

Globethics Repository



Universalidad y contextualidad en teología [Universality and contextuality in theology]

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	Article
Authors	Bonino, José Miguez
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-13 23:49:21
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155715

Universalidad y contextualidad en teología

José Miguez Bonino

*En el variado panorama de la llamada "Teología Latinoamericana de Liberación" Juan Luis Segundo ha jugado - y jugará, en la memoria y en la inspiración de su persona y de sus escritos - a la vez el papel de iniciador, de creador y de crítico. Nadie puede desconocer que ya sus tempranas producciones - por ej., su tesis sobre los escritos juaninos - anuncian una "implosión" de la misma *théologie nouvelle* en la que se inspira. Pero también es cierto que su participación decisiva en la teología latinoamericana representó una aguda crítica a las generalizaciones, los slogans, los atajos o las inconsistencias que percibía en la teología de liberación. En particular, rechazó todos los intentos de "regionalizar" la teología, insistiendo a la vez en la universalidad de las llamadas "teologías contextuales" y la contextualidad de las autoproclamadas "universales". Las reflexiones que siguen son una especie de humilde tributo al amigo y hermano - en la fe y en el trabajo - y un intento de reflexionar sobre esa intención suya en este momento en que se entrecruzan y disputan - en nuestro continente y en el mundo - toda suerte de teologías regionales, contextuales, indígenas, feministas, ecológicas o - todavía - jneo-confesionales!¹*

¹ El presente trabajo es una ampliación y revisión del que fue originalmente presentado en la consulta teológica celebrada sobre este tema en Noruega en enero de 1993.

Frecuentemente hablamos de “teología europea”, o más específicamente aún, de teologías “británicas”, “suecas” u “holandesas”. Los estudiosos distinguen y analizan cristianismos “galileos”, “helenistas” y hasta “samaritanos”. Identificamos cristologías “alejandrinas” o “antioqueñas”. No deja de ser curioso que, en tanto que consideramos perfectamente lógicas y aceptables esas distinciones, mantenemos ásperas discusiones acerca de la legitimidad de las teologías generadas en el llamado “tercer mundo”. No es mi intención discutir las posibles, y a veces probables, razones ideológicas, prejuicios culturales u otras motivaciones “no-teológicas”. Lo que sí me parece importante abordar es lo que considero un problema teológico fundamental que *toda* teología debe enfrentar en relación con su locación en el tiempo y en el espacio. Trataré de hacerlo de dos maneras: 1) identificando lo que considero la cuestión básica, la que plantea el dilema **epistemológico** fundamental y 2) señalar algunos de los problemas **metodológicos** que se plantean al hacer teología tomando en serio aquella cuestión. No pretendo, por cierto, ofrecer un análisis completo o suficiente de la cuestión sino mas bien algunos “itinerarios” para la discusión.

I. La cuestión básica

Creo que la cuestión central que aparece al abordar este tema es **un reflejo de la afirmación cristológica fundamental: “El verbo se hizo carne”**. En otras palabras, ¿cómo tomar con total seriedad el hecho de la particularidad y universalidad de la revelación de Dios en Jesucristo: en verdad, de la particularidad y universalidad de toda la obra de Dios atestiguada en las Escrituras, respetando a la vez la unidad trinitaria del Dios uno y la especificidad, de una vez, de la historia de la redención?

1. Sabemos que este fue el nudo cristológico de los debates en la iglesia de los primeros cuatro siglos. Nicea, Efeso, Calcedonia son intentos de proteger, mediante formulaciones paradójicas, a la vez la universalidad y la particularidad. Pero estas mismas fórmulas tuvieron que ser a su vez interpretadas y generaron nuevas discusiones. Por ejemplo, la compleja polémica acerca del carácter “anhipostático” o “enhipostático” de la “persona humana”, humanidad particular o humanidad universal, en la encarnación refleja este dilema y conduce a afirmaciones tan extrañas como que la encarnación produce “un ser que es perfectamente humano sin ser una especie particular de ser humano”.

El dilema encuentra expresión en la “piedad” de la Iglesia. El esfuerzo por expresar la “universalidad” de la humanidad de Jesucristo conduce a identificar esa humanidad con lo que es concebido en determinado tiempo y cultura como la “corona” de lo humano: el poder absoluto y la dignidad incomparable del “Pantocrator” o la belleza dulce y seductora de los cristos “románticos” de Hoffmann. El sufrimiento y la tragedia de los oprimidos ha “localizado” la universalidad en los cristos sufrientes del español Velázquez o en los sangrantes, azotados y cubiertos de llagas de los artistas mestizos del Cuzco (Perú). Albert Schweitzer nos ha mostrado como los esfuerzos del siglo XIX por

descubrir la personalidad concreta y la enseñanza del “Jesús histórico” no han sido sino un reflejo idealizado de ideales y valores muy “locales” del siglo.

2. No sería difícil descubrir la presencia de este dilema básico en otras áreas de la doctrina: la universalidad y localidad de la iglesia, la interpretación de las dimensiones éticas del evangelio o la relación de fe y experiencia son ejemplos obvios. La perplejidad aparece porque la teología no puede dejar de lado, olvidar o minimizar ninguno de los dos miembros del dilema: **toda teología tiene que ser fiel a la totalidad de la revelación de Dios en Cristo y a la “catolicidad” del pueblo de Dios y a la vez comunicar esa plenitud en la “carne” concreta del lenguaje, tiempo y cultura en que se desarrolla.** Las tentaciones aparecen en ambos extremos. Tal vez la tentación dominante en la historia ha sido la de universalizar y absolutizar una aprehensión teológica particular de esa revelación universal normalmente, la del “conquistador”. Las pretensiones de la moderna teología académica de medir con sus criterios el derecho de una obra a considerarse legítimamente “teología” son el más reciente ejemplo de esa tendencia. Pero “los derrotados” no abandonan sus Cristos: sus rostros se muestran en las “sectas” de los pobres y marginales a lo largo de la historia de la iglesia. La otra tentación, que se hace cada vez más fuerte en ambientes teológicos contemporáneos como una suerte de “coexistencia pacífica”, es la de relativizarlo todo: que cada pueblo, cada momento, cada género, cada “temperamento” cree su propia teología, su propia imagen de Cristo - ¡una es tan buena como la otra! El mood del llamado pos-modernismo legítima cultural y filosóficamente esa “solución” del dilema.

3. Considero que no debemos ceder a ninguna de las dos tentaciones. ¿Pero es posible no hacerlo? Sugiero algunas líneas de aproximación al tema.

a) El punto de partida sería un claro y honesto reconocimiento de la paradoja. La revelación y la fe son siempre **absolutas**: son revelación del único Dios verdadero, nada menos que eso. Cualquier “rebaja” en esa afirmación destruye de raíz la misma posibilidad de la fe, la naturaleza del encuentro con el *mysterium tremendum et fascinans*. Al mismo tiempo, toda aprehensión y expresión de esa revelación, toda experiencia de esa fe es necesariamente **relativa**: condicionadas por el tiempo, el lugar, la cultura, el género, el temperamento, la condición social, el lenguaje, los medios de expresión. No debemos procurar encontrar alguna salida astuta o sencilla, alguna triquiñuela para resolver la paradoja.

b) Pero debemos avanzar un paso y reconocer que no se trata sólo de una paradoja sino también, y al mismo tiempo, de una **promesa**. Esta aprehensión histórica, concreta y condicionada de la revelación no es, para la fe cristiana, sólo un proceso natural y neutral: tiene lugar en el ámbito de la operación del Espíritu Santo, es obra del Dios trino. Por supuesto, resta aún el tema del “discernimiento”. En este punto, la teología debería retomar la discusión del tiempo de la Reforma y reconsiderar las interpretaciones protestantes clásicas sobre el papel del Espíritu Santo en relación con las Escrituras y el dogma; discusiones que se plasmaron en los conflictos con los “espiritualistas” y “entusiastas” y quedaron, a mi ver, como “entrampadas” por esos conflictos. No entraré

en este momento en esa discusión, pero sí me atrevo a proponer que, al menos, ubiquemos la cuestión básica que estamos considerando en la siguiente perspectiva: **la aprehensión y expresión por la iglesia, y por lo tanto la teología, como acto de la iglesia, de la revelación y redención tienen lugar bajo la promesa del Espíritu.**

c) Si **verdaderamente** podemos abandonar la pretensión de que nuestra aprehensión y expresión de la revelación son “absolutas” y por lo tanto universalmente normativas, y si podemos **realmente** creer en la presencia y el poder del Espíritu siempre y en cualquier lugar en que el evangelio sea proclamado y creído, podemos comenzar a transitar una ruta que llamaré **el camino de la mutua rendición de cuentas² en la labor teológica.** “Rendición de cuentas”, en el sentido en que estoy utilizando la expresión incluye, concretamente, varios elementos: En primer lugar, que tenemos conciencia de que la teología (a todos los niveles en la iglesia, del banco al púlpito y vice-versa) **tiene lugar dentro de la iglesia universal.** Esto significa que ponemos nuestro trabajo al servicio de todos y nos hacemos responsables de él ante todos. En segundo lugar, que creemos que, en nuestro trabajo, somos verdadera y efectivamente guiados por el Espíritu y que tratamos de someter nuestras presuposiciones, metodologías e ideologías a su dirección. Por lo tanto, estamos dispuestos a dar cuenta de nuestra teología sobre la base del evangelio. En tercer lugar, que también reconocemos la presencia del Espíritu en otras y diversas formulaciones y por lo tanto que, en principio, podemos aceptar su reclamo de que ellos también han tratado de someter sus presuposiciones, metodologías e ideologías a esa misma dirección: por consiguiente, que admitimos la posibilidad de ser enriquecidos, corregidos e incluso convictos de error por el Espíritu mediante el trabajo de ellos. Finalmente, que estas posibilidades que admitimos “en principio” tienen que ser comprobadas - testeadas, si se me admite el neologismo - en una conversación disciplinada, continua y comprometida en cada uno de los niveles de la vida y el pensamiento de la comunidad cristiana mundial. Este es uno de los aspectos positivos del movimiento ecuménico. Pero creo que estamos muy lejos de sacar provecho - capitalizar - plenamente de esta posibilidad - tanto por parte de los teólogos como de las instancias de decisión de las iglesias, menos aún en la comunidad local.

II. Cómo hacerlo

Esta rendición de cuentas es más fácil de proponer que de hacerla; es una conversación de fe a fe, pero una conversación que tiene que vencer las distancias del tiempo, de la historia, de la geografía, de la cultura, del lenguaje, de todo lo que los pueblos son y hacen. Por consiguiente, plantea una serie de cuestiones de las cuales me propongo señalar algunas que han ocupado un lugar importante en la historia y que

² Reconozco que la expresión “rendición de cuentas” suena extraña. En realidad, no encuentro una traducción adecuada del término inglés *accountability*, que une la idea general de “responsabilidad”, (*Verantwortlichkeit* - obligación de dar respuesta) con la más concreta de una obligación, demostrar porqué y cómo se llega a un resultado; en breve, rendición de cuentas.

demandan un cuidadoso esfuerzo crítico, teológico e interdisciplinario. Más bien que intentar analizarlas, desearía simplemente ilustrarlas y mencionar luego algunas de las formas en que las iglesias han tratado de responder a ellas.

1. Si entendemos por cultura todo lo que los seres humanos hacen con el propósito de organizar su vida en el mundo, desde las más simples herramientas materiales hasta las más sofisticadas creaciones intelectuales, es fácil ver que la cultura no puede ser considerada como teológicamente indiferente o neutra. Sin duda, los cambios al nivel material (nuevos instrumentos, nuevas técnicas, nuevas formas de apropiar y transformar el mundo y la naturaleza) disparan nuevas formas de auto-comprensión, nuevos hábitos y costumbres, nuevas visiones del mundo, nuevas interpretaciones de la relación con la totalidad de la realidad y por consiguiente nuevas preguntas e interpretaciones religiosas. Pero, recíprocamente, también es cierto que un cambio de visión del mundo, de costumbres y hábitos, de concepción y práctica religiosa (producido por dominación, acción misionera o relación “ecuménica”) introducirá, si es suficientemente profundo y extendido, cambios en todos los niveles materiales mencionados. Cuando una comunidad cristiana se encuentra con otra, lo hace como portadora de un conjunto - un paquete - en el que este proceso de interacción entre las dimensiones materiales y espirituales **ya ha tenido lugar**. Y se encuentra, a la vez, con un **paquete** similar del otro lado. Sea que una “cultura cristiana” confronte a otra “cultura cristiana” o a una cultura no-cristiana, o post-cristiana, **es un encuentro de culturas**. Esta afirmación parece un truismo. Y lo es. Pero es un truismo que ha sido consistentemente negado, ignorado o rechazado en la historia de nuestras iglesias. Aunque tal vez no lo negáramos en teoría, en la práctica hemos actuado y actuamos “como si” representásemos la “fe”, la “teología” **en si misma**, una esencia sin accidentes, o peor aún, un “fenómeno” “que fuese la perfecta representación de “la cosa en si”. Explícita o implícita, tal presuposición se torna tanto más peligrosa cuando el proceso tiene lugar entre el vencedor y el derrotado, el poderoso y el débil, el rico y el pobre.

Probablemente, ninguno de nosotros defenderíamos estas actitudes. Y este es precisamente el problema: que a esta altura de las relaciones ecuménicas y de la globalización de todas las esferas de la vida humana, venimos tomando conciencia de la relatividad, tanto de nuestras culturas como de nuestras religiones. Y de que, ni podemos separar la una de la otra ni tratar, en buena conciencia, de “vender el paquete completo”. Tal reconocimiento requiere en nuestra metodología teológica ajustes que recién comenzamos a intentar. ¿Es posible formular algunas de las tareas - los “deberes” teológicos que este reconocimiento nos impone?

a) Los emprendimientos misioneros se han preocupado recientemente cada vez más por comprender **las otras culturas**; pero no se han ocupado mayormente por entender la propia. Este esfuerzo por escudriñar nuestro propio “paquete cultural-religioso-teológico” es una tarea urgente. La relación entre teología y cultura (en este sentido abarcativo que hemos dado a “cultura”) ha figurado prominentemente en los estudios bíblicos e históricos pero, luego del trabajo pionero de Ernst Troeltsch en los comienzos

de este siglo y con la posible excepción de Paul Tillich, parece casi totalmente ausente del horizonte de la teología sistemática (¡probablemente no faltarán quienes nieguen a Troeltsch el título de teólogo!). Probablemente un malentendido de Barth y del renacimiento teológico posterior a la primera Guerra Mundial ha llevado a poner bajo sospecha toda “mezcla” de teología y cultura como “antropocentrismo”. Pero a menos que emprendamos esta tarea no podremos entender la “localidad” de nuestra propia (occidental, moderna) teología y por consiguiente no seremos capaces de tomar seriamente en cuenta los desafíos y reclamos de otras teologías **igualmente locales**.

Se trata de una tarea necesariamente interdisciplinaria, en la cual el teólogo trata de comprender las diferentes aproximaciones al estudio de la cultura que la moderna antropología cultural ha desarrollado - funcionalistas, materialistas, estructuralistas, semióticos - y aplicar esas nuevas percepciones a la comprensión del desarrollo de “nuestra” - en este caso occidental-moderna - teología. Pero es igualmente importante comprender que tal estudio **no conlleva en sí mismo** una evaluación teológica. Puede ser - de hecho es altamente probable - que la doctrina de la vocación de Lutero, por ejemplo, se relacione con el nacimiento de la dignidad y responsabilidad del individuo de la cultura humanista y por las nuevas relaciones mercantiles del capitalismo naciente en las ciudades a la vez que esa doctrina influyó en el desarrollo del concepto moderno de “profesión”. Pero estos hechos ni confirman ni debilitan la validez de esa doctrina. Y bien puede ser que, al encontrarse esta doctrina con otras visiones religiosas del trabajo, desarrolladas en sociedades comunitarias - a su vez moldeadas por sus propias condiciones materiales y visión del mundo - ambas visiones se corrijan, enriquezcan y re-interpreten mutuamente y den origen a una nueva articulación del tema. Creo que cuestiones teológicas fundamentales como la doctrina de la Trinidad o la escatología y candentes cuestiones éticas como la ecología o el matrimonio pueden ganar en una aproximación de este tipo.³

b) El mismo encuentro intercultural que ha venido creciendo desde los albores de la edad moderna nos ha generado también una situación histórica que, en algunos sentidos, facilita la tarea. Cada vez vivimos más claramente inmersos en una situación policultural. El encuentro entre culturas ya no tiene lugar solamente en “las fronteras” sino en la vida cotidiana de todas las sociedades: el “mercado abierto” no incluye solamente el comercio y las finanzas sino igualmente la tecnología, las comunicaciones, el arte, las ideologías y las religiones. El renacimiento de los “fundamentalismos” y confesionalismos sólo manifiesta el sentimiento de temor e inseguridad que esta situación produce, pero mal podrá detener los procesos históricos que la producen. No hay camino de

³ De hecho, Juan Luis Segundo, retomando una observación histórica de Petersen, ofreció una significativa revaloración de la doctrina de la Trinidad, relacionada con las condiciones ideológicas y sociales contemporáneas In: Juan Luis SEGUNDO. **Nuestra Idea de Dios**. Buenos Aires : Editorial Lohlé, 1970.

retorno a culturas cerradas, autosuficientes. Viviremos todos en medio de reclamos culturales diversos, contradictorios y en competencia. Eso nos permite mirar con mayor libertad nuestra propia herencia cultural (y sus comprensiones religiosas y teológicas) no como algo de lo que hay que desprenderse sino que hay que incorporar a la búsqueda común.

c) Lo que la observación anterior implica es simplemente que las culturas (y las teologías que a la vez las han moldeado y han sido moldeadas por ellas) no son estáticas. Siendo ellas mismas resultado de encuentros previos, de condiciones cambiantes, de trans-culturaciones e in-culturaciones, están siendo constantemente modificadas por esos mismos factores. Este proceso tiene lugar en la vida cotidiana de la gente: la función del teólogo es traerlo a la luz, examinarlo y así ayudar a la comunidad cristiana a “discernir” lo positivo, auténtico, congruente con el evangelio.

2. El surgimiento de propuestas teológicas generalmente llamadas “teologías de liberación” (tengo en mente en esta sección tanto teologías de liberación del “Tercer Mundo” como teologías feministas y de minorías dentro de los países desarrollados) ha contribuido a la consideración del tema de la contextualidad, planteando algunas cuestiones específicas.

a) La comunidad creyente como sujeto activo de la teología:

El dato primario para una teología local no ha de ser la cultura local como tal sino la forma en que esta cultura está presente y es interpretada y vivida en la comunidad cristiana local. Si me toleran una forma un tanto presuntuosa: tenemos que mirar qué es lo que el Espíritu Santo ha hecho en esta comunidad cristiana local. Tal pregunta, por supuesto, tiene también su dimensión crítica - la comunidad creyente probablemente también ha “internalizado” la cultura extranjera en la que recibió el evangelio o ha hecho “falsas” traducciones y adaptaciones de aquella y de la local. Pero también probablemente ha sutilmente re-ubicado la influencia foránea y re-inventado ritos, gestos y fórmulas recibidas. El teólogo, en todo caso, no “es dueño “de la interpretación: trabaja, críticamente por supuesto, desde la comunidad y al servicio de ella. Esto es lo que hace, por ejemplo, James Cone cuando considera “los espirituales y los blues” o Clodovis Boff cuando reflexiona sobre la experiencia de las comunidades de base en el sertão brasileño.⁴

Estas comunidades locales, sin embargo, no se hallan aisladas en el tiempo o en el espacio. De hecho, lo que tienen - sea lo que fuere que hayan hecho con ello - lo han recibido y lo tienen en el contexto de sus relaciones presentes: pertenecen a una tradición. El teólogo es un testimonio y un vehículo de esa tradición. Puede “retroceder” de los espirituales y los blues a los salmos y los cantos de treinta siglos; puede contar a las comunidades de base del Mato Grosso o en las favelas de São Paulo las historias de las

⁴ James H. CONE. *The Spirituals and the Blues: An Interpretation*. New York : Sivrory Press, 1972; Clodovis BOFF. *Deus e o homem no inferno verde*. Petrópolis : Editora Vozes, 1980 e Id. *Teologia pé no chão*. Petrópolis : Editora Vozes, 1986.

comunidades errantes del desierto o los conflictos entre los miembros de la ekklesia de Corinto o las tentaciones de las iglesias que se hicieron poderosas en el corazón del Imperio. Puede, debe, ayudar al diálogo que cruza el tiempo y el espacio y ver como esa historia es recibida y “digerida” en la comunidad local.

b) Texto y contexto

A lo largo de estas líneas he utilizado frecuentemente adjetivos tales como “genuino”, “fiel”, “auténtico”, que parecen implicar una tensión entre un hecho empírico - la fe tal como es experimentada, el evangelio tal como es proclamado, la dirección del Espíritu, tal como es discernida - y una “norma” que lo autentica. La teología ha confrontado siempre este problema. Habitualmente se lo encara desde los criterios clásicos de Escritura, tradición y magisterio, en las diferentes formas que estos son relacionados o calificados en distintas tradiciones. Los metodistas solían añadir una cuarta instancia que es la “experiencia”, entendiendo por ello la experiencia del creyente, vivida dentro de la comunidad. Las teologías de la liberación han complicado el tema, refiriéndose frecuentemente al contexto como una suerte de “autoridad”. Algunos han criticado esta expresión suponiendo que se entendía que el contexto determina o dicta la interpretación del “texto” de la Escritura o la tradición. Aunque puede haber habido expresiones equívocas en este sentido, tal cosa sería a todas luces inaceptable. Pero es, además, imposible, porque no existe tal cosa como un “contexto” no interpretado. El contexto en el que leemos un texto es un complejo de condiciones históricas, materiales y subjetivas, de experiencia de la comunidad, de interpretaciones recibidas. En otras palabras, estamos siempre tratando con instancias “interpretadas”- sean éstas la Escritura, la tradición o el contexto. **Todo lo que las teologías de liberación sostienen es que sería bueno y saludable reconocer ese hecho en lugar de reclamar para alguno de estos parámetros un carácter absoluto.** Si así lo hacemos, aún tendremos que confrontar el tema de la “autenticidad”, pero en términos diferentes, que tienen que ver con la cuestión de autoridad, de las relaciones entre estas instancias y de la manera de verificar (testear) nuestras interpretaciones teológicas.

Con respecto a la cuestión de *autoridad* tenemos que evaluar una situación nueva en la que el “apoyo externo” a las decisiones eclesíásticas - que desde el siglo IV ha marcado tan profundamente la concepción y el ejercicio del magisterio - es cada vez menos significativo. Hay que agradecer ese cambio, porque desplaza el peso del magisterio del carácter jurídico de la autoridad al contenido intrínseco de la decisión. Si bien el carácter formal de las diferentes instancias jurídicas no desaparece, estas instancias tienen que asumir la tarea de **convencer** de la validez de sus juicios en referencia a la fe común. Es decir, adquiere mayor peso la “recepción” de las decisiones propuestas por los magisterios. Esta observación conduce a considerar **las relaciones entre Escritura, tradición y lectura de la comunidad**: no hay dudas que las teologías de liberación han vindicado la importancia de esta tercera instancia, que había sido subestimada o totalmente excluida, y coloca un límite tanto al poder omnímodo del magisterio oficial como a la pretensión exclusiva del “erudito”. Pero a la vez hace posible una nueva

relación ente el magisterio jerárquico, el erudito y la congregación, el pueblo creyente. Finalmente, la forma de verificar las interpretaciones teológicas desborda la naturaleza puramente proposicional de la legitimación e inquiero sobre las implicaciones espirituales y éticas, una piedra de toque, un criterio de evaluación que tiene una antigua y significativa tradición bíblica, pero que apenas ha figurado en la discusión teológica formal.

c) ¿Bueno y mal sincretismo?

La palabra se ha usado casi siempre en tono de reproche. ¿Puede, o debe, ser redimida? Las teologías de liberación pretenderían, al menos, clarificar un tanto el tema. Los problemas aparecen ya al momento de definir. Es interesante notar que un misionólogo católico como R.J. Schreiter, cuyo tratamiento del tema es sumamente valioso, no deja de hacer sonar una nota negativa en la definición misma de sincretismo al caracterizarlo como “la mezcla de elementos de dos sistemas religiosos al punto en que al menos uno, si no los dos sistemas pierden su estructura e identidad básicas”.⁵ Más explícitamente, Louis Luzbetak lo define como “una amalgama teológica insostenible”.⁶ Leonardo Boff, luego de analizar diferentes tipos de definición, habla de sincretismo como *refundicao* (aproximadamente re-moldear o re-fundir) y lo caracteriza como “un proceso vital de una religión”.⁷ Tal vez Ringgren, que ha lidiado con estos temas extensa y sabiamente en sus conocidas investigaciones veterotestamentarias, ha sido más realista al sugerir que tratar de definir el sincretismo no sería una empresa muy útil.⁸ En efecto, ¿qué valor analítico tendría una definición que debiera abarcar simultáneamente fenómenos tan diversos como la relación del Antiguo Testamento con los cultos del Cercano Oriente, los procesos religiosos en la cuenca del Mediterráneo en los primeros dos siglos AD, el sistema de cargo en la Melanesia, las Iglesias Independientes de Africa, el Candomblé o los cultos Yoruba en el Brasil o el Caribe o la introducción del Budismo en China y Japón, por nombrar sólo unos pocos de lo que suele caracterizarse como “sincretismos”? Mas bien que enredarnos en esa fútil tarea, me parece preferible sugerir una cierta perspectiva para considerar la cuestión del sincretismo, las religiones duales y fenómenos semejantes, como entrada a un estudio del tema en función de nuestro interés en “la contextualidad en teología”.

En primer lugar, ¿desde qué perspectiva? Sugeriría que tales fenómenos no deben ser abordados en primer lugar desde la teología sino desde la historia: **son procesos de cambio cultural** (en la aceptación abarcativa de “cultura” que hemos venido utilizando) que tienen lugar a lo largo de un período más o menos extenso. En segundo lugar, se los comprende mejor **cuando se los mira en la perspectiva de una cultura en la que se**

⁵ Robert J. SCHREITER. *Constructing local theologies*. London : SCM Press, 1982. p. 144.

⁶ Louis LUZBETAK. *The Church and Cultures*. Pasadena (California) : William Carey Library, 1976. In: Robert J. SCHREITER. Op. cit., p. 146.

⁷ Leonardo BOFF. *Igreja, carisma e poder*. Petrópolis : Vozes, 1982. p. 149.

⁸ Helmer RINGGREN. The Problems of Syncretism. In: S. HARTMANN (ed.). *Syncretism*. (Scripta Instituti Donnerano Aboensis, III) Stockholm : Almqvist and Wiksell, 1969. p. 7-14.

están produciendo cambios mas bien que fijándose en qué elementos ha incorporado. En nuestro caso, por ejemplo, ¿qué ha ocurrido o que está ocurriendo a una cultura particular (el estudio debe ser hecho siempre sobre casos concretos) con la cual una “cultura cristiana” - con su mensaje y praxis - entra en contacto? Esto nos permitirá, ahora sí, ver qué cosas son incorporadas y cómo lo son. En tercer lugar, todo el proceso puede ser mejor estudiado con los instrumentos de un enfoque semiótico y estructuralista, viendo la cultura como un sistema de signos y códigos (que se descubren de diversas maneras en sus ritos, mitos, tabúes, relatos, etc.) Así hallamos qué nuevos signos se incorporan, qué signos existentes son re-interpretados, si los viejos signos son ahora “leídos” con nuevos códigos. Finalmente, sólo cuando ha sido comprendido el proceso cultural es posible plantear la pregunta teológica **¿lo que es esencialmente cristiano ha devenido central a la auto-comprensión de esa cultura y ha tomado control del sistema de signos y códigos que dan sentido a la vida dentro de ella?** Esa pregunta teológica, sin embargo, no puede ser planteada como si tuviéramos - o esperaríamos hallar - una esencia totalmente “pura”; por así decirlo, el sincretismo cristiano perfecto. Sólo podemos abstraer, del largo proceso del cristianismo, ciertos paradigmas. En este sentido, me parece un buen camino el que Leonardo Boff señala, al apuntar a tres “pruebas”. En sus propias palabras, el corazón de la identidad cristiana es “la experiencia del Misterio absoluto que se comunica a si mismo [en Jesucristo] como gracia, amor y perdón para todos los humanos, en la realidad misma de una vida humana (encarnación)”. Cuando esa comunicación es recibida, evoca una respuesta que incluye dos elementos que vienen a ser “señales” de identidad cristiana: “un culto espiritual” - y aquí “espiritual” se entiende como “el culto del corazón, la consagración de toda la persona” y “un compromiso ético” - la “causa de Dios” [culto espiritual] deviene inmediatamente, al mismo tiempo “la causa humana”.⁹

¿Qué tiene todo esto que ver con nuestra preocupación por la contextualidad en teología? Mi muy simple propuesta es que, antes de ocuparnos en hallar cómo nuestro cristianismo se ha extendido y ha sido recibido en culturas no-cristianas (que es lo que hacen la mayor parte de los estudios dichos misiológicos) **tenemos que preguntarnos cómo el proceso cultural de recibir el cristianismo ha conducido al cristianismo que confesamos y practicamos.** ¿De qué formas, con qué signos, en qué códigos de interpretación ha incorporado *nuestro* cristianismo el mensaje cristiano? o ¿cómo podemos crear teología contextual?, ¿cómo *es* local nuestra teología?, ¿cómo *podemos* crear *nosotros* teología contextual? ¿cómo refleja esa teología la forma en que *nuestra cultura* ha apropiado la fe cristiana? Esto nos llevará a ver si nuestra teología está en contacto vivo con la fe de la comunidad creyente, si el proceso cultural ha continuado más allá del punto de “cristalización” de nuestra teología o si tal vez nuestra cultura ha incorporado nuevos signos y códigos que han reemplazado - o reinterpretado o

⁹ Id. *ibid.*, p. 168-170.

distorsionado - aquellos que en un momento representaron la incorporación del mensaje cristiano. Creo que esa podría ser una tarea fecunda de “contextualización”. Que, tal vez entonces, nos permitiría plantear más legítimamente la pregunta misiológica en relación con otras culturas.

Copyright and Use:

As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.

No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.