

Hacia una teología india en América

(segunda parte)

*Javier García**

III. EL MÉTODO PARA LA TEOLOGÍA INDIA

La teología como toda ciencia, tiene su propio método o camino sistemático que le permite alcanzar sus propios objetivos. Aquí surge una primera dificultad en los actuales ensayos de teología india: no se nos presenta una elaboración sistemática, sino datos sueltos, experiencias religiosas y culturales de las comunidades, elementos de la sabiduría de ancianos, modos de relacionarse con Dios, símbolos, mitos, etc., y a todo ello se le llama “teología”. Hay el riesgo de la confusión por la dispersión de elementos. La cuestión del método es primordial para elaborar una teología india válida. En las reuniones de Oaxaca y, sobre todo, en las de Riobamba, se abordó explícitamente el tema del método. Aquí recogemos temas presentados en el congreso de Riobamba por Mons. Octavio Ruiz Arenas, obispo de Villavicencio (Colombia)¹ y de Mons. Héctor González Martínez, arzobispo de Oaxaca (México) y otros varios².

1. Elementos generales del método teológico

Ante todo el método es necesario para afrontar la instancia de la razón y la fe y la dialéctica entre la recepción de la fe (*auditus*

* Profesor de teología dogmática en el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum

¹ Cf. Octavio Ruiz Arenas, *Reflexiones sobre el método teológico, ante el surgimiento de la teología india*, relación en Riobamba, 21 de octubre de 2002.

² Héctor González Martínez, *Método para una teología inculturada*, relación del 21 de octubre de 2002, en Riobamba.

fidei) y su posterior elaboración (*Intellectus fidei*). Como elementos generales del método teológico, tenemos:

1) el punto de partida: es la delimitación de su objeto formal, que es la vida y doctrina de fe de la Iglesia en su referencia a la revelación de Dios Uno y Trino. En torno a dicho objeto se trata de reflexionar para mejor comprenderlo y poder ofrecerlo luego para la vida de los creyentes. Es lo que San Anselmo nos da a entender en fórmula apretada: *Fides quaerens intellectum*.

2) El sujeto de la teología es la comunidad eclesial, que escucha y recibe la Palabra de Dios y luego reflexiona y medita sobre ella para mejor comprenderla para su existencia cristiana. La comunidad eclesial es el “yo” del Credo³.

Se hizo un repaso de los cinco paradigmas fundamentales del método teológico y se repasaron los modelos del método a lo largo de la historia de la teología:

- en la **edad apostólica**: elaboración sapiencial, diálogo y confrontación apologética con el destinatario, hebreo o griego, convidándolo a encontrar en Cristo, el “Logos divino”, la Sabiduría de Dios. Así Pablo y San Agustín, el cual pone al servicio de la contemplación cristiana el *intellectus fidei* en sus dos vertientes: *intellego ut credam*, base de la filosofía, integrando allí la luz de la razón y la luz de la fe; y el *credo ut intelligam*, base de la teología, en la que se integran la luz de la fe y la comprensión intelectual.

- En la **época de la escolástica**: con la luz de la razón tenemos un conocimiento natural del fundamento divino de la realidad. Se echa mano de la filosofía aristotélica para ponerla al servicio de los datos de la S. Escritura, de la Tradición, de las enseñanzas de los concilios y de la vida misma de la Iglesia. Santo Tomás en la *Summa theologiae* aplicó el método medieval de enseñanza de la

³ Joseph Ratzinger, *Las dimensiones del problema*, en Comisión Teológica Internacional, “El pluralismo teológico”, 35-36.

doctrina sagrada: *lectio, quaestio, disputatio* que concluye con una sentencia razonada.

- En la **edad moderna**: la Reforma (*Sola Scriptura*) y el humanismo (verdad histórica), rechazaron el método escolástico. A partir de Trento, se parte de afirmaciones dogmáticas de la Iglesia, que despejen los errores doctrinales de los reformadores. De aquí la importancia del Magisterio eclesial como “*norma proxima fidei*”; y cierta marginación de la Sagrada Escritura.

- En el **Vaticano II**: vuelta a las fuentes, Sagrada Escritura como «alma de toda la teología» (*Dei verbum*, n. 24); importancia de la Tradición: los datos revelados como resuenan en la fe y la voz de los Padres, en los concilios y en el desarrollo teológico posterior. Las reglas de oro del quehacer teológico son: fundamento en la Palabra de Dios, contenida en la Sagrada Escritura, acogida en la fe e interpretada según la analogía de la fe, que mira en su conjunto a la verdad total para poder percibir su unidad (DV, n. 12).

En resumen, el método para elaborar la teología se puede presentar en estos pasos:

1) conocimiento del dato revelado (*auditus fidei*), contenido en la Sagrada Escritura y vivido por la comunidad de creyentes en la Tradición. Recordar, hablando de la tradición, que hay tradición doctrinal de fe, y tradición teológico-cultural cristiana.

2) Reflexión sobre el dato revelado y la doctrina de la Iglesia (*intellectus fidei*) para comprenderla mejor confrontándola con las categorías y cultura de cada momento histórico. Aquí se puede apoyar en otras ciencias, sobre todo en la filosofía.

3) La **analogía de la fe** o concordancia de toda verdad particular con la revelación total. No puede haber en la Sagrada Escritura contradicciones. La reflexión teológica toma la historia de la salvación en su totalidad y en su unidad.

3. Método de la teología de la liberación

Es útil recordar uno de los métodos teológicos originales de América Latina, el de la teología de la liberación.

- Inicia con la toma de conciencia de la situación real del creyente pobre y despojado injustamente;

- analiza la praxis histórica de liberación;

- conduce a un compromiso concreto. Se lo llama método dialéctico-crítico y tiene un ritmo ternario:

(1) *Ver*: mediación socioanalítica que analiza la situación real de injusticia y plantea cuestiones inéditas a la fe.

(2) *Juzgar*: reflexión crítica o mediación hermenéutica que elabora una teoría operativa. Se echa mano de la Palabra de Dios y de la doctrina de la Iglesia como faro de luz.

(3) *Actuar*: mediación práctico-pastoral, orientada al compromiso por la liberación.

La Importancia de este método se deduce de haber puesto de relieve los nexos bíblicos, teológicos y antropológicos entre evangelización y liberación –promoción humana, desarrollo–⁴. El haber subrayado el nexo insoslayable entre existencia cristiana y compromiso de liberación.

Los Límites del método son sobre todo dos:

- el haberse aliado con la ideología marxista en el primer momento del ver: buscando un análisis científico de la realidad social, para cambiar la situación de injusticia, echó mano del análisis marxista; lo cual condicionó su lectura de la palabra de Dios y la llevó a hacer una lectura selectiva –incompleta y arbitraria– de

⁴ Pablo VI, Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, 8 de diciembre de 1975, n. 31.

la Palabra de Dios; en el tercer momento del obrar, ya no fue el amor evangélico la guía, sino la lucha de clases dictada por Karl Marx. La Congregación para la Doctrina de la Fe llamó la atención sobre estos errores en la *Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la Liberación"* (6 de agosto de 1984) y señaló un camino fecundo para el compromiso cristiano en campo social en la *Instrucción sobre Libertad cristiana y liberación* (22 de marzo de 1986).

- Y el haber ignorado la dimensión cultural de los pueblos latinoamericanos; por lo mismo, el haber ignorado las culturas indígenas.

3. Método de la teología india:

Algunas características del método empleado en los diversos ensayos de la teología india:

- El modo de concebir la teología no es especulativo, sino vivencial, no es sistemático, sino expositivo de vivencias religiosas populares. No pretende demostrar la racionalidad de la fe, sino mostrar «el saber y el sabor de Dios presente en los pobres como un don del Espíritu»⁵.

- Es un proyecto teológico que lucha por la dignidad y derecho de los indígenas oprimidos y dominados. Aquí coincidiría con el planteamiento de la teología de la liberación⁶.

- Hay confusión al aplicar el mismo término y concepto de teología a las experiencias religiosas del mundo indígena (creencias,

⁵ Cf. Eleazar López Hernández, en carta enviada en 1992 a la Congregación para la doctrina de la fe, citada por él mismo en la ponencia pronunciada en Oaxaca en Oaxaca (México), 21-26 de abril de 2002: *Teologías Indias en la Iglesia. Métodos y propuestas*, segunda parte.

⁶ Cf. Mons. G. Flórez Reyes, *Algunos aspectos importantes de la teología india*, en *Fe y teología en América Latina. II Encuentro de Presidentes de Comisiones Doctrinales de América Latina y el Caribe*, Guadalajara, 1996, 62.

costumbres ancestrales anteriores a la evangelización) –*teología india india*–, y a la experiencia de fe cristiana pensada desde el mundo indígena –*teología india cristiana*–.

- Hay una cierta confusión en determinar el **sujeto** de la teología: se dice que es la comunidad indígena que vive y piensa su experiencia de Dios; pero ¿cuáles son los indígenas que en verdad elaboran la teología india? Porque se da una tipología amplia:

1) indígenas cristianos que, para conocer y explicar a Dios, recurren a los contenidos del cristianismo;

2) indígenas cristianos que, desde su identidad indígena cristiana, quieren indigenizar la fe;

3) indígenas cristianos que, a partir de su fe religiosa indígena recobrada, quieren entablar un diálogo con el cristianismo para hacer ver que su fe indígena ya es cristiana;

4) indígenas no-cristianos que quieren entrar en diálogo con el cristianismo para ampliar su concepto de Dios;

5) indígenas no-cristianos que desean mantener su autonomía religiosa indígena⁷.

Podemos reducir a dos estos diversos modos de pretender hacer teología india: *teología india cristiana* y *teología india india*. La teología india cristiana es hecha por indígenas evangelizados que reflexionan sobre la fe desde su sensibilidad indígena; o que reflexionan sobre su cultura indígena desde su condición cristiana. La teología india india es hecha por indígenas evangelizados que prefieren quedarse en el nivel de su cultura y religiosidad indígena; o indígenas no-evangelizados que reflexionan sobre su religiosidad indígena. Este modo de hacer teología los lleva a la teología natural, pero no a la teología cristiana propiamente dicha.

⁷ Cf. Eleazar López Hernández, *Teología india. Antología*, Bolivia, 2000, 105-106.

Objeto de la teología india: como dijimos más arriba, si parte solo de la experiencia religiosa indígena y reflexiona sobre la misma sólo con categorías indias, tenemos una visión natural de Dios Creador de la naturaleza: estamos ante la *teología india india*. Si parte de su experiencia religiosa indígena y la analiza con categorías cristianas, o de su experiencia cristiana y la analiza con categorías indígenas, su objeto es el Dios revelado en Cristo, analizado desde la cultura india: tenemos *teología india cristiana*.

Los indígenas tienen una tarea ardua. «Conciliar dos amores: amor a nuestras culturas y amor a la Iglesia», decía Eleazar López Hernández, sacerdote teólogo indígena zapoca⁸. Ardua, pero no imposible, como lo vamos viendo en los representantes más destacados de los grupos indígenas presentes en Riobamba, en octubre de 2002.

De aquí deducimos la **metodología de las teologías indias**: aunque son muy diversos los métodos aducidos según los diversos grupos indígenas y los diversos autores que elaboran ensayos sobre la misma, podemos encontrar algunos puntos en común. Eleazar López Hernández ofrece algunos elementos interesantes:

- «el punto de partida es la fe en Jesucristo y las manifestaciones de Dios presentes como semillas del Verbo en las tradiciones indígenas de nuestras culturas».

- «Finalidad de la teología india es evangelizar mejor a los miembros de las comunidades indígenas, ayudándoles a que descubran en sus vidas la presencia de Dios, para que participen más consciente, libre y gozosamente en el misterio pascual de Cristo y vivan su realidad indígena y misionera» (Ib.).

Dentro del método, se pueden señalar los siguientes pasos:

- reconocimiento de la vivencia religiosa y análisis de la experiencia de fe de la propia comunidad;

⁸ Cf. su ponencia *Teologías indias en la Iglesia. Métodos y propuestas*, l.c.

- exposición de los mitos y narraciones sagradas;
- análisis de la realidad para ser iluminada con esos mitos y con sus vicencias religiosas;
- apoyo de la Biblia;
- expresión simbólica de esa realidad;
- transformación de todo ello en la vida de cada día.

En resumen, la teología india parte del aspecto vivencial de la experiencia religiosa; subraya la comunicación y reconocimiento de los propios valores y tradiciones, sobre todo de su relación con Dios; utiliza la propia cultura como instrumento para elaborar la teología.

De aquí concluimos, la importancia de evangelizar esas culturas indígenas impregnándolas del mensaje salvífico de Cristo. Como dice Juan Pablo II:

«Vuestras culturas indígenas son riqueza de los pueblos, medios eficaces para transmitir la fe, vivencias de vuestra relación con Dios, con los hombres y con el mundo. Merecen por tanto, el máximo respeto, estima, simpatía y apoyo por parte de toda la humanidad»⁹.

4. El Método guadalupano:

A estos diversos métodos para hacer teología india, añadimos nosotros el método guadalupano. La Virgen de Guadalupe y todo el acontecimiento guadalupano, calificado por nuestros pastores como «modelo de evangelización perfectamente inculturada»¹⁰,

⁹ Juan Pablo II, *Discurso a los indígenas en los alrededores de Quetzaltenango*, Guatemala, 9 de marzo de 1983, 4.

¹⁰ Juan Pablo II, *Discurso inaugural de Santo Domingo*, 12 de octubre de 1992, 44 AAS 85 (1993)826. Cf. también *Ecclesia in America*, 22 de enero de 1999, n. 11.

puede valer de paradigma fecundo de metodología para elaborar una teología india.

¿En qué consiste el método guadalupano? Consiste en analizar el encuentro armonioso entre mensaje cristiano y cultura indígena. El mensaje que la Virgen de Guadalupe comunica al indio Juan Diego es el núcleo esencial del Evangelio: amor y paternidad de Dios, amor y maternidad divina de María, Madre del verdadero Dios, el Salvador de todos. Ella pide que el obispo Zumárraga le levante “una casita” para mostrar su amor a cuantos la invoquen: aquí está la afirmación de la Iglesia como mediadora de salvación, encarnada en sus representantes y que hace operativa la gracia que salva a través de instituciones visibles como son los sacramentos, los ministros sagrados, los templos y la Iglesia institucional.

El medio del que se vale la noble Señora para transmitir su mensaje el todo el acontecimiento guadalupano, es decir: las apariciones narradas en el *Nican Mopohua*, la propia imagen pintada, el rostro moreno de Ella misma, el haber elegido como mensajero suyo al indio Juan Diego, el templo, y la religiosidad que suscita en el pueblo.

- El lenguaje que usa está tomado tanto de la literatura religiosa náhuatl, cuanto de la cultura del pueblo, como se deduce del análisis literario del *Nican Mopohua*.

- La propia imagen pintada en el ayate del indio Juan Diego al modo de un *amoxtili* o códice azteca, que los indios sabían leer a la perfección; su gramática está hecha de glifos, signos, símbolos, colores.

- El rostro moreno de la Madre de Dios está indicando la fusión gloriosa del mensaje cristiano con la cultura y realidad indígena: la Madre de Dios se ha hecho india. Rostro mestizo que anticipa la mezcla armoniosa de dos pueblos, antes enemigos, ahora reconciliados: del europeo cristiano y del indio americano nace un rostro nuevo que, lejos de ser desgracia y tragedia, es enriqueci-

miento y don. Lo dice hermosamente Juan Pablo II: «*La Virgen de Guadalupe, cuyo rostro mestizo expresa su maternidad espiritual que abraza a todos los mexicanos*»¹¹.

- El haber elegido la Virgen como mensajero y embajador suyo al indio Juan Diego Cuauhtlatoatzin, aunque no le faltaran servidores suyos en el palacio del virrey o del obispo, es una afirmación solemne de la dignidad de los indígenas y de su capacidad no sólo de acoger el Evangelio, sino de convertirse ellos mismos en evangelizadores de indígenas, mestizos y criollos. Misión a la que Juan Diego supo responder con su fidelidad total a la Noble Señora y con su madurez como creyente hasta alcanzar la cumbre de la santidad. Con razón dijo Juan Pablo II en la Basílica de Guadalupe, el pasado 31 de julio de 2001: «*Dios no repara en distinciones de raza o de cultura. Juan Diego, al acoger el mensaje cristiano sin renunciar a su identidad indígena, descubrió la profunda verdad de la nueva humanidad, en la que todos están llamados a ser hijos de Dios en Cristo*» (Ib., 4)

- El acontecimiento guadalupano da lugar a una religiosidad popular variada y muy rica, que es como el núcleo de la cultura del nuevo pueblo que estaba naciendo.

- La basílica de Guadalupe, de la ciudad de México, llega a ser el centro geográfico de la vida religiosa, de la historia y de la cultura de todo un pueblo cristiano.

IV. GRANDES PRINCIPIOS QUE HAN DE GUIAR LA TEOLOGÍA INDIA

Podemos reducir los grandes principios que han de inspirar la teología india a tres. Los enunció el cardenal J. Ratzinger en su breve y denso *Mensaje a los participantes en el simposio sobre*

¹¹ Juan Pablo II, *Homilía en la canonización de Juan Diego*, 31 de julio de 2002, 4.

teología india en Riobamba (Ecuador), del 21 al 25 de octubre de 2002: «El inicio, la continuación y la renovación de la evangelización de cualquier pueblo, no puede desconocer los principios que deben inspirar necesariamente el esfuerzo de una armonización eficaz entre el Evangelio y las culturas. Tales principio son la plenitud y la definitividad de la revelación en Jesús, la unicidad y universalidad de su misterio salvífico, y la unidad y unicidad de la Iglesia en la cual y a través de la cual Cristo continúa su presencia y su obra de salvación».

Prácticamente tales principios resumen el contenido de la Declaración la misma Congregación para la Doctrina de la Fe, *Dominus Iesus*, del 6 de agosto de 2000, emitida para servir de guía y brújula en el diálogo del cristianismo con las demás religiones. Veamos cada uno.

1. Plenitud y definitividad de la revelación en Jesucristo

En Cristo alcanza su culmen y cumplimiento toda la automanifestación histórica de Dios a los hombres orientada a su salvación. Tal cumplimiento es exhaustivo y definitivo en el evento histórico de Jesús de Nazaret –en su persona, en su vida, en su mensaje, en sus signos y, sobre todo, en el misterio pascual de su muerte y resurrección–. No podemos pretender otras revelación después de él o al margen de él.

Al hablar de la unicidad y definitividad de la revelación es el momento de aludir al gran tema de las “*semillas del Verbo*” y de la plenitud de la revelación y salvación en Cristo. La expresión y el concepto de semillas de salvación tiene su origen en la enseñanza de los Padres prenicenos, sobre todo de San Justino Mártir, de Clemente y de Ireneo, y ha sido recogida por la teología católica actual, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II. Podemos resumirla en los siguientes puntos.

En coincidencia con los Padres prenicenos, encontramos las enseñanzas siguientes en el Vaticano II:

1. La afirmación clara de la plenitud, unicidad y universalidad de la salvación en Cristo.

2. El carácter histórico y objetivo de esta revelación de Dios en Jesucristo.

3. La necesidad de la Iglesia en el designio salvífico de Dios.

4. La necesidad de la participación humana en esta salvación.

5. La convicción de que el designio salvífico de Dios abarca a toda la humanidad, y no sólo a los cristianos.

6. Esta acción salvífica es atribuida al mismo Cristo, el Hijo de Dios, el Lógos.

7. Se afirma que no hay salvación fuera de la gracia de Dios, pero queda abierta la posibilidad de que esta gracia se comuniqué por caminos distintos e inescrutables.

La teología católica actual ha llegado a profundizar en las siguientes dimensiones no contempladas o explicitadas en la enseñanza de los primeros Padres de la Iglesia:

1. La posibilidad de una adhesión no-conceptual a la revelación divina; es posible salvarse por una fe implícita, una colaboración efectiva con la gracia divina.

2. Ya no se supone simplista y ahistóricamente que la predicación evangélica haya llegado a todos los pueblos, y que sólo la malicia humana impida la conversión al Evangelio. Entra en la mente de la Iglesia una consideración de las dificultades históricas, culturales y psicológicas que han podido afectar el conocimiento y la aceptación del Evangelio.

3. El designio salvífico de Dios abarca tanto a los individuos como a los pueblos.

4. La salvación tiene un carácter no sólo escatológico, sino también histórico e integral: ya se realiza aquí y ahora en la histo-

ria y abarca a todo el ser humano, cuerpo y alma, como persona en relación con otros en la sociedad y la cultura.

5. Se valora no sólo el pensamiento filosófico de los eruditos o las *élites*, sino también las tradiciones culturales y religiosas del “pueblo”, de la gente sencilla marginada de la “civilización”.

6. La valoración explícita no sólo de las diversas culturas, sino también de las otras religiones, como lugares de un auténtico encuentro con el Dios vivo cuyas expresiones deben ser respetadas y valoradas.

7. La fundamentación trinitaria de la salvación, que tiene su origen en la iniciativa amorosa del Padre y se realiza en la historia por la obra del Hijo y del Espíritu.

8. La explicitación de la obra del Espíritu Santo (antes del siglo IV los Padres no es que guarden silencio sobre el Espíritu, pero son más explícitos en lo que atribuyen a la actuación del Verbo).

9. El dinamismo pascual de la salvación: el Espíritu atrae a las personas y los pueblos a la vida divina por medio del Hijo y los capacita a participar en su misterio pascual¹².

Creemos que aquí tenemos un filón teológico muy fecundo en el que hemos de seguir profundizando el elaborar una teología india válida.

2. Unicidad y universalidad del misterio salvífico realizado en Cristo

Él es el único Mediador de salvación entre Dios y los hombres (1 Tim 2,4-5). En el evento histórico de los misterios de la vida de Jesús de Nazaret, está encerrada toda la potencia de salvación pa-

¹² Cf. Juan Gorski, *Las “semillas del Verbo” y la plenitud de la salvación en Cristo*, exposición en el Simposio de Riobamba (Ecuador), 21-25 de octubre de 2002, 15-16.

ra todos los hombres de toda época y de toda nación. La razón es porque él, como verdadero hombre, obraba en obediencia y amor filial al Padre, y se entregaba a la muerte por amor a nosotros, lo cual le hacía merecer por nosotros; y siendo verdadero Dios, su mérito alcanzaba dimensiones infinitas, que traspasando tiempo y espacio, llega a todo hombre, de ayer, de hoy y de mañana, a todo pueblo y a toda cultura.

3. Unidad y unicidad de la Iglesia como mediación necesaria de salvación

La Iglesia, como Cuerpo Místico de Cristo, es la continuadora de la obra salvífica de Cristo en la historia, gracias a la presencia del Espíritu Santo en ella. Por esto, la Iglesia es única y necesaria mediadora de salvación para todos los hombres, querida por Cristo.

Tarea es del buen teólogo y del buen pastor armonizar estos principios con otras instancias que pueden ser mediaciones de salvación, como las religiones no cristianas, las culturas de los pueblos, la recta conciencia de los no bautizados, etc. Es doctrina común de la Iglesia que tales instancias son preparación para recibir la plenitud del evangelio salvífico para quienes sin culpa no conocen a Cristo; pero no son canales de salvación sin referencia a Cristo.

Una vez que hemos presentado cuanto se refiere al método teológico en su aplicación a la teología india y de los criterios para una teología india válida, es el momento de hablar del proceso por el que la cultura india se va haciendo teología, es decir, mediante una operación que se llama inculturación.

V. INCULTURACIÓN

En el núcleo de la teología india hay un proceso de inculturación: la teología quiere pensar y expresar la fe cristiana con sensi-

bilidad y según el universo cultural indígena; o bien, quiere expresar la riqueza de su cultura y sabiduría en moldes cristianos.

La inculturación, por otro lado, no es otra cosa que la evangelización de la cultura indígena y la encarnación del Evangelio en la misma. El Evangelio toca y afecta a la cultura indígena en su totalidad: lengua, valores instituciones,, religión, arte. Y la cultura expresa el Evangelio en su propio “lenguaje” institucional, religioso, celebrativo, artístico, etc. En el fondo, hay coincidencia en ambas tareas, teología india e inculturación del Evangelio, pero la teología pone el acento en la reflexión de fe, en el pensar orientado a la vida de fe; la inculturación, en cambio, es un hecho más global, que abarca toda la vida de un grupo cultural.

Hay una relación profunda y esencial entre teología india e inculturación. Por ello interesa tener una idea clara acerca de lo que es la inculturación y cuáles los pasos del proceso de inculturación. Veremos su definición, los elementos fundamentales según el Vaticano II, Cristo y las culturas y los criterios que la fundamentan y la guían.

1. Término

El término “inculturación” fue acuñado en ámbito misionero a mitad de la década de los 70 para referirse precisamente al anuncio del Evangelio a las culturas. Términos sinónimos o afines con “contextualización”: la traducción o interpretación de un texto en su contexto; aquí se aplicaría a la “traducción” del mensaje evangélico al contexto cultural al que es anunciado. “Enculturación” es término de la antropología que significa “socializar” o entrar a formar parte de una cultura de forma más o menos estable, como el niño que se encultura en la cultura de sus padres. Procede asimismo de la antropología el término “aculturación” y “transculturación”, que significan respectivamente: los cambios culturales que se producen cuando dos grupos humanos entran en contacto profundo; y la erosión y pérdida de la propia cultura por parte de un grupo humano para pasar a formas culturales foráneas.

2. Definición

La definición más breve y, creemos, precisa es: «*la evangelización de las culturas y la inculturación del Evangelio*», es decir:

- “*evangelización de las culturas*”: el mensaje evangélico es anunciado a un determinado grupo humano, que tiene la propia cultura. El mensaje va dirigido a los individuos, pues son las personas singulares las que se salvan, pero dentro de su ambiente cultural. El mensaje de salvación también está dirigido a los pueblos y a sus culturas, que son el ámbito, el “hábitat” espiritual del hombre, su propia casa. Aquí el mensaje trata de penetrar en los estratos más profundos de las culturas, para «transformar con la fuerza del Evangelio, como dice Pablo VI, los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación... Lo que importa es evangelizar –no una manera decorativa, como con un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces– la cultura y las culturas del hombre... tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo siempre presente las relaciones de las personas entre sí y con Dios»¹³.

- “*Inculturación del Evangelio en las culturas*”: una vez que una determinada cultura ha acogido el Evangelio, lo ha asimilado en su propia vida y visión, lo encarna y lo traduce a su propio “lenguaje” cultural: valores, formas de religiosidad, arte, instituciones. Es el momento de la encarnación del Evangelio en la cultura, precisamente lo que llamamos “inculturación del Evangelio”.

Como vemos, se trata de un movimiento circular en dos tiempos: el primero, el anuncio de la Buena Nueva a las culturas; el segundo, que deriva espontáneamente del primero, el Evangelio

¹³ Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 8 de diciembre de 1975, nn. 19-20 (lo subrayado, en cursiva).

hecho cultura, el Verbo hecho carne en la cultura.

Hay otras definiciones en los textos del Magisterio, que en el fondo equivalen a lo que acabamos de decir. Juan Pablo II la define así. «*la inculturación es la encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas y, a la vez, la introducción de éstas en la vida de la Iglesia*»¹⁴. El Sínodo Extraordinario de los Obispos con motivo de los veinte años del Concilio Vaticano II da esta definición: «*Inculturación como íntima transformación de los auténticos valores mediante su integración en el cristianismo y el enraizamiento del cristianismo en las varias formas culturales*»¹⁵.

3. Elementos fundamentales de la inculturación según el Concilio Vaticano II, en la *Gaudium et Spes* n. 58

1) Dios, al revelarse a los hombre, en la Antigua y en la Nueva Alianza, habló según los tipos de cultura propios de cada época.

2) el Hijo de Dios, al encarnarse, asumiendo una naturaleza humana íntegra y completa, en un lugar y en una época de la historia, llegó a ser hombre de una cultura y con una historia. Al asumir la naturaleza humana en la unidad de su persona divina, en cierto modo se ha unido con todo hombre y, por tanto, puede encarnarse con toda cultura¹⁶.

3) La Iglesia, para difundir el mensaje de Cristo a todas las gentes, echa mno de los modos de expresión de las diversas culturas. Sin embargo, la Iglesia no está ligada de modo exclusivo e indisoluble a raza o nación alguna, a algún sistema particular de vida, por haber sido enviada a todos los pueblos de toda época y todo lugar.

¹⁴ Juan Pablo II, *Slavorum apostoli* (2-VI-85), n. 21.

¹⁵ “*Relatio finalis*”, *Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi* (7-XII-85), n. 3, en *L'Oss.rom* del 10-XII-85, pp. 6-7. Y en EV 9 (1983-1985), n. 3; EV 134.

¹⁶ *Gaudium et Spes*, nn. 22 y 58 ad sensum.

4) La Buena Nueva de Cristo renueva la vida y la cultura del hombre caído, la purifica cuando es necesario, y la eleva.

4. Cristo y las culturas

¿Cómo se relaciona Cristo con las culturas? El teólogo protestante norteamericano H.R. Niebuhr¹⁷, propone cinco modos de relación de Cristo y la cultura, que emergen de un análisis histórico. Los recogemos, pues ofrecen sugestivos estímulos de reflexión.

(1) Cristo contra la cultura, por la contraposición radical entre cristianismo y cultura: así Tertuliano.

(2) El Cristo de la cultura: este planteamiento tiende a armonizar los valores cristianos y los valores culturales, con preponderancia de éstos últimos; planteamiento de los gnósticos de todos los tiempos, de Abelardo, del protestantismo liberal del siglo XIX.

(3) Cristo más allá de las culturas: como la gracia no destruye, sino completa la naturaleza, esta modalidad descubre la armonía y continuidad entre naturaleza y gracia. Así, Clemente alejandrino, Tomás de Aquino (véanse las cuatro partes de la *Summa contra Gentes*).

(4) Cristo y la cultura en paradoja: subraya la incompatibilidad de la cultura con el evangelio; así Pablo, Marción, Lutero. Sin embargo, Dios nos ofrece su gracia para vivir en la cultura con fe y con amor.

(5) Cristo, transformador de la cultura: subraya sea la discontinuidad entre evangelio y cultura, sea la posibilidad de transformar la cultura enriqueciéndola mediante la evangelización: así San Agustín.

5. Criterios para la inculturación

Tres criterios fundamentales han de guiar el proceso de incul-

¹⁷ *Christ and Cultures*, Harper and Brothers, New York, 1951.

turación, cristológico, eclesiológico y antropológico.

5.1 Criterio cristológico: el fundamento teológico de la inculturación es Jesucristo como Verbo de Dios encarnado; desde el momento en que el Dios invisible se hace visible, traba una relación profunda con el hombre en sus coordenadas históricas y culturales. «El verbo se hizo carne y habitó entre nosotros», dice Juan (1,14), es decir, se hizo historia y se hizo cultura. Cristo es criterio de inculturación en toda su persona, pero sobre todo en tres de sus misterios, la encarnación, la pascua y pentecostés.

La encarnación del Verbo, fue entrada de Dios en la historia, asumiendo la naturaleza humana en el seno de una doncella palestina, María de Nazaret. Esta es la raíz de la inculturación del evangelio: el Dios eterno se hace tiempo, el Logos o Sabiduría divina, es pronunciado con labios humanos y se le llama Jesús (Mt 1,21). La fe cristiana toma carne en la historia de los pueblos y es expresada con palabras, corazón, inteligencia, sensibilidad de griegos, romanos, francos, germanos, iberos e indígenas americanos.

La Pascua como misterio de muerte y resurrección: misterio de muerte, porque al entrar en contacto con el Evangelio, las culturas tienen que pasar por una suerte de doble muerte, al pecado y a los antivalores de cada cultura. Misterio de vida: purificadas las culturas de cuanto fuera pecado, la savia evangélica les comunica vitalidad y creatividad asombrosa; lejos de borrar las culturas, el Evangelio les permite desarrollar sus virtualidades en grado más alto, e incluso siembra en ellas nuevos gérmenes de creatividad.

Misterio de Pentecostés en el que Cristo dona su Espíritu a la Iglesia y por medio de ella, a todos los pueblos y a sus culturas, los lleva a vivir en comunión de fe y de amor. Las comunidades o iglesias particulares de todo el mundo forman el Cuerpo de Cristo, cuyos miembros, siendo diversos, están unidos en comunión, no en uniformidad. La dispersión de Babel es superada por la convocatoria del Espíritu hacia la comunión de fe y de amor.

5.2 Criterio eclesiológico

La Iglesia, servidora de Cristo y Cuerpo místico suyo, ante las culturas tiene una relación simétrica a la de Cristo: expresa en la variedad de las culturas el mensaje de Cristo dirigido a todas las gentes, pero al mismo tiempo, no está ligada de manera exclusiva a ninguna raza, nación o cultura. Su vocación de universalidad la lleva a entrar en comunión con las diversas formas de cultura. Ella enriquece las culturas y, a su vez, es enriquecida por las culturas.

5.3 Criterio antropológico

El anuncio del Evangelio a las culturas lleva a la promoción integral del hombre. Pablo VI había dicho que no hay verdadera evangelización que no sea también desarrollo, liberación integral. Análogamente no hay genuina inculturación que no traiga consigo la promoción de los hombres y de las culturas. La inculturación no pasaría de ser un ejercicio para fruición de antropólogos o de arqueólogos, si no diera a los miembros de la comunidad cultural en cuestión una certeza de renovación en Cristo, una experiencia de liberación profunda y completa, un empeño de solidaridad con sus semejantes y una carga de creatividad en todos los órdenes. En esta línea han venido enseñando los pastores de América Latina en Medellín, Puebla y Santo Domingo.

VI. VERDADES FUNDAMENTALES DE LA TEOLOGÍA INDIA

Intimamente unido a los grandes principios que han de inspirar a la teología india, está el capítulo de las grandes verdades de la fe cristiana que han de ser el fundamento firme sobre el que se levante la teología india. En torno a ellas no caben ambigüedades ni mucho menos afirmaciones erróneas, si no queremos que todo el edificio se nos venga abajo. Nos referimos a la verdad sobre Dios, sobre Cristo, sobre el Espíritu Santo, sobre la Revelación y sobre la Iglesia.

1. Dios

Es la categoría central en todo acto de fe y en toda reflexión teológica, más aún, es el fulcro de la historia de la salvación. En la teología india se presenta a veces una concepción de Dios poco precisa. Se habla de Dios como Padre y Madre, se habla de la tierra con ciertas connotaciones divinas, del sol y de otros elementos como de algo divino. Estamos convencidos de que no se trata de un politeísmo explícito; las religiones indígenas de América son monoteístas, por lo menos en sus grandes representantes – sacerdotes, reyes, sabios–. Quizá en el pueblo la raya entre monoteísmo y politeísmo sea más movediza. Creemos que tales expresiones son balbuceos e intentos de expresar realidades difíciles del misterio de Dios, como su poder soberano y a la vez, su amor y providencia: la mentalidad simbólica indígena les llama Padre y Madre, pero en el fondo quiere expresar atributos distintos y complementarios de Dios. Indudablemente le falta mayor precisión de lenguaje a la teología india para expresar estas realidades arcanas. En el momento en que los indígenas intentan traducir el símbolo a categorías lingüísticas, surgen las dificultades; creemos que estamos en buen camino. Sin embargo, no podemos menos de hacernos algunas preguntas, que sirven también como estímulo a los mismos indígenas:

¿Habla la teología india de Dios sólo como Creador y Providente o se refiere al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, Padre de Nuestro Señor Jesucristo? En el primer caso, estaríamos en ámbito de teología natural; y sólo en el segundo, en el ámbito de la teología cristiana propiamente dicha.

2. Cristo

¿Hay en la teología india lugar para Cristo, Hijo de Dios encarnado, Salvador único y universal de todos los hombres? ¿O es uno más al lado de otros “salvadores”? ¿Es indiferente concebir al Cristo histórico en forma reductiva, acogiendo algunos aspectos y rechazando otros que “no encajan” en la cultura indígena? A tal pregunta claramente responde la fe de la iglesia con la proclama-

ción de «Jesucristo, Hijo de Dios, Señor y único Salvador, que en su evento de encarnación, muerte y resurrección ha llevado a cumplimiento la historia de la salvación que en él tiene su plenitud y su centro»¹⁸. Y Juan Pablo II había dicho en Puebla: «*Cualquier silencio, olvido, mutilación o inadecuada acentuación del misterio de Jesucristo que se aparte de la fe de la Iglesia, no puede ser contenido válido de la evangelización*»¹⁹.

3. El Espíritu Santo

Aunque en la teología india no se ha desarrollado mucho una reflexión explícita sobre el Espíritu Santo, conviene recalcar lo que ya afirmó la misma Declaración *Dominus Iesus* al respecto: frente a la afirmación según la cual la acción del Espíritu Santo sería más amplia que la de Jesucristo y, por tanto, se extendería a otras religiones no cristianas, la fe de la Iglesia afirma la unidad de la economía salvífica del Verbo encarnado y del Espíritu Santo que es el Espíritu de Jesucristo (n. 12). Dicho esto, la reflexión sobre el Espíritu Santo es una mina fecundísima para la teología india.

4. Revelación bíblica y “revelaciones indígenas”

Ligado a las cuestiones anteriores está el concepto de revelación. ¿Es la revelación judeocristiana única y definitiva, concluida con la Ascensión de Cristo a los cielos, o contienen las culturas indígenas la propia “revelación” que viene a completar aquélla? A lo que el Concilio Vaticano II responde: «*la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación*»²⁰.

¹⁸ Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Dominus Iesus*, 6 de agosto de 2000, n. 13.

¹⁹ *Discurso inaugural de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en el Seminario Palafoxiano de Puebla de los Ángeles*, 28 de enero de 1979, 1,5.

²⁰ Constitución dogmática sobre la Divina Revelación *Dei Verbum*, nn. 2,4.

5. La Iglesia

Algunos autores de la teología india afirman que hay varios caminos de salvación; y el que la Iglesia propone es uno entre tantos, pues también la cultura indígena es salvadora²¹. La fe cristiana, en cambio, afirma que «ha de ser creído que la Iglesia peregrinante es necesaria para la salvación, pues Jesucristo es el único Mediador y el camino de la salvación, presente ante nosotros en su Cuerpo que es la Iglesia y él, inculcando con palabras concretas la necesidad del bautismo (Mt 16,16; Jn 3,5), confirmó a un tiempo la necesidad de la Iglesia en la que los hombres entran por el bautismo como por una puerta»²². Otra cosa es que las religiones indígenas puedan ser de hecho instrumento de salvación para todos aquellos que sin culpa no hayan conocido ni a Cristo ni a su Iglesia. En este caso, la gracia salvadora les llega «por caminos que él sabe» (*Ad gentes*, n. 7), pero tal gracia tiene su origen en Cristo y una relación especial con la iglesia, la cual «procede de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo (*Ad gentes* n. 2), según el designio de Dios Padre»²³.

VII. MITOS, RITOS Y SÍMBOLOS

En la cultura y sabiduría indígenas juegan un papel importante los símbolos y los mitos. Por lo mismo, la teología india no puede ignorarlos; más aún, en la construcción de la misma pueden tener un lugar importante. Veamos qué son y qué papel pueden jugar en la teología india.

De una percepción peyorativa del mito, del rito y del símbolo

²¹ Cf. Plenario después de la ponencia de Samuel Ruiz, *Biblia, magisterio y teología india*, en *Teología india. primer Encuentro-Taller latinoamericano*, México 1991, Cenami, México-Abya-Yala, Quito (Ecuador) 1991, 199 y pasim 177.206.

²² Cf. Declaración *Dominus Iesus*, n. 20, que a su vez cita la *Lumen Gentium*, n. 14 y *Ad Gentes*, n. 7.

²³ Cf. Declaración *Dominus Iesus*, n. 20.

en el siglo de las luces, como algo pre- o infraracional, relegado al mundo de la fantasía y al estadio precientífico de la humanidad, hemos pasado a un aprecio creciente de su función en la filosofía, en la religión, en la teología; ello es fruto de los estudios lingüísticos, etnográficos y de la filosofía de la religión. En la Iglesia hay también una actitud nueva, positiva, sobre todo a partir del Vaticano II, con documentos como *Lumen Gentium*, *Ad Gentes*, *Dei Verbum*, *Dignitatis humanae*, *Nostra Aetate*; con el Magisterio de Juan Pablo II y con las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, sobre todo de Medellín, Puebla y Santo Domingo: por el creciente interés por la religiosidad popular, por la cultura, por los grupos indígenas y afroamericanos.

1. Descripción general del símbolo:

El símbolo es una forma de conocimiento y de comunicación. Es un significante con significado saturado, pues contiene diversos significados, por lo cual enriquece la significación y el sentido.

El simbolismo es la aptitud que tenemos los seres humanos para pensar en imágenes y casi poder tocar significados y sentidos.

La expresión simbólica

La expresión simbólica es más rica que la especulativa para referirse al mundo religioso. La liturgia cristiana, recogiendo el lenguaje y los gestos de Jesús, es toda ella un entramado de símbolos. La mentalidad hebrea refleja una cultura simbólica más que racional; Yavé se comunicaba con Israel a través de signos, de símbolos y de palabras: las “*mirabilia Dei*”, las maravillas obradas por Dios en su propia realidad histórica como pueblo elegido remiten a una realidad otra, más honda. Así, el maná caído del cielo para alimentar a los israelitas en el desierto es signo de la presencia de Dios en medio de su pueblo. Y a su vez lo será del maná eucarístico del cuerpo y sangre de Cristo ofrecido al nuevo pueblo de Dios. Yavé les hablaba a través de profetas, que reali-

zaban gestos simbólicos: así, Jeremías en casa del alfarero, ve cómo éste hace una vasija y la destruye para hacer otro vaso con otras finalidades (Jer 18,1-12). Los profetas realizan gestos simbólicos y dicen palabras que son símbolos para todo el pueblo.

El símbolo es, pues, lenguaje legítimo muy apropiado para elaborar una teología india, pero hay que añadir que no ha de estar cerrado al lenguaje lógico para que pueda ser transmitido e interpretado adecuadamente. Por ello, sería una aportación enriquecedora para la teología cristiana, quizá demasiado especulativa

2. El mito

Es también una forma de conocimiento y de comunicación. Es un significante con contenido saturado, con muchas significaciones. El mito explica el microcosmos a partir del macrocosmos y el macrocosmos a partir del microcosmos, y descubre la afinidad interna que realmente existe en la realidad material y espiritual.

En el mito el pueblo expresa sus sueños, sus visiones, sus profecías, su teología. el mito lo pone en contacto con los enigmas y aspiraciones profundas. es una forma de pensamiento que relaciona el mundo material con el humano, y éstos dos con el mundo divino, enmarcado en un carácter dramático²⁴.

El mito es un género literario narrativo que se encuentra en una forma u otra en todas las religiones. Es utilizado para narrar las empresas primordiales de dioses y héroes, empresas unidas al esquema cíclico de la naturaleza y de su fertilidad.

El mito es lo opuesto a la historia: es cíclico, la historia es lineal; está fuera o por encima del tiempo, la historia radica en ellos; habla de dioses y héroes, la historia tiene como protagonistas a seres humanos del pasado. No pertenece al mundo de la fantasía ni de la fábula; más bien a la filosofía y al mundo religioso,

²⁴ Cf. Clodomiro Siller, *Mito, rito y palabra*, relación en el Simposio de Riobamba, 21-25 de octubre de 2002.

concretamente al culto, al cual aporta la palabra sagrada.

3. Mito y teología india

Las culturas indígenas poseen numerosos mitos en los que vuelcan muchas de sus concepciones religiosas, cósmicas o antropológicas acerca del sentido de la vida, del destino del hombre, etc. ¿Qué papel han de jugar esos mitos en la teología india?

Antes nos será útil ver cómo también el pueblo judío tomó elementos míticos de las culturas circundantes, cuyas huellas se pueden descubrir en la Sda. Escritura –vgr. en los primeros capítulos del Génesis– y en diversos ritos y celebraciones religiosas de Israel. Sin embargo, al incorporarlos a la etapa de la revelación de Dios, los autores bíblicos procedieron a una labor de filtro y purificación de los mitos: quitándoles significaciones animistas o de cultos fálicos o idolátricos, y dándoles contenidos religiosos nuevos, totalmente iluminados por la verdad de la revelación del único Dios verdadero, Creador del mundo y del hombre, guía de su destino hacia la salvación.

Al hacer teología india y querer echar mano del mito como medio de expresión de una mentalidad simbólica, densa en significados sobre realidades arcanas del origen de la naturaleza, del destino humano –vida, muerte más allá– y de Dios,

1) hay que conocer muy bien ese mundo mítico y sus significados;

2) purificarlo de adherencias negativas religiosas –politeísmo, idolatría, fatalismo–; o morales –significados fálicos o sexuales–, y sincretismos.

3) Darles un contenido nuevo, acorde con la verdad de la revelación. No es el vino añejo de la revelación que se ha de convertir en agua mítica, sino las aguas de la mitología las que han de transformarse en el vino nuevo donado por Cristo.

CONCLUSION

Estos son algunos de los principales elementos que hay que tener en cuenta en el momento de trazar las pautas de una teología india. Pensamos que con los encuentros de Oaxaca y Riobamba, el año 2002, con los cuatro talleres teológicos y pastorales del Comité episcopal mexicano para la pastoral indígena, celebrados a lo largo de varios años, con encuentros como el de la arquidiócesis de Yucatán, tenido en Mérida en septiembre de 2002, y con los varios talleres-encuentros que vienen celebrado periódicamente teólogos y catequistas indígenas y no indígenas en América Latina, la teología india avanza hacia una formulación cada día más definida, cada día más sólida. En esta elaboración vamos viendo no sólo la legitimidad de la teología india, sino también su necesidad y la fecundidad que se vislumbra.

Pasada la intensa estación de las teologías de la liberación que, con las debidas correcciones, han enriquecido el caudal de la teología católica universal, llega ahora la propuesta de la teología india como nuevo signo de la vitalidad de la Iglesia que peregrina en el Continente de la esperanza.