidas. Para la TLL, posiciones teológicas que no facilitan la liberación, no son posiciones válidas. En su análisis de Quetzalcóatl, Elsa Tamez, como vimos en el capítulo 2, propone la “vida” como el criterio formal, abstracto, para fundamentar juicios de valor referente a una religión. No propone criterios materiales, pero sí alude a ellos cuando critica a Huitzilpochtli como el dios del imperio y de los sacrificios humanos de los aztecas. Es decir, Huitzilpochtli es el dios de la muerte. Lo que queda claro es que Tamez, siguiendo su norma formal de la vida, hace un juicio de valor en favor de Quetzalcóatl y en contra Huitzilpochtli. Para ella, esta norma no tiene validez solamente para la religión ancestral náhuatl, sino para el cristianismo también. Esto, a su vez, le permite ver tanto similitudes como diferencias con la fe cristiana. Emilio Castro argumenta en forma parecida (capítulo 3), cuando nos recuerda que la religión “en sus más diversas formas, puede ser un fanatismo y un dogmatismo que escriba páginas tétricas en la historia de la humanidad”. El diálogo exige la definición de las normas formales y materiales. Si no, no existe base para juicios de valor y la toma de posiciones necesarias para actuar concretamente. Para el diálogo, es importante aclarar estas normas, tanto las propias como las extrañas. Bien puede ser que la conclusión retome algo para dialogar o inclusive cambiar.

El diálogo y la convivencia, como están propuestos en este libro, no serán fáciles. Pero se cree que valen la pena, porque la única consecuencia será una vida plena y llena de satisfacción por haber contribuido hacia la realización de la oración de Jesús, “para que todos sean uno”.

Roy H. May

Bibliografía

Tillich, Paul (1981). *Teología sistemática I*. Salamanca: Sígueme.

Los autores

Emilio Castro: teólogo y pastor de la Iglesia Evangélica Metodista en Uruguay; ex Secretario General del Consejo Mundial de Iglesias.

Janet W. May: pastora metodista y profesora de teología y pastoral de la Universidad Bíblica Latinoamericana.

Roy H. May: pastor metodista y profesor de teología y ética de la Universidad Bíblica Latinoamericana.

Antonio Otzoy: presbiteriano guatemalteco y profesor adjunto del Proyecto Indígena de la Universidad Bíblica Latinoamericana.

Carlos Poma Apaza: Obispo de la Iglesia Evangélica Metodista en Bolivia.

Esta edición de *Necesitamos saber más*
se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de octubre de 2008
Imprenta Tecnoprint
Domingo Espinar 2579 y Munive

Se utilizó tipografía Berkeley y se imprimieron 1000 ejemplares

Necesitamos saber más; claro que necesitamos saber más, porque no todos sabemos todo; porque vivimos cada día el aprender para aprender, a fin de alcanzar la *suma qamaña*, el buen vivir armónico con el Todo.

Porque este tiempo es la búsqueda del buen vivir armónico (*suma qamaña*) entre todos los que conformamos la creación de Dios.

En este caso tenemos que hablar de religiones, y notar las diferencias y diversidades religiosas que nos motivan y nos permiten acercarnos al otro, para entrar en diálogo de mutuo respeto, y alcanzar la mayor comprensión de esas religiones en el marco del encuentro y la aceptación: todo aquello que el mundo andino llama el *jallalla*.

En esta realidad, las religiones no se pueden definir como portadoras de una única verdad, sino que debe desarrollarse o entablarse entre ellas un diálogo constructivo del *achuqalla*. En éste, cada uno aporta lo que tiene para vivir en comunión, porque el ser humano es un ser espiritual y cada pueblo tiene su propia manera de sentir y practicar esa espiritualidad.

En medio de este contexto, el contenido del presente libro es inquietante en su análisis y desafiante en sus cuestionamientos en cuanto al diálogo interreligioso, planteado todo por autores que intervienen desde sus diferentes contextos, puntos de vista y experiencias de vida, que, con sus formas y acercamientos, motivan al diálogo interreligioso. En otras palabras, buscan el buen vivir de todos y con toda la *pacha*; es decir, la creación de Dios.