

Revista internacional de Teología

# CONCILIUM

e d i t o r i a l   v e r b o   d i v i n o



TEMA MONOGRÁFICO

## CRISTIANISMOS ASIÁTICOS

Daniel Franklin Pilario, Felix Wilfred y Po Ho Huang (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Ramon Echica y Eliseo Mercado

374

FEBRERO 2018

*evd*

Revista internacional de Teología

# CONCILIUM



## 374

FEBRERO • 2018

TEMA MONOGRÁFICO

## CRISTIANISMOS ASIÁTICOS

Daniel Franklin Pilario, Felix Wilfred y Po Ho Huang (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Ramon Echica y Eliseo Mercado

*evd*

# Revista internacional de Teología CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

**374**

FEBRERO 2018  
CRISTIANISMOS ASIÁTICOS

**375**

ABRIL 2018  
SEGURIDAD HUMANA  
Y ORDEN INTERNACIONAL

**376**

JUNIO 2018  
SABIDURÍA Y TEOLOGÍA DEL PUEBLO

**377**

SEPTIEMBRE 2018  
LA IGLESIA DEL FUTURO

**378**

NOVIEMBRE 2018  
ECOLOGÍA Y TEOLOGÍA  
DE LA NATURALEZA



## CONSEJO EDITORIAL

### CONSEJO DE DIRECCIÓN

Felix Wilfred – Presidente	Madrás-India
Thierry-Marie Courau – Vicepresidente	París-Francia
Linda Hogan – Vicepresidenta	Dublín-Irlanda
Daniel Franklin Pilario – Vicepresidente	Quezon City-Filipinas

### FUNDADORES

A. van den Boogaard †	Nimega-Países Bajos
P. Brand †	Ankeveen-Países Bajos
Y. Congar, O.P. †	París-Francia
H. Küng	Tubinga-Alemania
J.-B. Metz	Münster-Alemania
K. Rahner, S.J. †	Innsbruck-Austria
E. Schillebeeckx, O.P. †	Nimega-Países Bajos

### CONSEJO EDITORIAL

Susan Abraham	Los Angeles-EE.UU.
Michel Andraos	Chicago/Montreal-EE.UU./Canadá
Mile Babić	Sarajevo-Bosnia y Herzegovina
Michelle Becka	Wurzburgo-Alemania
Bernardeth Caero Bustillos	Osnabrück/Alemania
Catherine Cornille	Boston/EE.UU.
Thierry-Marie Courau	París-Francia
Gerardo Luiz De Mori	Belo Horizonte-Brasil
Enrico Galavotti	Bolonia-Italia
Margareta Gruber	Vallendar/Alemania
Linda Hogan	Dublín-Irlanda
Po Ho Huang	Tainan-Taiwán
Leonard Santedi Kinkupu	Kinshasa-Rep. Dem. del Congo
Stefanie Knauss	Austria/Villanova-EE.UU.
Carlos Mendoza-Álvarez	Ciudad de México-México
Gianluca Montaldi	Brescia/Italia
Agbonkianmeghe Orobator	Nigeria/Nairobi-Kenia
Daniel Franklin Pilario	Quezon City-Filipinas
João J. Vila-Chã	Portugal/Roma-Italia
Felix Wilfred	Chennai-India

### SECRETARÍA GENERAL

Asian Center for Cross-Cultural Studies  
40/6A, Panayur Kuppam Road  
Sholinganallur Post  
Panayur, Madras 600119 (India)

Tel.: +91-44 24530682 • Fax: +91-44 24530443

Correo electrónico: [Concilium.madras@gmail.com](mailto:Concilium.madras@gmail.com)  
Secretaria ejecutiva: Arokia Mary Gabriel Anthonydas  
[www.concilium.in](http://www.concilium.in)



## COMITÉ CIENTÍFICO

Regina Ammicht Quinn	Tubinga-Alemania
Gregory Baum	Montreal-Canadá
José Óscar Beozzo	São Paulo-Brasil
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Maria Clara Bingemer	Río de Janeiro-Brasil
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
Erik Borgman	Tilburg-Países Bajos
Lisa Sowle Cahill	Boston-EE.UU.
John Coleman	Los Ángeles, CA-EE.UU.
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Hille Haker	Chicago, IL-EE.UU.
Hermann Häring	Tubinga-Alemania
Diego Irarrazaval	Santiago-Chile
Werner G. Jeanrond	Glasgow/Oxford-Reino Unido
Jean-Pierre Jossua	París-Francia
Maureen Junker-Kenny	Dublín-Irlanda
François Kabasele Lumbala	Kinshasa-Rep. Dem. del Congo
Nicholas Lash	Cambridge-Reino Unido
Solange Lefebvre	Montreal, Canadá
Mary-John Mananzan	Manila-Filipinas
Alberto Melloni	Reggio Emilia-Italia
Norbert Mette	Münster-Alemania
Dietmar Mieth	Tubinga-Alemania
Jürgen Moltmann	Tubinga-Alemania
Teresa Okure	Port Harcourt-Nigeria
Aloysius Pieris	Kelaniya/Colombo-Sri Lanka
Susan A. Ross	Chicago, IL-EE.UU.
Giuseppe Ruggieri	Catania-Italia
Silvia Scatena	Bolonia-Italia
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Jon Sobrino, S.J.	San Salvador-El Salvador
Janet Martin Soskice	Cambridge-Reino Unido
Luiz Carlos Susin	Porto Alegre, RS-Brasil
Elsa Tamez	San José-Costa Rica
Christoph Theobald	París-Francia
Andrés Torres Queiruga	Santiago de Compostela-España
David Tracy	Chicago, IL-EE.UU.
Marciano Vidal	Madrid-España
Marie-Theres Wacker	Münster-Alemania
Ellen van Wolde	Tilburgo-Países Bajos
Johannes Zizioulas	Pérgamo-Turquía



# CONTENIDO

---

## 1. Tema monográfico: CRISTIANISMOS ASIÁTICOS

Daniel Franklin Pilario, Felix Wilfred y Po Ho Huang: *Editorial* ..... 7

### *Lecturas poscoloniales*

- 1.1. Felix Wilfred: *Cristianismos y teologías asiáticas a través de la lente del poscolonialismo* ..... 15
- 1.2. Jose Mario C. Francisco: *El cristianismo es asiático: una reivindicación* ..... 29
- 1.3. Pablo Virgilio S. David: *Una lectura poscolonial de Gálatas 3,28*..... 41
- 1.4. Marie-Theres Wacker: *Aproximaciones poscoloniales a Gal 3,27-28 para una diversidad del cristianismo en Asia*..... 51

### *Teologías de la liberación y feministas:*

#### *Encuentros asiáticos*

- 1.5. Diego Irarrazaval: *Liberación en América del Sur nutrida por el cristianismo asiático* ..... 61
- 1.6. José M. de Mesa: *Dominación lingüística en teología* ..... 71
- 1.7. Linda Hogan: *Ética intercultural feminista: conversaciones con Asia* ..... 81
- 1.8. Agnes Brazal: *Imagen femenina de Dios y liderazgo de las mujeres en Ciudad Mística de Dios* ..... 91
- 1.9. Stefanie Knauss: *Sentir el otro y lo divino en experiencias corporeizadas* ..... 101

---

Diálogos interreligiosos en Asia

- 1.10. Po Ho Huang: *Diálogo entre formas de fe en los contextos religiosos asiáticos* ..... 111
- 1.11. Thierry-Marie Courau: *La mano que escucha. Dialogar con las tradiciones asiáticas* ..... 121
- 1.12. Jojo Fung: *Encuentros poscoloniales con religiones indígenas para la paz y la armonía ecológica* ..... 131

2. Foro teológico:

- 2.1. Ramon Echica: *Profetizar o no profetizar: ¿Es la cuestión?* ..... 145
- 2.2. Eliseo Mercado: *Sopla un nuevo viento que da forma a nuevas plataformas para el diálogo interreligioso* ..... 153

Los historiadores del cristianismo están de acuerdo en afirmar que, antes de terminar el siglo I, el cristianismo se había extendido hasta lugares tan lejanos como India y China. Las fuentes históricas dicen que un tal Teófilo fue enviado por el emperador Constancio a «otras partes de la India» en el 354 y que encontró a un grupo de cristianos que escuchaban «la lectura del Evangelio sentados», algo que resultó repugnante para su gusto arriano<sup>1</sup>. En el año 635, Alopen llegó al reino de Ta-ch'in, donde fue cordialmente recibido por el emperador T'ang, cuyo gobierno tolerante aceptó el cristianismo<sup>2</sup>. Alopen no fue el primer cristiano en pisar territorio chino, puesto que muchos estaban ya haciendo negocios a lo largo de la Ruta de la Seda mucho tiempo antes.

Sin embargo, esta histórica trayectoria asiática es menos conocida debido a que la historia dominante del cristianismo ha sido siempre eurocéntrica. La mayoría de los manuales de historia eclesiástica en los seminarios nos hablan de una división tripartita —antigua (judío-griega), medieval (europea) y moderna (expansión colonial)—, y esta última corresponde a la «nueva era de la misión mundial», cuando América Latina, África y Asia se unen al relato cristiano. Lo que se borró de este relato era el hecho de que «durante el primer milenio existían ya expresiones diversas, maduras y enérgicas, del mismo cristianismo en todos los centros culturales del mundo antiguo: romanos, pero también mediterráneos, persas, chinos, indios,

---

<sup>1</sup> Samuel Hugh Moffett, *A History of Christianity in Asia*, vol. 1: *Beginnings to 1500*, Orbis, Nueva York 2008, p. 267.

<sup>2</sup> *Ibíd.*, pp. 291-293.

armenios, árabes, africanos, etc.»<sup>3</sup>. El Oriente cristiano, por ejemplo, ha sido borrado de la historiografía dominante, puesto que todos fueron catalogados como heréticos o cismáticos, arrianos, nestorianos o monofisitas, y —en nuestro siglo—, los «nadies» [*nobodies*] fueron violentamente aniquilados. El cristianismo asiático se convirtió así en un «cristianismo perdido»<sup>4</sup>. Pero no puede negarse que durante los períodos más antiguos el cristianismo era más fuerte en Asia y en África del Norte que en Europa, y «solo después de 1400 se convirtió Europa (y la europeizada Norteamérica) firmemente en un feudo cristiano»<sup>5</sup>. A través de diferentes fuerzas de política exterior, militares y religioso-culturales, el cristianismo llegó casi a la total aniquilación en el continente asiático a partir del siglo XIV. De este modo, el cristianismo solo llegó a considerarse «europeo» por defecto: «Europa fue el continente donde no fue destruido. Pero las cosas podrían haberse desarrollado fácilmente de forma diferente»<sup>6</sup>.

Con este espíritu de recuperar las voces perdidas de los cristianismos asiáticos, *Concilium* entabla la conversación con los teólogos asiáticos. Estas conversaciones son conscientes de que, a lo largo de toda su historia, el cristianismo en Asia, como en cualquier otra parte, se ha encontrado con voces, fes, economías, sociedades políticas y culturas diferentes. Estos encuentros no fueron intercambios neutrales, involucrados como estaban en las relaciones de los poderes coloniales. Reflexionar sobre cómo el poder se ejercía y se sigue ejerciendo en estas interacciones culturales y religiosas es una dimensión necesaria en la comprensión teológica de los cristianismos asiáticos de nuestro tiempo. Como escribe el crítico poscolonial Edward Said: «no hay forma alguna de poner en cuarentena el pasado con respecto al presente. Pasado y presente se fundamentan entre sí, cada uno

---

<sup>3</sup> Daniel Franklin Pilario, «Revisiting Historiographies: New Trajectories for Asian Christianity», en *The Oxford Handbook of Christianity in Asia*, Oxford University Press, Oxford 2014, p. 452.

<sup>4</sup> Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, Oxford University Press, Oxford 2002.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 15.

<sup>6</sup> Philip Jenkins, *The Lost History of Christianity*, Harper Collins, Nueva York 2008, p. 3.

implica el otro y ... cada uno coexiste con el otro»<sup>7</sup>. Se ha debatido mucho en teoría poscolonial si escribirlo con guion o no. «La versión no guionizada (poscolonial) se refiere al “siempre lado oculto” de la colonización misma. Con otras palabras, la lucha discursiva en lo “poscolonial” puede siempre localizarse dentro de lo “colonial” mismo»<sup>8</sup>. Por consiguiente, la teoría poscolonial no es un mero análisis de las prácticas discursivas posteriores a la empresa colonial; se centra en los discursos hegemónicos tanto dentro de la empresa colonial como en la «desastrosa y complicada historia que el colonialismo deja como secuela»<sup>9</sup>.

Parte de las reflexiones poscoloniales sobre los cristianismos asiáticos durante la *Conferencia de Concilium* celebrada en Manila, los artículos de este número se agrupan en tres temas principales: lecturas poscoloniales de los cristianismos asiáticos, encuentro de las teologías feministas y de la liberación con las culturas y las religiones asiáticas, y reflexiones sobre los diálogos entre formas de fe en Asia.

Felix Wilfred y Jose Mario Francisco abogan a favor de la teoría poscolonial tanto para descolonizar la teología de sus amarres occidentales como para liberar sus energías creativas reivindicándola como cristiana. Sostener que el Vaticano II fue un hito que hizo a la Iglesia verdaderamente católica y universal, como decía Rahner, es para Wilfred una dirección problemática. Una relectura de la historiografía cristiana, como la indicada anteriormente, atestigua la dirección eurocéntrica de esta afirmación. Asimismo, la aseveración teológica de Ratzinger de que la Iglesia universal tiene «una prioridad ontológica y cronológica» sobre las iglesias particulares corre en la misma dirección eclesiológica eurocéntrica que la de Rahner. Lo que Felix presenta es el concepto poscolonial de *singularidad*, adoptado de Spivak, para afirmar que la *singularidad* de las Iglesias de

---

<sup>7</sup> Edward Said, *Culture and Imperialism*, Vintage, Nueva York 1994, p. 4 (trad. esp. *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona 1996).

<sup>8</sup> Daniel Franklin Pilario, «Mapping Postcolonial Theory: Appropriations in Contemporary Theology», *Hapad* 3 (2006) 14.

<sup>9</sup> Cf. Vijay Mishra y Bob Hodge, «What is Post(-) colonialism», en Patrick Williams y Laura Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*, Routledge, Londres 2015, pp. 276-290.

Asia no es una amplificación de lo universal sino algo «repetible y cada repetición posee una diferencia y un perfil propio». La rápida lectura de la historia que hace Wilfred revela estos perfiles, epistemes y contribuciones diferentes a la historia cristiana. Con la misma lectura poscolonial, Francisco deconstruye la común concepción errónea de que los cristianismos asiáticos son una «minoría, una religión colonial y extranjera». Estas ideas preconcebidas son a menudo productos de las historias y de las estructuras occidentales, a saber, que los límites rígidos y claros de la pertenencia confesional surgen de las guerras de religión en la Europa moderna. Los cristianismos asiáticos, argumenta Francisco, admiten la pertenencia múltiple, las historias accidentadas y las apropiaciones subversivas de las prácticas coloniales, al tiempo que reclaman su «auténtica identidad, no en un espacio unificado, fijo, esencializado, sino en un espacio de posiciones, posibilidades y potencialidades múltiples, contradictorias, paradójicas, híbridas»<sup>10</sup>.

Los conceptos «hibrididad» y «tercer espacio» son categorías poscoloniales fundamentales, teorizadas por Homi Bhabha<sup>11</sup>. Sostiene que los agentes individuales y los acontecimientos sociohistóricos se prestan a espacios liminales «intermedios», bases ambivalentes, pero también fértiles de nuevos significados. En esta perspectiva, dos biblistas, Marie-Theres Wacker y Pablo V. David, aceptan reflexionar sobre un texto común (Gal 3,28) para buscar significados alternativos que puedan desafiar a las interpretaciones dominantes y hegemónicas. Pablo V. David problematiza el discurso de la «unidad en Cristo» en el texto paulino, que a veces se presta al programa imperial y colonial para subyugar a los que son diferentes. La frase «pues todos sois uno en Cristo» no significa la aniquilación de las diferencias étnico-culturales, sino un auténtico reconocimiento de la diferenciación como precondition para la unidad en el cuerpo de Cristo. El cristiano guionizado, por consiguiente, es lo que Pablo tenía en mente: «judeo-cristiano» y «helenista-cristiano», y, por extensión, «africano-cristiano», «asiático-cristiano», etc. Más allá de los conceptos

---

<sup>10</sup> Namsoon Kang, «Teología desde un espacio de intersección del poscolonialismo y el feminismo», *Concilium* 350 (2013) 80.

<sup>11</sup> Homi Bhabha, *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires 2003.

---

binarios de judío y griego, esclavo y libre, varón y hembra, Marie-Theres Wacker ve también en la porosidad del texto paulino una apertura a la presencia de «géneros intermedios» en el Nuevo Testamento, ejemplificados, por ejemplo, en la persona del eunuco etíope (Hch 8,26-40). Como «temeroso de Dios», él no es ni judío ni griego; como funcionario, no es solo un nacido en libertad, pero tampoco un esclavo común. Como ser humano cuyos órganos sexuales habían sido probablemente mutilados, estaba situado en un espacio liminal. Pablo afirma que, con su bautismo, pertenece a aquellos que son ahora «uno en Cristo».

La teología de la liberación ha sido reconocida como un fértil campo de diálogo entre los continentes. El latinoamericano Diego Irarrazaval, teólogo de la liberación, reflexiona sobre las áreas de polinización cruzada e intercambios entre las teologías de la liberación latinoamericanas y asiáticas. Los teólogos de ambos continentes valoran la sabiduría de los pueblos surgidas de su lucha contra la pobreza y la opresión. También utilizan las mediaciones teológicas en armonía con el viaje del pueblo. En contextos multi-religiosos, exhiben una postura humilde con respecto a otras fes. Estos intercambios, no obstante, no carecen de paradojas. Por ejemplo, el autor observa una sensación de espiritualidad transaccional, es decir, de devoción caracterizada no tanto por una relación real con Dios, sino por la petición de favores divinos; o los movimientos espirituales contemporáneos, que están también manipulados por fuerzas globales del mercado. Este diálogo entre teologías de la liberación de los dos continentes, sostiene Irarrazaval, necesita fundamentarse en una «comprensión renovada de Jesús de Nazaret, un profeta galileo y semita-asiático que es luz para el mundo». El artículo de José de Mesa aboga por la centralidad del lenguaje en la recuperación de las culturas y las teologías de un pueblo. Basándose en su experiencia como teólogo filipino formado en Occidente que utiliza el inglés, desenmascara los efectos de la lengua inglesa como perpetración de la empresa colonial que «continúa siendo un gran obstáculo para el descubrimiento de una verdadera teología asiática». Con un ejemplo, ilustra cómo la lengua filipina puede reapropiarse realmente de las categorías teológicas en contextos específicos.

La ética intercultural feminista se abre al diálogo con las cuestiones y las inquietudes liberacionistas de Asia. Linda Hogan sostiene que los presupuestos culturales —también entendidos como coloniales— del hemisferio norte son cómplices del modelo colonial dominante, que aún predomina en el programa teológico feminista. De modo reflexivo, reconoce las contribuciones de las actuales teólogas asiáticas, y, tomando las ideas de Spivak, aboga por un discurso inclusivo, pluralista e intercultural, en las especializaciones académicas, en los institutos de teología, en las revistas y en las asociaciones profesionales. El artículo de Agnes Brazal proporciona un ejemplo de cómo la teología en general y la ética feminista en particular pueden aprender de la teología y de las prácticas eclesiales de las fes indígenas locales. Una fe indígena híbrida —*Ciudad Mística de Dios*<sup>12</sup>— cree en Dios como madre, y, en consecuencia, practica el sacerdocio de las mujeres y el liderazgo inclusivo en su gobierno. En el espíritu de la reflexividad dialogal, Brazal espera que «tanto la Iglesia católica como *Ciudad Mística* lleguen a ser más reflexivas y que surja un “espacio” para reinterpretar sus tradiciones de cara a una sociedad liberadora e inclusiva». Stefanie Knauss dialoga con las teologías de la liberación de Asia desde la perspectiva de la estética. Sosteniendo la necesidad de una experiencia sensorial en la reflexión teológica y en la práctica ética, Knaus piensa que gran parte de las reflexiones asiáticas son ya formas de teologías estéticas que se expresan en canciones, poemas, relatos y arte. Estas aproximaciones más sintéticas a la realidad —unidad de sentimiento y razón, conocimiento y acción, razón y emociones—, características del modo de vida asiático, «ofrecen un fecundo fundamento para una teología del encuentro con lo divino en los aromas o sabores de la vida diaria».

Para que el cristianismo sobreviva en Asia, donde los sistemas religiosos complejos ya prosperaban varios siglos antes de su llegada, solo puede contar con el diálogo. Po Ho Huang piensa que la

---

<sup>12</sup> *Ciudad Mística de Dios* es un grupo de fe indígena de Filipinas que surgió como reacción al dominio colonial español a comienzos del siglo xx. Cuando el gobierno colonial español introdujo el catolicismo con un clero formado solo por varones, este grupo se resistió separándose de la religión colonial y manteniendo sus mujeres sacerdotes y líderes que ya formaba parte de la praxis indígena antes de la llegada de los colonizadores.

pluralidad religiosa es una realidad singular dada por Dios, y la misión del cristianismo, por voluntad de Dios, es «hacer de esta realidad pluralista una bendición en lugar de una causa de conflicto o de división». No obstante, también enumera algunas dificultades que explican por qué los cristianos no lo hacen de forma natural: sus tendencias coloniales agresivas, su programa de proselitismo, el rechazo a un diálogo más profundo entre los nuevos conversos, su «complejo de minoría» y las tendencias ambivalentes concomitantes. Más allá del diálogo como estrategia, sin embargo, Thierry-Marie Courau piensa que la salvación se produce efectivamente en forma de diálogo de tradiciones, de personas y de comunidades. Los cristianos necesitan darse cuenta de que la salvación acontece plenamente «cuando las tradiciones del otro son recibidas tal y como son, y cuando cada uno con su propia racionalidad se dispone a escuchar con los otros la verdad que los busca». Jojo Fung reflexiona sobre el diálogo entre el cristianismo y las religiones indígenas, cuya creencia en «muchos espíritus» son manifestaciones en sí mismas de un *ruaj* divino. Esta alianza entre los cristianismos asiáticos y las religiones indígenas aspira a contrarrestar las incursiones del capital colonial y poscolonial en nuestros recursos ecológicos.

El *Foro teológico* se centra en las perspectivas propuestas de diálogo interreligioso y en un análisis teológico de la controvertida situación política actual que vive Filipinas.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

## CRISTIANISMOS Y TEOLOGÍAS ASIÁTICAS A TRAVÉS DE LALENTE DEL POSCOLONIALISMO

Esta contribución es una introducción al análisis crítico y a la reflexión deconstructiva de los cristianismos y de las teologías asiáticas mediante el uso de algunos conceptos básicos e instrumentos epistemológicos del poscolonialismo. En esta perspectiva, sigue una trayectoria diferente a la convencional, que cabe esperar que sea una fuerza de renovación para las iglesias de un modo más radical. La contribución que Asia podría hacer al cristianismo global es ilustrada por el singular camino posconfesional que se ha seguido navegando por las aguas del «ecumenismo más amplio».

---

\* FELIX WILFRED nació en Tamilnadu, India, en 1948. Tras terminar su bachillerato en India, realizó estudios universitarios en Roma y Perugia, Italia, y en Caen, Francia. Es licenciado en Filosofía y doctor en Teología Fundamental. Hasta su jubilación, ha sido decano de la Facultad de Artes, presidente del Instituto de Filosofía y Pensamiento Religioso, y director del Departamento de Estudios Cristianos, en la Universidad de Madrás, India. Fue miembro de la Comisión Teológica Internacional, cuando el prefecto era el cardenal Joseph Ratzinger.

Entre sus obras encontramos los siguientes títulos: *Margins: The Site of Asian Theologies* (2007), *Asian Public Theology* (2010), *Christians for a Better India* (2014). Recientemente ha editado el memorable volumen *The Oxford Handbook on Christianity in Asia*, publicado por Oxford University Press, Nueva York. En la actualidad ejerce de fundador-director del Asian Centre for Cross-Cultural Studies, Chennai. Ha formado parte del consejo editorial de *Concilium* durante veintidós años, y es su presidente desde 2007. Es también fundador y editor jefe de *International Journal of Asian Christianity*. Es también director del *International Journal of Asian Christianity* (IJAC 2017), publicado por Brill, Leiden, Países Bajos.

Dirección: Asian Centre for Cross Cultural Studies 40/6A, Panayur Kuppam Road, Sholinganallur Post Panayur, Chennai, 600 119, Tamilnadu (India). Correo electrónico: felixwilfred@gmail.com

Existe una presentación estándar del cristianismo en Asia, que aborda temas tales como la historia de la misión, la inculturación, la Federación de las Conferencias Episcopales asiáticas, la Iglesia local, la liberación, el diálogo interreligioso, etc. Son cuestiones y temas en los que aparece reflejado el cristianismo en Asia y que han originado numerosas publicaciones y tesis doctorales. Nosotros queremos analizarlo aquí desde una perspectiva completamente diferente, concretamente mediante la lente de las teorías poscoloniales<sup>1</sup>.

## Una anécdota

Quiero empezar con mi primera lección sobre el poscolonialismo. Hace más de cincuenta años, como estudiante con diecisiete años en Italia, en una visita a Londres durante el verano, presencié una manifestación de inmigrantes indios contra la discriminación racial. Vi a una india con una pancarta que decía «¡Estamos aquí porque vosotros estuvisteis allí!». El colonialismo, en efecto, es una vía de doble sentido, que afecta tanto a los colonizados como a los colonizadores. Ya entonces se encendió esta chispa en mí. Me llevó muchos más años comprender las implicaciones poscoloniales más profundas de esa pancarta. El colonialismo es como la teoría india del *karma*. Cada acción nuestra crea olas y vibraciones que se mantienen, y no podemos escapar de ellas.

## Una advertencia: el entierro precipitado del colonialismo

Existe una tendencia a hacer hincapié en el cristianismo contemporáneo, minimizando la historia del colonialismo y sus conexiones con la misión. ¿Por qué seguir dando vueltas a la historia colonial del pasado, en lugar de ocuparnos de la fe y de la teología de nuestro tiempo? Vemos en esta pregunta la expresión del no reconocimiento de la erosión efectuada por el colonialismo en la vida de las personas y de las distorsiones que ha provocado en la comprensión y la praxis

---

<sup>1</sup> El espacio no nos permite presentar ni siquiera sintéticamente las teorías poscoloniales y la creciente bibliografía al respecto. Espero que los lectores estén familiarizados con ellas.

del Evangelio cristiano. Con su teorización, el poscolonialismo constituye un importante recordatorio de que el legado del pasado colonial sigue aún muy activo en la vida presente y en la historia de los pueblos de Asia, como también en África y América Latina. No podemos hacer como al avestruz, sino que tenemos que analizar los modos en los que el colonialismo sigue afectando al marco teológico del pensamiento, la epistemología y la hermenéutica. Las experiencias coloniales y el pasado misionero han dejado huellas tan indelebles que no es posible elaborar una teología asiática sin afrontarlas.

Por esta razón, recurrimos al poscolonialismo para descolonizar la teología y explorar cómo y en qué medida podría ayudarnos este para un programa teológico y pastoral asiático en la actualidad. El diálogo con el poscolonialismo podría ser una fuerza de creatividad para las variadas formas de las teologías asiáticas. Desafortunadamente, se ha hecho muy poco para deconstruir los discursos, las prácticas y las estructuras de poder de las misiones, una premisa importante para teologías de Asia.

### Deconstrucción de la representación eurocéntrica del cristianismo asiático y reconocimiento de su carácter y protagonismo singulares

La deconstrucción de los modos convencionales de representación y de las estructuras de interpretación ha sido una de las contribuciones importantes de las teorías poscoloniales. Encuentra también su aplicación en el estudio de los cristianismos asiáticos y sus teologías.

Permítaseme comenzar con el caso de la interpretación de la relevancia del Vaticano II. En su artículo ampliamente citado «Interpretación teológica fundamental del Concilio Vaticano II», Karl Rahner expresaba que la permanente relevancia de este residía en que por primera vez la Iglesia expresaba su carácter verdaderamente católico y universal<sup>2</sup>. Sin embargo, esta afirmación implica ignorar el hecho de que mucho tiempo antes de que se convirtieran muchas naciones y pueblos en el Occidente, el cristianismo se había propagado en Persia, India, China y Asia central

---

<sup>2</sup> Karl Rahner, «Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council», en *Theological Investigations*, vol. 20, Crossroad, Nueva York 1981, pp. 77-89.

a lo largo de la Ruta de la Seda, donde existían florecientes comunidades de cristianos. Por ejemplo, la estela erigida bajo la dinastía Tang en el 781 en Xi'an, la capital imperial de China entonces, atestigua la presencia de comunidades cristianas activas durante un largo período de tiempo. La estela contiene textos tanto en chino como en siríaco. Las comunidades cristianas de la India, conocidas como cristianos de santo Tomás, se remontan a un período incluso anterior, al menos al siglo III y la era apostólica. No podemos soslayar lo que conocemos como la Iglesia de Oriente con raíces antiguas cuando hablamos de la universalidad de la Iglesia. El eurocentrismo —a menudo no intencionadamente— identifica la universalidad de la Iglesia con la expansión del Patriarcado Latino occidental de Roma, y Rahner no parece estar libre de esta mentalidad<sup>3</sup>.

Aparte de la falta de esta perspectiva histórica, la posición de Rahner parece reducir la relevancia del Vaticano II a la eclesiología. A los asiáticos también les resulta demasiado restrictivo pensar en el Vaticano II con la categoría de la *ecclesia* que se hace verdaderamente universal. Es más, para ellos la relevancia duradera del concilio no está vinculada con esta visión eclesiológica. En la perspectiva asiática, lo más importante es la visión teológica del concilio de que la revelación y la autocomunicación de Dios tiene verdaderamente un alcance *católico o universal* en el marco más amplio de una única historia de la salvación. Los cristianos asiáticos han prestado gran atención al enfoque y la orientación conciliares sobre la creación de Dios, la revelación y la relación con toda la humanidad. Y este es un aspecto fundamental en la *recepción del Vaticano II en Asia*<sup>4</sup>. Cristaliza sus numerosas experiencias, y, especialmente, les ayuda a ver bajo una nueva luz a los millones de sus vecinos de otras religiones como parte del plan único e inclusivo de Dios.

El acalorado debate, desde el Sínodo de 1985, sobre la interpretación del Vaticano II en términos de *continuidad o ruptura* con la tra-

---

<sup>3</sup> Cf. Felix Wilfred, «Nostra Aetate of Vatican II: An Asian Re-Reading after Fifty Years and the Way Forward», en *FABC Papers* 152, FABC Secretariat, Hong Kong 2017, pp. 21-40.

<sup>4</sup> Cf. Felix Wilfred, «Die Rezeption des II. Vatikanums in Asien», en *Vaticanium* 21. *Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert*, Herder, Friburgo de Brisgovia 2016, pp. 426-446.

dición, no ha provocado ninguna agitación en las iglesias asiáticas. Los cristianos de este continente han aprendido a interpretar el concilio a través de sus experiencias de vida en una Asia multicultural y plurirreligiosa. En efecto, ellos han puesto en práctica una «hermenéutica del distanciamiento»<sup>5</sup>. El Vaticano II es para ellos un texto abierto que debe interpretarse a la luz de los problemas y las cuestiones que afrontan en el continente<sup>6</sup>. No es un texto cuyo sentido esté limitado a la mente de los padres conciliares y cuyos significados se extraen a través de los pormenores de la exégesis histórica. Los pensadores asiáticos son conscientes de que el concilio no podía proporcionar todas las respuestas a sus cuestiones y problemas actuales, lo que no les provoca ningún malestar. El Vaticano II es para los asiáticos el punto de partida de un viaje que ellos mismos deben hacer. Más que los textos individuales, es el espíritu y la orientación de conjunto del concilio lo que realmente les importan a las iglesias de Asia para construir su futuro conversando con sus contextos.

### Más allá de lo universal y de lo particular: hacia lo singular

El binomio «universal *versus* local» es una cuestión epistemológica importante sobre la que se discute abiertamente desde la época conciliar, pero la mayoría de las veces constituye la base de los diferentes enfoques teológicos. Tanto si se trata de la relación entre Iglesia universal e Iglesias locales como de la relación entre categorías teológicas universales y las teologías contextuales, podemos observar en este campo una tensión. Para el teólogo Ratzinger y otros, la Iglesia particular o local es solamente la realización concreta en un lugar de la Iglesia universal que es preexistente, lo que nos trae a la memoria la antigua escuela platónica del pensamiento abstracto que no tiene en cuenta la historia. Tiene como consecuencia una teología universal vinculada a una Iglesia universal que posee una «prioridad

---

<sup>5</sup> Véase Ormond Rush, «Towards a Comprehensive Interpretation of the Council and Its Documents», *Theological Studies* 73 (2012) 191-206.

<sup>6</sup> El carácter abierto de un texto para una pluralidad semántica fue reconocido ya por hermeneutas indios medievales como Anandavardhana y Abhinavagupta con respecto a los textos en sánscrito.

ontológica y cronológica sobre la Iglesia local»<sup>7</sup>. Por consiguiente, las teologías de las Iglesias locales solo son, en el fondo, intentos de moldear la teología universal en un contexto cultural particular. Así pues, las Iglesias locales y las teologías contextuales llegan a ser versiones diluidas de lo que se considera lo normativo y universal.

La teología asiática ha tenido, por así decirlo, un buen estómago para oponerse a este tipo de pensamiento, pero nunca intentó articularlo de forma teórica. Pienso que la teoría poscolonial podría servirle de ayuda con su concepción de «singularidad», que desafía el modo en el que lo universal y lo particular se interrelacionan<sup>8</sup>. La singularidad, a diferencia de lo particular, no es una aplicación de un universal normativo, sino algo que es repetible, y cada una de las repeticiones posee una diferencia y un perfil por sí mismos. En este sentido, la *Iglesia de Asia es singular*, y no una copia de la Iglesia universal. La singularidad de la Iglesia asiática y del cristianismo asiático los constituyen en una realidad por sí misma y no en una realidad derivada o en un ámbito de aplicación. Con otras palabras, la Iglesia local de Asia posee su propia *narrativa* en la que está involucrada su subjetividad de un modo que ninguna narración o informe pueden reflejar. Esta convicción tiene sus consecuencias en el campo de la teología, del culto y de otras expresiones religiosas. El auténtico correlato de la singularidad no es la universalidad, sino la *pluridiversidad*. En los primeros siglos, las relaciones entre las Iglesias, cada una altamente singular en su origen y su relato, se caracterizaban por el espíritu de la pluridiversidad, de la comunión y del intercambio. Esta realidad nos lleva al siguiente punto.

## Crítica poscolonial de la inculturación en Asia

Todo indica que el proyecto de inculturación en Asia (como también en otras partes del mundo) refleja en el fondo la concep-

---

<sup>7</sup> Véase Walter Kasper, «On the Church: A Friendly Reply to Cardinal Ratzinger», *The Furrow* 52 (2001) 323-332. El autor explica por qué los argumentos históricos y teológicos de Ratzinger son insostenibles.

<sup>8</sup> Véase Gayatri Chakravorty Spivak, «Scattered Speculations on the Subaltern and the Popular», en *Postcolonial Studies. An Anthology*, Wiley Blackwell, Oxford 2016, pp. 60-70, aquí p. 60.

ción de una Iglesia universal preexistente. Por eso la inculturación necesita repensarse radicalmente con respecto a su verdadera validez, por no hablar de su viabilidad. La inculturación básicamente no cambia el método y los conceptos de una teología universal recibida, pero encuentra los modos para acomodarlos y hacerlos aceptables localmente. Por otra parte, la experiencia de fe en contexto crea una teología con la *episteme* local. Por consiguiente, el lenguaje de esta teología será también necesariamente diferente. En este caso el lenguaje teológico no será aquel que intenta expresar en lo local lo que se presenta como lo universal. La diferencia entre teología colonial y teología indígena podría ilustrarse mediante la diferencia entre la literatura «Commonwealth» y la literatura poscolonial. La teología indígena y la literatura poscolonial no pretenden presentar en el idioma local una teología universal o una literatura clásica; al contrario, quieren encontrar su propio lenguaje y *episteme* para expresar las experiencias indígenas y contextuales que desafían las pretensiones universalistas de la teología occidental o de la literatura clásica. La teología importada, pese a sus afirmaciones en contra, está de hecho limitada al Occidente, y, por consiguiente, es provincial; lleva claramente consigo las marcas del colonialismo. La teología colonial heredada enmarca las cuestiones con sus propios puntos de referencia, y lo que se espera de los pueblos colonizados en Asia, África y América Latina, es que respondan a las cuestiones ya enmarcadas. Una teología poscolonial es la que desafía la usurpación del privilegio de enmarcar las cuestiones teológicas para todos, y, a continuación, invita a dar respuestas. Las teologías contextuales y poscoloniales enmarcan la cuestión ellas mismas mediante su *episteme* y lenguaje, y abordan la cuestión teológica en su contexto.

Ilustraré el asunto con un ejemplo. Aunque los obispos japoneses puede que no conozcan nada de la teología poscolonial, parece que actuaron con este espíritu cuando se posicionaron frente a los *lineamenta* del Vaticano con respecto al Sínodo de los Obispos sobre Asia de 1998. Se esperaba que las Iglesias locales de Asia respondieran a la posición tomada por la Iglesia romana —para ser más precisos, por la Curia romana— y respondieran a las cuestiones ya programadas. Los obispos japoneses encontraron extrañas estas cuestiones y no ha-

llaban eco en ellas de lo que ellos experimentaban en Japón. Por tanto, decidieron formular sus propias cuestiones y las respondieron, remitiéndolas a Roma: ¡un auténtico ejercicio de teología pastoral poscolonial! Además, frente a una cristología que insistía en la exclusividad de Jesús y lo presentaba como la Verdad y el Camino, los obispos japoneses respondieron con espíritu poscolonial afirmando:

Encontramos en los *Lineamenta* una cierta actitud defensiva y apologética... Jesucristo es el Camino, la Verdad y la Vida, pero en Asia, antes de intensificar que Jesucristo es la Verdad, debemos indagar más profundamente en cómo es el Camino y la Vida. Si acentuamos excesivamente que «Jesucristo es el único Salvador», podemos quedarnos sin diálogo, sin vida en común o solidaridad con otras religiones. La Iglesia, aprendiendo de la *kénosis* de Jesucristo, debería ser más humilde y abrir su corazón a otras religiones para aumentar su comprensión del Misterio de Cristo<sup>9</sup>.

Al adentrarse en las preocupaciones pastorales, los obispos japoneses indicaron también la importancia de un método teológico desde abajo, ascendente.

Hay otro elemento en la teoría poscolonial que podría ayudar a revisar críticamente el proyecto de inculturación. El poscolonialismo está de acuerdo con el posestructuralismo y el posmodernismo en la *crítica del esencialismo*. Aplicada al ámbito de la cultura, significa que las culturas no pueden verse como compartimentos impermeables o entidades monádicas aisladas. Son fluidas y porosas con numerosos cruces entre ellas, de tal modo que no hay cultura que no sea híbrida y esté en constante proceso de cambio influida por factores sociales, políticos y económicos. Prasenjit Duara, un gran historiador chino, llama al relato de la ósmosis entre culturas «historia circulatoria»<sup>10</sup>. Considerada en esta perspectiva, la inculturación, lejos de ser una traducción de un *esencialismo de fe* en el molde de un *esencialismo cultural*, se convierte en un proceso dinámico en el que las expresiones de fe y sus símbolos se encuentran constantemente reapropiados,

---

<sup>9</sup> Peter Phan (ed.), *The Asian Synod. Texts and Commentaries*, Orbis Books, Nueva York 2002, p. 30.

<sup>10</sup> Prasenjit Duara, *The Crisis of Global Modernity. Asian Traditions and Sustainable Future*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

remodelados y renovados por la subjetividad colectiva de la comunidad de los creyentes, cuya misma subjetividad está también en constante movimiento y su cultura en constante evolución.

Por otra parte, uno de los supuestos de la inculturación parece ser que la cultura es un todo. Esto puede ser útil a la necesidad que tienen los antropólogos culturales de crear un gran macro-marco general para la interpretación. Este enfoque también fue útil a las necesidades de la administración colonial que exigían mapear los pueblos colonizados y sus sociedades. Estas tendencias totalizadoras en la comprensión de la cultura están abiertas a la manipulación ideológica. Sin embargo, la cultura para la población local es algo que se refleja en los fragmentos de la vida diaria y de formas infinitas y diversas. No necesitan ninguna comprensión unificada de la cultura. La población local vive sencillamente su cultura. Por eso, para entender realmente la cultura de un pueblo, tenemos que seguir el movimiento y el ritmo de su vida y respetar la creación dinámica de formas culturales y de tropos nuevos en la comunidad. Además, al estar socialmente situada, la cultura es también un espacio de conflictos, de disputas y de juego de poder, como puede observarse en la creación/contienda de signos y símbolos y en su interpretación. El poscolonialismo podría ayudar a la teología a superar una comprensión ingenua y totalizadora de la cultura en su proyecto de inculturación.

## Sendero ecuménico poscolonial de las Iglesias de Asia. Hacia un posconfesionalismo

El espacio no me permite analizar detalladamente las numerosas contribuciones realizadas por los cristianismos y las teologías asiáticas. A título de ejemplo, me gustaría resaltar aquí una contribución menos conocida del cristianismo asiático, que se encuentra en el campo del ecumenismo. El acercamiento al ecumenismo en Asia manifiesta el espíritu y el método poscoloniales, y revela el potencial de las teologías asiáticas y su contribución al cristianismo global.

El mismo movimiento misionero que introdujo el confesionalismo en Asia, fue, irónicamente, también una fuente importante de ecumenismo. La World Missionary Conference —Edimburgo 1910— fue la ocasión

para que los misioneros de confesiones diferentes se unieran para afirmar el común testimonio cristiano<sup>11</sup>. Un movimiento mucho menos conocido siguió a la Conferencia de Edimburgo. Se trató del paso del confesionalismo a las Iglesias indígenas autónomas con sus propias características. El objetivo era desprenderse del marco tradicional de pensamiento y de acción en la misión que se basaba en las identidades confesionales del pasado. Personas con visión de futuro como el obispo V. S. Azariah (1874-1945), que participó en la Conferencia de Edimburgo de 1910, preveían ya nuevas formas de cristianismos en Asia y en otros continentes, unos cristianismos no atados por las divisiones históricas del pasado<sup>12</sup>. Parece que tanto el obispo Azariah y otros preferían invertir sus energías en la configuración futura del cristianismo en formas indígenas, más bien que quedarse aferrados al programa de reconciliación de las divisiones históricas que acontecieron en la historia del cristianismo occidental. Asimismo, un joven pastor de China, Cheng Ching-Yi, pidió en la conferencia que la Iglesia china ejerciera su propio protagonismo, tuviera su propia forma y sustentara la expresión china del cristianismo, según su genio y con una identidad no confesional.

Cito unas palabras del discurso de Azariah:

En épocas venideras, la Iglesia india se alzará en gratitud para dar testimonio del heroísmo y los abnegados esfuerzos de los misioneros. Vosotros habéis dado vuestros bienes para alimentar a los pobres. Habéis dado vuestros cuerpos como holocausto. También nosotros pedimos amor. Dadnos AMIGOS<sup>13</sup>.

Para él, la Conferencia de Edimburgo fue una gran oportunidad para poner de relieve la importancia de la correspondencia mutua, la reciprocidad y la amistad, puesto que la relación de los misioneros

---

<sup>11</sup> Cf. John A. Rodano (ed.), *Celebrating a Century of Ecumenism: Exploring the Achievements of International Dialogue, In Commemoration of the Centenary of the 1910 Edinburgh World Missionary Conference*, William B. Eerdmans, Grand Rapids y Cambridge (RU) 2012.

<sup>12</sup> Sobre la persona y la contribución de V. S. Azariah, véase Susan Billington Harper, *In the Shadow of the Mahatma. Bishop V. S. Azariah and the Travails of Christianity in British India*, William B. Eerdmans, Grand Rapids 2000.

<sup>13</sup> Citado en Brian Stanley, *The World Missionary Conference: Edinburgh 2011*, William B. Eerdmans, Grand Rapids 2009, p. 125.

con la población local estaba caracterizada por el distanciamiento, la condescendencia y la falta de interacción. Implícita en su discurso encontramos una crítica poscolonial de las relaciones de poder en las misiones de Asia. La crítica poscolonial de Azariah es muy anterior a las teorías poscoloniales contemporáneas, y exigía una autocomprensión recíproca. Donde hay dominio no hay espacio para hablar de amistad o igualdad. Yo pienso que la misión colonial fue, quizá, la mayor empresa religiosa en la historia de la humanidad, pero fue una empresa que era deficitaria en amistad y en intersubjetividad. Azariah comentó cómo los misioneros nunca se preocuparon de visitar la casa de los trabajadores nativos ni compartían la comida con ellos. Al parecer, reprochó a los misioneros y a sus congregaciones en el mismo discurso su exclusión de la población local. «Con demasiada frecuencia, nos prometéis tronos en el cielo, pero no nos ofrecéis una silla en vuestras salas de estar». No podemos sino admirar la valentía de Azariah, que se estaba dirigiendo a más de mil protestantes blancos representantes de diversas congregaciones misioneras en el apogeo del período colonial. Evidentemente, estas palabras se suprimieron en las actas oficiales de la Conferencia de Edimburgo.

Gracias a esta herencia de V. S. Azariah, Cheng Ching-Yi y otros participantes asiáticos en la Conferencia Misionera Mundial celebrada en Edimburgo, el sendero asiático del ecumenismo estuvo marcado por un progresivo *desplazamiento de la atención sobre las confesiones hacia formas indígenas de cristianismos*. Con otras palabras, lo que ha estado ocurriendo en Asia es similar al proceso en el cristianismo antiguo que condujo a diferentes tradiciones eclesiales según la cultura, la historia, la visión y las cosmovisiones particulares. Con este telón de fondo, podemos entender por qué los católicos asiáticos contemporáneos ven sus Iglesias locales como entidades con su propio protagonismo, y no simplemente como extensiones de un Patriarcado Latino centralizado del Occidente, una consciencia que les ha ayudado a forjar unas relaciones ecuménicas más estrechas en su contexto.

## Ampliación de la red ecuménica

Otra gran contribución de Asia al movimiento ecuménico reside en haber ensanchado el concepto de «ecumenismo» y haber incluido en su

horizonte la relación con personas de otras religiones y tradiciones. Ha llegado a conocerse como «*wider ecumenism*»<sup>14</sup>. Si la Iglesia es un signo y sacramento de la unidad de la humanidad, como declaró el Vaticano II<sup>15</sup>, entonces el ecumenismo no puede no verse afectado por los problemas que tiene la humanidad y su unidad. Uno de estos problemas es la relación entre las diferentes religiones. Una mayor comprensión, armonía y paz entre las religiones es la meta hacia la que todas las Iglesias son invitadas a avanzar<sup>16</sup>. Fomentando las relaciones con personas de otras religiones, las Iglesias contribuyen a la unidad de la humanidad; de aquí la importancia de su comunión para esta causa. Como comenta el teólogo de Sri Lanka Wesley Ariarajah,

Cada vez se reconoce más, a nivel global, que los problemas del mundo no son problemas cristianos que requieren respuestas cristianas, sino problemas humanos que deben ser abordados por todos los seres humanos. Sabemos que ya se trate de la justicia, de la paz, de los derechos humanos o de la destrucción del medioambiente, tenemos que trabajar más allá de las fronteras de las religiones, las naciones y las culturas<sup>17</sup>.

La implicación con personas de otras religiones mediante el ecumenismo más amplio está destinada también a ayudar a la unidad intraeclesial. Durante la época misionera esto no fue posible debido a la oposición teológica contra otras religiones. El movimiento ecuménico asiático fue pionero al manifestar una actitud más positiva hacia estas. El diálogo interreligioso abrió los ojos a las Iglesias asiáticas para que vieran la unidad de la Iglesia en una perspectiva mucho más amplia y les condujo a incluir la unidad y la armonía de la creación entera como parte del programa ecuménico.

---

<sup>14</sup> Wesley Ariarajah, «Wider Ecumenism: Some Theological Perspectives», en Cruz, Fernando y Tilakaratne (eds.), *Encounters with the Word. Essays to Honour Aloysius Pieris*, The Ecumenical Institute for Study and Dialogue, Colombo 2004.

<sup>15</sup> Vaticano II, *Lumen gentium*, n. 1.

<sup>16</sup> Cf. Felix Wilfred, «Christianity and Religious Cosmopolitanism», en Terrence Merrigan y John Friday (eds.), *The Past, Present and Future of Theologies of Interreligious Dialogue*, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 216-232.

<sup>17</sup> Wesley Ariarajah, en *The Ecumenical Review*, n. 3 (July 1998) 31.

Sin embargo, algunos puristas tienen una sensación de inquietud y un sentimiento de inseguridad y amenaza cuando se usa el término «ecumenismo más amplio». El asunto aparece perfectamente formulado por Konrad Raiser en forma de una serie de preguntas:

¿Pueden las iglesias y los responsables de las organizaciones ecuménicas ponerse de acuerdo sobre una base común suficientemente firme para comprender el ecumenismo? ¿Se entiende el ecumenismo en sentido propio solo como la búsqueda de la comunión entre las iglesias cristianas o debería abrirse a las relaciones con otras comunidades religiosas, como a menudo se defiende en Asia? ¿Debería el movimiento ecuménico extenderse más allá de las iglesias para hacer alianzas con otros grupos de la sociedad civil? ¿Cuál es la relación apropiada entre el compromiso con la unidad de la Iglesia y con la justicia social? ¿Son el testimonio y la evangelización más importantes que la unidad de la Iglesia?<sup>18</sup>

Asia ha mostrado cómo las Iglesias pueden cooperar entre sí en su relación con otras religiones. Además de que lo que sucede entre las bases cristianas en este sentido, la Federación de las Conferencias Episcopales de Asia (FABC, siglas en inglés) y la Conferencia Cristiana de Asia (CCA), que representan a las Iglesias católica, protestante y ortodoxa respectivamente, están siguiendo este singular camino con numerosas iniciativas.

## Conclusión: Teologías asiáticas y la revista *Concilium*

El Vaticano II fue en gran medida el fruto de la *renovación de la teología europea* que estaba gestándose ya unas décadas antes. Los obispos que ejercieron la mayor influencia en el concilio eran occidentales. Después de este, la nueva visión de la fe y de la praxis exigían *novedosas reinterpretaciones de las doctrinas cristianas tradicionales*. Esta tarea fue realizada por un grupo de excelentes teólogos occidentales que fueron también los contribuyentes más relevantes a la redacción de los dieciséis documentos conciliares. Algunos de estos

---

<sup>18</sup> Konrad Raiser, *To Be the Church: Challenges and Hopes for a New Millennium*, WCC, Ginebra 1997, p. 15.

teólogos desarrollaron la innovadora teología del Vaticano II mediante la *Revista Internacional de Teología «Concilium»*, fundada en 1965.

Los avances que han tenido lugar en esta revista indican también la dirección positiva que necesitamos tomar en la teología en estos tiempos poscoloniales. Los teólogos que se unieron en la primera etapa de esta revista no eran ciertamente del ala derecha y reaccionarios, sino que estaban abiertos a las nuevas cuestiones y problemas de Asia y de otros continentes. No obstante, sus experiencias se limitaban en gran medida a Europa o a Norteamérica. Por eso, siempre que se abordaba cualquier cuestión teológica, estaban ansiosos por conocer los puntos de vista de América Latina, África, Asia y Oceanía. En suma, las cuestiones y las preocupaciones teológicas se enmarcaban y se respondían en Occidente, pero se buscaban las aportaciones sobre estas cuestiones de otros continentes. No obstante, aún seguía siendo un enfoque limitado y eurocéntrico.

Gracias a la crítica poscolonial, la revista *Concilium* se ha transformado actualmente en una auténtica revista global. La composición del consejo editorial es hoy día realmente internacional. En la actualidad, *las cuestiones teológicas son enmarcadas conjuntamente por los teólogos de Concilium y las respuestas se buscan colegialmente*. Ha sido todo un avance con respecto a lo que llamaría una *inclusión teológica condescendiente*. El nuevo enfoque se caracteriza por la conversación teológica en pie de igualdad y en la búsqueda conjunta de respuestas. Existe un sentido de investigación común en la comprensión de la fe y de sus implicaciones en un mundo en el que los problemas han llegado a ser cada vez más comunes, traspasando todo tipo de fronteras. La revista *Concilium* proporciona a Asia un maravilloso punto de encuentro para conversar y caminar juntos con otros en una peregrinación teológica global en estos tiempos poscoloniales.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

## EL CRISTIANISMO ES ASIÁTICO: UNA REIVINDICACIÓN

El estudio del cristianismo en Asia debe liberarse de perspectivas tópicas y distorsionantes que lo definen como minoritario, colonial y extranjero. Exige nada menos que reivindicar el cristianismo como una religión asiática. Esto implica un desplazamiento epistémico fundamental que reconoce a los cristianos asiáticos como sujetos, valora sus expresiones de fe y sus elaboraciones teológicas, y los empodera para contribuir a la catolicidad global del cristianismo a través de la mediación de la traducción y el intercambio creyente con los cristianos de otras partes del mundo.

La inmensa región asiática, vinculada por tierra o por mar y modelada por movimientos de población y sus creaciones, nunca se ha caracterizado por cualidades esencialistas, sino por una red de parecidos familiares entre numerosos contex-

---

\* JOSE MARIO C. FRANCISCO es jesuita filipino, profesor de Teología en la Loyola School of Theology (LST), Ateneo de Manila University, y en la Pontificia Universidad Gregoriana. Tras realizar estudios de posgrado en la Jesuit School of Theology y en la Graduate Theological Union en Berkeley, California, ha ocupado cargos directivos en instituciones académicas y religiosas, como la LST y el East Asian Pastoral Institute. Es miembro fundador y representante del Sudeste asiático en la Academy of Asian Christian Studies. Su docencia, investigación y publicaciones se centran en la interrelación entre teología y estudios culturales, especialmente en contextos asiáticos. Ha dado clases e impartido conferencias en Estados Unidos (Boston College como Gasson Professor y la Jesuit School of Theology), Asia y Europa. Ha publicado manuscritos y antologías de la Filipinas del siglo xvii, y ha contribuido con artículos en *The Oxford Handbook on Christianity in Asia*, *The Cambridge History of Christianity*, *Christianities in Asia*, y en revistas internacionales.

Dirección: Loyola School of Theology, Ateneo de Manila University, P.O. Box 240, U.P. Post Office, 1144 Quezon City (Filipinas). Correo electrónico: mario-francisco49@gmail.com

---

tos diversos. Desde sus comienzos, el cristianismo hizo su aparición y viajó por esta región, introduciéndose en contextos que lo cambiaron y fueron cambiados por él; por eso algunos hablan de «cristianismos».

Aunque el cristianismo suscita el interés popular y académico en Asia, a menudo es visto a través de unas perspectivas distorsionantes. Este artículo critica esas perspectivas y analiza el desplazamiento epistémico fundamental para reivindicar el carácter asiático del cristianismo.

## I. Liberación de las perspectivas distorsionantes

### 1. *El cristianismo como minoría*

Aunque el cristianismo es «una de las religiones más grandes y que más rápidamente está creciendo en Asia»<sup>1</sup>, calculándose un aumento de 287 a 381 millones entre 2010 y 2050<sup>2</sup>, muchos se centran en su posición minoritaria (7% de la población en 2010), identificada a menudo como la característica que lo define.

Sin embargo, esta descripción presupone una idea de religión definida por una institución social con articulados sistemas de creencias, códigos morales uniformes y estructuras diferenciadas, y, por tanto, con unas claras fronteras para la pertenencia. Esta visión surgió de la «específica historia cristiana» de la Europa moderna<sup>3</sup> caracterizada por los violentos conflictos intracristianos entre catolicismo y protestantismo durante la Larga Reforma (1400-1700 d.C.)<sup>4</sup>. La religión se convierte así «esencialmente en un asunto de significados

---

<sup>1</sup> Julius Bautista y Francis Ghek Kee Lim (eds.), *Christianity and the State in Asia: Complicity and Conflict*, Routledge, Londres 2009, p. 1.

<sup>2</sup> «Religious Landscape Study», <http://www.pewforum.org/religious-landscape-study>

<sup>3</sup> Talal Asad, *Genealogies of Religion*, John Hopkins University Press, Baltimore 1993, p. 42.

<sup>4</sup> Meredith B. McGuire, *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 22-43.

simbólicos relacionados con ideas de orden general (expresadas tanto ritualmente como doctrinalmente), que poseía funciones/rasgos genéricos y que no debía confundirse con ninguna de sus particulares formas históricas o culturales»<sup>5</sup>.

Esta visión sustenta incluso el concepto de religión/es del mundo, que estaba destinado a apartarse de la obsesión eurocéntrica del siglo XIX con el exotismo hacia «una delimitación más igualitaria y transversal»<sup>6</sup>. Pero lo que surgió fue la incorporación del discurso dominante sobre la religión en «el nuevo panorama de la ideología pluralista —o supuestamente democrática— de las religiones del mundo»<sup>7</sup>.

Por el contrario, las tradiciones religiosas asiáticas —antiguas y nuevas, «grandes» y «pequeñas»— han adoptado múltiples formas diversas surgidas de su interacción recíproca y de sus prácticas locales tradicionales. Encontramos formas diversas de budismo, islam y cristianismo que interactúan con tradiciones como el confucianismo y el taoísmo o con prácticas locales como el chamanismo y las tradiciones indígenas<sup>8</sup>. Aunque se han producido conflictos, sus causas están a menudo enraizadas en intereses sociales, económicos y políticos que se han apropiado de estas tradiciones.

Por consiguiente, el cristianismo en Asia no puede definirse por su posición minoritaria demográfica, puesto que este asume que las religiones, incluido el cristianismo, deben ser instituciones claramente delimitadas y aisladas de otras entidades y fuerzas. Las identidades religiosas asiáticas son complejas y fluidas, aunque completamente diferentes a lo que se ha llamado «pertenencia religiosa múltiple» o «cristianismo a la carta» en otros contextos<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> Asad, op. cit., p. 42.

<sup>6</sup> Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, how European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago University Press, Chicago y Londres 2005, p. 13.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>8</sup> Felix Wilfred (ed.), *The Oxford Handbook of Christianity in Asia*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 1-11.

<sup>9</sup> Albertus Bagus Laksana, «Multiple Religious Belonging or Complex Identity?: An Asian Way of Being Religious», en Wilfred, op. cit., pp. 493-509.

## 2. El cristianismo como colonial

También se cataloga el cristianismo como «colonial» debido a las invasiones europeas a partir del siglo xvi. Esta afirmación implica la existencia de vínculos institucionales entre el cristianismo y la colonización, y la coerción detrás de todos los casos de conversión.

La categoría «colonial» no puede aplicarse de forma generalizada, porque los vínculos coloniales del cristianismo variaban y produjeron consecuencias diferentes a lo largo de Asia. Solo en ciertas partes costeras de la India y de la Filipinas española se establecieron inicialmente estos vínculos bajo el *Patronato* en 1493. Además, su implementación e impacto no fueron uniformes. La dispersión geográfica de las islas y las insuficientes fuerzas españolas mitigaron el impacto colonial en Filipinas<sup>10</sup>. La posterior competitividad entre las compañías comerciales holandesas y británicas influyó en las misiones católicas y protestantes.

Bryan Turner llama la atención sobre «las importantes diferencias entre los primeros imperios de Portugal y España, en los que la Iglesia y el Estado trabajaban al unísono, y la expansión imperial anglo-americana, en la que era mucho mayor la separación entre las exigencias económicas del imperio y las iglesias misioneras»<sup>11</sup>. Todo esto modeló el estatus del cristianismo y las reacciones locales: «La historia de las iglesias cristianas ha sido accidentada, en la medida en que Estados diferentes o bien buscaban excluir al cristianismo o bien querían adoptarlo como condición necesaria de modernización»<sup>12</sup>. Así pues, en el siglo xvi, el cristianismo fue recibido en zonas «donde

---

<sup>10</sup> Linda A. Newson, «Old World Diseases in Early Colonial Philippines and Spanish America», en Daniel F. Doepfers y Peter Xenos (eds.), *Population and History: The Demographic Origins of the Modern Philippines*, Center for Southeast Asian Studies, Quezon City 1998, pp. 17-36.

<sup>11</sup> Bryan S. Turner, «Globalization, Religion and Empire in Asia», en Peter Berger y Lori G. Beaman (eds.), *Religion, Globalization and Culture*, Brill, Leiden 2007, pp. 146-147.

<sup>12</sup> Bryan S. Turner, «Globalization, Religion and Empire in Asia», en Peter Berger y Lori G. Beaman (eds.), *Religion, Globalization and Culture*, Brill, Leiden 2007, pp. 146-147.

había relativamente poca competencia y donde los Estados locales eran débiles o inexistentes»; pero en los siglos XIX y XX fue «objeto de rechazo por movimientos nacionalistas o comunistas»<sup>13</sup>.

Catalogar el cristianismo como colonial es verdad en parte: «el éxito del cristianismo en Asia no puede separarse del poder económico e imperial, y su propagación en Asia ha sido también una función de la fuerza o debilidad de otras religiones, especialmente del islam»<sup>14</sup>. Pero no puede convertirse en una perspectiva exclusiva, debido a la variedad de relaciones del cristianismo con estos poderes y tradiciones en toda Asia.

### *3. El cristianismo como extranjero*

La interpretación del cristianismo como algo extranjero en Asia, estrechamente vinculada a su clasificación de entidad colonial, debe también cuestionarse, especialmente porque su descripción como producto principal del imperialismo tiene aún importantes funciones políticas; por ejemplo, «en las actuales Malasia e Indonesia, donde puede resultar relevante, desde el punto de vista ideológico, definir el cristianismo como una intromisión extranjera»<sup>15</sup>.

Desde sus orígenes y su propagación en Asia occidental a través de la llegada previa al período colonial a la zona sur del continente y a China, y a partir de siglo XVI en adelante, el cristianismo está presente en territorio asiático, pese a su carácter intermitente y su limitación geográfica. Detrás de esta presencia se encuentran las experiencias históricas de los cristianos asiáticos, no solo en cuanto individuos, sino también como identidades compartidas.

Muchos, bien oficialmente declarados o popularmente venerados, presentan vidas ejemplares de cristianos y de asiáticos marcadas con sus identificaciones personales. Los santos y los beatos asiáticos de la Iglesia católica son muy diversos: del total de 486 de ocho países,

---

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 160.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 160.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 156.

384 eran laicos, y de estos 108 eran mujeres<sup>16</sup>. Aunque todos, excepto cuatro, murieron martirizados por las autoridades imperiales o locales, su «muerte por la fe» no supuso una renuncia a su identidad autóctona.

Además, los cristianos asiáticos contribuyeron a menudo a los sentimientos «nativos» o nacionalistas. Muchos católicos laicos, que participaron en la Revolución de Filipinas de 1896, concebían su lucha por la libertad y el bienestar como una participación en la pasión de Cristo<sup>17</sup>. Los sacerdotes diocesanos filipinos José Burgos y Pedro Peláez promovieron el proyecto nacionalista dentro y fuera de la Iglesia; otros ejercieron incluso una función activa y favorable en la Revolución y en la posterior guerra filipino-estadounidense<sup>18</sup>.

Encontramos ejemplos semejantes en otros países asiáticos. Cuando el catolicismo era conocido en Vietnam como *Đạo Hoa Lang* [religión o el camino de los portugueses], Hàn Mạc Tu' (1912-1942), probablemente el más relevante y el primer poeta moderno vietnamita que era católico, creó obras donde «la fe cristiana y la cultura vietnamita se encontraban en un nivel más profundo, más íntimo, en el que ambas se enriquecían recíprocamente»: «por una parte, la nueva autoconciencia reclamada en las culturas vietnamitas permitió a católicos como Hàn articular su fe con su auténtica expresión cultural. Por otra, la Iglesia católica posterior a la persecución abrió las culturas vietnamitas a la perspectiva de un nuevo mundo a comienzos del siglo xx. Por consiguiente, el catolicismo no es para las culturas y las religiones de Vietnam un “invitado” ni un “extranjero”»<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Francis X. Clark, *Asian Saints: The 486 Catholic Canonized Saints and Blessed of Asia*, Quezon City 2000, pp. 7-19.

<sup>17</sup> Reynaldo Clemeña Iletto, *Pasyon and Revolution: Popular Movements in the Philippines, 1840-1910*, Ateneo de Manila University Press, Quezon City 1979, pp. 75-113.

<sup>18</sup> John N. Schumacher, *Revolutionary Clergy: The Filipino Clergy and the Nationalist Movement, 1850-1903*, Ateneo de Manila University Press, Quezon City 1981.

<sup>19</sup> Hu'ng Trung Phạm, «Hàn Mạc Tu' (1912-1940): A New Moon for the Season of the New Evangelization in Vietnamese Catholicism», *Kritika Kultura* 25 (2014) 113-133, <http://kritikakultura.ateneo.net>

Hallamos otro ejemplo en el jesuita Albertus Soegijapranata (1896-1963), consagrado como primer obispo autóctono de Indonesia y declarado oficialmente un héroe nacional<sup>20</sup>. Pese a la formación «orientalista» recibida de misioneros holandeses, fomentó la autoestima javanesa y desempeñó un papel importante durante acontecimientos críticos como la ocupación japonesa (1942), la independencia de Indonesia (agosto de 1945) y el posterior enfrentamiento con las tropas holandesas.

El profundo testimonio de gran número de cristianos asiáticos no solo socaba las falsas tesis sobre la naturaleza extranjera e impuesta del cristianismo, sino que también proporciona las bases para una perspectiva profundamente poscolonial sobre el cristianismo asiático y del cristianismo asiático.

## II. Hacia una re-vindicación del cristianismo como realidad asiática

### 1. *Emersión del sujeto asiático cristiano*

Con la liberación de visiones distorsionadas se entreteteje el proceso de re-vindicar el cristianismo como realidad asiática. Esencial en este proyecto es la emersión histórica del sujeto asiático cristiano contemplado desde una perspectiva poscolonial pluridimensional. Este enfoque reconoce la experiencia colonial y sus consecuencias: «engloba las condiciones sociales, políticas y culturales del orden mundial, pone de relieve los hechos culturales, políticos y económicos del colonialismo, y ayuda a reconocer las ambigüedades de la descolonización y el persistente neocolonialismo»<sup>21</sup>.

Ahora bien, pese a los objetivos coloniales y religiosos totalizadores, el encuentro con los contextos asiáticos no fue unidireccional ni

---

<sup>20</sup> Albertus Bagus Laksana, «Love of religion, love of nation: Catholic mission and the idea of Indonesian nationalism», *Kritika Kultura* 25 (2014) 91-112, <http://kritikakultura.ateneo.net>

<sup>21</sup> R. S. Sugirtharajah, *Postcolonial Reconfigurations: An Alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology*, SCM Press, Londres 2003, p. 4.

monolítico. A menudo, los autóctonos se afirmaron a sí mismos, a veces mediante la resistencia abierta, y, sobre todo, de manera más insidiosa, a través de lo que se ha llamado «las armas de los débiles»<sup>22</sup>. Así pues, la perspectiva poscolonial también «crea oportunidades para las lecturas de oposición, descubre las voces silenciadas, y, más pertinentemente, tiene como máxima preocupación las víctimas y su sufrimiento»<sup>23</sup>.

Dada esta dinámica entre el propósito colonial y la resistencia local, la teóloga feminista poscolonial Nansoon Kang sostiene que «hoy, la cuestión de la marginación y de la opresión se está haciendo cada vez más complicada y polémica» y que «la naturaleza compleja y escurridiza de los dos polos (el centro/colonizador/opresor y el margen/colonizado/oprimido) requiere deconstruir la problemática dualidad de centro y margen, colonizador y colonizado, inclusión y exclusión, poderoso y carente de poder, basada en rígidas líneas de género, raza, clase, tendencia sexual, etc.»<sup>24</sup>. El notable resultado de esta deconstrucción es la «transformación no solo de la condición objetiva, sino también la de la subjetividad de los propios colonizados/marginados, mediante una “pedagogía del oprimido” de carácter teológico»<sup>25</sup>. De esta manera, emerge el sujeto cristiano asiático con una «identidad auténtica, no en un espacio unificado, fijo, esencializado, sino en un espacio de posiciones, posibilidades y potenciales múltiples, paradójicas, híbridas»<sup>26</sup>.

Esta descolonización epistemológica comienza «en un nuevo espacio, desde donde, y como *locus enunciationis* y hermenéutico original, será necesario rehacer toda la teología»<sup>27</sup>. Por consiguiente, el *locus* epistemológico fundamental para articular el cristianismo asiá-

---

<sup>22</sup> James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven 1985.

<sup>23</sup> Sugirtharajah, op. cit., p. 4.

<sup>24</sup> Nansoon Kang, «Teología desde un espacio de intersección del poscolonialismo y el feminismo», *Concilium* 350 (2013) 74.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 78.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 80.

<sup>27</sup> Enrique Dussel, «Descolonización epistemológica de la Teología», *Concilium* 350 (2013) 34.

tico se encuentra en la «religión vivida» de los cristianos asiáticos, «en el modo como practican, experimentan y expresan la religión y la espiritualidad» en la vida de cada día<sup>28</sup>.

## 2. Valorización del cristianismo vivido en Asia

Esta valorización critica a «los teólogos poscoloniales que se ciñen demasiado a las líneas trazadas por los teóricos poscoloniales que los han precedido», y, de este modo, «no han descolonizado suficientemente sus orígenes occidentales ni sus prácticas discursivas académicas de carácter dominante»<sup>29</sup>.

Por el contrario, la experiencia cristiana vivida por los asiáticos —sobre todo por los pobres, los nativos, los colonizados previamente y las mujeres— expresa la subjetividad y el protagonismo inalienables de los cristianos asiáticos, y no debe interpretarse en clave del nativo idealizado «que se ha mantenido a lo largo de los siglos inmune a las culturas de los conquistadores»<sup>30</sup> y que es entendido como alguien que aún tiene que vincularse a «comunidades enraizadas, localizadas e integradas, que conducen a vidas satisfactorias»<sup>31</sup>.

Felix Wilfred explica que, en este cristianismo vivido, «la impotencia compartida por millones de asiáticos que viven en la pobreza y en la miseria abren a una comprensión aún más cercana del mundo, de los seres humanos y del misterio divino», y demuestran que son lugares de creatividad y liminalidad, llenos de «una riqueza que no ha sido explorada»<sup>32</sup>.

En estos lugares, que hallamos en los medios tradicionales y contemporáneos, encontramos expresiones simbólicas y reflexiones narrativas de la fe cristiana asiática. Además, estas expresiones se inspiran a menudo en otras tradiciones religiosas y locales: iconografía

---

<sup>28</sup> McGuire, op. cit., p. 12.

<sup>29</sup> Joseph Duggan, «Disonancia epistemológica. Descolonización del “canon” teológico poscolonial», *Concilium* 350 (2013) 20-21.

<sup>30</sup> Sugirtharajah, op. cit., p. 127.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>32</sup> Felix Wilfred, *Margins: Sites of Asian Theologies*, ISPCK, Delhi 2005, p. xix.

budista, cuentos populares<sup>33</sup>, santuarios compartidos con otras religiones<sup>34</sup> y fiestas influidas por tradiciones locales<sup>35</sup>.

Estas expresiones cristianas asiáticas, influidas por el *ethos* social y las estructuras contextuales, «suscitan el pensamiento» e invitan a pensar y a actuar críticamente<sup>36</sup>. La articulación teológica resultante procede así de la escucha a estas expresiones de fe vivida, de la formulación del pensamiento que contienen, y de su reflexión crítica a la luz de otras articulaciones religiosas asiáticas y no asiáticas.

Numerosos teólogos asiáticos están comprometidos en este proceso y comparten sus resultados en obras colectivas<sup>37</sup>. Contribuyen a discernir el *sensus fidei*, el sentido de la fe como orientación y como contenido. Los teólogos coreanos lo ilustraron con el uso del concepto *han*, que sugiere «esperanza frustrada, el sentimiento hundido de dolor, resignación, amargura resentida, y el corazón herido»<sup>38</sup>. Usado en el discurso común y literario para referirse a la vulnerabilidad personal y social, llegó a ser fundamental en su teología de la liberación centrada en el *minjung* marginado, y, desde entonces, se ha relacionado con la teología del pecado y de la vulnerabilidad psicosocial.

### 3. Traducción y conversación en nombre de la catolicidad

Tanto estas expresiones fundamentales del cristianismo vivido como sus articulaciones teológicas emplean lenguajes de los cristianos asiáticos, fomentando así la fidelidad de la experiencia de fe. Sin

---

<sup>33</sup> C. S. Song, *In the Beginning were Stories, not Texts: Story Theology*, James Clarke & Co., Cambridge (RU) 2011.

<sup>34</sup> Laksana, «Multiple Religious Belonging», en Wilfred, *Handbook of Christianity in Asia*.

<sup>35</sup> Patrick Alcedo et ál. (eds.), *Religious Festivals in Contemporary Southeast Asia*, Ateneo de Manila University Press, Quezon City 2016.

<sup>36</sup> Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, Boston 1969, pp. 347-357.

<sup>37</sup> R. S. Sugirtharajah (ed.), *Frontiers in Asian Christian Theology: Emerging Trends*, Orbis, Maryknoll, Nueva York 1994; Vimal Tirmanna (ed.), *Harvesting from the Asian Soil*, ATC, Bangalore 2011.

<sup>38</sup> Andrew Sung Park, *The Wounded Heart of God: The Asian concept of Han and the Christian Doctrine of Sin*, Abingdon Press, Nashville 1993, p. 31.

embargo, no pueden aislarse herméticamente de las de los demás cristianos que viven en Asia o fuera, sino que están inherentemente relacionadas con ellas en función de la catolicidad cristiana. Así es como tienen lugar las conversaciones teológicas, pero a menudo con lenguajes diferentes a los locales. La traducción se impone necesariamente, pero las consecuencias fundamentales de esta actividad requieren una reflexión crítica.

Sin profesar la «intraducibilidad» entre las lenguas ni el determinismo del pensamiento por el lenguaje, debemos examinar las perspectivas que subyacen en la traducción. Algunas se centran en la transferencia de un mensaje determinado o en la búsqueda de la «equivalencia dinámica» entre los idiomas<sup>39</sup>, y, por consiguiente, la fidelidad se considera como reproducción del mensaje. Esto es igual de erróneo que comprender la inculturación como la plasmación de un Evangelio ahistórico en nuevos contextos, puesto que el Evangelio está siempre históricamente mediatizado<sup>40</sup>.

Estos puntos de vista, enraizados en el término latino medieval *translatio* referido al traslado de reliquias, han sido puestos en cuestión en los estudios contemporáneos de traductología, puesto que el significado no es un objeto que tiene que ser recolocado<sup>41</sup>. Además, otros contextos, incluido el asiático, conciben la traducción de forma diferente. Por ejemplo, la raíz malaya *salin*, usada para referirse a la traducción, significa «derramar líquido o grano» y «dar a luz», enfatizando así la fluidez en la traducción<sup>42</sup>.

Por el contrario, las perspectivas contemporáneas «incorporan en su competencia varios tipos de material no verbal como también los diferentes agentes que producen textos traducidos y median la interacción oral, y los entornos culturales, históricos y sociales que in-

---

<sup>39</sup> Eugene Nida, *Toward a Science of Translating with Special Reference to Principles and Procedures involved in Bible Translating*, Brill, Leiden 1964, p. 24.

<sup>40</sup> Jose Mario C. Francisco, «Un trittico sull'inculturazione in Asia», en Antonio Spadaro y Carlos Mariá Galli (eds.), *La Riforma e Le Riforme nella Chiesa*, Editrice Queriniana, Brescia 2016, pp. 552-568.

<sup>41</sup> Maria Tymoczko, *Enlarging Translation, Empowering Translators*, St. Jerome Publishing, Manchester 2010, p. 126.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 75.

fluyen y son influidos por los agentes cultural y su producción»<sup>43</sup>. Estos puntos de vista reconocen que la traducción «implica la interfaz de lenguas, sistemas semióticos, productos culturales y sistemas de organización cultural, y hace patente las diferencias y las semejanzas de los sistemas en las diversas culturas»<sup>44</sup>.

Con esta perspectiva más amplia, traducir las expresiones asiáticas de la fe cristiana y las articulaciones teológicas en otras lenguas de Asia y de fuera, se convierte en un proceso de mediación que no es prisionero de las palabras, sino que implica la activación de mundos socio-religiosos más amplios.

Este ejercicio evidentemente complejo requiere un respeto profundo por estas expresiones y las articulaciones. Debe prestarse atención a los matices del discurso y a las asociaciones emocionales. De lo contrario, los relatos del cristianismo en Asia corren el riesgo de sonar banales o de ser distorsionados, y, por tanto, incapaces de entrar en el auténtico intercambio recíproco con cristianos de otros lugares.

El constante intercambio entre cristianos de diferentes lugares a lo largo de la historia constituye el singular testimonio de la catolicidad del cristianismo, que no se mide por su extensión geográfica o por su uniformidad institucional, sino que «se caracteriza por una totalidad de inclusión y plenitud de fe en un patrón de intercambio y de comunicación interculturales»<sup>45</sup>. Los cristianos asiáticos están capacitados para participar plenamente y contribuir a este intercambio siempre que se liberen de perspectivas distorsionadoras y reivindiquen la índole asiática de su cristianismo.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

---

<sup>43</sup> Mona Baker, «The Changing Landscape of Translation and Interpreting Studies», en Sandra Hermann y Catherine Porter (eds.), *A Companion to Translation Studies*, Oxford University Press, Oxford 2014, p. 15.

<sup>44</sup> Tymoczko, op. cit., p. 43.

<sup>45</sup> Robert J. Schreiter, *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York 1997, p. 132.

## UNA LECTURA POSCOLONIAL DE GÁLATAS 3,28

Pablo hace una afirmación sobre la «unidad en Cristo» independientemente de los factores de etnia, estatus social y género, que tendían a dividir a los gálatas. ¿Entendía que esta «unidad» abolía toda diferenciación étnica, cultural, religiosa y de cualquier otro tipo? ¿No se fundamenta el cristianismo en un auténtico reconocimiento de la diferencia antes de poder servir como factor para la unidad total? La diferenciación de Jesús como varón, judío, galileo, carpintero, etc., forma parte del misterio mismo de la encarnación. Es un misterio que la Iglesia misma tiene que aceptar cada vez que la fe es asumida por personas de nuevas cosmovisiones religiosas, culturales, económicas y políticas. Una lectura colonial de Gal 3,28 puede servir estratégicamente para justificar la hegemonía religiosa, cultural, política y económica del cristianismo occidental en civilizaciones no cristianas como un «destino manifiesto». Esta especie de triunfalismo, de pensar en la propia cosmovisión como superior, de ser condescendientes con aquellos a quienes se considera culturalmente inferiores, de imponer la propia civilización al resto del mundo, como pedagogía para la unidad, no está en consonancia con Gal 3,28 ni es una exégesis correcta.

---

\* PABLO VIRGILIO S. DAVID. Obispo de la diócesis de Kalookan, Caloocan City, Filipinas. Después de terminar su licenciatura y doctorado en la KUL (Katholieke Universiteit Leuven), en Bélgica, especializándose en Literatura Intertestamentaria, y de hacer un máster en la École Biblique Archéologique Française de Jérusalem, David ha ejercido de profesor invitado de Estudios Bíblicos en varios seminarios e institutos de Teología de Filipinas. Fue consagrado obispo en 2006, y fue presidente de la CBCP (Catholic Bishops' Conference of the Philippines) y de la ECBA (Episcopal Commission for the Biblical Apostolate) durante tres mandatos consecutivos. En 2008 participó como uno de los delegados oficiales de la CBCP en el Sínodo de los Obispos sobre la Palabra de Dios, celebrado en Roma. Es miembro de la CBAP (Catholic Biblical Association of the Philippines) y el vicepresidente actual de la CBCP.

Dirección: Office of the Bishop, 2nd Floor, Diocesan Curia Office San Roque Cathedral Compound, Mabini St. corner 10th Avenue, Caloocan City (Filipinas). Correo electrónico: ambodvd@yahoo.com

**E**n los Hechos de Lucas leemos a menudo que Pablo visitaba las sinagogas, durante sus viajes misioneros, en las principales ciudades de la cuenca mediterránea<sup>1</sup>. Tal vez porque poseía unas sólidas credenciales como judío formado en la corriente farisea<sup>2</sup> y como ciudadano romano<sup>3</sup> también, no era raro que lo invitaran a dirigirse al público congregado en estos centros judíos.

Por entonces, la mayoría de las comunidades judías de la diáspora estaban formadas por una mezcla de judíos de habla griega y de «conversos» al judaísmo —mejor conocidos como «prosélitos»<sup>4</sup>. Aunque los últimos se mantenían marginados en las comunidades sinagogales, se multiplicaron rápidamente al cambiar el milenio convirtiéndose en un cuerpo influyente al que tuvieron que hacer frente los judíos de la diáspora que eran partidarios de la corriente dominante<sup>5</sup>. ¿Cómo se produjo este fenómeno?

Según parece, lo que los paganos encontraron más atractivo del judaísmo en el siglo I de la era común fue el hecho de que los judíos se reunieran en sus sinagogas en torno a sus Escrituras<sup>6</sup>. En la mayoría de los templos paganos, el culto giraba fundamentalmente en torno a la imagen venerada y los sacrificios; comparados con ellos, los judíos daban la impresión de ser un grupo de élite, porque sus sinagogas no solo funcionaban como centros de culto, sino también como instituciones de aprendizaje que proporcionaban un alto nivel

<sup>1</sup> Véase, por ejemplo, Hch 13,13-52 (en la sinagoga de Antioquía de Pisidia), 14,1-2 (en Iconio), 17,1ss (en Tesalónica), 17,10-15 (en Berea), 17,16ss (en Atenas), 18,1ss (en Corinto), 18,18ss (en Antioquía de Siria), 19,1ss (en Éfeso).

<sup>2</sup> Véase Hch 22,3ss y 23,6ss.

<sup>3</sup> Véase Hch 22,28 y 16,37-39.

<sup>4</sup> Véase Hch 2,11; 6,5.13.

<sup>5</sup> Véanse los estudios de Martin Hengel en *Judaism and Hellenism, Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*, trad. John Bowden, Fortress Press, Filadelfia 1974. Véase también *Jews, Greeks, and Barbarians, Aspects of the Hellenization of Judaism in the Pre-Christian Period*, Fortress Press, Filadelfia 1980; *Between Jesus and Paul, Studies in the Earliest History of Christianity*, SCM Press, Londres 1983, y *The 'Hellenization' of Judea in the First Century after Christ*, SCM Press, Londres 1989.

<sup>6</sup> Véase Martin Hengel, *Judaism and Hellenism*.

de alfabetización. Sus asambleas eran convocadas por rabinos bien formados que leían y comentaban los escritos<sup>7</sup> de un modo que probablemente les recordaban la sabiduría de los filósofos griegos.

Lo que mantenía a los prosélitos marginados en las sinagogas judías era su rechazo a ciertas prácticas judías, como la circuncisión, las normas dietéticas y la norma de no trabajar en día de sábado, consideradas esenciales por el judaísmo fariseo. Así que, pese a que muchos de ellos asistían fielmente a los servicios sinagogales e incluso habían llegado a familiarizarse con las Escrituras judías, su aspiración a lograr una integración plena en el judaísmo dominante era prácticamente imposible. Como mucho, se toleraba su presencia en las sinagogas.

No es exagerado imaginarse que la razón por la que se toleraba a los prosélitos en las sinagogas se debía en parte a su notable contribución económica, que era necesaria para las actividades habituales de la institución sinagogal. Incluso en tiempos de Jesús encontramos relatos en los que se nos cuenta que los paganos eran amigos de los judíos, como el del centurión romano que, al parecer, ayudó a los judíos a construir su sinagoga<sup>8</sup>, y con quien ellos se sentían en deuda.

En la época de los viajes misioneros de Pablo, en torno a mediados del siglo I, muchas comunidades judías de la diáspora habían ampliado ya sus sinagogas para incluir un patio exterior amplio en el que podían acomodarse los prosélitos —de forma similar a lo que se había hecho en el templo de Jerusalén para los visitantes paganos—. Como la mayoría de otros templos de la época, el templo de Jerusalén atraía a muchos peregrinos y turistas cuya mera presencia generaba cuantiosos ingresos, no solo para el templo, sino para toda la ciudad de Jerusalén.

Nos imaginamos el gran impacto que un judío como Pablo —que pertenecía a la élite farisea— produjo en los prosélitos marginados al proclamar un tipo de judaísmo aparentemente más liberal, tal como aparece en Gal 3,28: «Ya no hay distinción entre judío y no

---

<sup>7</sup> Por entonces estos escritos estaban ya circulando en la antigua versión griega conocida como *Septuaginta*.

<sup>8</sup> Véase Lucas 7,5.

judío, ni entre esclavo y libre, ni entre varón y mujer. En Cristo Jesús, todos sois uno»<sup>9</sup>.

Con respecto a la exigencia de la adherencia estricta a las normas dietéticas por causa de pureza cultural y a la estricta observancia del sábado, imaginemos cómo debían sentirse los prosélitos cuando escuchaban dichos populares de Jesús citados por Pablo y sus compañeros cristianos judíos: «No es lo que entra en la boca lo que hace impura a una persona, sino lo que sale de la boca»<sup>10</sup>. «El sábado se hizo para el hombre, no el hombre para el sábado»<sup>11</sup>. O cuando Pablo mismo decía: «La circuncisión no vale nada... lo que importa es observar los mandamientos de Dios»<sup>12</sup>. Ellos deben haber clamado con un altamente sonoro «¡Amén!».

De repente, Pablo encontró en este enorme grupo de discriminados paganos convertidos al judaísmo un público fascinado por su Evangelio antinomista. Esta gente ya había sufrido bastante la estricta política segregacionista que los mantenía marginados pese a su número creciente y su generosa contribución económica a la sinagoga.

En varias ocasiones en Hechos, después de encontrar el rechazo de los miembros judíos de la corriente dominante en las comunidades sinagogaes, se nos dice que Pablo centraba su atención en los «paganos». Leemos en Hch 13,42-46:

Quando Pablo y Bernabé salían de la sinagoga, fueron invitados a volver el sábado siguiente para seguir hablando de estos mismos temas. Se disolvió así la reunión; pero muchos *judíos y prosélitos practicantes* continuaron en compañía de Pablo y Bernabé, que trataban de convencerlos con sus exhortaciones a que permaneciesen fieles al don recibido de Dios. El sábado siguiente se congregó casi toda la ciudad para escuchar el mensaje del Señor. Pero al ver los judíos tal multitud, se llenaron de envidia y trataban de contrarrestar con insultos los razonamientos de Pablo. En vista de ello, Pablo y Bernabé les dijeron sin miramientos: «Era nuestro deber anuncia-

<sup>9</sup> Véase también Colosenses 3,11.

<sup>10</sup> Mateo 15,11.

<sup>11</sup> Marcos 2,27.

<sup>12</sup> 1 Corintios 7,19.

ros primero a vosotros el mensaje de Dios. Pero ya que lo rechazáis y vosotros mismos os descalificáis para la vida eterna, *nos dedicaremos de lleno a los no judíos*»<sup>13</sup>.

No es exagerado suponer que «giro/dedicación a los paganos» significaba ahora para Pablo un desplazamiento de su atención hacia aquellos que parecían estar más interesados en su predicación —a saber, los «convertidos al judaísmo»—. En estos miembros señalados de las sinagogas, marginados durante tiempo, Pablo encontró inesperadamente un enorme seguimiento. Me imagino diciéndose unos a otros: «¡Al fin, encontramos a un judío con pureza de sangre, que habla hebreo y griego y que pertenece a los elitistas fariseos, y que, sin embargo, no nos discrimina!». Su interpretación liberal de la Ley les dio de repente la esperanza de que también ellos podían ser finalmente reconocidos como hijos de Abrahán de pleno derecho y también miembros del «pueblo de la alianza», aunque rechazaran la circuncisión, no observaran el sábadó y no practicaran las leyes dietéticas.

Si la integración racial y social constituía una gran dificultad en la sinagoga, las cosas no serían tampoco tan fáciles en las reuniones de la Iglesia primitiva. Estas primitivas asambleas eclesiales que funcionaban como sinagogas alternativas para los primeros cristianos se encontraron pronto comportándose con las mismas tendencias segregacionistas que las reuniones sinagogaes judías. Hch 6,1-7, por ejemplo, nos habla de uno de los primeros conflictos en el cristianismo como un caso de discriminación. Dice lo siguiente: «Por entonces, al crecer extraordinariamente el número de los discípulos, surgió un conflicto entre los creyentes de procedencia griega y los de origen hebreo. Aquellos se quejaban de que estos últimos no atendían debidamente a las viudas de su grupo cuando distribuían el sustento diario»<sup>14</sup>. Esta fue precisamente la razón que provocó que los apóstoles vieran la necesidad de elegir a siete diáconos que pudieran asegurar una distribución más equitativa de la comida. Uno de estos siete «hombres de buena reputación», Nicolás de Antioquía, es descrito como un «convertido al judaísmo»<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Hechos 13,42-46.

<sup>14</sup> Hechos 6,1.

<sup>15</sup> Hechos 6,5.

Fue también en el contexto de la comensalidad en el que Pablo plantearía un problema similar a la comunidad de Corinto. Puesto que las primitivas «conmemoraciones de la Cena del Señor» se realizaban aún en el marco de un banquete común, Pablo se sintió seriamente escandalizado por la discordancia entre sus asambleas eucarísticas y «las divisiones entre (los miembros)». Dice al respecto: «El caso es que en vuestras asambleas ya no es posible comer la Cena del Señor, pues cada uno empieza comiendo la comida que ha llevado, y así resulta que mientras uno pasa hambre, otro está borracho»<sup>16</sup>. No es improbable que el problema mencionado aquí por Pablo fuera similar al que anteriormente había sido abordado en la comunidad de Jerusalén (Hch 6).

Esto solo puede significar que incluso cuando comenzaron a tener sus asambleas alternativas en casas privadas, aún llevaban consigo el sistema de segregación al que se habían acostumbrado en sus sinagogas. Marcaban los espacios que estaban restringidos a los varones circuncidados y los espacios marginales asignados a los paganos incircuncisos, como también los asignados a las mujeres. La situación se complicó posteriormente por la segregación tradicional que era habitual en toda *domus* romana, que había establecido claramente espacios accesibles a los esclavos y aquellos restringidos a la familia.

Para Pablo, estas «divisiones» eran impropias y estaban en contradicción con su nueva vida en Cristo. Desafortunadamente, estas «divisiones» parecían ser lo normal, no solo entre los judíos en las sinagogas, sino también en las asambleas judeo-cristianas. En Gal 2,11-14, Pablo, refiriéndose a Pedro como Cefas, cuenta cómo «le echó (a Cefas) en cara... Pues hasta llegar algunos de Santiago, solía comer con los paganos; pero cuando llegaron, comenzó a echarse atrás y a separarse, porque tenía temor a los circuncisos». Nótese que el marco en este texto es de nuevo el de la comensalidad en una casa privada. Pablo expresa su desagrado con el comportamiento de Pedro. En presencia de Santiago, Pedro cae de nuevo en viejas actitudes y de repente se distancia de los incircuncisos: entre ellos, con toda probabilidad, el estrecho colaborador de Pablo, Tito, un pagano no circuncidado<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> 1 Corintios 11,20-21.

<sup>17</sup> Gálatas 2,3.

La tensión mencionada en el capítulo anterior es el contexto inmediato de Gal 3,28. En el versículo que sigue, Pablo afirma que «pertener a Cristo» es ahora el fundamento para llegar a ser «descendientes de Abrahán», es decir, no la circuncisión. Mediante Cristo, los paganos también son hechos ahora «herederos según la promesa»<sup>18</sup>. Cuando Pablo dice en Gal 3,28 que «Ya no hay distinción entre judío y no judío, ni entre esclavo y libre, ni entre varón y mujer. En Cristo Jesús, todos sois uno», obviamente lo afirma a favor de los griegos, los esclavos y las mujeres discriminadas, como también contra sus adversarios. En las circunstancias de los gálatas, divididos como estaban por los problemas suscitados por los denominados «judaizantes» con respecto a la admisión de los incircuncisos en la Iglesia, Pablo apela a la «unidad en Cristo» por encima de todas las diferencias de etnia, estatus social y género.

Desde una perspectiva poscolonial, es importante saber a favor de qué intereses se hace esta defensa de la «unidad». En efecto, constituye una enorme diferencia cuando la misma defensa se utiliza para los intereses coloniales de un poder imperial. Antíoco IV de Siria, durante el Imperio helenista de los seléucidas, por ejemplo, también abogó a favor de un tipo de culto «no judío ni griego» en el templo de Jerusalén a mediados del siglo II a.C. Bajo su régimen, quería que la religión en todos los lugares de culto de su imperio asumiera un «carácter universal», es decir, que ningún lugar de culto estuviera exclusivamente reservado a los circuncisos. No solo permitió a los incircuncisos en el templo, sino que incluso ordenó ejecutar a «las mujeres que habían hecho circuncidar a sus hijos, las mataban con sus niños colgados del cuello. Y mataban también a sus familiares y a cuantos habían intervenido en la circuncisión»<sup>19</sup>. A los no judíos se les dio el mismo derecho a dar culto en el templo y a hacer ofrendas sacrificiales aceptables para los paganos. Lo que Antíoco consideraba un igualitarismo de culto, los judíos asmoneos pronto lo concebirían como un sacrilegio que desencadenó la revuelta de los hermanos macabeos.

Unos dos siglos después, esta vez bajo los romanos, Gal 3,28 debe haber recordado la melodía conocida de las antiguas campañas he-

---

<sup>18</sup> Gálatas 3,29.

<sup>19</sup> 1 Macabeos 1,60-61.

lenizadoras de Antíoco, en la medida en que los judíos eran causa de inquietud para las nuevas autoridades imperiales romanas. Su defensa a favor de una forma más espiritualizada de igualitarismo mediante «la unidad en Cristo» influyó realmente para que la gente aceptara más sus diferenciaciones.

No cabe duda de que al principio el cristianismo era visto por los romanos solo como una secta esotérica de judíos que proclamaba como su Mesías a un condenado ejecutado. El cambio radical que se produjo en los cuatros primeros siglos con la transformación del cristianismo en una religión oficial del Imperio romano bajo Constantino es algo que merece analizarse mediante la óptica del poscolonialismo.

El universalismo de Pablo debe haber llamado la atención de algunos intelectuales romanos ya en época temprana. Recordemos cómo este hombre, que fue acusado de agitador por sus compatriotas judíos, apeló a una comparecencia a causa de su ciudadanía romana<sup>20</sup>. R. S. Sugirtharajah dice sobre Pablo lo siguiente:

Pablo, un auténtico inmigrante según los criterios políticos del momento, da la impresión en sus escritos de que había sido totalmente asimilado en el sistema imperial. Encontramos un ejemplo en Romanos 13, donde reafirma los valores coloniales sosteniendo que Dios y la historia están de parte del Imperio romano. Lo sensato para los cristianos, escribe Pablo, es vivir en paz con la administración colonial y trabajar dentro de esta estructura, más bien que rebelarse. Apenas es criticado el todopoderoso emperador romano en sus cartas, excepto en términos teleológicos<sup>21</sup>.

Yo discrepo de la opinión de Sugirtharajah sobre que la actitud acrítica de Pablo hacia el imperialismo romano fuera un signo de una asimilación al sistema imperial. Pablo estaba solo siendo coherente con Jesús, que tampoco criticó directamente al Imperio. En realidad, Sugirtharajah también lo reconoce. Dice al respecto:

---

<sup>20</sup> Hechos 22,28 y 16,37-39.

<sup>21</sup> R. S. Sugirtharajah, *Exploring Postcolonial Biblical Criticism* (History, Method, Practice), Wiley-Blackwell, Chichester 2012, p. 20.

Su ataque [de Jesús] se dirige a las autoridades locales que actúan en connivencia con los romanos y usan el sistema del templo para defender su causa<sup>22</sup>.

Sugiritharajah acierta realmente más cuando dice: «La norma que estos documentos dan a sus lectores es, sencillamente, que resistan en su fe hasta el retorno de Jesús, que traerá la liberación al mundo tiranizado»<sup>23</sup>. Obviamente, a Pablo le preocupa más la liberación espiritual que la política. Y para él esa liberación espiritual era ya una realidad presente en la *ekkllesia*, la asamblea conjunta de aquellos que habían sido llamados a la comunión en el único cuerpo de Cristo, sin que importara su etnia, su estatus social o su género. No estaba en el objetivo de Pablo abogar por una disolución de los factores que diferenciaban a las personas en un mundo altamente diferenciado. Lo que sí le importaba era que «viviendo en Cristo» podían trascender las diferencias en sus comunidades y dar testimonio de la vida venidera ya en el presente.

Pablo parecía plenamente consciente de que a Jesús no le preocupaba la abolición de la diferenciación, sino encontrar un nuevo fundamento común para ser un pueblo de la alianza. Ahora, el nuevo fundamento común ya no era la Torá, sino Cristo. Pablo identifica prácticamente la Ley con el judaísmo. Parecía complementemente convencido de que Jesús no vino a abolir el judaísmo, sino a cumplirlo<sup>24</sup>. Del mismo modo, no abroga nuestras diferenciaciones étnicas, sociales y de género. Pero nos desafía a elevarnos por encima de ellas para buscar lo que les da cumplimiento o las vincula en la unidad: por ejemplo, amar a Dios y amar al prójimo como a uno mismo.

No es de extrañar que el cristianismo comenzara como un guion, en sentido ortográfico, con el judaísmo y también con el helenismo, por ejemplo, «judeo-cristiano» y «helenístico-cristiano». ¿Podía extenderse también esta guionización a todas las demás culturas? La aplicación difundida de esta guionización racial, como «árabe-cristiano», «asiático-cristiano», «africano-cristiano», etc., es quizá más fácil

---

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> Mateo 5,17.

de dar por sentado. Pero ¿y su aplicación a las religiones? ¿«Hinduista-cristiano», «budista-cristiano», «animista-cristiano», «musulmán-cristiano»? ¿Es posible encontrar un fundamento para la unidad en Cristo en el contexto de la diferenciación religiosa? Una defensa de este tipo está destinada a ser catalogada actualmente por los teólogos dogmáticos como una forma de «relativismo»<sup>25</sup>.

¿Podríamos haber olvidado algo importante en algún momento? ¿Podríamos haber interpretado mal el cristianismo como otra adición más a nuestras religiones ya diversamente diferenciadas? ¿No se fundamenta más bien el cristianismo en una auténtica apreciación de la diferenciación antes de que podamos trabajar por la unidad? La diferenciación de Jesús como un varón, como un judío, como un galileo hijo de un carpintero, etc., forma parte del misterio mismo de la encarnación. Es un misterio que la Iglesia tiene que aprender a aceptar cada vez que la fe es acogida por personas de nuevas cosmovisiones religiosas, culturales, económicas y políticas.

Gal 3,28 puede interpretarse fácilmente de forma diferente por los colonialistas. Puede usarse estratégicamente para justificar la invasión religiosa, cultural, política y económica del cristianismo occidental en el hemisferio oriental como un «destino manifiesto» para trabajar a favor de una «civilización cristiana» o para construir una «Ciudad de Dios». Este tipo de triunfalismo, de pensar que la propia cosmovisión es superior a otras culturas, de dominar a quienes son considerados inferiores, o de imponer la propia civilización al resto del mundo como clave para la unidad, no es una exégesis correcta de Gal 3,28.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

---

<sup>25</sup> Pensándolo bien, ¿se origina incluso el judaísmo a partir de una forma de yahvismo que tuvo que aprender a abrirse a otras expresiones culturales étnicas agrupadas a menudo como «elohístas», es decir, que Yahvé y El Saddy, El Olam, El Elim, El Betel, El Berserba, etc., son uno? ¿Cómo pudieron grupos tribales étnicos que solían venerar a sus propias divinidades llegar a convertirse en un «sola nación israelita» bajo el mismo, pero culturalmente diferenciado, Yahvé? Esta unidad, sin embargo, estuvo siempre en peligro de derrumbarse, cada vez que una parte u otra del conjunto tendía hacia la intolerancia y la hegemonía cultural. Véase Norman Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.*, Orbis, Maryknoll, Nueva York 1979.

## APROXIMACIONES POSCOLONIALES A GAL 3,27-28 PARA UNA DIVERSIDAD DEL CRISTIANISMO EN ASIA

El artículo profundiza en Gal 3,27-28 con sondas poscoloniales teniendo en cuenta el lenguaje (el griego de la redacción de la carta misma, pero también el lenguaje de las traducciones), el judaísmo (el tema de la circuncisión en la perspectiva de la «new quest») y el género (se relaciona intertextualmente Gal 3,27-28 y Hch 8,26-40, el relato sobre el eunuco etíope).

### Recuerdos

En mi infancia, en la década anterior al comienzo del Vaticano II, escuchaba en casa muchas historias sobre los misioneros que se iban a pueblos lejanos para predicar la Palabra de Dios. Mi padre colaboraba con los misioneros del Verbo Divino (SVD) en su casa madre de Steyl, que se encontraba a pocos kilómetros de mi lugar de nacimiento, en la frontera con Holanda. Mis hermanos y yo sabíamos que los padres, las hermanas y los hermanos de la congregación también trabajaban en numerosos países asiáticos. Mucho más tarde, cuando estudiaba Teología en la década de 1970, me enteré de que Arnoldo Janssen había fundado su congregación en una época<sup>1</sup> en la que el Kaiser alemán había comenzado a apoderarse de las colonias del Pacífico, y que uno de estos lla-

---

\* MARIE-THERES WACKER (1952) es desde 1998 profesora de Antiguo Testamento y de Teología feminista en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Münster. Sus áreas de investigación son, entre otras, el monoteísmo bíblico, la literatura del judaísmo helenístico, las cuestiones fundamentales de una hermenéutica bíblica desde el enfoque de la igualdad de género, así como las perspectivas de género en el judaísmo, el cristianismo y el islam. En 2016 ha

mados «territorios protegidos», que actualmente es Nueva Guinea, entonces llamado «Kaiser-Wilhelms-Land», era lugar de misión de la congregación del Verbo Divino. Actualmente, en esta congregación, como en muchas otras congregaciones misioneras, se reflexiona críticamente sobre su pasado. El enfoque defendido entonces con gran seriedad de que la misión se realizaba para salvar almas, tuvo que comprenderse, después del Vaticano II, de forma teológicamente nueva y diferente. Se estaba convencido de llevar la civilización a pueblos que, como en Nueva Guinea, poseían interés etnológico, cultural, y, vinculado con ello, también moral, pero que eran deficitarios, o, en el caso de Filipinas, demasiado débiles para mantener viva la fe católica sin la ayuda del exterior, convicciones que actualmente se consideran expresión de la arrogancia occidental. También los misioneros del Verbo Divino se mantuvieron distanciados en parte del régimen colonial<sup>2</sup>, pero eran al mismo tiempo conscientes de que era necesario un cierto apoyo del régimen para su actividad misionera, dependiendo así de negociaciones en la «zona de contacto» entre colonizadores y colonizados, una situación completamente ambivalente.

Con el trasfondo de estos recuerdos históricos y biográficos, me resulta razonable —como teóloga y exégeta católica alemana que ha sido invitada a exponer unas reflexiones sobre «el cristianismo en Asia», o, mejor dicho, sobre «la pluralidad del cristianismo en los contextos asiáticos» desde una perspectiva bíblica— comenzar indagando en los aspectos de una exégesis poscolonial. Puesto que también en muchos contextos asiáticos se produce la discriminación de las mujeres y de otros sexos en la realidad social y se hace una

---

públicado *Baruch and the Letter of Jeremiah* (Wisdom Commentary 31, Liturgical Press, Collegeville).

Dirección: Seminar für Exegese des Alten Testaments, Johannisstr. 8-10, D-48356 Münster (Alemania). Correo electrónico: Wacker.mth@uni-muenster.de

<sup>1</sup> Sobre Arnoldo Janssen y sus tres congregaciones, cf. Josef Alt SVD, *Arnold Janssen. Lebensweg und Lebenswerk des Steyler Ordensgründers*, Roma 1999. La misión de SVD en Filipinas comenzó en 1909; cf. *ibid.*, pp. 930-936.

<sup>2</sup> Sobre la misión de SVD en Togo, cf. el estudio de Rebecca Habermas, *Skandal in Togo. Ein Kapitel deutscher Kolonialherrschaft*, S. Fischer, Fráncfort del Meno 2016.

autocrítica en esos contextos<sup>3</sup>, debemos integrar la perspectiva de la investigación crítica del género en la sensibilidad poscolonial.

En lo que sigue nos centraremos en un breve fragmento de la carta de Pablo a las comunidades de Galacia, Gal 3,27-28:

<sup>27</sup> Pues todos vosotros, que en Cristo estáis bautizados, os habéis revestido de Cristo (como vestimenta). <sup>28</sup> Por consiguiente ya no hay más judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni tampoco varón ni hembra; todos, en efecto, sois «uno» en Cristo Jesús.

## Lengua

En el sentido dado por Gayatri Chakravorty Spivak al proceso de pensamiento y de escritura rizomático<sup>4</sup>, debo detenerme inicialmente, y, antes de abordar el contenido de este fragmento, llamar la atención sobre un complejo problema lingüístico. La lengua en la que se transmite la carta de Pablo es la koiné griega, con la que, por un lado, como idioma de uso general, podía llegarse a un gran público, pero, otro lado, también los conceptos de la visión del mundo vinculados a esta lengua se transportaban a todas las culturas del mundo helenista, y las personas que no dominaban el idioma quedaban excluidas de la comunicación. Sin embargo, no era la koiné griega, sino el latín —que la Iglesia occidental convirtió en su *lingua franca*— la lengua del régimen imperial de Roma en tiempos del Nuevo Testamento. Y Pablo no era en su época ningún representante de un poder hegemónico político o cultural, sino el protagonista de una nueva interpretación del judaísmo, con el que se encontraba entre muchas líneas de lucha. Actualmente se utiliza ampliamente el inglés en los ámbitos de la política, la economía y la ciencia; ahora bien, la ventaja de una comunicación más fácil se vincula con el perjuicio de todos aquellos que necesitan más tiempo para ordenar su pensamiento y expresarlo en

<sup>3</sup> Cf. Agnes Brazal, *Body and Sexuality: Theological-Pastoral Reflections of Women in Asia*, Ateneo de Manila University Press, Manila 2007, y como ejemplo más reciente, Shaji George Kochuthara CMI (ed.), *Gender Justice in the Church and Society*, Dharmaram Publications, Bangalore 2016.

<sup>4</sup> Cf. su texto más famoso: Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Puede hablar un subalterno?*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires 2011.

inglés. De aquí surge la pregunta crítica: ¿a qué «imperio» se favorece con el privilegio de esta lengua como medio de comunicación?

A una exégeta se le añaden más niveles de complejidad: los textos bíblicos necesitan traducciones, no solamente en la perspectiva lingüística, con las que las personas que no han aprendido las lenguas bíblicas pueden conversar con la Biblia, sino también en el sentido de la reflexión sobre la distancia (histórica) entre el mundo de los textos y el mundo de quienes los oyen o los leen actualmente. En el uso eclesial se salta fácilmente esta distancia a favor de una determinada interpretación que es fijada por el Magisterio. Esto puede percibirse precisamente en la interacción entre tres polos: de los textos bíblicos, de la historia de sus interpretaciones y de la reflexión sobre los contextos contemporáneos surge un diálogo fructífero. En una perspectiva poscolonial ya no podemos seguir pensando de esta manera: los textos bíblicos son fluidos, que no solo en la historia de la interpretación, sino que ya en el contexto de la Biblia misma adoptan significados diferentes. Y esto se relaciona, de nuevo, con el hecho de que los textos bíblicos —como todo texto— son porosos, que ya incluyen espacios en blanco queridos por sus autores, unos espacios, sin embargo, que pueden cambiarse con cada lectura en un nuevo contexto. ¿Qué consecuencias tiene este punto de partida de la porosidad y de la fluidez de los textos para el conocimiento de Gal 3,27-28?

## Judaísmo

Si en el v. 27 se hace una referencia al bautismo a la que se une la alusión a ponerse una vestimenta, entonces podemos pensar en un rito bautismal, en el que el «ser bautizados» en Cristo se sella mediante el vestido que llevan los bautizados. Por lo menos esta alusión sugiere la idea de que Cristo cubre ahora a los bautizados como un vestido. Pablo expone esta idea en su carta a las comunidades de Galacia como un argumento fuerte, en su perspectiva, en contra de la exigencia de circuncidar a los varones que querían pertenecer a la comunidad en Cristo. En el contexto de este principal y determinante problema, la carta se apoya en la triple fórmula, que sigue en el v. 28, y en la que la mayor importancia recae en el primer bi-

nomio: «en Cristo ya no hay más judío ni griego». Pero a la luz de este gran problema se hará también claro que no se trata en general de diferencias étnicas o culturales, sino de la diferencia específica entre circuncidados («judío») e incircuncisos («griego»). Por eso, la afirmación «todos, en efecto, sois “uno” en Cristo Jesús» se explicita como una exigencia a no insistir en las marcas en los cuerpos desnudos, sino a seguir la lógica de la nueva «piel», que recibieron como vestidura mediante Cristo, o, dicho de otro modo, de corresponder a la «investidura» que ha convertido a los bautizados en hijos y herederos de Abrahán. Pues es de esto de lo que trata Pablo en su carta a los gálatas: los incircuncisos llegan a ser junto con los circuncisos parte de la familia de Abrahán y de la bendición prometida a esta familia, al entrar (mediante el bautismo) en la comunión con Cristo.

En este punto debo interrumpirme de nuevo: según la denominada «New Perspective» de la investigación sobre Pablo, este, por decirlo brevemente, no es un cristiano, sino un judío, que se sumó a un nuevo movimiento intrajudío en el que se proclamaba a Cristo resucitado y que estaba abierto al reconocimiento de los no judíos como miembros de pleno derecho. La dura polémica en la carta a las comunidades gálatas, que contrapone «ley» y «fe», no juzga al judaísmo en su totalidad como un camino falso, sino que se dirige contra las voces de las mismas comunidades gálatas que, apelando a la Torá de Moisés, se oponían a ver sentados en la mesa común a judíos y no judíos, en sentido metafórico, pero también en sentido muy concreto<sup>5</sup>. Yo quisiera poner de relieve aquí especialmente la «New Perspective», porque el holocausto, el intento por extinguir al pueblo judío en nombre de una ideología racista y nacionalista, forma parte de mi historia como exégeta alemana. Durante el III Reich, la Iglesia católica temía por su propia continuidad y al mismo tiempo estaba prisionera en una teología que denigraba al judaísmo como *sinagoga* repudiada por Dios, y ambos factores contribuyeron claramente a una desensibilización con respecto a la situación cada

---

<sup>5</sup> Sobre esta acentuación, véase especialmente James D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, Hendrickson, Peabody (MA) 1993; id., *The Theology of Paul's Letter to the Galatians*, University Press, Cambridge (RU) 1993.

vez más amenazante contra los judíos. Con la afirmación «los dones dados por Dios son irrevocables» (*Nostra aetate*, n. 4), el Concilio Vaticano II produjo un giro determinante: la alianza de Dios con el pueblo de Israel sigue vigente; no se refiere en absoluto solamente al «nuevo Israel», la Iglesia. Yo espero que este elemento de la teología católica del Vaticano II pueda arraigar también en los contextos diversos del cristianismo asiático. ¿Acaso no es el judaísmo también una religión asiática?

## Esclavitud

La exégeta feminista del Nuevo Testamento Brigitte Kahl ha llamado a la carta a los Gálatas el documento más «falocéntrico» del Nuevo Testamento<sup>6</sup>. Pues, con su discurso sobre la circuncisión, el interés de Pablo se centra en los varones, y convierte a estos en la norma de una concepción de la pertenencia religiosa. En algunos casos puede que corresponda a esta concepción el bautismo de un *paterfamilias* con toda su casa, como en Hch 16,31-34 (cf. también 18,8), donde se nos cuenta el caso de un carcelero de la ciudad de Tiatira. Pero en el Nuevo Testamento encontramos también referencias a mujeres y sus casas, por ejemplo, María (Hch 12,12), Lidia (Hch 16,14s.40) y Ninfa (Col 4,15). Es posible que estas mujeres sintieran el bautismo como una acción ritual que también a ellas, junto con los varones, les permitía una incorporación activa en la comunidad<sup>7</sup>. Para las mujeres, tanto si eran judías como si no lo eran, la cuestión de la circuncisión no tenía ninguna relevancia, pero sí la tenía para los varones de su casa, en particular para los esclavos varones. La fór-

<sup>6</sup> Cf. Brigitte Kahl, «Der Brief an die Gemeinden in Galatien. Vom Unbehagen der Geschlechter und anderen Problemen des Andersseins», en Luise Schottroff y Marie-Theres Wacker (eds.), *Kompendium feministische Theologie*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2007, pp. 603-611, 604.

<sup>7</sup> Subrayado por Tatha Wiley, *Paul and the Gentile Women. Reframing Galatians*, Continuum, Nueva York y Londres 2005. Pero no debe olvidarse que el judaísmo en sus diferentes variantes en época grecorromana era atractivo para las mujeres, como muestra el ejemplo de Lidia, que en Hch 16,1-15 es descrita como «temerosa de Dios», es decir, simpatizante del judaísmo.

mula de Gal 3,28, a saber, que «no hay ya más esclavo ni libre», sostiene también que los esclavos no necesitan circuncidarse para existir «en Cristo». Con la mirada puesta en los esclavos y las esclavas podría, no obstante, plantearse otro problema: según la ley mosaica, la Torá, las familias judías tenían que observar el sábado, o sea descansar del trabajo, y en este descanso laboral debían incluir también a los esclavos e incluso al ganado. Cuando Pablo insiste en que «la ley» tiene que cesar ante la «fe» en Cristo, difícilmente puede entenderse como si quisiera abandonar a los esclavos y las esclavas, que estaban «bautizados en Cristo», a una explotación constante en las casas. «Ni esclavo ni libre», sino «uno» en Cristo», se demuestra como una fórmula que requiere pensar de nuevo la Torá de Moisés a la luz de Cristo, y aprovechar sus recursos para una vida en la comunión con y en Cristo. Esta comunión posee el potencial de un «third space», en el que pueden negociarse y llevarse a cabo las nuevas coordenadas de la relación con la diversidad.

## Género

Esto vale también con respecto al tercer elemento de la fórmula de Gal 3,28: «ni tampoco varón ni hembra». Aquí es importante la observación exacta del texto griego, que no dice «hombre o mujer», sino que recuerda la formulación de Gn 1,27, según la cual Dios crea a la humanidad como «varón y hembra». Sobre el significado de esta afirmación ya se había desarrollado en el siglo I del cristianismo naciente todo un espectro de interpretaciones<sup>8</sup>, que aún se amplía más si partimos del hecho de que la fórmula no fue acuñada por Pablo, sino que procedía de un rito bautismal<sup>9</sup>. Quien, por ejemplo, veía la creación del varón y de la hembra vinculada a la exigencia de

<sup>8</sup> Cf. Silke Petersen, «Nicht mehr „männlich und weiblich“ (Gen 1,27). Die Rede von der Aufhebung der Geschlechterdifferenz im frühen Christentum», en Irmtraud Fischer y Christoph Heil (eds.), *Geschlechterverhältnisse und Macht. Lebensformen in der Zeit des frühen Christentums*, Viena 2010, pp. 78-109; Angela Standhartinger, «Geschlechterkonstruktionen bei Paulus. Feministische Zugänge zu Galater 3,27f und Römer 7,1-6», *Una Sancta* 4 (2003) 339-349.

<sup>9</sup> Sobre esto parece hablar 1 Cor 12,13; cf. también Col 3,11.

la procreación (Gn 1,27-28), podía interpretar Gal 3,28 como una invitación a una vida ascética, una interpretación que resultaba atractiva a las mujeres en la Iglesia antigua. Si colocamos en primer plano el desequilibrio de poder entre esclavos y amos, es posible relacionar el tercer binomio de la fórmula con la negación de relaciones de poder entre hombres y mujeres. El grupo montanista del cristianismo primitivo permitía la ordenación de mujeres como sacerdotes y obispos apelando a Gal 3,28<sup>10</sup>. En su tiempo fueron marginados; actualmente se darían otros presupuestos socioculturales y teológicos muy diferentes y podría beneficiarse el ámbito de eclesial de la separación entre la cuestión ministerial y la diferencia de género. Las 850 superiores religiosas con sus preguntas al papa Francisco en una audiencia del 12 de mayo de 2016<sup>11</sup> han dado un importante impulso a este tema.

Elisabeth Schüssler Fiorenza parte en sus reflexiones sobre Gal 3,28 de la premisa de que tiene poco sentido aspirar a la única interpretación históricamente «correcta», sino que lo importante es llegar a explicar claramente los propios criterios de partida y de la opción por una determinada acentuación<sup>12</sup>. En este sentido quisiera ahondar en la porosidad del texto y retomar una cuestión actual que es virulenta no solo en los países «occidentales», sino también en muchos contextos asiáticos<sup>13</sup>, a saber, el estatus del ser humano, que no debe comprenderse con el esquema exclusivo de los dos géneros. En el Nuevo Testamento aparece un personaje «entre» los géneros, que al mismo tiempo hace visible también una institución histórica existente, el eunuco etíope en su viaje a Jerusalén (Hch 8,26-40)<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Petersen, art. cit., p. 85, con referencia a Epifanio, *Panarion* 49,1,1ss.

<sup>11</sup> [https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/may/documents/papa-francesco\\_20160512\\_uisg.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160512_uisg.html)

<sup>12</sup> Elisabeth Schüssler Fiorenza, «Gal 3,28 im Brennpunkt feministischer Hermeneutik», en id., *Grenzen überschreiten. Der theoretische Anspruch feministischer Theologie* (Theologische Frauenforschung in Europa Bd. 15), Münster 2004, pp. 167-184.

<sup>13</sup> Cf. [https://en.wikipedia.org/wiki/Category:Intersex\\_rights\\_in\\_Asia](https://en.wikipedia.org/wiki/Category:Intersex_rights_in_Asia); [https://en.wikipedia.org/wiki/LGBT\\_rights\\_in\\_Asia](https://en.wikipedia.org/wiki/LGBT_rights_in_Asia)

<sup>14</sup> Cf. Brittany E. Wilson, «“Neither Male Nor Female”. The Ethiopian Eunuch in Acts 8.26–40», *New Testament Studies* 60 (2014) 403-422; Martin Leutzsch,

En cuanto eunuco es un «no-hombre», y por eso no puede catalogarse indiferenciadamente como intersexual, ni menos aún como transexual<sup>15</sup>; pero, en la interacción intertextual con Gal 3,28, puede discutirse, con la mirada puesta en él, la cuestión de qué aspectos de interpretación se presentan para la fórmula (pre)paulina «ni varón ni hembra».

El etíope, se nos cuenta, había ido a Jerusalén para orar, de lo que se deduce perfectamente que él había entendido la palabra de Dios en Is 56,3-5, que incluye expresamente a los eunucos en la alianza del Dios de Israel, como una palabra dirigida a él. En el camino de vuelta, lee (de nuevo) el libro de Isaías, en esta ocasión las palabras sobre el cordero sacrificado sin abrir su boca (Is 53,7-8), y se pregunta si estas frases se relacionan con el mismo profeta —una posición sostenida también actualmente en la exégesis— o si se refieren a otro personaje diferente. Felipe, uno de los Doce, que seguían a Jesús, interpreta las palabras aplicándolas a Cristo, tras lo cual el eunuco se hace bautizar. Él es el ejemplo de un «temeroso de Dios», es decir, de una persona que se vinculaba al Dios de Israel, y, al mismo tiempo, el ejemplo de una persona que partiendo de la lectura de las Sagradas Escrituras judías encuentra la fe en Cristo. De haber escuchado en su bautismo la fórmula «ya no hay más varón ni hembra, pues todos sois “uno” en Cristo Jesús», la habría oído como confirmación de la palabra profética de Is 56,3-5, que, por lo demás, constituye una corrección de la Torá de Moisés, según la cual «no entrará en la congregación de Dios el que tenga magullados los testículos, o amputado su miembro viril» (Dt 23,1). La fórmula de Gal 3,28 tiene el potencial semántico de referirse a las personas «entre» los sexos, si bien no sabemos si se hallaba en la intención de quienes la acuñaron.

---

«Eunuch und Intersektionalität. Ein multiperspektivischer Versuch zu Apg 8,26-40», en Ute Eisen, Christine Gerber y Angela Standhartinger (eds.), *Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam* (WUNT 302), Mohr Siebeck, Tübingen 2013, pp. 405-430.

<sup>15</sup> Sobre esto llama acertadamente la atención Megan DeFranza, *Sex Differences in Christian Theology. Male, Female, and Intersex in the Image of God*, Eerdmans, Minneapolis 2015, esp. pp. 102-106.

La figura del eunuco remite, no obstante, a más espacios en blanco en esta fórmula. Como «temeroso de Dios», no es, desde el punto de vista religioso, ni judío ni griego; como etíope, se diferencia étnicamente de las personas que formaban las comunidades gálatas, y también en esta perspectiva podemos preguntarnos si su «caso» se tiene en mente en Gal 3,28. Como alto funcionario de su reina, no es una simple «persona nacida libre», pero tampoco un esclavo común. Como persona, cuyos órganos sexuales fueron probablemente mutilados, lleva consigo las marcas de la violencia sexual en su cuerpo, un aspecto que en Gal 3,28 no está explícito. Pero con su bautismo pertenece a los que ahora son «uno» en Cristo». Felipe, el que lo bautizó, llega más lejos que Pablo. Felipe crea un espacio para las personas que dinamitan la triple fórmula binaria de Gal 3,28. Me alegra poder hacer estas observaciones en un país que tiene el nombre de «Filipinas».

## Conclusión

Cuando Arnoldo Janssen, probablemente en la primavera de 1875, fue a ver al arzobispo de Colonia y presidente de la Conferencia Episcopal Alemana, para presentarle su plan para fundar una congregación misionera, este lo miró seriamente y le dijo: «Vivimos en un tiempo donde todo se tambalea y parece derrumbarse, y ¿viene usted y quiere comenzar algo nuevo?». A lo que Janssen respondió: «Vivimos en un tiempo donde mucho se va a pique y por eso algo nuevo debe surgir»<sup>16</sup>. Qué cierto es esto para la variedad del cristianismo en contextos asiáticos!

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

---

<sup>16</sup> Alt SVD, *Arnold Janssen*, pp. 78-79.

## LIBERACIÓN EN AMÉRICA DEL SUR NUTRIDA POR EL CRISTIANISMO ASIÁTICO

Reflexionar a partir de los márgenes implica interactuar con la Sabiduría no cristiana y con la espiritualidad socio-cósmica. Este artículo aborda problemas latinoamericanos y lo que Asia nos enseña. La teología de la liberación se fundamenta en Jesús, un sanador y profeta semita-asiático. Dejando de lado los modelos neocoloniales, encontramos un diálogo con los trayectos sincréticos y espirituales hacia la verdad.

Las tecnologías y las sabidurías han estado desentrañándose desde hace diez mil años, cuando se inició el cultivo del arroz en Asia, y desde hace siete mil años, cuando el maíz y las patatas comenzaron a alimentarnos en América central y del sur. Sin embargo, unos pocos siglos de la llamada «razón occidental» pretenden reemplazar los logros conseguidos en Asia a lo largo de más de veinte siglos.

Nada puede reemplazar lo que ha estado empoderando a las personas durante siglos. El budismo mahayana panasiático permite a multitudes de personas lograr la paz; el legado de la iluminación es seguir adelante «para la felicidad de las multitudes, por compasión al mundo»<sup>1</sup>. En China y en Japón, C. S. Song y Huang Po Ho ponen de relieve

---

\* DIEGO IRARRAZAVAL. Miembro del consejo editorial de *Concilium* (2005-2017). Coordinador de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (1995-2006).

Dirección: Casilla 8, Correo Peñalolen, Santiago de Chile. Correo electrónico: diegir06@gmail.com

<sup>1</sup> Fragmento del discurso 16, *The Long Discourses of the Buddha*, Sutta 16, (Maurice Walsh, ed.; Digha Nikaya, trad.), Wisdom Publication, Boston 1996, p. 253.

---

ve la «iluminación intuitiva», que es diferente de la razón universal occidental<sup>2</sup>. Ramas del taoísmo, del hinduismo y de las espiritualidades cósmicas permiten a la mayoría de la humanidad contar con un buen fundamento; un místico bengalí decía: «como una lámpara no arde sin aceite, una persona no puede vivir sin Dios»<sup>3</sup>. Los hitos de las sabidurías y de las teologías se deben en su mayor parte a los pueblos asiáticos.

## I. Cuestiones básicas

Desde hace miles de años existe la conciencia de formar parte del universo, de cuidar la vida y de liberación personal y ambiental. Los pueblos están empoderados por lo sagrado (denominado con nombres diferentes). Las tradiciones de fe contemporáneas reconocen que Dios es principio de justicia, de verdad y de bienestar. Las comunidades africanas han estado redescubriendo en Jesucristo un antepasado negro, han estado modelando perspectivas poscoloniales, y están desarrollando formas autóctonas de cristianismo (y de iglesias «independientes»). Los asiáticos han sido precursores de la sabiduría misericordiosa entre los pobres, de los senderos espirituales hacia la verdad y de impresionantes construcciones intelectuales.

Una primera cuestión: la recepción de las contribuciones asiáticas en otras partes del mundo. Lamentablemente, carecemos de interacción; todo cuanto tenemos son caricaturas, y algunas de ellas solo resaltan las civilizaciones asiáticas del pasado o el éxito económico y los conflictos internos del presente. Otra caricatura es pensar que la teología de la liberación nació y creció principalmente en América Latina. Mencionaré dos hitos filipinos: políticas de identidad y siste-

---

<sup>2</sup> Véase Huang Po Ho, «Modelos de pensamiento de la etnia Han y su impacto en las religiones y las teologías», *Concilium* 369 (2017) 37-39. Véase también Daniel Bell, *China's New Confucianism: politics and everyday life in a changing society*, Princeton University Press, Nueva Jersey 2010.

<sup>3</sup> Dicho atribuido al místico bengalí Sri Ramakrishna (1836-1886); Sri Ramakrishna Paramahansa, *Ramakrishna, his life and sayings* (trad. F. Max Muller), Forgotten Books, Londres 2008.

ma de creencias y de liturgia indígenas<sup>4</sup>, comunidades «que siguen a Jesús en su misión de proclamar el reino de Dios» y personas que «son empoderadas para decidir y actuar por sí mismas»<sup>5</sup>.

Otra cuestión concierne al fortalecimiento de un programa crítico y creativo. Si existe un deseo de ser poscolonial y de interactuar con las fuentes de sabiduría africana y asiática, ¿qué nos sucede a los latinoamericanos? La experiencia asiática se sintetiza a veces como búsqueda de armonía y como un cotidiano desenvolver las luchas por la vida. Esto implica reconocer el Espíritu en otros símbolos de fe «no cristianos». Lo que no significa dejar de lado el Evangelio, sino cuestionar las formas de cristiandad neocolonial que siguen estructurando nuestras formas de pensar.

La comprensión actual de Jesucristo crucificado y resucitado es significativa para todos los pueblos. Además, las búsquedas teológicas se centran en el Espíritu, fomentando así una liberación holística<sup>6</sup>. El hecho de estar en Filipinas nos lleva a recordar que el Evangelio fue proclamado y realizado por un profeta y sanador galileo-semita-asiático de Nazaret; asimismo, estamos agradecidos a los valores teológicos asiáticos que son relevantes y nos desafían.

Las racionalidades unidimensionales (de origen occidental) se transplantaron acríticamente en todo el mundo. En América Latina hemos

---

<sup>4</sup> Karl Gaspar, *Panagkutay: Anthropology and Theology Interfacing in Mindanao Uplands*, Institute of Spirituality in Asia, Quezon City 2017, p. 200; y su «método de ver-juzgar-actuar en la reflexión teológica» (p. xxvii), que está conectado con la antropología.

<sup>5</sup> Daniel Franklin Pilario (ed.), *Faith in Action: Catholic Social Teaching on the Ground*, Adamson University, Quezon City 2017, pp. 338 y 345. En esta obra se desarrollan ocho módulos para la formación y acción de las comunidades de base.

<sup>6</sup> La pneumatología ocupa uno de los lugares centrales en la teología latinoamericana; véase O. Elizalde, R. Hermano, D. Moreno (org.), *La Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres*, Amerindia, Montevideo 2016. En los contextos asiáticos, propicia un diálogo fecundo con las tradiciones de fe (budismo, hinduismo, islam, etc.), con las religiones primitivas, con los movimientos socio-políticos, y en el ámbito de las relaciones entre Biblia e Iglesia. Véase «The Spirit at work in Asia today», en Vimal Tirimanna (ed.), *Sprouts of Theology from the Asian Soil*, Claretian, Bangalore 2007, pp. 167-254.

estado y seguimos estando hipnotizados por imágenes y conceptos con características de neocristiandad. Sin embargo, se está produciendo un diálogo sistemático con sentimientos y pensamientos no occidentales, con dones propios y dones de otros en el mundo. Las preocupaciones principales son interactuar con las sabidurías y las luchas por la vida de Asia, y desarrollar programas poscoloniales con criterios evangélicos. Todo esto comienza con una renovada comprensión de Jesús de Nazaret, un profeta galileo y semita-asiático que es luz para el mundo.

## II. Indagaciones innovadoras

Las experiencias latinoamericanas son llamadas a menudo «caminhada» (andadura, camino) del pueblo de Dios. Otra buena metáfora brasileña es «teologias pé no chão» (que significa teologías de la tierra). Estas apasionantes reflexiones pueden denominarse también *intellectus amoris* (una fórmula usada por Jon Sobrino, que es crítico del racionalismo<sup>7</sup>). La obra sistemática se ha realizado durante décadas, en varias regiones del continente. Está alimentada por personas oprimidas y por intelectuales que piensan y oran entre ellas. Menciono solamente algunos logros obtenidos entre nosotros (que espero sean relevantes en Asia). Al redescubrir la fe entre los pobres, su sabiduría y sus gritos por la justicia, un camino latinoamericano compartido se ve desafiado por la Buena Noticia. La clave es la herencia de Jesús de Nazaret y su significado actual en todas y cada una de las áreas del mundo.

En segundo lugar, entre nosotros discutimos frecuentemente el tema de las mediaciones, en particular las estructuras racionales y emocionales. Algunos son partidarios de una creatividad más conceptual y simbólica para evitar reproducir las investigaciones especulativas (europeas). Lo que es digno de elogio son cinco décadas de pensamiento sistemático en el seno de los cristianismos vividos en nuestro continente. Se inspira en el *sensus fidelium* del pueblo; cuenta con metodologías y hermenéuticas, modos inculturados e inter-

---

<sup>7</sup> Jon Sobrino lucha contra «el divorcio entre teología racional y teología amorosa, misericordiosa», en *El principio misericordia*, Sal Terrae, Santander 1992, pp. 74-75.

culturales de comprender la fe, y posee fundamentación bíblica y proyección pastoral. Ha desarrollado tipos de teología feminista, indígena, afroamericana y eco-espiritual<sup>8</sup>.

Estos logros están acompañados con carencias y obstáculos. Durante los pasados cuarenta años, gran parte de la fértil teología latinoamericana no se encuentra en el centro de las instituciones académicas, de los proyectos editoriales y de los programas pastorales. Existe una limitada dedicación al medioambiente (con la excepción del ecofeminismo de Ivonne Gebara, la excepcional eco-teología de Leonardo Boff, y unos pocos más). Apenas se investiga en las culturas festivas y sus ambigüedades, en la experiencia de Dios del pueblo (con excepción de los escritos de Ángel Méndez sobre la comida mexicana y la teología; el exhaustivo trabajo sobre el amor de Maximiliano Salinas; la teología afroamericana de Antonio da Silva)<sup>9</sup>, y en el tema del género y su praxis.

Nuestros discursos sobre la fe (marginados por las instituciones importantes, pero bien enraizados en los caminos del pueblo con Dios) pueden interactuar con las búsquedas realizadas por las minorías cristianas en Asia. Todos podemos continuar abordando temas de vanguardia y ser verdaderamente católicos y evangélicos.

### III. Prioridades entre formas de fe

La forma de pensar latinoamericana es reconocida frecuentemente por centrarse en los signos de los tiempos, en la fe como experiencia, en Cristo como salvador y profeta amado entre los pobres<sup>10</sup>. Además,

---

<sup>8</sup> Véase Ignacio Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis*, Trotta, Madrid 1990; L. C. Susin (org.), *O mar se abriu. Trinta años de teología na América Latina*, Loyola, São Paulo 2000.

<sup>9</sup> Véase Ángel Méndez, *Theology of Food*, Blackwell, Londres 2000; Antonio da Silva, Sonia Querino (org.), *Teologia Afroamericana II*, Atabaque, São Paulo 2004; Maximiliano Salinas, *Lo que puede el sentimiento*, Ocho Libros, Santiago de Chile 2015.

<sup>10</sup> Objeto de estudio de Maria Clara Bingemer, *O misterio e o mundo*, Rocco, Río de Janeiro 2013, que trata de la experiencia; mi artículo «Latinamerican

estudiosos indígenas, afroamericanos, feministas y otros, han estado explorando senderos de fe con hermenéuticas autóctonas, para desentrañar el sentido de Dios en cada contexto y cultura. Con estas inquietudes, las experiencias y la pericia asiática y africana tienen gran relevancia y nos permiten hacernos preguntas mientras buscamos la verdad. Citamos como ejemplo algunas actividades realizadas en Filipinas, donde madereros, mineros y compañías de plantaciones deciden qué hacer con la naturaleza: después del tifón de 2013, los cristianos comparten los esfuerzos con personas de otras fes para reconstruir sus vidas y fomentar la integración de la creación<sup>11</sup>.

En otras áreas de Asia<sup>12</sup>, los caminos del amor y del conocimiento son trazados por budistas, musulmanes, taoístas, católicos, protestantes, pentecostales, innumerables rituales chamánicos locales y regionales, el culto ancestral, el hinduismo multidimensional, *sakti* en las aldeas y pueblos. La trascendencia también se experimenta con la *minjung-ochlos-Jesus* coreana<sup>13</sup>. En Filipinas se realizan extraordinarios rituales con el *Black Nazarene*, con el *Santo Niño* de Cebú, y su danza *sinulog* moldeada según ceremonias indígenas y musulmanas, con la *Pasyon* del pueblo tagalo que en *sinakulo* (interpretación de la pasión) representa la intimidad con un Cristo sufriente y sanador<sup>14</sup>.

---

images of Christ», *Journal of Reformed Theology* 1 (2007) 50-71; María del Pilar Silveira, *Mariología popular latinoamericana*, UCAB, Caracas 2013.

<sup>11</sup> Karl Gaspar, «An Ecological Theology of Liberation», *Voices* 2-3 (2014) 202. Otras obras: Rey Raluto, *Ecological Theology of Liberation. A People's Option: To Struggle for Creation*, Claretian, Quezon City 1990; Archie Ligo y Virginia Fabella (eds.), *Dugo-Duga ng Buhay (Vital Sap of Life)*, EATWOT y FIDES, Manila 1995.

<sup>12</sup> Véase R. S. Sugirtharajah (ed.), *Asian Faces of Jesus*, SCM Press, Londres 1993; Peter Phan, *Christology with an Asian face*, Orbis, Nueva York 2003; Jan Peter Schouten, *Jesus as Guru*, Rodopi B.V., Amsterdam 2008; A. M. Abraham Ayrookuzhiel, *The sacred in popular Hinduism*, Christian Literature Society, Madrás 1983; B. R. Ro, «Asian theologies», en Walter E. Elwell, *Evangelical Dictionary of Theology*, Baker Academic, Grand Rapids 1984 (<http://mb-soft.com/believe/txo/asian.htm>).

<sup>13</sup> Byung Mu Ahn, «Jesus and people (minjung)», en Sugirtharajah, op. cit., p. 167.

<sup>14</sup> Salvador Martínez, «Jesus Christ in popular piety in the Philippines», en Sugirtharajah, op.cit., pp. 247-257.

Cada fenómeno y horizonte espiritual posee su propia cualidad simbólica. Pueden verse como aproximaciones a Dios (y a los significados de Jesús) que tienen unos denominadores comunes. Existen claves hermenéuticas. Por ejemplo, Felix Wilfred opina que los trecientos treinta millones de dioses y de diosas en el hinduismo pueden valorarse como «expresiones de que el misterio divino no puede agotarse en una sola forma ... y esto es una contribución a la tolerancia, la paz y la armonía»; y en otro texto resalta la figura de los *Christubhaktas*, un movimiento *bhakti* hinduista en el que el «mensaje de *Ishtavedata*-Jesús apropiado e interpretado por ellos se convierte en experiencia de liberación»<sup>15</sup>. Hay búsquedas y cuestiones fascinantes en los contextos asiáticos, que son significativos para los caminos latinoamericanos de liberación y de relación entre formas de fe.

Las mujeres asiáticas abordan cuestiones radicales: «distanciándose de las influencias occidentales, europeas y norteamericanas, beben profundamente en sus propios manantiales... y se enfrentan con el poder que procede del dinero y que amenaza todas las formas de vida»<sup>16</sup>. También existe una buena disposición a reconstruir «paradigmas teológicos» y a «descubrir el rostro oculto de Cristo en el hinduismo y otras religiones indias, que será la base de una nueva teología de la armonía y la esperanza»<sup>17</sup>. Filipinas proporciona un pensamiento sistemático y profético. Se reconocen las religiones cósmicas, y la liberación y la creación son vistas en el seno de la lucha de las mujeres por una humanidad plena (p. ej., Virginia Fabella, Rosario Battung, Mary John Mananzan, y otras)<sup>18</sup>. Los tesoros bíblicos son leídos de nuevo en la India por L. Ralte, E. A. Rajkumar; en Indonesia

<sup>15</sup> Felix Wilfred, *Asian Public Religion*, ISPCK, Delhi 2010, p. 294; *Margins: Site of Asian Theologies*, ISPCK, Delhi 2008, p. 143.

<sup>16</sup> Marlene Perera y Stella Baltazar (eds.), *Towards a New Dawn: Asian Women's Theology and Spirituality*. Proceedings of the Consultation of Asian EATWOT Women, 25-29 de agosto de 1999, Consultation of the Asian EATWOT Women, Chennai 1999, pp. 113, 115.

<sup>17</sup> Stella Baltazar y Rini Ralte, «Indian Women for a Just World Order», en *Towards a New Dawn*, p. 11.

<sup>18</sup> Véase Virginia Fabella y Mercy Amba Oduyeye (eds.), *With Passion and Compassion*, Orbis, Maryknoll 1985; Mary John Mananzan (ed.), *Woman and Religion*, St. Scholastica's College, Manila 1998.

Judith Lim presenta a la sirofenicia pagana de Marcos 7,24-30 como un paradigma de «resiliencia, sabiduría, tenacidad, perseverancia y fe»<sup>19</sup>. El pensamiento y la praxis entre formas de fe se entienden de forma valiente (como también desean hacer los latinoamericanos).

Un fundamento esencial compartido es el mensaje de un Jesús marginal. Jesús es objeto de burla (Jn 7,52), porque «ningún profeta sale» de una Galilea catalogada como pagana. Sin embargo, él es un sanador, el profeta del Reino de Dios, el hijo de Abbá, el dador del Espíritu. Las teologías actuales se basan en un galileo que es semita-asiático. Lo que implica que las personas de todo el mundo interactúan con las sabidurías y las políticas de Asia.

#### IV. Paradojas poscoloniales

Mahatma Gandhi, un hindú conmovido por las bienaventuranzas de Jesús<sup>20</sup>, nos lleva a examinar las paradojas actuales. Las Iglesias y las teologías siguen reproduciendo los modelos occidentales hegemónicos. Incluso los lenguajes «liberacionistas» están a veces alejados de los caminos de fe autóctonos, verdaderos y políticos<sup>21</sup>. Existen tensiones e incoherencias.

Por un lado, encontramos una encomiable renovación oficial con respecto a la acción y al pensamiento (desde Medellín en 1968 hasta Aparecida en 2009), un corpus maduro de teologías latinoamericanas y un trabajo de base principalmente con la Biblia. Por otro, reproducimos enseñanzas y leyes irrelevantes; y las actitudes progresistas son a menudo incapaces de afrontar el secularismo y la idolatría del mercado.

<sup>19</sup> Véase Lalrinawmi Ralte y Evangeline Rajkumar (eds.), *New eyes, new reading, new women*, ISPCK, Nueva Delhi 2002; Judith Lim, «Aspiration for new life emerging from women of action», en *Towards a new dawn*, p. 105.

<sup>20</sup> Véase *Gandhi, An Autobiography*, Beacon Press, Boston 1957; Louis Fischer, *Gandhi*, Penguin, Nueva York 1954. La *satyagraha* (resistencia enérgica) de Gandhi inspira la creatividad teológica en el Sur global.

<sup>21</sup> Véase el número de la revista digital de EATWOT *Voices. Liberation Theology and Postcolonial Thought*, 2014/1. Cf. <http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2014-1.pdf>

Mencionaré también algunos temas relevantes en Asia. Por un lado, encontramos redes creativas, una valiente federación de conferencias episcopales<sup>22</sup>, una trans-racionalidad de experiencia (*anubhava*) y de travesía (*yatra*)<sup>23</sup> de vanguardia, una interacción con personas comunes (percibidas como teólogas, debido a su *pathos*, sabiduría, poder, arte, profecía, lucha, cultura, religiosidad e historia)<sup>24</sup>. Por otro lado, hallamos una espiritualidad transaccional según la cual «ofrecemos nuestra devoción a cambio de un deseo, un visado en los Estados Unidos, un número ganador en la lotería... los devotos del Black Nazarene canjean un pacto personal, *panata*, que hacen con Dios»<sup>25</sup>; así pues, existen devociones profundas que coexisten con lo que es resultado de la influencia de modelos europeos-norteamericanos.

Otras enormes paradojas a escala mundial son la hegemonía del mercado frente a las reivindicaciones de una verdad espiritual, el encanto tecnológico frente a los signos de liberación, el catolicismo y el pentecostalismo frente a formas crueles de fundamentalismo. Estas y otras paradojas tienen un impacto en las comunidades de fe y en sus teologías. Podemos abstenernos de una evaluación profética de la desigualdad económica; o podemos ofrecer criterios socio-espirituales en el mercado global<sup>26</sup>. Nuestros discursos pueden ser ciber-teológicos e implicarse en la revolución técnico-digital<sup>27</sup>. La inculturación

---

<sup>22</sup> Vimal Tirimanna (ed.), *Sprouts of Theology from the Asian Soil*, Claretian, Bangalore 2007, trata el diálogo interreligioso, la iglesia local, la política, la armonía, el Espíritu, la metodología teológica, la libertad religiosa, el respeto a la vida.

<sup>23</sup> Véase Felix Wilfred, «Fe cristiana y racionalidades socioculturales», *Concilium* 369 (2017) 107-118.

<sup>24</sup> Anthoniraj Thumma, *Wisdom of the Weak*, ISPCK, Dehi 2000, que explica las «teologías desde abajo».

<sup>25</sup> Randolph David, *Understanding Philippine Society, Culture, Politics*, Anvil, Madaluyong City 2017, pp. 181-182.

<sup>26</sup> Véase Jung Mo Sung, *Deseo, Mercado y Religión*, Sal Terrae, Santander 1999; Vincent J. Miller, *Consuming Religion*, Continuum, Nueva York 2005; William T. Cavanaugh, *Being Consumed, Economics and Christian desire*, Eerdmans, Grand Rapids 2008; Alberto Moreira (org.), *O capitalismo como religião*, PUC, Goiania 2012.

<sup>27</sup> Véase XXXII Semana Argentina de Teología, *La transmisión de la fe en el mundo de las nuevas tecnologías*, Agape, Buenos Aires 2014; Alberto da Silva

como vía para la descolonización es una propuesta tan esperanzada como controvertida en Asia y en el continente americano.

Las teologías asiáticas se están renovando gracias a muchos individuos, instituciones e impulsos ecuménicos. Las comunidades y sus teologías se hacen siervas de la humanidad, siguiendo los pasos de Jesús, un sanador y profeta galileo y asiático. Además, la teología tiene una comprensión realista de la armonía en cuanto a los movimientos sociales, las aportaciones de las religiones primitivas, y los modelos confucianos y taoístas de la alegría y del bienestar. Tal comprensión profundiza en fuentes particulares y confía en el Dios dador de vida de todos los pueblos<sup>28</sup>. La pneumatología asiática presta atención a los principales recursos del hinduismo, el budismo, el taoísmo, el islam y las religiones primitivas. También da cuenta de la acción del Espíritu en los movimientos populares, en el sufrimiento, en la espiritualidad, en la tecnología, en el mundo y en la iglesia<sup>29</sup>. Se acerca de forma humilde y holística al misterio, puesto que el Espíritu une al universo. Esto significa también dar poder a los que no lo tienen, estar en comunidad, y poseer una visión sobre el futuro<sup>30</sup>.

Esta experiencia y sabiduría espiritual es más relevante para las personas de buena voluntad de cualquier lugar. Los que estamos en Latinoamérica podemos ser alimentados por diferentes caminos y experiencias humanas de lo sagrado. Podemos beneficiarnos de los «cristianismos vividos» sincréticamente. Lo fundamental es ser fiel al galileo-semita-asiático Jesús, que nos conduce a una praxis entre diferentes formas de fe que se nutre del manantial de los profundos recursos socio-cósmicos.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

---

Moreira, C. Teles, E. de Gusmão Cuadros (org.), *A religião na mídia e a mídia na religião*, America, Goiania 2012.

<sup>28</sup> Véase *Sprouts*, pp. 119-138, 377-418; F. Wilfred, *Margins, Site of Asian theologies*, ISPCK, Delhi 2008, pp. 118-134.

<sup>29</sup> *Sprouts*, pp. 167-209, 209-245.

<sup>30</sup> *Sprouts*, pp. 245-254. Esta forma de entender el Espíritu no es colonial y se enfoca desde diferentes formas de fe.

## DOMINACIÓN LINGÜÍSTICA EN TEOLOGÍA

La lengua filipina es la voz de la cultura que habla en sus propios términos. La dominación lingüística, primero por el español y después por el inglés, además de una degradación cultural, aún se nota en el poder residual que el inglés tiene en temas teológicos. El inglés sigue siendo la *lingua franca* teológica de los filipinos. Las ventajas de usar el filipino en teología se han mantenido a raya por el «prestigio» y el dominio global del inglés. Si la lengua hace posible que la gente piense, entonces resulta experiencialmente muy difícil hacerlo en la lengua que ha sido tratada como inferior y marginal durante el régimen colonial. Este artículo se centra en una lucha del teólogo por recuperar el orgullo cultural mostrando el valor de la lengua filipina (y de su cultura), demostrando su potencial cultural y haciendo posible tener una experiencia de Dios mediante su propia cultura.

---

\* JOSÉ M. DE MESA, teólogo laico, licenciado y doctorado por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica), es profesor investigador en De La Salle University. Ha sido decano de la Maryhill School of Theology, profesor titular en el East Asian Pastoral Institute, y catedrático en De La Salle University. Fue también profesor visitante en la cátedra Luzbetak de Misión y Cultura en el Catholic Theological Union de Chicago entre 2003 y 2013. De Mesa ha escrito varios libros tanto en filipino como en inglés, entre los que destacamos *Mga Aral sa Daan: Dulog at Paraan sa Kristolohiy*, *Why Theology is Never Far Away from Home* y *José M. de Mesa: A Theological Reader*. Actualmente enseña Teología Sistemática en el Inter-Congregational Theological Center (ICTC) y en el Institute of Formation and Religious Studies (IFRS).

Dirección: 6 Luarca St., Vista Verde Executive Village, Brgy. San Isidro, Cainta, Rizal 1900 (Filipinas). Correo electrónico: kajosedemesa@yahoo.com

---

## El predominio del inglés: una experiencia

Una vez, cuando estaba en una librería, me encontré con una vendedora que me prohibió echar un vistazo a los libros. Le expliqué en lengua filipina que era profesor de universidad y que estaba solamente revisando algunos libros que pudiera recomendar a nuestra biblioteca universitaria. Cuando insistió en que era la norma de la librería, decidí consultar con el gerente. En Filipinas se habla en inglés cuando se quiere parecer inteligente y de clase alta. Con toda probabilidad, usé inconscientemente el inglés cuando él apareció. Inmediatamente, le expliqué *en inglés* lo que estaba haciendo. Me respondió sin dilación: «Por supuesto, señor. Puede hacerlo, señor». Aparecía así el poder residual que la lengua inglesa posee sobre nuestra lengua filipina generado por las colonizaciones que acontecieron anteriormente en nuestra historia<sup>1</sup>. En la sociedad en general, «el enorme peso del inglés como lengua de estatus significa que es muy difícil que fluya un tráfico de discurso en la brecha social» entre los que hablan filipino y los que hablan inglés<sup>2</sup>. En ese mismo instante, me convertí en víctima y en verdugo, una mente colonizada usando la misma lengua de nuestro colonizador<sup>3</sup>.

## Los efectos residuales de las colonizaciones española y estadounidense

En un contexto marcado por las poderosas fuerzas conquistadoras que provocaron una experiencia culturalmente debilitadora y psico-

<sup>1</sup> Teodoro A. Agoncillo, *History of the Filipino People*, GAROTECH Publishing, Quezon City 1990.

<sup>2</sup> Melba Padilla Maggay, *Understanding Ambiguity in Filipino Communication Patterns*, Institute for Studies in Asian Church and Culture, Quezon City 1999, p. 35.

<sup>3</sup> *Memoria y reconciliación* nos recuerda que «... los pecados pasados hacen sentir todavía su peso y permanecen como posibles tentaciones también en la actualidad...» (MR, 6.1). Véase [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000307\\_memory-reconc-itc\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_en.html)

lógicamente devastadora durante casi tres siglos y medio de dominio español y unos cincuenta años de dominio estadounidense, aún me encuentro afectado por los persistentes efectos de esos acontecimientos históricos, especialmente en mi conciencia de teólogo filipino formado en Occidente. No es que fuera inconsciente de la amplitud y la profundidad de la influencia colonial, pero no calculamos bien su impacto a largo plazo.

Tanto España como Estados Unidos usaron descaradamente la lengua como un instrumento de sometimiento. Los dos países marginaron la lengua filipina, junto con su particular cosmovisión cultural, dificultando pensar en ella y mediante ella. España logró en gran medida marginar y devaluar nuestra escritura nativa diciendo que era incomprensible e inservible. Por entonces, el español era considerado una lengua civilizada, heredera del latín, y un medio efectivo de conquista. En el siglo XIX, los «benévolutamente asimiladores» estadounidenses impusieron el inglés haciéndose cargo de las escuelas como complemento a la conquista militar, y se dedicaron a reafirmar su cultura mediante la lengua inglesa.

## La lengua como ámbito de protesta

Si la lengua posibilita pensar a la gente, entonces es una lucha que debe hacerse en una lengua que ha sido estigmatizada y marginada. Esta es mi experiencia cuando me esfuerzo en utilizar la lengua filipina en mi quehacer teológico. ¿Qué hacen las personas si llegan a darse cuenta de que tienen una mente colonizada? ¿Es verdad que tienden a expresarse más fácilmente, pero no más significativamente, en una lengua extranjera que en la suya propia? ¿Brotan más sus pensamientos sobre la fe de su espíritu alienado que de su conciencia nativa?

La lengua se ha convertido en un ámbito de protesta. Hasta ahora, la lengua filipina está buscando su valía como medio para comunicar *teológicamente*. En general, no se considera fácil ni práctica para expresar cuestiones teológicas. Las clases, la bibliografía, las conversaciones, las conferencias, los estudios, las investigaciones y las comunicaciones oficiales en el ámbito teológico se hacen habitualmente en

inglés. Se puede hacer teología en filipino y llegar a un pequeño público que, no obstante, está culturalmente preparado, o bien hacerla en inglés y llegar a un público lector más amplio o incluso internacional. Cabe suponer que el uso continuado del inglés en teología disminuye el potencial inherente a la lengua local para expresar sentimientos profundos. Sin embargo, si pensamos en la lengua como símbolo fundacional, «quizá el ejemplo más esencial e importante de los símbolos que modelan nuestra conciencia», entonces pueden aparecer otros símbolos que «se añaden, van más allá e incluso desafían las comprensiones que se adherían en nuestra lengua nativa, pero esa lengua se mantiene como el medio más penetrante y poderoso para interpretar y compartir nuestras experiencias humanas»<sup>4</sup>.

## La formación teológica occidental

Mi formación teológica ha sido principalmente occidental, en orientación y contenido. Pensar como un europeo o un norteamericano se consideraba haber logrado un alto nivel de pensamiento. Se me enseñó a considerar como propio el pensamiento de los teólogos occidentales. Durante los cursos iniciales, con profesores extranjeros y filipinos formados en Occidente, hasta los estudios superiores, me familiaricé con los métodos utilizados por los teólogos occidentales como también con las cuestiones y las respuestas teológicas que les preocupaban. Consultaba y estudiaba los escritos de los teólogos occidentales, a veces adoptándolos y adaptándolos al contexto filipino. Mi mente forcejeaba constantemente entonces con conceptos e intereses teológicos occidentales.

A veces, sin embargo, pienso que el proceso era más sutil, una concienciación que procede más de una retrospectiva que de una prospectiva. Solo después de años de forcejear deliberadamente con pensar como un filipino caí en la cuenta de cómo progresiva y exitosamente había sido configurado para pensar teológicamente como un occidental. Era inconsciente del poder controlador de la lengua ingle-

---

<sup>4</sup> Bernard Cooke, *Sacraments and Sacramentality*, Twenty-Third Publications, Mystic 1983, p. 45.

sa en mis pensamientos, y, mediante ellos, en mis sentimientos con respecto a mi cultura. Durante los años de docencia e investigación he llegado a ver con claridad cómo han contribuido subrepticamente a la estigmatización de la cultura filipina como «inferior» o «no buena». El forcejeo diario con la teología occidental fue el que me condujo a la erosión, incrustada, de la confianza y del orgullo con respecto a nuestra propia cultura. Esta mentalidad colonizada, gradualmente, pero, con toda seguridad, configurada a lo largo de cuatro siglos, se convirtió en un adversario interiorizado. Estaba firmemente alojado en nuestra conciencia, provocando sentimientos negativos con respecto a nuestra cultura.

Quizá, no soy tan afortunado como quienes sienten que los efectos de la colonización han acabado ya y están convencidos de que en una era poscolonial debemos avanzar dejando que la arena del tiempo borre el dolor y las dificultades que provocó. Yo soy alguien que ha sido incapacitado con y por la teología y el quehacer teológico occidental, pese a lo mucho que he aprendido de ellos. Lo que digo lo expreso solo personalmente, aunque soy consciente de que lo que es más personal y está concebido para ser aplicado solamente a mí, quizá, reverbera en otros<sup>5</sup>.

Reconozco sin problemas el valor del inglés. Es una de las lenguas ampliamente usadas en el intercambio teológico internacional. Pero no puede ni debe funcionar como un obstáculo para el pensamiento indígena. «Nosotros los asiáticos hacemos teología profesionalmente en inglés, la lengua en la que la mayoría pensamos, leemos y oramos», dice Aloysius Pieris. «La función teológica del lenguaje en un “continente de lenguas” ha sido gravemente infravalorada, y nuestro terco rechazo a consultarnos en nuestros idiomas, o incluso a familiarizarnos con la propia herencia cultural, continuará siendo un obstáculo fundamental para descubrir una teología verdaderamente asiática»<sup>6</sup>. Esto no significa deshacerse de la teología occidental, pero sí implica asumir la actitud reflejada en las siguientes palabras de

---

<sup>5</sup> Melba Padilla Maggay, *A Clash of Cultures: Early American Protestant Missions and Filipino Religious Consciousness*, Anvil, Manila 2011.

<sup>6</sup> Aloysius Pieris, S.J., «Towards an Asian Theology of Liberation», *The Month*, mayo de 1979, p. 149.

Gandhi: «No quiero mi casa amurallada por todos lados, ni mis ventanas cerradas. Yo quiero que las culturas de todo el mundo soplen sobre mi hogar tan libremente como sea posible, pero me niego a ser barrido por ninguna de ellas»<sup>7</sup>.

Después de haber sido condicionado a pensar en las categorías teológicas occidentales, no es fácil salirse de ellas. Aquí es donde sentía el efecto persistente y constante de la colonización del pasado en la psique. El esfuerzo por dar voz a la interpretación filipina del Evangelio a través de la lengua filipina ha resultado ser muy arduo. Los intentos que había hecho anteriormente para expresar estos conceptos se limitaban más o menos a traducciones literales de la interpretación occidental, aunque más contemporáneas. Relativizar las expresiones culturales de la fe heredadas según sus propios contextos era mucho más difícil de lo que pensaba.

### La reinterpretación desde una perspectiva filipina: un ejemplo

Un claro ejemplo se encuentra en mi reinterpretación de la cuestión de Dios en el contexto del sufrimiento humano, concretamente en la perspectiva de la voluntad divina. Mi verdadero replanteamiento del tema comenzó cuando asumí seriamente la situación del país según *la experimentaba y la articulaba la cultura en lengua filipina*. Es decir, se produjo cuando empecé a pensar en filipino más bien que en inglés. Por su situación geográfica, los filipinos tienen que hacer frente a catástrofes periódicas provocadas por causas naturales, agravadas por la enorme pobreza estructural y el sufrimiento provocados, en este caso, por la inhumanidad en las relaciones humanas y con respecto al medioambiente. Desde el punto de vista cultural, casi todo el mundo cree que cuanto acontece, beneficioso o destructivo, se debe a la voluntad de Dios<sup>8</sup>. ¿Es todo ello querido

---

<sup>7</sup> Fuente desconocida.

<sup>8</sup> Jose M. de Mesa, *And God Said, «Bahala Na!»: The Theme of Providence in the Lowland Filipino Context*, Maryhill School of Theology, Quezon City 1979, pp. 81-92. El tifón Haiyan, el temporal más mortífero en la historia de Filipinas, que dejó al menos 10.000 muertos en noviembre de 2013, puso de relieve una vez más esta creencia. Un sacerdote local, señalando a los cadáveres y respon-

por Dios? El magisterio tridentino del siglo XVI, que es mantenido aún por los católicos, solo refuerza y legitima esta arraigada concepción cultural de Dios, en lugar de impugnarla. Este magisterio habla del sometimiento en todo a la voluntad de Dios y exhorta a los católicos a «recordar que, si mediante las oraciones y la súplica no somos librados del mal, debemos soportar nuestras aflicciones con paciencia, convencidos de que por voluntad de Dios tenemos que soportarlas»<sup>9</sup>.

La palabra filipina más importante y frecuentemente usada para referirse a la «voluntad» es *loób*. Su gama de significados rebasa con creces el sentido neoescolástico de lo volitivo. Este es solo una de las capacidades del ser humano. Pero también existen la capacidad cognitiva y la afectiva. Estas tres son tratadas separadamente<sup>10</sup>. Cuando la reacción cristiana a Dios es interpretada como un *fiat voluntas tua* (Hágase tu voluntad), la lengua latina evoca y remite principalmente al lenguaje de la volición. Por el contrario, *loób* se refiere a toda la persona, con sus dimensiones cognitiva, afectiva y volitiva; están simultánea e inseparablemente involucradas como una respuesta o reacción holística.

La pregunta se convierte entonces en «¿es verdaderamente *loób* de Dios, es decir, el auténtico yo relacional de Dios?». Es la misma cuestión que «¿en qué tipo de Dios creen los cristianos?». En mi búsqueda de respuestas a estas cuestiones, y orientado por la afirmación de la tradición judeo-cristiana de que Dios es *agápe*, vi cómo en *kagandahang-loób* la voluntad de Dios y el carácter (naturaleza) de Dios eran, en la cultura misma, cuestiones gemelas, íntimamente entreteljadas.

El *loób* filipino es el yo más auténticamente relacional de toda la persona. La voluntad de Dios es el *loób* de Dios en relación. Ser bue-

---

diendo a las preguntas sobre si tal era la voluntad de Dios, decía «Pero esto no es un castigo de Dios. Os he dicho que Dios aún nos ama. Porque Dios es un Dios compasivo. No nos abandonará». <http://newsinfo.inquirer.net/529181/faith-stronger-than-storm#ixzz2l0d7nPnr>

<sup>9</sup> *Catechism of the Council of Trent for Parish Priests*, Nueva York 1934, p. 583.

<sup>10</sup> Cf. Bernard Wuellner, *A Dictionary of Scholastic Philosophy*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee 1966.

no y bondadoso es manifestar *kagandahang-loób*. Y, al contrario, tener «mala voluntad» o ser cruel es tener *masamang loób*. La noción de *kagandahang-loób* procede de dos conceptos: *loób* y *ganda*. Este es uno de los principales términos afines al término *loób*. *Loób*, que literalmente significa «el interior», se refiere a la esencia de la personalidad y al más auténtico yo interior del filipino. Además, se considera el centro organizador de la realidad humana y el manantial del sentimiento, del pensamiento y del comportamiento.

*Ganda* es sencillamente belleza con un toque de encanto. Une lo que es éticamente bueno y, más aún, lo que es cautivadoramente bueno. En filipino decimos «*Magandang umaga*» (Que tengas un día bueno y encantador) en contraste con el inglés «*Good morning*», que literalmente se dice «*mabuting umaga*»<sup>11</sup>. Nuestro saludo en lengua autóctona posee un elemento que excede con creces el mero «bueno». Es lo que encariña, cautiva, provoca, encanta, hechiza, fascina y atrae. La cultura sabe bien que la belleza es superficial e incluso engañosa. Pero en la idea de *kagandahang-loób* denota una belleza que brota de lo profundo del yo y que no es solo éticamente bueno, sino cautivadoramente bueno también.

Este descubrimiento me conduciría al sanctasanctorum de la cultura. El concepto esencialmente relacional, *kagandahang-loób*, se refiere obviamente a la bondad, la benevolencia, la beneficencia, la generosidad (como acto específico)<sup>12</sup>. Sondeado en profundidad, el término *loób* tiene un significado equivalente a «naturaleza», la cualidad no solo de una relación, sino la cualidad que soporta la relación personal. *Kagandahang-loób*, por consiguiente, no es meramente un acto positivo en relación con los otros; es la manifestación de lo que es verdaderamente la persona tal como se muestra en los actos específicos en una relación. Es considerado como virtud suprema, y, por tanto, el supremo cumplido más raramente hecho a una persona en el contexto filipino.

<sup>11</sup> *Malakas at Maganda* son el primer hombre y la primera mujer del mito filipino de la creación.

<sup>12</sup> Albert Alejo, S.J., *Tao Po! Tuloy!: Isang Landas ng Pag-unawa sa Loób ng Tao*, Office of Research and Publication, Ateneo de Manila University, Quezon City 1990, p. 138.

Cuando se aplica a Dios en Jesucristo, el *kagandahang-loób* por excelencia es Dios. En correspondencia, Jesús es llamado el «buen pastor». Pero, a decir verdad, es mejor traducirlo directamente del griego como un «pastor con un *magandang kaloóban*» —*ho poimen ho kalós*— (Jn 10,11). Tinatao (relacionado con la persona en cuanto tratada con dignidad humana) —tal es lo que *kagandahang-loób* hace. Se refiere a una bondad que es cautivadora y cordial; una generosidad que no esclaviza, sino que libera.

Así pues, ¿qué tipo de *loób* es el *loób* de Dios? El insondable *loób* de Dios es caracterizado totalmente como *maganda*. Esto me condujo a darme cuenta de lo sumamente bello y de lo sobrecogedoramente bueno que es el yo de Dios para nosotros. Con palabras de Edward Schillebeeckx, Dios es «pura positividad». ¡Este Dios no puede querer en absoluto el sufrimiento humano! Fue en este punto en el que la cultura filipina hizo de mediadora entre el *kagandahang-loób* de Dios y yo. Al mismo tiempo, llegué a ser consciente de la sabiduría y del genio de la cultura expresados mediante su metáfora de *loób* y *kagandahang-loób*.

Solo cuando intenté concretamente reinterpretar la voluntad de Dios y en qué tipo de Dios creen los cristianos me di cuenta de que la cultura podía ser una guía que podría seguir con beneficio, si lo permitía. La razón fue esta: al usar el lenguaje filipino en la atención a las inquietudes filipinas, al utilizar los presupuestos culturales y seguir las estructuras de pensamiento de la cultura, al recurrir al vocabulario cultural disponible y beneficiarme de los conceptos culturales locales para responder a las cuestiones particulares en Filipinas, «sentí» (es decir, experimenté profundamente) la bondad de Dios y me sentí atraído por su belleza, *ang maganda*. Dejé de estar solo cognitivamente fascinado por todo ello. Me conmovió profundamente esta interpretación inculturada de quién es Dios para nosotros, fui alcanzado por Cristo en y mediante mi propia cultura.

Aún me acuerdo de mi reacción en aquel momento; me estaba diciendo «¡*Ang ganda...* (qué bello)!», con referencia a Dios, a la voluntad relacional de Dios (*loób*) y al Evangelio que la comunica. Fue entonces cuando me encontré sobrecogido por una sensación de que hay algo más que yo implicado, algo más que lo que puedo ex-

plicar, un momento en el que algo parece como un don que se me da más allá de mí mismo. Para mí fue una «experiencia raíz», que afectó al modo en el que concebiría la cultura y mi trabajo teológico<sup>13</sup>. Descubrí la «belleza siempre antigua, siempre nueva». Experimentar «lo sagrado» en y a través de la «zarza ardiente» de la cultura me condujo a apreciar más profundamente tanto el Evangelio como mi cultura. Fue como si, al igual que Elías en el libro de los Reyes, no reconociera a Dios en el viento fuerte y tempestuoso, ni en el terremoto, ni en el fuego, sino en un bajo susurro, el bajo (y menospreciado) susurro de mi propia cultura y lengua marginadas (cf. 1 Re 19,9-13). Me he dado cuenta de que, al regresar a mi yo cultural más auténtico usando mi propia lengua nativa, estaba regresando al corazón del Evangelio, al Dios que es *agápe*<sup>14</sup>.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

---

<sup>13</sup> La experiencia de Dios es tanto el comienzo como el final de toda reflexión teológica. Si el enfoque cultural en medio de la experiencia colonial ha sido un instrumento para facilitararlo, entonces merecía la pena explorarlo.

<sup>14</sup> Elizabeth Johnson, *Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God*, Continuum, Nueva York 2008, p. 222.

## ÉTICA INTERCULTURAL FEMINISTA: CONVERSACIONES CON ASIA

Pese a la pujanza del discurso teológico feminista, cabe sostener que el campo sigue estando dominado por las preocupaciones, las normas y los métodos de los teólogos del hemisferio norte. Este artículo se pregunta sobre cómo las teólogas feministas del hemisferio norte podemos estudiar detenidamente nuestra complicidad en el modelo dominante para encontrar formas éticas de compromiso en la ética intercultural feminista.

La ética teológica feminista ha tenido múltiples fases de desarrollo, y actualmente presta una gran atención a la diversidad de la experiencia de las mujeres y a las importantes formas en las que la raza, la clase y la etnicidad se intersecan con el género para crear y perpetuar la exclusión social y la marginación económica.

Sin embargo, no siempre fue así. El trabajo feminista inicial se centró en la incapacidad de la teología clásica para reconocer que los relatos sobre la naturaleza humana y la experiencia humana, en

---

\* LINDA HOGAN es catedrática de Ecumenismo en Trinity College, Dublín. Sus principales áreas de investigación son la ética intercultural e interreligiosa, la ética social y política, los derechos humanos y el género. Entre sus publicaciones recientes encontramos *Keeping Faith with Human Rights*, Georgetown University Press, 2015; *Feminist Catholic Theological Ethics: Conversations in the World Church*, Orbis Press, Maryknoll 2014, editada conjuntamente con Agbonkhianmgho Orobator, y «The Role of Religion in Building Political Communities», en Cranmer, Hill, Kenny y Sandberg (eds.), *The Confluence of Law and Religion*, Cambridge University Press, 2016.

Dirección: Irish School of Ecumenics, ISE/Loyola Building, Trinity College Dublin, Dublin 2 (Irlanda). Correo electrónico: Lhogan2@tcd.ie

los que se basaba, eran androcéntricos. La mayoría de los sistemas teológicos trabajaban con el supuesto erróneo de que era posible hablar de naturaleza y de experiencia humana sin referencia alguna al género de los cuerpos, pero las primeras contribuciones de las feministas lo cuestionaron.

A lo largo de las décadas de 1960 y de 1970, las especialistas feministas excavaron en el canon bíblico y teológico, sacando a la luz las ideologías de subordinación que habían llegado a incrustarse en la tradición cristiana. Las iniciales obras seminales como *Religion and Sexism*<sup>1</sup> de Radford Ruether y *Subordination and Equivalence: The Nature and Role of Women in Augustine and Aquinas*<sup>2</sup> de Kari Børresen, pusieron de relieve la energía y la exhaustividad con las que las ideologías de la subordinación se adoptaron, se desarrollaron y se fomentaron en la tradición cristiana. Estas primeras obras constituyeron el momento crítico inicial del compromiso feminista con la teología, aunque muy rápidamente esta modalidad crítica fue complementada con una determinación, a saber, recuperar los antecedentes olvidados de la igualdad de las mujeres y reconstruir la tradición de una manera que fuera más coherente con la visión igualitaria original del cristianismo.

Sin embargo, las primeras defensoras de la teología feminista no contaron con que sus intentos por hablar a favor de las mujeres llegarían a ser tan cuestionados y controvertidos. En efecto, vistos con el beneficio de la retrospectiva, esos intentos iniciales de hacer teología a partir de la experiencia de las mujeres parecen extraordinariamente ingenuos en la actualidad. Sin embargo, una vez que las mujeres comenzaron a dedicarse a la reflexión teológica, salieron a la luz las diferencias existentes entre las mujeres.

Mientras que inicialmente se desatendieron las diferencias raciales, étnicas, económicas y geográficas, en las últimas tres décadas este aspecto concreto se ha convertido en tema dominante en el

---

<sup>1</sup> Rosemary Radford Ruether, *Religion and Sexism*, Simon & Schuster, Nueva York 1973.

<sup>2</sup> Kari Børresen, *Subordination and Equivalence: The Nature and Role of Women in Augustine and Aquinas*, 1968, reimpresión Kok Pharos, Kampen 1995.

discurso teológico feminista, de manera que, particularmente desde mediados de la década de 1980, ha ocupado el primer plano la relevancia teológica de las diferencias entre las mujeres. La teología *womanista*, iniciada por Delores Williams y Katie Canon, que surgió de la comunidad afro-americana, fue la primera en poner de relieve el impacto de la raza y del género en la experiencia eclesial y social de las mujeres. Las mujeres hispanas de los Estados Unidos también denominaron su perspectiva teológica particular teología *mujerista*, un neologismo acuñado por la difunta Ada María Isasi-Díaz. Asimismo, las décadas de 1980 y de 1990 presenciaron también el surgimiento de voces teológicas feministas poscoloniales, particularmente en el Sur global. Así pues, la diversidad de las voces y de las experiencias de las mujeres comenzó a ser conocida, no solo mediante los escritos de las teólogas feministas, sino también mediante organizaciones como EATWOT (siglas en inglés de la Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo), que ha sido decisiva en la promoción de la inclusión de voces del Sur global, como también la *Ecclesia of Women in Asia*.

De hecho, quizá más que cualquier otro grupo, han sido las teólogas de Asia las que han puesto de relieve el impacto permanente que el imperialismo y el colonialismo han tenido en la expresión y la experiencia de Iglesia. Además, como Anne McClintock defendía en su libro de 1995 *Imperial Leather*<sup>3</sup>, el proyecto imperial de colonización no solo pretendía dominar la política y la economía, sino que buscaba, más bien, impactar en la cultura y la sociedad hasta el fondo. De hecho, las categorías de género, raza y clase estaban profundamente interconectadas en el discurso y la práctica del imperialismo hasta el punto de ser constitutivas de la conciencia de la modernidad europea. Las tierras eran feminizadas (territorio virgen), las mujeres eran vistas en categorías de raza (ciertos grupos de mujeres eran considerados como «una raza aparte»), la clase media se estructuraba en contra de «las clases degeneradas», definidas como desviaciones del tipo humano normal, de modo que esta imbricación no era meramente una metáfora decorativa, sino, más bien, una

---

<sup>3</sup> Anne McClintock, *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*, Routledge, Londres 1995.

dimensión constitutiva e integral de la identidad occidental. En Asia, Virginia Fabella, Kwok Pui-Lan, Agnes Brazal, Gemma Cruz y Sharon Bong fueron las pioneras en teorizar sobre los modos complejos en los que se unieron género, raza y colonialismo para crear sistemas de marginación y exclusión, y en analizar también cómo la tradición cristiana ha sido cómplice de diversas maneras, pero también crítica, de esta trayectoria.

Así pues, ahora entendemos que muchas de nuestras categorías teológicas fundamentales ocultan una gran cantidad de supuestos culturales y coloniales sobre las características naturales de la identidad humana, sobre la estructuración de la vida en comunidad y sobre el significado del cuerpo. Además, también hemos llegado a comprender cómo estos supuestos han funcionado a menudo para excluir a ciertas personas de la participación plena en la política y en la Iglesia, y han impuesto límites a su capacidad para vivir existencias en sintonía con su propia comprensión del desarrollo humano. En efecto, gracias particularmente a los feminismos poscoloniales, hemos llegado a ser conscientes de que muchos de los supuestos sobre los que hemos construido nuestros marcos éticos están culturalmente limitados.

El desafío para la ética teológica feminista, por consiguiente, es el de llegar a ser una empresa auténticamente pluralista e intercultural. Es verdad que desde hace más de tres décadas la teología feminista ha buscado respetar, comprometerse y construir a partir de la diversidad de las cosmovisiones y ser sensible a las políticas de representación. Sin embargo, hemos descubierto que esto es mucho más complejo de lo que podíamos imaginar, y que aquellos elementos que parecen naturales y obvios en un mundo son a menudo aquellos que son infranqueables e incomprensibles en otro. Además, se ha reconocido que las perspectivas orientalistas han impregnado también las cosmovisiones teológicas y religiosas, y que las perspectivas teológicas feministas no son inmunes a los impulsos de las ideologías orientalistas, tanto como sus homólogos seculares. El libro de Edward Said *Culture and Imperialism* tiene una gran relevancia para el feminismo occidental clásico, pues demuestra cómo el gran relato de la Ilustración occidental (del que forma parte la segunda ola del feminismo occidental) ha sido fundamentalmente etnocéntrico, con

normas occidentales interviniendo como los únicos criterios según los cuales se juzga a sociedades diversas<sup>4</sup>. Por consiguiente, ya no basta con continuar privilegiando las categorías analíticas de la filosofía occidental e intentar acomodar en este contexto aquellas que proceden de otras culturas y contextos.

Los teólogos y las teólogas del hemisferio norte, que están sumergidos en los paradigmas académicos, culturales y económicos que han creado esta marginación, nos vemos particularmente desafiados a reflexionar sobre nuestras responsabilidades éticas al tiempo que buscamos crear una teología feminista genuinamente pluralista e intercultural, o, más bien, teologías feministas interculturales, que estén comprometidas con la promoción de la justicia social. Y en esta nueva etapa me pregunto si y cómo los teólogos/as feministas del norte pueden estudiar detenidamente nuestra complicidad en este modelo dominante para encontrar formas éticas de comprometerse en la ética intercultural feminista. Si bien este tema posee muchas dimensiones diferentes, deseo centrarme solo en una, concretamente en los desafíos éticos que nosotros/yo afrontamos cuando hablamos de, por, (en nombre/favor de) o con «el otro».

## El peso de la representación

El estudio seminal *Can the Subaltern Speak?*<sup>5</sup> de Gayatri Chakravorty es a la vez aleccionador e iluminador en este sentido, puesto que clarifica la profundidad del desafío que implica mediar «al otro». Spivak cuestiona radicalmente a aquellos que, como ella, estaban buscando apartarse de los relatos y de las perspectivas de las elites y garantizar la escucha de las voces de aquellos que han sido marginados por su clase, casta, género, raza, lengua o cultura<sup>6</sup>. Es crítica con

---

<sup>4</sup> Edward Said, *Culture and Imperialism*, Chatto & Windus, Londres 1993, p. 58 (trad. esp. *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona <sup>4</sup>1996).

<sup>5</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, «Can the Subaltern Speak?», en Rosalind C. Morris (ed.), *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*, Columbia University Press, Nueva York 2010, pp. 237-291.

<sup>6</sup> La preocupación principal de Spivak y sus colegas con respecto a los estudios de los subalternos ha sido escribir la historia desde abajo, y restaurar así el

los discursos que apoyan de boquilla los factores diferenciales de poder entre aquellos que hablan por otros y aquellos que representan, y concluye que, en la mayoría de los contextos académicos actuales, la práctica de problematizar la función del investigador «continúa siendo una devoción inútil».

Incluso aquellos teóricos que tienen fama por su actitud crítica, como Foucault, Deleuze y Gauntari, son criticados por no lograr entender cómo también ellos reproducen la supresión de los sujetos marginados aun cuando creen que los están haciendo visibles. Spivak sostiene que, aunque se resisten a hablar por los oprimidos, no obstante, «se alejan de las prácticas de representación» que deberían sustentar su difícil función intelectual (¿elitista?) de hacer visibles las experiencias concretas de los oprimidos. En suma, no logran cargar con los problemas de la representación, y ella contrapone lo que Cornell llama «esta ingenuidad casi voluntaria» con otros enfoques que admiten su dependencia de esquemas representacionales y sus fundamentos lingüísticos.

---

protagonismo de las personas comunes. Si bien comparte este compromiso con quienes están en los márgenes, Spivak no confía como otros en la posibilidad de hablar por «el subalterno». Con este término Spivak se refiere a aquellas personas cuyas experiencias y acciones son incomprensibles en el discurso dominante, aquellos que están «en el espacio de la diferencia», y, debido a un fracaso de reconocimiento, no están representados ni son representables. En su estudio, Spivak sostiene que es imposible que los subalternos hablen sin apropiarse del lenguaje o de los modos de representación dominantes, y que, además, es imposible que aquellos que buscan hablar sobre o por los subalternos lo hagan adecuadamente. Comentando el desafío de Spivak, Partha Chatterjee observó que la historia subalterna ha mostrado con éxito que el «hombre» o el «ciudadano» que era el sujeto soberano de la historiografía burguesa era realmente solo la elite, pero Spivak había añadido un desafío ulterior cuando preguntó por qué era ahora necesario vestir al subalterno con el ropaje del sujeto soberano. Además, continuaba, después de este estudio seminal, la cuestión crítica no era ya «¿cuál es la verdadera forma del subalterno?», sino que, más bien, se había convertido en «¿cómo es representado el subalterno?», donde representar significa tanto «presentar de nuevo» como también «estar en lugar de». En suma, Chatterjee reconoció que tanto los sujetos como los métodos sufrían cambios.

---

La mayoría de nosotros o bien permanecemos al margen o desconocemos las complejidades de la política de la representación, aun cuando estamos inmersos en ella. Sin embargo, como he argumentado en otro lugar, un enfoque más ético exige que se asuma la carga de la representación y que se reconozca la inevitabilidad de la violencia epistémica inherente a toda representación<sup>7</sup>. Para Spivak la clave reside en comprender que «nosotros» no estamos «representándolos», a saber, a aquellos que están radicalmente fuera<sup>8</sup>, sino que, más bien, «nosotros» estamos aprendiendo a «re-presentarnos a nosotros mismos». Spivak no cree que todos los intentos benevolentes por representar los intereses del otro están condenados, aunque es correctamente precavida sobre el eco de proyectos civilizados anteriores. Más bien, como comenta Ritu Birla, «al pedirnos que nos re-presentemos a nosotros mismos, Spivak nos pide que completemos la intención benevolente de “hablar por” con una ética de responsabilidad, en el sentido de cultivar una capacidad de responder a y de ser sensible al otro, sin exigirle la semejanza como la base del reconocimiento»<sup>9</sup>.

Los que estamos involucrados en los discursos de defensa, incluido el discurso de la ética teológica feminista, no podemos proceder como si no estuviéramos atrapados en la política de la representación. Debemos, más bien, cargar con el peso de la representación, es decir, con las responsabilidades éticas asociadas con el privilegio de hablar de, o de hablar por, el otro.

En su Oxford Amnesty Lecture en 2001, Spivak desarrolla su análisis sobre esta carga de la representación en el contexto de las políticas de los derechos humanos<sup>10</sup>. Reconoce que la historia de los derechos humanos ha sido ambivalente, y sostiene que la política de

---

<sup>7</sup> Linda Hogan, *Keeping Faith with Human Rights*, Georgetown University Press, Washington 2015, cap. 3.

<sup>8</sup> Como subsisten los campesinos, los grupos tribales, los parados en las calles.

<sup>9</sup> Ritu Birla, «Postcolonial Studies: Now that's History», en Rosalind Morris (ed.), *Can the Subaltern Speak: Reflections on the History of an Idea*, Columbia University Press, Nueva York 2010, p. 93.

<sup>10</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, «Righting Wrongs», en N. Owen (ed.), *Human Rights, Human Wrongs*, Oxford University Press, Oxford 2002, pp. 164-227.

los derechos humanos puede tener futuro si, y solo si, puede «suturarse en el dividido tejido cultural de la responsabilidad». El dividido tejido cultural de la responsabilidad del que habla es la responsabilidad asociada con el privilegio de representación, y que exige que nos comprometamos en un cuestionamiento constante de los presupuestos que llevamos sobre la naturaleza de los derechos humanos y su justificación. Los defensores de los derechos humanos son así insertados en el campo de la representación, no como dispensadores de derechos, sino como personas cuyo derecho a representar afecta al modo en que comprendemos los derechos humanos. Y, en efecto, solo cuando hacemos frente y deconstruimos nuestro propio sentido jerárquico del derecho, podremos comprometernos con la política de los derechos humanos de un modo ético, o, por usar la imagen de Spivak, habremos suturado los derechos humanos con una ética de la responsabilidad. Además, este proceso de auto-cuestionamiento es facilitado por la presencia del subalterno. De hecho, «al mantenerse aquello que los que estamos capacitados para representar no puede representarse precisamente por nuestra capacitación, [el subalterno] nos fuerza a ver los límites de nuestra definición de lo humano, y, con nuestras asimetrías, nuestra visión de las desigualdades que también nos hace ver el subalterno que nos exigen corregir las injusticias, puesto que somos los únicos que entendemos su significado». Somos obligados, con otras palabras, a abordar la pregunta «¿quién es el “nosotros” en la representación de cómo han sido víctimas de injusticia?»<sup>11</sup>.

Al igual que sucede con la ética de los derechos humanos, también ocurre con la ética teológica feminista, a saber, la pregunta debe llegar a ser «¿cómo hablamos con (no por) el otro, y especialmente con aquellos que han sido largo tiempo marginados?». En el análisis de Spivak, nuestra responsabilidad ética comienza con el reconocimiento de que el ser humano es fundamentalmente un ser-en-relación y con la admisión de que los relatos o explicaciones tradicionales de las exigencias de relación han tendido a infravalorar, incluso a

---

<sup>11</sup> Drucila Cornell, «The Ethical Affirmation of Human Rights», en Rosalind C. Morris (ed.), *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*, Columbia University Press, Nueva York 2010, p. 108.

ignorar, la alteridad del otro. Spivak recurre a Lévinas para insistir en que solo cuando reconocemos de verdad la alteridad del otro podemos comenzar a comprender las exigencias de relación, y las responsabilidades asociadas con el hecho de estar en una posición para hablar con o por el otro.

Nacer humano es nacer inclinado hacia otro u otros. Para explicar esto, el ser humano presupone lo totalmente otro: esta es la línea de fondo del ser humano como ser-en-la-relación-ética. Por definición no podemos —ningún yo puede— alcanzar lo totalmente otro... Esta es la brecha fundacional en todo acto o conversación, más especialmente en actos o conversaciones que entendemos que están más cerca de lo ético —lo histórico y lo político—. De alguna manera, debemos intentar llenar la brecha<sup>12</sup>.

En sus primeros años, la ética teológica feminista intentó llenar esta brecha minimizando la alteridad del otro y subrayando los elementos comunes entre las mujeres. Sin embargo, como Spivak y otros han mostrado, este enfoque ya no es adecuado, puesto que inevitablemente re-inscribe las desigualdades existentes, aun cuando intenta evitarlo. Además, las reflexiones de las teólogas feministas asiáticas, en particular aquellas como las de Brazal, que adoptan una perspectiva poscolonial, ponen de relieve la ubicuidad de la política del poder, incluso en contextos donde mujeres y hombres feministas comparten objetivos éticos comunes. Una renovada ética feminista intercultural necesitará pensar diferentemente sobre cómo puede llenarse esta brecha. Basándose en Spivak, será necesario comenzar en solidaridad con la alteridad del otro, y con una valoración de que el otro es lo que ella llama «el totalmente otro». Pero mucho más importante, no obstante, será que proceda con la determinación de aceptar las cargas éticas asociadas con el privilegio de hablar en nombre de, y/o con, «otro». Si bien es ante todo una actitud y un modo de ser, es también importante que las implicaciones de este modo de ser encuentren expresión en las infraestructuras de nuestras disciplinas teológicas y de nuestros contextos profesionales. El

---

<sup>12</sup> Spivak, «A Moral Dilemma», en Howard Marchitelo (ed.), *What Happens to History: The Renewal of Ethics in Contemporary Thought*, Routledge, Nueva York 2001, pp. 215-216.

predominio del paradigma del Norte y las dificultades oficiales de priorizar las voces teológicas feministas del Sur global siguen siendo un desafío, pese a la presencia de foros como *Concilium*. No obstante, solo veremos el comienzo de un discurso teológico feminista genuinamente pluralista e intercultural cuando las diversas disciplinas teológicas, las instituciones de formación teológica, las asociaciones profesionales, las revistas y otras ramas de la infraestructura académica incorporen este programa radicalmente inclusivo.

Forjada a través de múltiples voces, la ética teológica feminista contemporánea aspira a ser un discurso pluralista e intercultural, aunque para muchos/as prosiga la lucha para ser escuchados. Avanzando por este sendero, será importante que preste atención constante a la política del poder (cultural, económico e intelectual) en el ámbito académico y mundial, y que reconozca las nuevas desigualdades que son el legado de las políticas coloniales y poscoloniales. Solo de este modo será capaz de crear redes nuevas y duraderas basadas en la reciprocidad y en el respeto.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

## IMAGEN FEMENINA DE DIOS Y LIDERAZGO DE LAS MUJERES EN CIUDAD MISTICA DE DIOS

Ciudad Mística es un grupo religioso nacionalista autóctono que vive en monte Banahaw, Filipinas. Una religión híbrida que ha mezclado símbolos y creencias cristianas con su fe profunda en la maternidad de Dios y el liderazgo espiritual de las mujeres, y que se resistió a la dominación colonial. Los cristianos feministas pueden aprender de Mística que puede verse a Dios como madre, sin necesidad de vincular esta categoría a la maternidad física ni a las cualidades femeninas tradicionales. Mística, asimismo, demuestra cómo una imagen femenina de Dios se traduce y/o es apoyada por el liderazgo religioso de las mujeres, y que una iglesia liderada por mujeres no necesita ser una imagen especular de una iglesia patriarcal. Mística es también un recordatorio para las feministas posgénero de que el género continúa siendo una categoría importante, pero que no siempre conduce a la subordinación de las mujeres. Mística, por otra parte, en su encuentro con las feministas cristianas, parece haber abandonado la creencia teológica en la preeminencia espiritual de las mujeres para centrarse, en cambio, en la igual creación de la mujer y del hombre a imagen de Dios.

---

\* AGNES M. BRAZAL es profesora asociada e investigadora en De la Salle University, Manila. Es fundadora y expresidenta de la Catholic Theological Society of the Philippines (DaKaTeo) y coordinadora de Ecclesia of Women in Asia. En 2017 fue profesora visitante en la cátedra de humanidades D'Angelo en St. Johns University, Nueva York, y en William Duffy Lecture Series Chairholder, Boston College, Boston.

Entre sus publicaciones más recientes se encuentra el libro, en coedición, *Living with (out) Borders: Catholic Theological Ethics on the Migrations of Peoples* (Orbis, 2016), que quedó en tercer lugar, en la categoría de inmigración, en el premio de la Catholic Press Association Book. Sus áreas de investigación son el feminismo, la migración y las teologías de liberación poscoloniales. Obtuvo su licenciatura y doctorado en Teología por la Katholieke Universiteit de Lovaina, Bélgica.

Dirección: TRED 3<sup>rd</sup> flr. Faculty Center, De la Salle University, 2401 Taft Avenue Malate Manila, NCR, 1004 (Filipinas). Correo electrónico: agnesmbrazal@gmail.com

---

## Introducción

El feminismo en Filipinas ha sido modelado muy fuertemente por la necesidad de definirse como autóctono, en respuesta a las acusaciones recibidas tanto de la Iglesia como de los varones de ser simplemente una imitación del feminismo occidental<sup>1</sup>. Así que las feministas giraron la mirada hacia el pasado precolonial para recuperar la figura del *babaylan*, el líder religioso precolonial que era en la mayoría de casos una mujer y en unos pocos un travesti<sup>2</sup>, y caminaron hasta el monte Banahaw en su búsqueda de «babaylans vivientes». El monte Banahaw es la sede de más de ochenta movimientos nacionalistas y religiosos autóctonos, adonde acuden miles de peregrinos especialmente durante la cuaresma. Los dos grupos más numerosos —*Ciudad Mística de Dios y Tres Personas Solo Dios*<sup>3</sup>— mezclan la religión nativa y el cristianismo, y cuentan en su mayor parte con sacerdotes mujeres.

Este artículo profundiza en el vínculo entre el liderazgo y la imagen de Dios en las mujeres en Ciudad Mística comparándolos con la Iglesia católica. Nuestro estudio empleará el método del teórico poscolonial de Edward Said de la lectura a contrapunto. Tomado prestado del campo de la música clásica, Said describe la lectura a contrapunto como un análisis de dos textos culturales a la luz de cada uno dando

---

<sup>1</sup> Mina Roces, «Rethinking “the Filipino Woman”: A Century of Women’s Activism in the Philippines, 1905-2006», en Mina Roces y Louis Edwards (eds.), *Women’s Movements in Asia: Feminism and Transnational Activism*, Routledge, Londres-Nueva York 2010, p. 39.

<sup>2</sup> La *babaylan/catalonan/baylan*, junto con los guerreros varones y los herreiros varones, lideraban a las comunidades indígenas de las tierras bajas durante el período precolonial. El poder y el prestigio de la *babaylan* reside en su dominio del conocimiento tradicional y su capacidad de mediar con los espíritus para sanar, garantizar una generosa cosecha o una buena pesca, o interceder individualmente o colectivamente por el bien de la comunidad. Solo fue en 2008, con la publicación de *Shamanism, Catholicism and Gender Relations in Colonial Philippines, 1521-1685* de Carolyn Brewer, editado por Ashgate, cuando se emprendió un estudio exhaustivo de la *babaylan* y su conflicto con el clero español.

<sup>3</sup> Véase Vicente Marasigan, S.J., *A Banahaw Guru: Symbolic Deeds of Agapito Illustrisimo*, Ateneo de Manila University Press, Quezon City 1985, p. 9.

solo un privilegio provisional a ambos relatos<sup>4</sup>. Es como tocar dos ritmos diferentes o instrumentos musicales simultáneamente para producir una música nueva. Es diferente de una versión dominante de la teología comparada que presupone el *a priori* de que la lectura apoyaría la superioridad del cristianismo sobre otras religiones.

Este diálogo está en línea con la recomendación de FABC I de entrar en contacto con antiguas tradiciones como el animismo, común entre los pueblos indígenas, pero también en grupos autóctonos como los del monte Banahaw<sup>5</sup>.

### Ciudad Mistica: antecedentes

Ciudad Mistica se encuentra en Barangay Sta. Lucia, en el municipio de Dolores, provincia de Quezón, en las laderas del monte Banahaw. Este monte fue la base de los grupos nacionalistas religiosos que lucharon por la libertad religiosa durante los siglos XIX y XX<sup>6</sup>. La fundadora de *Mistica*, Maria Bernarda Balitaan, en adelante MBB, también fue perseguida por las autoridades religiosas españolas. Maria quería ser religiosa, pero fue rechazada por ser nativa y su interés en la ordenación sacerdotal fue considerado insensato por las autoridades civiles y eclesiásticas<sup>7</sup>. Los sacerdotes católicos se sintieron amenazados porque con su predicación ella suscitaba más atracción que ellos. Al aumentar el número de sus seguidores, aceptó formar una iglesia, la *Mistica*, a principios del siglo XX<sup>8</sup>.

Los miembros de *Mistica* proceden del grupo de los subalternos, formado por campesinos migrantes del sector rural, con ingresos

<sup>4</sup> Véase Edward Said, *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona 1996.

<sup>5</sup> Sobre la acción del Espíritu en las religiones primitivas, véase FABC, «The Spirit at Work in Asia Today», *FAPA* 3, pp. 257-261.

<sup>6</sup> «Apolinario de la Cruz (1815-1841): Crusader of Religious Freedom», <http://www.nhcp.gov.ph/wp-content/uploads/2013/04/rel0008.pdf> (09/2014).

<sup>7</sup> Arche Ligo, «Searching for Babaylan in Ciudad Mistica de Dios», en Fe Mangahas y Jenny R. Llaguno (eds.), *Centennial Crossings*, C&E Publishing, Quezon City 2006.

<sup>8</sup> Ofelia O. Villero, *Religion, Gender, and Postcoloniality: The Case of «Ciudad Mistica de Dios»*, Ph. D. Dissertation, Graduate Theological Union, 2010, p. 91.

desde niveles muy bajos hasta niveles medios altos, y por algunos pobres urbanos de Manila. Comparten con otros grupos autóctonos en el monte Banahaw la creencia de que esta montaña es la Nueva Jerusalén, y para Mistica, el lugar donde acontecerá la salvación plena mediante un salvador filipino.

## Una lectura a contrapunto

En el centro del relato cristiano se encuentra el varón Jesús, mientras que en el relato fundamental de Mistica el centro lo ocupa MBB. Ambos vivieron en un tiempo de opresión colonial, en medio de fuertes aspiraciones nacionales de liberación<sup>9</sup>.

Creen que tanto Jesucristo como MBB poseen una naturaleza/loób (yo interior) humana y divina<sup>10</sup>. Mientras que Jesús es Dios encarnado para los cristianos, MBB es considerada como Dios la Madre, o el Espíritu de Dios «encarnado» en una mujer<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> El estudio de la antropóloga Peggy Reeves Sanday de más de 150 sociedades sobre la correlación entre ecología y género puede iluminar la diferencia entre estas dos tradiciones. Demuestra que cuando el medio ambiente se experimenta como un *partner* y no como un enemigo (como en el sudeste tropical de Asia), las relaciones entre los sexos no son antagónicas y las mujeres pueden obtener poder. Cuando el medio ambiente es experimentado como hostil (como en Medio Oriente), los sexos se hacen antagónicos y se produce la dominación de las mujeres por los varones. Sanday comenta también la correlación entre la disminución del poder femenino y el empobrecimiento de los recursos, y la alteración de la vida cultural, por ejemplo, como la provocada por la colonización. Peggy Reeves Sanday, *Female Power and Male Dominance*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, pp. 7-8, citada por Floro C. Quibuyen, «*And Woman will Prevail over Man: Symbolic Sexual Inversion and Counter-Hegemonic Discourse in Mt. Banahaw: The Case of the Ciudad Mistica de Dios*», Philippine Studies Occasional Paper n. 10 (Center for Philippine Studies, School of Hawaiian, Asian and Pacific Studies, University of Hawaii at Manoa, 1991), pp. 48-49. En esta línea, los estudios sobre el Sudeste asiático precolonial han mostrado la autonomía y el valor, relativamente fuertes, de las mujeres en la esfera económica, trasplantando y cosechando el arroz, tejiendo y comercializando. Anthony Reid, «*Female Roles in Pre-colonial Southeast Asia*», *Modern Asian Studies* 22 (1988) 629.

<sup>10</sup> Guillermo Pesigan, *Dulang-buhay ng Bundok Banahaw: Karanasan ng Ciudad Mistica*, Bahay Saliksikan ng Pilipinolohiyang Simulain, Quezon City 1992, p. 15.

<sup>11</sup> Villero, *Religion, Gender, and Postcoloniality*, p. 132.

Tanto Jesús como MBB son venerados como enviados por Dios para salvar a la humanidad, aunque MBB realizará plenamente la misión de Jesús, que, según Mistica, no logró transformar la humanidad<sup>12</sup>. El mito escatológico de Mistica se divide en tres fases: la era del Padre o la de los patriarcas, la era del Hijo o la de Jesucristo y Rizal, héroe nacional filipino, y la era de la Mujer o la de Maria Bernarda<sup>13</sup>. Es similar a las fases de la historia del teólogo italiano del siglo XII Joaquín de Fiore, que identificaba tres épocas de la historia basadas en la Trinidad —la era del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo—. La idea de un salvador mujer, sin embargo, está más cerca de la creencia de los guillermitas, influidos también por Joaquín, pero que veían en Guillerma de Milán (siglo XIII) un salvador femenino y una encarnación del Espíritu Santo<sup>14</sup>. No está claro cómo estas ideas viajaron desde Italia hasta los subalternos del monte Banahaw<sup>15</sup>. Mistica cree además que la Era de la Mujer no solo se realiza en el ámbito religioso, sino también el ámbito «material»/secular, como pone de manifiesto el surgimiento de presidentas nacionales, por ejemplo, Corazón Aquino.

En el cristianismo, Jesús ha sido representado, especialmente en la Edad Media, tanto con imágenes masculinas como femeninas (por ejemplo, en las *Visiones* de santa Juliana de Norwich, donde Jesús aparece como madre) —compasiva, criando y dándonos a luz<sup>16</sup>—. En Mistica, por otra parte, un mural en la capilla representa a Maria Bernarda como *babai-lalaki* (mujer-hombre), simbolizando el poder en equilibrio tanto de la masculinidad como de la femi-

<sup>12</sup> Pesigan *Dulang-buhay ng Bundok Banahaw*, p. 15.

<sup>13</sup> Villero, *Religion, Gender, and Postcoloniality*. En la etnografía de Pesigan se habla de esta como la Era de la Madre. Pesigan, *Dulang-buhay ng Bundok Banahaw*, p. 5.

<sup>14</sup> «Concepts of Female Leadership from the Twelfth to the Fifteenth Century: From Hildegard of Bingen to Joan of Arc», en Jan Wim Buisman, Marjet Derks y Peter Raedts (eds.), *Episcopacy, Authority, and Gender: Aspects of Religious Leadership in Europe 1100-2000*, Brill, Leiden-Boston 2015.

<sup>15</sup> ¿Es posible que el «padre adoptivo» de Maria Bernarda, un francés, hubiera compartido estas ideas que entonces atraían a los subalternos que seguían practicando la religión tradicional?

<sup>16</sup> Joan M. Nuth, *Wisdom's Daughter: The Theology of Julian of Norwich*, Crossroad, Nueva York 1991, pp. 65-69.

nidad. Este aspecto es similar a la creencia en Java, Indonesia, donde la capacidad para contener los opuestos en equilibrio es interpretada como un signo de poder<sup>17</sup>. La noción de Mistica (mujer-hombre) *babai-lalaki* no sigue los estereotipos masculino-femenino.

El simbolismo cristiano de Dios es la Trinidad —tradicionalmente imaginada como Padre, Hijo y Espíritu—, mientras que la de Mistica es la Sagrada Familia —Padre (Ama), Hijo/Hija (término inclusivo *Anak*), Madre (Maria Bernarda), y el Espíritu<sup>18</sup>. Dios Madre y Padre no solo son iguales en esta Sagrada Familia, sino idénticos<sup>19</sup>, otra aparente expresión de aquel concepto de poder que emana del equilibrio de elementos opuestos en una sola entidad.

En el cristianismo católico contemporáneo, las mujeres no asumen puestos oficiales de liderazgo. La Iglesia está gobernada por el Papa y los obispos, oficialmente enseñada por el magisterio, y santificada por los sacerdotes, que son todos varones y célibes<sup>20</sup>. En Mistica, el sacerdote, que puede optar por casarse o ser célibe, realiza solo ritos religiosos. Otros miembros realizan las funciones de gobierno y de enseñanza. Mistica es gobernada principalmente por una mujer, la Suprema, y el consejo de los miembros elegidos formado por mujeres y hombres<sup>21</sup>. El maestro oficial es Suprema, que imparte lecciones formales/informa-

<sup>17</sup> Aparece clásicamente simbolizada por la yuxtaposición en la imagen de Ardhanari que posee características masculinas y femeninas (la parte izquierda de la escultura es fisiológicamente femenina mientras que la derecha es masculina). Benedict Anderson, «The Idea of Power in Javanese Culture», en Claire Holt (ed.), con la colaboración de Benedict R. O'G. Anderson y James Siegel, *Culture and Politics in Indonesia*, Cornell University, Ithaca y Londres 1972, p. 14.

<sup>18</sup> Arche Ligo, «Searching for Babaylan in Ciudad Mistica de Dios», en *Centennial Crossings*, op. cit.

<sup>19</sup> Quibuyen, «*And Woman will Prevail over Man*», p. 3.

<sup>20</sup> Las justificaciones teológicas contemporáneas de la Iglesia para no ordenar a las mujeres se encuentran en los documentos *Inter insigniores* y *Ordinatio sacerdotalis*. La obligatoriedad del celibato para los sacerdotes se reafirmó en el documento del Vaticano II sobre el sacerdocio *Presbyterorum ordinis* y en el Sínodo de los Obispos de 1971.

<sup>21</sup> Emmanuel de Guzmán, «Empowering the Laity: Basic Ecclesial Communities in Ciudad Mistica de Dios in Mt. Banahaw», en *Spirituality and the Church of the Poor*, Institute of Spirituality in Asia, Quezon City.

les. Cuando se pregunta por su sacerdocio mayoritariamente femenino, Suprema Suarez distancia esta práctica de la tradición *babaylan* que los misioneros asocian con el paganismo. Según ella, la práctica se enraíza más en la Biblia, en el relato del Génesis de la creación del hombre y de la mujer a imagen de Dios (Gn 1,27), lo que significa que también hay en Dios una masculinidad y una feminidad. Y mientras que los líderes de la Iglesia, en el cristianismo, son simbolizados por los doce apóstoles varones, en Mistica son simbolizados por la función clave dada a doce mujeres y doce hombres.

Las procesiones religiosas en la Iglesia católica son encabezadas por hombres, mientras que en Mistica lo son por mujeres/niñas seguidas por varones adultos/niños. Gracias a estas procesiones, tanto las niñas como los niños crecen con un gran respeto al valor y la dignidad de las mujeres<sup>22</sup>.

### Mistica como religión híbrida

La hibridez es un concepto desarrollado por el teórico poscolonial Homi Bhabha, en relación con la construcción de la cultura y la identidad en el contexto colonial<sup>23</sup>. El gobierno colonial esperaba reproducir en los colonizados su cultura, pero fracasó, produciendo en cambio un híbrido, un «inter-medio». La hibridez en el sentido poscolonial no es lo mismo que aculturación y sincretismo, que pueden ser solo una combinación benigna. La hibridez es un producto en el contexto de unas relaciones desiguales de poder o de una acomodación y resistencia al dominio colonial.

Mistica no es una religión cristiana ni nativa. Por una parte, Mistica no es cristiana, pues consideran a MBB la salvadora última. Conservan creencias animistas; creen en nuestro héroe nacional José Rizal como el Cristo tagalo y veneran a los revolucionarios nacionalistas como santos. Por otra parte, Mistica no es una religión primitiva; interpretan su sacerdocio femenino como una institución fundamentada en la Biblia.

<sup>22</sup> Pesigan, *Dulang-buhay ng Bundok Banahaw*.

<sup>23</sup> Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, Nueva York 2004; 1ª ed. 1994, pp. 159, 162-163.

Mística se ha apropiado de símbolos y creencias cristianas, pero se ha resistido a prácticas que son hostiles a su arraigada creencia en la maternidad de Dios y en el liderazgo espiritual de las mujeres.

## Simbolismo de Dios y ética

El lenguaje femenino de Dios de Mística se encuentra en fuerte contraste con el simbolismo totalmente varonil de Dios en el cristianismo. Elizabeth Johnson resalta cómo la imagen de Dios de un grupo que refleja lo que para ellos es el sumo bien, tiene consecuencias críticas sobre cómo se organiza la religión, su «identidad y comportamiento corporativos, y, en particular, el modo en el que se concibe la dignidad y la humanidad de las mujeres»<sup>24</sup>. En las célebres palabras de Mary Daly, «Si Dios es varón, entonces el varón es Dios»<sup>25</sup>. Mientras que el mero cambio en el lenguaje sobre Dios para incluir imágenes femeninas no conduce necesariamente a la igualdad entre mujeres y hombres, Johnson sostiene que con la globalización de la promoción de las mujeres para que tengan igual dignidad y derechos, un cambio en nuestro lenguaje sobre Dios en donde la imagen femenina de Dios no sea vista como un dualismo entre características femeninas y masculinas, posee un profundo potencial de efectuar un cambio en el comportamiento y en los sistemas religiosos.

En Mística, la maternidad de MBB no se basa en el parto ni en la maternidad física, sino en el hecho de ser el origen de toda creación, salvación y de sagrada sabiduría. Ella y la Suprema son llamadas «madres» por su «estatus de mujeres líderes encargadas de cuidar a miles de “hijos” con quienes están relacionadas en el espíritu»<sup>26</sup>. La integración de este lenguaje femenino sobre Dios conduce a la comunidad a tener un gran respeto por las mujeres y sus capacidades de liderazgo.

---

<sup>24</sup> Elizabeth Johnson, «Naming God She: The Theological Implications», 2000, Boardman Lectureship in Christian Ethics 5. <http://repository.upenn.edu/boardman/5>, 1.

<sup>25</sup> Mary Daly, «Feminist Post-Christian Introduction», en *The Church and the Second Sex*, Harper & Row, Nueva York 1975, p. 38; véase también *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Beacon, Boston 1973.

<sup>26</sup> Villero, *Religion, Gender, and Postcoloniality*, p. 105.

## Conversación sobre el liderazgo de las mujeres

Las cristianas feministas puede que no acepten a MBB como Dios Madre, salvadora y encarnación del Espíritu, pero hay tres puntos relevantes en la imaginación sobre Dios en Mistica que pueden plantear un desafío a los cristianos. Uno es la centralidad del título «Madre» aplicado a Dios. A diferencia de la imagen de Dios como madre en Clemente de Alejandría<sup>27</sup> y de la concepción de Jesús como madre de Juliana de Norwich<sup>28</sup>, la maternidad en Mistica no está solamente asociada con las tradicionales cualidades «femeninas» como el cuidado, la compasión y la ternura, habitualmente vinculadas con la maternidad física. En el contexto de las llanuras donde se habla tagalo, las teólogas feministas pueden introducir el concepto de Dios como madre, sin necesidad de vincularlo con el parto. Puede correlacionarse o fundarse en la figura de Sophía, que es imagen femenina de Dios en la literatura sapiencial de Israel<sup>29</sup>. Aun cuando son varias las representaciones de Sophia en las Escrituras hebreas, en Sabiduría 10–11 y 7,7–8,2, es fuente de todo ser, salvadora y espíritu de sabiduría. Asimismo, no es solo una criatura de Dios, sin que es igual a él. En la perspectiva del Sudeste asiático, la integración del género en la Trinidad no plantea ningún problema en su estructura, puesto que un solo ser puede compaginar la masculinidad y la femineidad. La masculinidad y la femineidad tampoco están vinculadas a las cualidades estereotípicas de lo masculino y lo femenino.

En segundo lugar, mientras que el estudio de Andrew Whitehead mostró una importante correlación entre una imagen masculina de

---

<sup>27</sup> *Clement of Alexandria*, trad. G. W. Butterworth, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1953, p. 347.

<sup>28</sup> Nuth, *Wisdom's Daughter*, pp. 65-69.

<sup>29</sup> Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, Nueva York 1983, pp. 1-33 (trad. esp. Título: *En memoria de ella: reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989); para una visión de conjunto de los estudios sobre Sophia y su relevancia para la cristología y la pneumatología, véase Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, Crossroad, Nueva York 1993, pp. 86-100 (trad. esp.: *La que es: el misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona 2002).

Dios y una ideología patriarcal<sup>30</sup>, el caso de Mistica revela cómo la representación femenina de Dios se traduce en el liderazgo religioso de las mujeres y/o es apoyado por este. Ambos aspectos remiten a la importancia del lenguaje sobre Dios para la cuestión del liderazgo de las mujeres. Además, Mistica demuestra las posibilidades de una iglesia dirigida por mujeres, que no necesita ser una imagen refleja de una iglesia patriarcal, sino que incorpora el liderazgo de mujeres y hombres en las funciones de santificación, gobierno y enseñanza.

Por último, para las feministas posgénero, es importante que en contextos culturales particulares como el de Ciudad Mistica, el género continúa siendo una categoría significativa, pero esta no conduce siempre a la subordinación de las mujeres.

En su encuentro con el cristianismo, particularmente con las feministas cristianas, Ciudad Mistica parece haber experimentado también una transformación con respecto a su perspectiva sobre el liderazgo religioso. El difunto padre de la Suprema justifica el liderazgo de las mujeres más firmemente en una creencia teológica en la preeminencia espiritual de ellas<sup>31</sup>. En su relato de la interpretación que hace Mistica de la caída de Adán y de Eva, se produce una inversión en la que no es Eva la que se identifica con la serpiente, sino Adán, y es la mujer y sus hijas las que combaten contra Satán y prevalecerán sobre el mal. En relatos relativamente más recientes, aun cuando se afirma la plenitud de la salvación en una mujer, Suprema justifica, en cambio, su sacerdocio mayoritariamente femenino en la creación de la mujer y del hombre como seres iguales a imagen de Dios.

En su encuentro recíproco, cabe esperar que tanto la Iglesia católica como Ciudad Mistica lleguen a ser más reflexivas y que se cree un «espacio» para reinterpretar sus tradiciones desde una perspectiva diferente.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

---

<sup>30</sup> Andrew Whitehead, «Gender Ideology and Religion: Does a Masculine Image of God Matter?», *Review of Religious Research* 54 (2012) 139-156.

<sup>31</sup> Quibuyen, «*And Woman will Prevail over Man*», p. 52.

## SENTIR EL OTRO Y LO DIVINO EN EXPERIENCIAS CORPOREIZADAS

En esta contribución se defiende un regreso al significado original de «aisthesis» como percepción sensorial para el desarrollo de una teología estética como un medio de dar sentido a través de los sentidos. Este giro ayuda a evitar algunas de las tendencias universalistas de la estética teológica tradicional y subraya la importancia del contexto y de la subjetividad en nuestro quehacer teológico, especialmente en el contexto asiático caracterizado por la diversidad cultural y religiosa. Inspirándose en la estética y las reflexiones teológicas feministas y liberacionistas, la autora desarrolla una tesis sobre cómo esta forma de teología que se basa en las experiencias sensoriales puede ser un espacio de encuentro que abre a formas alternativas de conocer, de estar en el mundo y en comunidad.

### Introducción

Nosotros conocemos el mundo y unos a otros mediante nuestros sentidos; entramos en contacto con el mundo y dejamos que el mundo nos alcance; estamos involucrados en el mundo y con todo cuanto existe oliendo, viendo, to-

---

\* STEFANIE KNAUSS es profesora asociada de Teología en la Villanova University. Su investigación se centra en estudios de género y de teoría *queer* en la teología, la teología y la cultura, y el cuerpo y la religión. Recientemente ha publicado *More than a Provocation: Sexuality, Media and Theology* (2014), y ha editado el número especial del *Journal of Religion, Film and Media* titulado «From Social Criticism to Hope: The Cinema of the Dardenne Brothers» (2016).

Dirección: Theology & Religious Studies, Villanova University, 800 Lancaster Avenue, Villanova, PA 19085 (Estados Unidos). Correo electrónico: stefanie.knauss@gmail.com

cando, gustando y oyendo; *somos* sencillamente seres sensoriales. Las experiencias sensoriales son el espacio de nuestros encuentros y relaciones con los demás, donde somos influidos por la presencia del otro y donde experimentamos la diferencia y la proximidad. Por tanto, las experiencias estéticas son elementos importantes de la reflexión teológica como un medio para dar sentido, encontrar orientación y crear relaciones en nuestro mundo<sup>1</sup>. Como reflexión de nuestros encuentros sensoriales con el mundo, la teología estética es un modo de hacer teología que incluye a toda la persona en su existencia material y sus relaciones, y que amplía la noción de conocimiento teológico más allá de lo racional para integrar modos de conocer que surgen en experiencias corporeizadas, sensoriales y afectivas. En este sentido, es más propiamente una teología *aisthética* en cuanto que se fundamenta en la experiencia sensorial del mundo material, incluyendo mi propio cuerpo, obras de arte o formas naturales<sup>2</sup>.

Desarrollaré en cuanto sigue estos pensamientos sobre la apreciación teológica de la experiencia sensorial y la aisthesis como un espacio de encuentro, especialmente en el contexto asiático, conectando la teología estética con las teologías de liberación, feministas, poscoloniales y comparativas, en su giro hacia la corporeidad, la praxis y la creatividad como fuentes de una «teología viva». Al pensar en una teología *aisthética* como un espacio de encuentro sensorial con las culturas y las teologías de Asia, me doy cuenta de estar experimentado la estética como un encuentro con un mundo que conozco poco, que a veces me desconcierta cuando no logro entender las referencias simbólicas específicas en una obra de arte, pero que también me fascina profundamente cuando me pierdo en los colores o las formas de una pintura o en una actuación de danza. Así pues, lo que sigue es, en cierto modo, el resultado de tal momento de encuentro, inspirado por lo que resonaba de alguna manera con mis cuestiones de investigación y sensibilidades estéticas, lo que provocó mi interés y lo que me dejó desconcertada.

---

<sup>1</sup> H. Peckruhn, *Meaning in Our Bodies. Sensory Experience as Constructive Theological Imagination*, Oxford University Press, Nueva York-Oxford 2017.

<sup>2</sup> Para una posición similar, véase A. García-Rivera, *A Wounded Innocence. Sketches for a Theology of Art*, Liturgical Press, Collegetown 2003, p. x.

## Teología estética como teología aisthética

Tradicionalmente, la reflexión teológica sobre la estética ha sido un ejercicio intelectual aislado de la experiencia sensorial real que pretendía elucidar: la *aisthesis*, lo sensorial concreto, la experiencia corporeizada, se ha perdido en la filosofía especulativa sobre la belleza, lo sublime, la forma, etc. Conceptualmente, la teología estética se enraizaba en la tradición europea de la disciplina filosófica de la estética, dominada por académicos varones, y en su mayor parte dedicada a lo que podríamos llamar «alta cultura». Los recientes desplazamientos hacia otras formas creativas, hacia la cultura popular y la religión popular en las estéticas teológicas feministas y liberacionistas<sup>3</sup>, son, por consiguiente, muy bienvenidos, pero también ellas se mantienen a menudo situadas en un nivel filosófico de abstracción desencarnada que contradice su voluntad de prestar atención al significado teológico de la experiencia corpórea concreta. Para comprender teológicamente la aisthética como un espacio de encuentro y de relación, se impone la necesidad de un desplazamiento que incluya el (re)giro [(re)-turn, en inglés] hacia los sentidos y la integración de una gama más amplia de material<sup>4</sup>.

El historiador del arte David Freedberg comenta que las reacciones sensoriales a las obras de arte, en particular la excitación sexual, han sido excluidas sistemáticamente de las teorías estéticas (seculares y teológicas) como si constituyeran una prueba de que una obra que suscita esas reacciones no puede ser arte, sino que tiene que definirse como pornografía. Sin embargo, Freedberg subraya la necesidad de integrar las reacciones corporales en el análisis de la recepción para

---

<sup>3</sup> L. Cassidy y M. H. O'Connell (eds), *She Who Imagines. Feminist Theological Aesthetics*, Liturgical Press, Collegeville 2012; R. Goizueta, *Christ Our Companion. Toward a Theological Aesthetics of Liberation*, Orbis, Maryknoll, 2009; García-Rivera, *A Wounded Innocence*; A. García-Rivera, *The Community of the Beautiful. A Theological Aesthetics*, Liturgical Press, Collegeville 1999.

<sup>4</sup> Para unas reflexiones anteriores sobre estas cuestiones, véase S. Knauss, «The Language of the Senses. An Aesthetic Theology», en A. Esser A, Ch. Gasser-Schuchter, S. Grevel, A. Jasper y U. Rapp (eds.), *Feminist Theology and Visual Arts* (Jahrbuch der European Society for Women in Theological Research 19), Peeters, Lovaina 2011, pp. 53-65.

poder comprender el impacto intenso de las obras de arte y su relevancia<sup>5</sup>. Esta conciencia de que producimos el sentido mediante nuestros sentidos se fundamenta en la visión fenomenológica de que nuestros cuerpos son los medios necesarios para relacionarnos con el mundo y para conocerlo. La descripción que hace Maurice Merleau-Ponty del cuerpo humano como un «ser de dos hojas» que existe tanto como sujeto de percepción y como su objeto, es fundamental en este sentido<sup>6</sup>. El conocimiento no emerge de procesos desencarnados puramente racionales, sino que se fundamenta en la constitución corporal de los seres humanos y en su envoltorio sensorial en el mundo. Este conocimiento encarnado está orientado hacia el interior y hacia el exterior: en la experiencia sensorial yo me siento sintiendo, centrado en mí mismo, y, al mismo tiempo, salgo fuera de mí y en la relación con mi entorno y con los otros seres humanos, hacia los que estoy orientado como ser sentiente<sup>7</sup>. Por consiguiente, no creo que sea exagerado concebir las experiencias aisthéticas como encarnadas y sacramentales que nos enraízan en la bondad de la creación, nuestros cuerpos creados, y, al mismo tiempo, permiten que nos despleguemos en relaciones justas con los otros y con lo divino.

Mientras que la experiencia de arte es particular en su evocación intencionada de reacciones sensoriales y afectivas, el desplazamiento teológico a lo aisthético tendrá necesariamente que alentar la reflexión sobre otras experiencias sensoriales que forman parte de nuestra vida y de nuestras relaciones diarias. Por consiguiente, la teología aisthética tiene que ampliar su horizonte con respecto al material sobre el que reflexiona: no solo la alta cultura de Europa y de Norteamérica, reservada para una élite que puede permitirse entradas para los museos y la ópera, y no solo la estética del ver (en particular) y del oír (hasta un cierto punto). Sino también la elegancia de la danza y el esfuerzo de los deportes, el sabor de los mangos y el

---

<sup>5</sup> D. Freedberg, *The Power of Images*, Chicago University Press, Chicago 1989, p. 316.

<sup>6</sup> Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible. Followed by Working Notes*, Northwestern University, Evanston 1968, p. 137.

<sup>7</sup> M. Voss Roberts, *Tastes of the Divine. Hindu and Christian Theologies of Emotion*, Fordham University Press, Nueva York 2014, p. 50.

aroma de la lluvia, la textura de la corteza del árbol o del algodón suave —experiencias del mundo natural y creado a las que normalmente no prestamos mucha atención y que son, sin embargo, un afinamiento diario con el entorno en el que vivimos y con los cuerpos con que hemos sido creados y experimentamos—. El valor sacramental del mundo material en cuanto creado por Dios para el bien de todos los seres humanos, la bondad de nuestros cuerpos mismos como parte de nuestro ser imagen de Dios es nuestra experiencia diaria, y no una excepción limitada al espacio del museo —algo sobre lo que debe pensarse más profundamente mediante la teología aisthética.

Quiero comentar brevemente tres consecuencias de tal desarrollo de una teología aisthética. En primer lugar, estará ubicada y así será consciente de sus limitaciones; no es universalista, pero sí comunitaria. Es una teología que emerge de experiencias encarnadas concretas en un espacio concreto, una teología, por tanto, que se preocupa por los individuos y las comunidades inmediatamente. Alejandro García-Rivera subraya que el proceso de interpretación es comunitario, y esto incluye la compartición y la interpretación de experiencias sensoriales —un proceso comunitario que modela y afirma la comunidad—<sup>8</sup>. En segundo lugar, la teología aisthética es también una teología comprometida que empodera: si a las experiencias cotidianas de la gente se les da una importancia teológica central, entonces son el sujeto de la reflexión teológica, sus experiencias mismas crean significado teológico. Esto también implica que las experiencias de sufrimiento no tienen que abordarse como algo predestinado, y que las experiencias de alegría no se rechacen como escapismo, sino que sean consideradas como una fuente de empoderamiento y creatividad: la medida de la belleza es la prosperidad humana<sup>9</sup>. Y, en tercer lugar, la teología aisthética abre el espacio para el encuentro y la relación que permite unirnos en experiencias compartidas sin negar la singularidad del otro, alentándonos, así, a la apertura, la diversidad y la inclusividad en nuestras conversaciones teológicas.

---

<sup>8</sup> García-Rivera, *The Community of the Beautiful*, p. 130.

<sup>9</sup> L. Cassidy y M. H. O'Connell, «Introduction», en L. Cassidy y M. H. O'Connell (eds.), *She Who Imagines. Feminist Theological Aesthetics*, Liturgical Press, Collegeville 2012, p. xi.

## Estética y teología aisthética en Asia

El encuentro con las teologías y las estéticas asiáticas puede promover este desarrollo hacia la apreciación teológica de lo aisthético de varios modos. La contribución más fundamental es el hecho de que la cosmovisión holística tiene más peso en Asia que en Europa. Es verdad que existen corrientes más holísticas en la cultura occidental, asimismo, especialmente en la tradición místicas, y también más corrientes dualistas en las culturas asiáticas, como la filosofía india. Pero especialmente en el nivel de las tradiciones populares de Asia, la unidad de sentimiento y conocimiento, de cuerpo y mente, de natural y sobrenatural parece estar más acentuada que en las tradiciones occidentales. Estas formas de experiencia y de reflexión más sintéticas que analíticas proporcionan un fecundo fundamento para una teología del encuentro con lo divino en los aromas o los sabores de la vida diaria.

Una mirada más cercana a las teorías estéticas asiáticas aporta otras conexiones interesantes que merece la pena investigar. Mencionaré brevemente solo unas cuantas. Por ejemplo, pienso en el énfasis en el ahora y en la cotidianidad de la experiencia estética de la estética japonesa, y en la idea de que el que ve establece una relación de simpatía con lo representado<sup>10</sup>. O en la estrecha conexión entre la estética y la ética, entre la cognición y la intuición, entre el sentimiento y el razonamiento en la estética china<sup>11</sup>. O el no dualismo y la nada expresadas en blanco, el color esencial de la estética coreana, que trasciende toda representación<sup>12</sup>. O el aspecto religioso de la materia y del mundo natural que procede de las influencias indígenas en la estética del Sudeste asiático<sup>13</sup>. O bien, más ampliamente, la hibridez significativa en varias tradiciones estéticas asiáti-

---

<sup>10</sup> K. Sasaki, «Introduction», en K. Sasaki (ed.), *Asian Aesthetics*, NUS Press, Singapur, Kyoto University Press, Kioto 2010, pp. 3-12.

<sup>11</sup> P. Feng, «On the Modernisation of Chinese Aesthetics», en K. Sasaki, op. cit., pp. 143-144.

<sup>12</sup> I. Lee, «On the Debate of the Colour White», en K. Sasaki, op. cit., 2010, p. 73.

<sup>13</sup> D. Chou-Shulin, «Introduction to the Aesthetics of Southeast Asia», en K. Sasaki, op. cit., p. 250.

cas, que definen su particularidad precisamente mediante su capacidad de integrar varios impulsos culturales, como en la estética coreana, japonesa o del Sudeste de Asia. Todas estas, en mi opinión, constituyen inspiraciones que aún no han sido totalmente exploradas con respecto a su potencial teológico.

Muchos enfoques teológicos asiáticos son ya una forma de teología aisthética en la que los poemas, las canciones, las imágenes o las prácticas populares son consideradas teológicamente productivas<sup>14</sup>. Podemos encontrar en estos enfoques teológicos la «estética viva», que García-Rivera describió en el contexto latinoamericano, en la que el arte y la artesanía, el arte y la naturaleza, las obras de arte y su experiencia, y, yo añadiría, la experiencia y la reflexión, se consideran como un *continuum* más bien que como algo estrictamente separado, y proporciona la base de una «teología viva»<sup>15</sup>. Quizá la necesidad de inculturar el cristianismo en el diferente contexto cultural de Asia exige particularmente el giro hacia la experiencia sensorial, la creatividad y la imaginación en las teologías asiáticas, que pueden convertirse así en un modelo para una teología aisthética más consciente<sup>16</sup>.

Como ejemplo de qué es posible en el encuentro teológico aisthético entre culturas y religiones, Michelle Voss Roberts, en *Tastes of the Divine*, utiliza la teoría india del *rasa*, la convocatoria de los estados emocionales en las artes, la relación entre las emociones y su función general en la existencia humana, para ayudar a la teología cristiana a pensar en la experiencia encarnada de lo trascendente<sup>17</sup>. En un movimiento análogo a las experiencias religiosas, las experiencias gozosas incluso de emociones ambivalentes nos hacen salir fuera de nosotros mismos sin dejar de permanecer fundamentados en lo emocional, en los gestos y movimientos concretos, o en las

---

<sup>14</sup> Ch. Hyun Kyung, *Struggle to Be the Sun Again. Introducing Asian Women's Theology*, Orbis, Maryknoll 1990; Ch. Song, *Third-eye Theology. Theology in Formation in Asian Settings*, Orbis, Maryknoll 1979.

<sup>15</sup> García-Rivera, *A Wounded Innocence*, pp. viii-ix.

<sup>16</sup> S. Clarke, «The Task, Method and Content of Asian Theologies», en P. J. R. Rajkumar (ed.), *Asian Theology on the Way. Christianity, Culture, and Context*, Fortress Press, Minneapolis 2015, p. 6.

<sup>17</sup> Cf. Voss Roberts, *Tastes of the Divine*, p. xviii.

tonalidades que requieren un estado emocional específico<sup>18</sup>. Esta experiencia unificada de inmanencia-trascendencia no es, sin embargo, un tipo de escapismo estético hacia un mundo imaginario de felicidad. Al contrario, desde una perspectiva hindú-cristiana, el *rasa* es capaz de combinar un movimiento interior (la experiencia feliz de lo trascendente) con un movimiento exterior hacia el compromiso con los demás y con el mundo: «la estética no necesita ser esteticizante [...] El arte puede ocuparse de la realidad del sufrimiento»<sup>19</sup>. La teoría del *rasa* le proporciona también a Voss Roberts un medio para imaginar un enfoque estético del diálogo entre las religiones en el que el asombro —el octavo *rasa*— es la emoción que permite el encuentro agradecido con el otro sin colonizarlo, sin perder nunca la sensación de fascinación y sorpresa<sup>20</sup>. Los estados emocionales son relativamente estables en todas las culturas, y, por consiguiente, ofrecen una base común para la comprensión mutua, y también nos sintonizan para atender a sus realizaciones concretas en contextos diferentes. Un enfoque estético del diálogo basado en la teoría del *rasa* se caracteriza, por consiguiente, por la atención a lo particular y lo concreto, pero no en un movimiento de clausura, sino de apertura a la relación y a nuevas experiencias<sup>21</sup>.

## Conclusión: significado teológico del saborear, oler y tocar

Concluyo con unos pensamientos sobre la aisthética como un movimiento de creación de sentido teológico, de encuentro, de crítica y de empoderamiento. En primer lugar, me gustaría subrayar la importancia de prestar atención teológica a las experiencias sensoriales. No somos solo oyentes de la palabra, como Karl Rahner dijo célebremente, sino que vemos la tumba vacía. Tocamos la herida del costado; ungimos el cabello de Jesús; gustamos su cuerpo. Nuestros encuentros con lo divino son encarnados y sensoriales, y la reflexión

---

<sup>18</sup> Cf. Voss Roberts, *Tastes of the Divine*, p. 50.

<sup>19</sup> Voss Roberts, *Tastes of the Divine*, p. 54.

<sup>20</sup> Cf. Voss Roberts, *Tastes of the Divine*.

<sup>21</sup> Cf. M. Voss Roberts, «Aesthetics in Hindu-Christian Studies: A Theological Framework», *Journal of Hindu-Christian Studies* 28 (2015) 3-10.

teológica debe, por consiguiente, prestar atención a estas experiencias, tanto en su evocación centrada en la recepción del arte como en sus experiencias diarias. La teología es así, esencialmente, una teología aisthética que emerge en la experiencia corporeizada de lo trascendente y reflexiona sobre ella.

En segundo lugar, esta atención a las experiencias concretas ayudará a sacar las implicaciones éticas de la aisthética: las experiencias del placer sensorial no tienen que aislarnos del sufrimiento de los otros, sino hacernos más bien atentos a este, empoderándonos para imaginar un mundo diferente de belleza y prosperidad compartidas, y trabajar para llevarlo a cabo.

En tercer lugar, creo que la teología aisthética es una teología no solo de los teólogos, sino de todos aquellos que sienten, saborean y huelen a Dios, reflexionan sobre sus experiencias, y desean compartirlas con los demás. Esto significa que no es una teología de academia solamente, sino que incluye muchas voces de numerosos estilos de vida —especialmente de los marginados en los discursos teológicos hasta el presente—. Si la experiencia aisthética es fundamental en esta teología, también se hará de otras formas que rebasan los artículos académicos —puede danzarse, o pintarse o cocinarse.

Y, en cuarto lugar, será una teología de encuentro mediante experiencias compartidas de belleza, dolor y fascinación. Como los estados emocionales, hay algo universal en las experiencias sensoriales que no niega la formación cultural de los sentidos y de cómo comprendemos lo que sentimos. La imaginación creativa que emerge de las experiencias sensoriales permite atravesar el espacio hacia el otro sin disimular nuestras particularidades respectivas. La especificidad individual y cultural de las experiencias sensoriales, su focalización en lo concreto, no se presta a grandes esquemas universalistas, sino a propuestas atentas, contextualizadas y modestas. Y, sin embargo, en el encuentro con nuevos sabores, nuevos aromas y con texturas inusuales, nos abrimos imaginativamente a nuevas experiencias e ideas, y somos tocados por otros mundos.

No obstante, para llegar a ser un espacio de encuentro sensorial, la teología aisthética tiene que desarrollar estrategias que hagan justicia a la experiencia de la particularidad y que eviten el exotismo, la

superficialidad y la explotación, intentando encontrar un equilibrio entre experiencias sensoriales compartidas y el desconcierto de la sorpresa. El simple uso de poemas o imágenes de diferentes contextos culturales o estilos de vida no contribuye a hacer una teología mejor si intentamos hacerlas encajar en nuestros propios programas y no estamos abiertos a sentir su extraña sabiduría. Las experiencias aisthéticas son así, al mismo tiempo, un don de belleza y de sentido, y una responsabilidad de estar atentos a su fragilidad.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

## DIÁLOGO ENTRE FORMAS DE FE EN LOS CONTEXTOS RELIGIOSOS ASIÁTICOS

Asia es el lugar de origen de muchas religiones del mundo. Su historia y su cultura han sido profundamente influidas por estas religiones. Estas tradiciones religiosas ofrecen orientación espiritual y también establecen criterios morales y éticos para la vida diaria de los pueblos de la región. Sin embargo, también estuvieron desafiadas por el colonialismo y el imperialismo en la era moderna. Esta civilización modernizada acogió, se impuso o influyó en las sociedades locales; hizo que los sistemas morales indígenas se debilitaran o bien fueran irrelevantes, o que se vieran forzados a transformarse para sobrevivir. La pluralidad religiosa en Asia es una singular realidad dada por Dios; hacer de esta realidad pluralista una bendición en lugar de causa de conflicto o división es una misión encargada por Dios.

---

\* El Rvdo. Dr. HUANG PO HO es profesor de Teología y vicepresidente de la Chang Jung Christian University en Taiwán. Es presidente fundador de Formosa Christianity and Culture Research Center. Ejerció de presidente del Tainan Theological College y del Seminario, de secretario general adjunto de la Iglesia presbiteriana en Taiwán, de moderador del Council for World Mission, Londres, de co-moderador del CATS (Congress of Asian Theologians) y de decano del PTCA (Programme for Theology and Cultures in Asia). Actualmente es moderador de The Asian Forum for Theological Education (AFTE), editor adjunto de IJAC (International Journal for Asian Christianity) y miembro del consejo editorial de *Concilium*. Entre sus numerosas obras destacamos *A Theology of Self-determination, From Galilee to Tainan, No Longer a Stranger, Mission from the Underside* y *Embracing the Household of God*.

Dirección: Chang Jung Christian University, No. 1, Changda Road, Guizen District, Tainan City, Taiwán. Correo electrónico: [cjcupekho@gmail.com](mailto:cjcupekho@gmail.com)

---

## Profundidad religiosa y sus desafíos en Asia

**A**sia es el lugar de origen de muchas religiones del mundo, como el cristianismo, el islam, el hinduismo, el budismo, el confucianismo, el taoísmo, el jainismo, el sijismo, el zoroastrismo, el chamanismo y el sintoísmo. Las principales tradiciones religiosas se practican en este continente, y emergen constantemente nuevas formas.

El continente más grande y más poblado del mundo, con una amplia variedad de culturas y de religiones, se ha visto profundamente influido por estas religiones en su historia y cultura. Las tradiciones religiosas ofrecen orientación espiritual pero también establecen criterios morales y éticos para la vida diaria de los pueblos de los países asiáticos. Sin embargo, sus estructuras sociales se vieron desafiadas por las oleadas de colonialismo y de imperialismo durante la era moderna. La modernidad occidental, creada después de la Ilustración, afectó a Asia mediante las actividades coloniales en todas las áreas de la vida, en lo social, lo político, lo jurídico, lo cultural y lo intelectual. Incluso tuvo un impacto en las religiones tradicionales de ámbito doméstico. Esta civilización modernizada acogió, se impuso o influyó en las sociedades locales, e hizo que los sistemas morales autóctonos se debilitaran o bien fueran irrelevantes, o se vieran forzados a transformarse para sobrevivir. También surgieron numerosos movimientos religiosos como alternativas. David William Kim, un especialista en estudios religiosos, ha puntualizado que:

El carácter propiamente local de una región, grupo, cultura, o una nación era un fenómeno social común en la era premoderna de Asia, pero el colonialismo global empezó a afectar al estilo de vida local de la población. En particular, las autoridades occidentales introdujeron grandes avances en tecnología, navegación, medicina, educación y civilización en Asia, pero resulta controvertido en qué medida cooperaron siempre con los pueblos autóctonos... La influencia del imperialismo se ha criticado desde varias perspectivas, pero la función del poder colonial sobre las comunidades religiosas y la aparición de nuevas religiones en las culturas asiáticas no ha recibido una atención importante entre los especialistas, aun cuando el continente asiático es el hogar de muchas religiones... Es tam-

bién un hecho incuestionable que la sociedad y la cultura asiáticas se formaron sobre la base de este entorno religioso<sup>1</sup>.

Como lugar de origen de las religiones del mundo, el continente asiático puede dividirse, en términos geográficos, en cinco áreas: occidental, central, sur, sudeste y nordeste<sup>2</sup>. Estas divisiones geográficas, aunque no absolutamente exclusivas, tienen también sus implicaciones religiosas culturales. La profundidad religiosa y cultural aporta riqueza y ventajas, pero también puede potencialmente convertirse en una segregación negativa o incluso crear confrontaciones entre las personas. Numerosos conflictos étnicos y religiosos domésticos o internacionales se han producido continuamente en muchos países y regiones diferentes. Las tensiones entre cristianos y musulmanes y los conflictos transfronterizos en Asia occidental y central han evolucionado hacia enfrentamientos mundiales que amenazan indiscriminadamente la seguridad de los pueblos. Los conflictos subnacionales son los más mortales, generalizados y duraderos. Los recientes estudios realizados por Asia Foundation indican que han muerto más personas en veintiséis conflictos subnacionales de la región que en conflictos internacionales durante los últimos veinte años. En el sur y el sudeste de Asia, los conflictos activos afectan a regiones que tienen aproximadamente las medidas de Indonesia y que están habitadas por más de 130 millones de personas. En muchos países, como Filipinas, Sri Lanka y Tailandia, se deben a diferencias étnicas y religiosas profundamente enraizadas y a enfrentamiento por los derechos de las minorías<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> David William Kim, *Colonial Transformation and Asian Religions in Modern History*, Cambridge Scholars' Publishing, Newcastle 2017, p. 1.

<sup>2</sup> ASIA OCCIDENTAL: Israel, Líbano, Siria, Jordania, Turquía, Araba Saudí, Yemen, Omán, Baréin, Qatar, Iraq, Irán, Kuwait y todas las naciones árabes. ASIA CENTRAL: Kazajistán, Kirguistán, Tayikistán, Turkmenistán, Uzbekistán, Afganistán, Azerbaiyán, Georgia, Armenia. SUR DE ASIA: Pakistán, Maldivas, Sri Lanka, Bangladés, Bután, Nepal, India. SUDESTE: Birmania, Tailandia, Laos, Camboya, Vietnam, Malasia, Singapur, Indonesia, Brunéi, Papúa Nueva Guinea, Filipinas. NORDESTE: Mongolia, Japón, China, Corea del Norte, Corea del Sur, Taiwán.

<sup>3</sup> Véase la página web de Asian Foundation, <https://asiafoundation.org/slideshow/critical-issues-ethnic-and-religious-conflicts/>

## Diálogo: entre formas de fe *versus* interreligioso

Las definiciones y las terminologías de los diálogos entre formas de fe e interreligiosos son controvertidas. Algunas teologías tradicionales, en particular las relacionadas con la doctrina de la revelación, tratan de hacer una distinción entre religión y fe. La religión es considerada un intento humano por comprender a Dios y asir el poder de lo divino. La fe, al contrario, es un don de Dios. Los cristianos y los teólogos tradicionales asignan así al cristianismo el privilegio de ser llamado una fe viva; a los otros sistemas de fe se les llama religiones.

La cuestión de la actitud cristiana con respecto a las demás religiones alcanzó su posición controvertida después de la Conferencia de Jerusalén de 1928. Wesley Ariarajah escribió:

La Conferencia de Jerusalén de 1928 se celebró, sin embargo, bajo la nube del creciente secularismo tanto en Oriente como en Occidente, y este problema dominó el encuentro. Al tiempo que sostenía que el Evangelio cristiano proporcionaba respuestas a un mundo turbulento, la conferencia afirmó los «valores» existentes en otras religiones y exhortó a todos los creyentes a unirse con los cristianos para hacer frente al creciente impacto de la cultura secularista. Pero algunos participantes no estaban de acuerdo con las afirmaciones positivas sobre las otras fes y mantuvieron la singularidad exclusiva del Evangelio cristiano entre las tradiciones religiosas. Así que, aun cuando el mensaje fue aceptado por unanimidad (debido en parte a las habilidades de redacción de William Temple), la actitud cristiana hacia las otras fes se hizo altamente controvertida poco después del encuentro de Jerusalén<sup>4</sup>.

La controversia alcanzó su clímax en 1938, cuando el libro sobre *El mensaje cristiano en un mundo no cristiano* escrito por Hendrik Kraemer<sup>5</sup>, un famoso misionero holandés, fue tomado como instrumento de estudio preparatorio para la Tambaram International Missionary Confe-

---

<sup>4</sup> Wesley Ariarajah, *Dialogue, Interfaith, Dictionary of the Ecumenical Movement*, eds. Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John S. Pobee, Tom E. Stransky, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb, WCC Publication, Suiza 1991, p. 282.

<sup>5</sup> Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, Harper, Nueva York 1938.

rence en Madrás, India. La posición de Kraemer estaba influida por Karl Barth e insistía en que la fe bíblica, basada en el encuentro de Dios con la humanidad, es radicalmente diferente a todas las demás formas de religión. Aseveraba que la única forma verdadera para que el ser humano conozca la voluntad revelada de Dios es que responda a la intervención divina en la historia acontecida en Cristo. Tanto Kraemer como Barth resaltaban la singularidad de la revelación de Dios en Cristo y consideraban que el cristianismo como religión era tan humano como cualquier otra religión; sin embargo, al mismo tiempo, daban inevitablemente la impresión de que el cristianismo es exclusivo en cuanto medio por el que se vive y se proclama la revelación divina<sup>6</sup>. La posición de Kraemer tuvo un gran impacto en la Conferencia de Tambaram y en el posterior pensamiento misionero dominante, pero no sin voces disidentes. Teniendo en cuenta estos debates, podemos sentir la sensibilidad de las terminologías sobre la religión y la fe. Aun cuando se tienen en cuenta las diferentes inquietudes y finalidades, el Consejo Mundial de las Iglesias, por ejemplo, ha cambiado su lenguaje para referirse a las diferentes religiones considerándolas «tradiciones de fe viva», para evitar esta implicación teológica negativa.

Más allá de la controversia sobre la terminología se encuentran cuestiones más profundas de representación. Por una parte, la religión como un culto (sistema) es una organización colectiva; los practicantes de una religión pueden no tener todos la misma posición con respecto al modo de entender sus doctrinas. «El diálogo interreligioso», por consiguiente, es más un intercambio basado en la institución. Tiende a ser defensivo en cuanto que quiere clarificar los postulados de la propia religión al tiempo que trata de comprender las demás. Pero es imperativo comprometerse en él, para resolver los conflictos que se producen entre las religiones en numerosas regiones del mundo.

El «diálogo entre formas de fe», por otra parte, subraya más el intercambio de valores y de modos de vida. La fe, según Paul Tillich, es una propia inquietud definitiva que involucra a toda la persona: «Acontece en el centro de la vida personal e incluye todos sus elementos»<sup>7</sup>. El consciente y el inconsciente, el yo y el superyó, las funciones cognitiva,

---

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, Harper & Row, Nueva York 1957, p. 4.

emocional y volitiva, todo está incluido en la fe como un acto centrado de la personalidad total<sup>8</sup>. Los diálogos entre formas de fe connotan, por tanto, el intercambio de convicciones personales; implican compartir y manifestar las propias visiones del mundo y los propios valores, y, en consecuencia, las propias convicciones religiosas y los modos de vida. El diálogo entre formas de fe, como concepto sin implicaciones institucionales, es más amplio y más inclusivo en sus modos de compromiso, puede adoptar varias formas y funcionar para finalidades diferentes.

## Proselitismo y la religión cristiana en Asia

Hablando de forma general, el diálogo interreligioso es algo particularmente propio de la agenda cristiana. Raramente vemos otras religiones en Asia creando una unidad institucional bajo su estructura organizada para encargarse específicamente del diálogo con otras religiones. Estas religiones asiáticas son por naturaleza abiertas y hospitalarias; atesoran verdad y sabiduría no solo de la elite, sino también de los últimos de la sociedad y de la naturaleza. Aun cuando posean una doctrina sobre la salvación, mantienen mayoritariamente una actitud receptiva hacia otras creencias. La enseñanza budista sobre el «corazón que no discrimina» (無分別心) es una muestra de esta inclusividad. Si nos fijamos en el contexto del nordeste asiático, por ejemplo, apreciamos la coexistencia de una pluralidad religiosa en la sociedad como algo normal y tradicional.

La religión cristiana, una fe nacida en Asia que creció como religión institucional en un contexto grecorromano y que regresó a Asia acompañada por el movimiento colonial imperialista, especialmente en el siglo XIX, fue la que creó tensiones y generó relaciones hostiles entre las religiones asiáticas. Derivada de su tradición monoteísta, la religión cristiana se caracteriza por una naturaleza exclusiva en sus doctrinas, y fue reforzada por la mentalidad de superioridad insinuada por su compañero colonial político. La misión cristiana en Asia fue recibida por la mayoría de los asiáticos como una conquista triunfal, a la que, en consecuencia, se enfrentaron con una resistencia explícita o implícita.

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 4-8.

El deseo del «diálogo interreligioso» se creó y se nutrió tanto como un modo alternativo de proselitismo o como una solución de los conflictos. Algunas ocasiones se convirtieron en pasos adelante en la búsqueda de cooperación religiosa en el ámbito de las preocupaciones comunes relacionadas con la libertad religiosa o la promoción del bienestar social. Como concepto, el diálogo interreligioso implica inevitablemente una identidad religiosa en el que se espera que los participantes representen su afiliación religiosa, y que, en consecuencia, se aparten de sus posiciones personales. En cambio, el diálogo entre formas de fe da más espacio para que quienes participan en él expresen libremente sus puntos de vista personales. El diálogo entre formas de fe, en efecto, ayuda a que el mecanismo del diálogo se desplace de su naturaleza institucional y de solución de problemas para convertirse en un estilo de vida, y fomenta que las personas vivan una vida dialogal diariamente.

Aunque el cristianismo es una religión nacida en Asia, la mayoría de los cristianos asiáticos actuales están bautizados en un cristianismo occidental con la misión colonial que le acompañó. Las dos oleadas principales de las llamadas misiones de ultramar fueron acompañadas por actividades coloniales de los imperios occidentales, como el español, el portugués, el alemán, el francés, el británico y el norteamericano, en los siglos xvii y xix. El cristianismo fue recibido por los asiáticos como una religión superior por su asociación con las fuerzas políticas y económicas, y el desarrollo de sus civilizaciones materiales. Acompañados por las actividades coloniales, el cristianismo y su misión se caracterizaron por su actitud de confrontación y de discriminación con respecto a las culturas locales y las religiones autóctonas. El proselitismo resultante de los esfuerzos misioneros no solo desplazó la afiliación religiosa de los nuevos creyentes, sino también sus identidades culturales e incluso políticas (nacionales). El eslogan «un cristiano más, un chino menos», usado por la «Liga Anticristiana» para atacar al cristianismo en la China de principios del siglo xx, es un ejemplo de las reacciones comunes a la naturaleza de la conversión cristiana en muchos países asiáticos. Este modelo agresivo de estrategia misionera lanzó una imagen negativa e incluso perversa sobre las religiones locales, al tiempo que también exigía a los nuevos conversos practicar la autonegación mediante la destrucción de sus rituales tradicionales e incluso la quema de las estelas de sus antepasados.

## Diálogo entre formas de fe en contextos asiáticos

En contraposición a las visiones cristianas tradicionales sobre otras religiones, el proyecto de diálogo ha sido una propuesta sensible y ha creado debates y conflictos dentro de la tradición cristiana. Se han planteado cuestiones «relativas a los supuestos teológicos sobre otras fes en el centro de la misión cristiana»<sup>9</sup>. Las sospechas sobre el diálogo entre formas de fe en algunos cristianos emergieron durante la clara controversia en la quinta asamblea del Consejo Ecu­ménico de Iglesias, celebrada en Nairobi en 1975. Por primera vez, «se invitó a cinco representantes de otras fes a la asamblea del CMI y participaron en las discusiones sobre la sección “Buscando Comunidad”, donde se debatía el tema del diálogo<sup>10</sup>. El debate en la plenaria sobre el informe de esta sección puso de relieve el profundo desacuerdo existente entre las iglesias sobre la cuestión del diálogo. «Se expresaron los temores de que el diálogo condujera al tipo de sincretismo contra el que advirtió la reunión de Jerusalén en 1928; o que comprometiera a la fe en su exclusividad y el carácter definitivo de la revelación en Cristo, o que amenazara la misión considerada fundamental para el ser mismo de la Iglesia»<sup>11</sup>.

Las iglesias asiáticas, tanto la católica como la protestante, tuvieron un papel significativo en la defensa del diálogo como el medio más apropiado para la Iglesia viva en un mundo pluralista. De hecho, los denominados pueblos de otras fes vivas comprometidos en el diálogo son en su mayor parte miembros de religiones nacidas en Asia: cristiano-judío, cristiano-hindú, cristiano-budista y cristiano-musulmán, entre otros. Es decir, pese a diferentes motivaciones, el contexto asiático de la pluralidad religiosa ha nutrido a los cristianos asiáticos con una espiritualidad especial y un compromiso con el diálogo entre formas de fe.

Las siguientes observaciones son reflexiones personales que pueden proporcionar algunas claves para profundizar en las complejas contribuciones de las religiones asiáticas al diálogo entre formas de fe en la región.

---

<sup>9</sup> Wesley Ariarajah, op. cit., p. 282.

<sup>10</sup> *Ibídem*.

<sup>11</sup> *Ibídem*.

1) *Sentido de compensación*: Entre las religiones asiáticas, el cristianismo es el más agresivo en sus misiones de conversión. Acompañada por las fuerzas coloniales políticas, la misión cristiana en Asia ha sido percibida por los pueblos asiáticos como una religión triunfalista que ha destruido o ha perjudicado a las culturas nativas y ha amenazado los valores tradicionales de formas diferentes. Las misiones cristianas son consideradas como una agresión religiosa, y son percibidas como causantes de tensión y de relaciones hostiles con otras religiones. Poner en marcha un diálogo entre formas de fe o interreligioso es un modo de remediar la tensa relación y de subsanar los pecados cometidos. Además, los debates teológicos sobre la naturaleza de otras religiones en comparación con el cristianismo pueden entenderse como medios de discernimiento para comprometerse apropiadamente con otras religiones en las misiones cristianas.

2) *Tácticas alternativas al proselitismo*: El esfuerzo de los cristianos por entender su relación con otras tradiciones religiosas ha sido una cuestión importante desde el comienzo de la Iglesia. No obstante, este interés por las relaciones interreligiosas procede principalmente de la preocupación misionera por desarrollar tácticas de misión efectivas con una finalidad proselitista. Solo después de la II Guerra Mundial, cuando vimos terminar progresivamente la colonización occidental del mundo y la religión cristiana dejó de estar aliada con las autoridades coloniales, se implementaron y se hicieron frecuentes los proyectos de diálogo con otras tradiciones de fe. Aunque se han hecho muchos esfuerzos para definir la naturaleza y la finalidad del diálogo entre formas de fe para impedir sus tendencias instrumentales y proselitistas, estas últimas se mantienen inevitablemente como un obstáculo en el auténtico diálogo.

3) *Dilema de conflictos internos*: Muchas iglesias asiáticas continúan siendo actualmente iglesias predominantemente misioneras. Los episodios de conversión religiosa aún se producen en numerosas iglesias locales. Puesto que las estrategias de misión y de evangelización no han cambiado mucho con respecto a su anterior posición de confrontación y discriminación (viendo a las otras religiones como idólatras y perversas), los proyectos de diálogo interreligioso generarían inevitablemente conflicto interior en las iglesias locales y el dilema entre los nuevos miembros conversos de la congregación. Aun-

que es una oportunidad que los nuevos cristianos conversos participen en el diálogo para redescubrir los valores y la relevancia en su religión original, las congregaciones locales tienen que esforzarse en renovarse mucho con respecto a sus estrategias de misión y la comprensión teológica de las religiones.

4) *Complejo de minoría y espíritu de diálogo*: Las iglesias cristianas son minoritarias en muchos países asiáticos. En algunos casos, sin embargo, los cristianos en minoría llegan a ser dominantes en la sociedad. Por ejemplo, en los países asiáticos del nordeste (además de Corea) las poblaciones cristianas son pequeñas en sus sociedades, pero, debido a su afiliación con países occidentales con organizaciones misioneras, se ven empoderadas mediante su acceso a las oportunidades de educación superior. En su mayor parte, los cristianos son la clase media en sus sociedades, y poseen posiciones de fuerte influencia social. A veces son incluso criticados por ser activistas y opresivos. El diálogo entre formas de fe no goza de una acogida entusiasta en esta región.

En otros lugares, en cambio, las poblaciones cristianas minoritarias son marginadas y oprimidas, en particular en países de mayoría musulmana como Pakistán, Indonesia y Malasia. Inevitablemente, las poblaciones minoritarias sufren sentimientos de inseguridad, por lo que tienden a ser defensivas y conservadoras. En los contextos de opresión, el diálogo es una táctica alternativa al proselitismo, en medio del temor al sincretismo y a la pérdida de identidad.

## Conclusión

La pluralidad religiosa en Asia es una realidad única dada por Dios —las diversas fes son todas religiones del pueblo nutridas por la tierra y sus habitantes—. Así que los cristianos tienen la misión encomendada por Dios de hacer que esta realidad pluralista sea una bendición en lugar de una causa de conflicto o división. Pese a la complejidad y los factores históricos involucrados, las religiones asiáticas deberían trabajar conjuntamente para construir un modelo de diálogo entre formas de fe e interreligioso para una plenitud de vida para todos.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

## LA MANO QUE ESCUCHA. DIALOGAR CON LAS TRADICIONES ASIÁTICAS

Cómo se comprende hoy la misión de la Iglesia en Asia al hacer frente a la pluralidad religiosa original, compleja y permanente que ha formado la matriz a la que ha llegado? La Iglesia, en cuanto sacramento de salvación, tiene la gran responsabilidad de responder a lo que debe manifestar y permitir: la reconciliación universal en Jesucristo. El «diálogo de salvación» (Pablo VI) designa la historia de la salvación como realización efectiva de la vocación al diálogo de las personas y de las comunidades. Este se plasma, ante todo, en la disposición a escuchar, en la que se descubre la belleza de aquel a quien encontramos. La tradición budista tibetana contiene tesoros que no se dejan asir. La salvación acontece en el seno del diálogo de las tradiciones en las que cada uno se revela cada vez más singular.

### Introducción

Qué buscan los cristianos cuando quieren dialogar con las religiones que son autóctonas de Asia? A lo largo de su expansión, el cristianismo nunca llegó a una tierra que no tuviera una historia religiosa y espiritual. La matriz que lo

---

\* THIERRY-MARIE COURAU es profesor-investigador de Teología Fundamental. Dominicano, ingeniero, diplomado en gestión, doctor en teología, decano honorífico del *Theologicum* – Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses de l'Institut Catholique de Paris (Francia). Investiga y escribe sobre el budismo, la teología del diálogo y la gestión.

Dirección: Institut Catholique de Paris, 21 rue d'Assas, F – 75006 Paris (Francia). Correo electrónico: tm.courau@icp.fr

---

recibió en Asia es también la que sigue haciendo vivir a millones de creyentes según unos fundamentos ancestrales. Después de pensar en hacer tabla rasa, algunas Iglesias cristianas, entre ellas también la Iglesia católica, han optado por encontrarse con las vías que habían combatido y apreciarlas. Pero ¿cuáles son sus motivaciones? ¿Se trata de encontrar una convergencia de sus doctrinas con la teología cristiana, o quizá incluso una naturaleza, un fondo o una cima comunes, algo que podría parecer propicio a una reconciliación de su historia común? ¿Se trata de conocer, e incluso integrar, algunos de sus métodos y de sus prácticas para apoyar y mejorar a los cristianos, o para dar un «color» asiático a las liturgias o las teologías de estos? En suma, ¿cómo se comprende hoy la misión de la Iglesia en Asia cuando afronta su pluralidad religiosa original, compleja y permanente?

## I. La Iglesia, sacramento de salvación

Desde el último concilio, los católicos insisten en la dimensión sacramental de la Iglesia. Asamblea y comunión de creyentes, cuerpo de Cristo, ella es el sacramento de la salvación (*Lumen gentium*, n. 9, 48), el signo y el instrumento de salvación para el mundo. Ella es su signo, porque debe manifestar, mediante su acción amorosa y adaptada, la salvación que viene de él, del corazón abierto y disponible de Dios para recibir sin condición alguna a todo ser humano como hijo o hija amados. Es su instrumento, porque, haciendo penetrar la Palabra de Dios en la humanidad y en el tiempo por los medios que tiene a su disposición, hace posible la unión con Dios y la unidad del género humano (GS, n. 1). Dicho de otro modo: ella abre el mundo tal como es a la vida del Reino de Dios, como una ventana hace posible que el aire entre en la casa.

Puesto que su misión es vivir y proclamar la salvación a todas las naciones, la reconciliación universal acontecida en Jesucristo, la Iglesia no puede, en consecuencia, juzgar o destruir ninguna de las riquezas culturales y religiosas que Dios no deja de dar en abundancia a este mundo, y al que se entrega él mismo sin ninguna restricción. Tampoco puede la Iglesia entrar en competencia con tradiciones religiosas que podrían poner en peligro su presencia con campañas agresivas o pro-

selitistas como podemos ver en ciertas regiones del planeta. Sin embargo, en honor a la verdad, debemos admitir que la radicalidad de ciertos movimientos religiosos, la utilización de la religión para justificar las guerras, y la gestión compleja y a menudo torpe de los flujos intensos de migración, no dejan de provocar graves inquietudes y la violencia como respuesta. En estas situaciones, y con ellas, las Iglesias deben trabajar con inteligencia y pertinencia, en la verdad y el amor. Pues la respuesta cristiana no puede ser combatir y excluir para defender unos territorios, ni tratar de conquistarlos. No puede fomentar, en ningún caso, la división y la guerra, la destrucción y la absorción, ni utilizar los mismos medios de quienes la agreden para imponerse. Esto es fundamental para las prácticas misioneras o evangelizadoras de la Iglesia. Aun cuando haya ocurrido en su historia, nosotros debemos renunciar a todo proyecto que, por cualquier motivo, esté guiado por una mano ambiciosa y ansiosa a favor de una presencia activa en el seno de las poblaciones dirigida por una mano ofrecida que escucha. Hemos aprendido de tiempos anteriores que el primer tipo de comportamiento, el devastador, no puede ser querido por Dios. Nunca deberíamos retroceder por muchos sacrificios que nos cueste.

Como sacramento de salvación, la Iglesia debe manifestar por su forma de ser y su manera de actuar que este mundo ha sido ya salvado en Jesucristo, y que puede vivir, en este momento, de los primeros frutos de la felicidad del Reino, a la espera de su cumplimiento definitivo y pleno al final de los tiempos. Por esta razón, la Iglesia debe anunciar la Palabra en justa coherencia con su vida, *in verbo and exemplo*. No tiene otra posibilidad que dejar a Dios la elección de aquellos que quiere llamar y agregar a su cuerpo para la misión y la responsabilidad que quiera darles, como también la elección del momento en el que nos hará comprender el sentido de la pluralidad de las religiones y de las culturas en su plan de salvación.

## II. El diálogo de salvación

Hablar de la Iglesia como sacramento de salvación nos lleva a la noción misma de salvación. ¿De qué salvación hablamos? No se trata principalmente de una cuestión de curación del cuerpo y del es-

píritu, ni de la integración en la Iglesia, sino más bien de la transformación de las relaciones que establecemos con los sujetos y los objetos que encontramos. Todos los seres humanos y todas las sociedades humanas, a las que pertenecen, tienen una naturaleza relacional y dialógica<sup>1</sup>. No es un fenómeno espontáneo, sino de conciencia. El pecado acontece en este lugar, precisamente hiriendo la relación como obstáculo para el diálogo. La salvación apunta, por consiguiente, a la realización efectiva de la vocación al diálogo de las personas y de las comunidades. Este se cumple en y por la persona de Jesucristo, su vida, su muerte y su resurrección, por su Espíritu y su Iglesia. Para infundir una fuerza nueva al núcleo de los trabajos conciliares, el beato Pablo VI quiso, en *Ecclesiam suam* —su primera carta encíclica, publicada el 6 de agosto de 1964—, definir la historia de la salvación como «diálogo de salvación» (ES, nn. 74-79). En el pensamiento montiniano, el diálogo no es concebido como una conversación, una discusión o un debate entre personas o grupos, ni como una búsqueda de compromiso o de consenso. Como expresa su etimología (*dia-logos*), debe considerarse como la disponibilidad fundamental de nuestro ser a la palabra, dejando que nos traspase y actúe en nosotros. Es como un impulso interior del amor que lleva a uno más allá de sí mismo (ES, n. 66). Con otras palabras, ser diálogo, ser por el *logos* es ante todo elegir estar a la escucha, decidir que aceptamos recibir al otro tal como se da a conocer, manifestarlo. De esta actitud profunda e interior, nuestra propia palabra puede emerger a su vez, una con todo nuestro ser.

Esta actitud de escucha y de recepción verdaderas cambia totalmente nuestra relación con el otro, en particular cuando los cristianos se encuentran con los creyentes de las tradiciones del mundo. Estas no son canteras de piedra en espera<sup>2</sup>. Tienen su propia coherencia y su proyecto de salvación. No obstante, sus miembros pueden ser tocados por la gracia reconciliadora de Cristo aunque no tengan conocimiento de ella o no sean conscientes. Karl Rahner habla en este

<sup>1</sup> Véanse, por ejemplo, los trabajos de Schillebeeckx y Ratzinger.

<sup>2</sup> La teología de las piedras en espera desarrollada en el mundo francófono sostiene la práctica de identificar y de elegir, a partir de una cierta equivalencia entre lo divino de las religiones africanas autóctonas y el Dios de los cristianos, elementos rituales y culturales tradicionales para integrarlos en la liturgia cristiana.

sentido de cristianos anónimos<sup>3</sup>. La propuesta de Rahner, sin duda torpe en su formulación, no consiste en hacer a otros creyentes pseudocristianos, lo que sería faltarles al respeto al asimilarlos a uno mismo. Se trata de reconocer que toda persona puede estar en una relación viva con el Espíritu de Cristo y ser salvada por él, sin pertenecer a una Iglesia y sin tener los medios para reconocerlo. «Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de solo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual» (GS, n. 22,5). Al mantenerse abiertos al deseo más profundo de su existencia, que para los cristianos responde a una llamada de Dios, son capaces de dejarse tocar por la gracia salvífica enraizada en Cristo y dejar que actúe por y en coherencia espiritual de su tradición religiosa, en su propia vida y ambiente, sin tener necesidad de nombrarla. Su modo y su camino de acción en ellos poseen rasgos particulares que para nosotros constituyen aún un misterio, pero que no son menos reales y eficaces.

Las Iglesias deben aprender a reconocer la actividad salvífica del Dios de Jesucristo por su Espíritu en la diversidad de la humanidad, más allá de sus fronteras, identificando los frutos de la salvación que aparecen en ella. Esto tiene importantes implicaciones, ignoradas muy a menudo, cuando se encuentran con los miembros de las religiones del mundo. Es fuerte la tentación de apoyarse en algunos contenidos doctrinales recibidos en la historia, no contextualizados en la realidad contemporánea, para dominar y querer mirar las tradiciones religiosas bajo su patrón, excluyéndolas, reduciéndolas en su naturaleza y juzgándolas o asimilándolas a ellas en una perspectiva más global. Al renunciar a hacer el esfuerzo de un discernimiento atento, preciso y benevolente, sobre las grandezas desconocidas que manifiestan sobre Dios, el mundo y el hombre, las Iglesias pueden instalarse en una paradoja. Quieren anunciar la salvación al mundo entero ofrecida por el Dios vivo, pretendiendo saber mejor que él cuáles son los límites de esta, de la salvación que quiere dar a conocer y a vivir con y a través de estas tradiciones.

---

<sup>3</sup> Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, VI, Benziger, Einsiedeln 1965, pp. 545-554. Michel Fédou, *Les religions selon la foi chrétienne*, París, Cerf, París 1996, pp. 72-78.

La necesidad urgente en el encuentro de las religiones no es actualmente querer salvar a sus miembros, ni tampoco encontrar un modelo teológico que les dé un lugar respetuoso e igualitario en el plan de Dios tal y como es concebido por los cristianos. La necesidad urgente es saborear un poco con ellas, de forma viva y firme, la salvación en Cristo manteniéndonos en la apertura de su misterio. Este solo exige ofrecerles un verdadero diálogo, escucharles, prestar atención a lo que nos dicen sobre su camino en el misterio divino a lo largo de su historia milenaria, con su belleza y sin tener miedo a sus horrores. Esto exige alegrarse, sin segundas intenciones, ser llevados juntos hacia horizontes nuevos por la búsqueda de la verdad que no se deja atrapar y que se nos escapa. En su encuentro, aprendemos a ver actuar el Espíritu con, en y por ellas, al igual que ocurre en todo encuentro auténtico, en particular con los más necesitados. Aprendemos a recibir los dones que Dios prepara por y con ellas para el bien global de la humanidad. Aprendemos a colaborar con ellas para hacer que este mundo esté más en sintonía con lo que los seres humanos pueden percibir como sus deseos más profundos, en la diversidad de tiempos y de espacios. De manera totalmente única y singular, cada tradición religiosa tiene la particularidad de hacer ver a las otras algunas de esas llamadas que solo encuentran una respuesta adecuada en su propia coherencia. Su traslado, o cuando menos su comunicación, a otro marco es un proceso complejo que solo puede acontecer en el diálogo. Mediante la presentación recíproca de estas llamadas y de su resolución, puede elaborarse poco a poco un proyecto común de sociedad en la que cada uno pueda ocupar su lugar sin debérselo a la «tolerancia» o a la «generosidad» de otro. El diálogo de salvación tiene resultados cósmicos. No solo con respecto a las tradiciones religiosas. Prepara el cambio radical de las situaciones de división y de guerra, entre grupos, en las comunidades, entre las personas, con Dios y con toda la creación, a favor del servicio al amor y la verdad, del trabajo por la justicia y la paz, de la unidad.

### III. El camino singular de Buda

Tomemos un breve ejemplo encontrado en las tradiciones budistas tibetanas que se han expandido más allá del país de las nieves por

toda Asia y en Occidente. La originalidad y la singularidad del camino de Buda en la diversidad de sus versiones tibetanas es incomparable a cualquier otro, en particular a la singularidad del camino cristiano. Los dos se desarrollaron en contextos independientes y por razones totalmente distintas. La visión budista del mundo, su concepción de la existencia, sus proyectos soteriológicos para los seres vivos se hallan en una coherencia sistémica que no tiene relación alguna con la de las corrientes cristianas. Sin embargo, somos capaces de encontrarnos, de estimarnos de manera recíproca, de descubrirnos, de revelarnos el uno por el otro y gracias al otro en nuestra increíble e irreducible singularidad. Sin mezclarnos ni confundirnos, sin oponernos ni excluirnos, podemos tener la experiencia de vivir la posibilidad de una unidad, incluso de una comunión, entre nuestras humanidades y de estas con el mundo que habitamos. En el seno de esta comunidad así constituida por el amor, nos hacemos capaces de resonar conjuntamente y de emitir un sonido, incluso un cántico nuevo, diferente al que cada uno de los dos caminos produciría por sí solo.

Según sus más altas cimas religiosas, podemos sin dudar subrayar y reconocer el don hecho a la humanidad en el extraordinario conocimiento práctico del espíritu humano desarrollado por el budismo, y en particular en las ramas tibetanas del Gran Vehículo y del Bön, que recibieron sus fundamentos principalmente de las corrientes indias a partir del siglo VIII. Podemos regocijarnos también al ver cómo lo expanden sus maestros más consumados y reconocidos, como el célebre XIV<sup>o</sup> Dalai Lama, pero también terapeutas occidentales o asiáticos que emprendieron la búsqueda de sus prácticas, una palabra de compasión y una práctica de la concentración mental y de la benevolencia que permiten tratar los sufrimientos generados por el espíritu de codicia que no deja de producir personalidades agresivas, perdidas, divididas. La reflexión más detallada sobre todo esto nos llevaría demasiado lejos del objeto de este artículo. Lo que importa aquí para nuestra reflexión es tener en cuenta que si algunos términos budistas que se han hecho corrientes, como monje, compasión, meditación, nos parecen conocidos y semejantes a los nuestros, en realidad solo son traducciones aproximadas en nuestra cultura y en nuestra lengua. Los campos implicados pertenecen a coherencias lingüísticas, semánticas y doctrinales, originales, que no son las de la experiencia religio-

sa cristiana, ni tampoco occidental. Que se trate de un dominio desconocido abordado por una vía espiritual completamente nueva para nosotros, tan difícil de penetrar y de comprender, no debe asustarnos. Lo contrario, que consiste en intentar aferrarse a las ramas de lo conocido mediante aproximaciones construidas a partir de tradiciones occidentales para renunciar a tener en cuenta dimensión hermética de ese mundo, es un error. Es más correcto discernir lo que Dios nos dice en el centro mismo de la dureza y de la prueba del encuentro con este camino particular, de él, de nosotros y de su salvación para toda la creación que nosotros reconocemos en Jesucristo.

Con frecuencia, pensamos que es fácil y sencillo desentrañar los secretos de una experiencia religiosa y acceder a sus sentidos espirituales. Pero no es así. Solo los menos competentes y los más superficiales están seguros de ellos, son rápidos en sus juicios, y están convencidos de la exactitud de sus conclusiones sobre aquello que no dominan. Son, sobre todo, simplistas. De hecho, debemos tener la humildad, particularmente si no somos estudiosos y expertos, clérigos o eruditos, de admitir que es difícil acceder a la realidad de la vida religiosa de otro creyente. Incluso en nuestra propia tradición, no conocemos lo que los demás experimentan efectivamente en su relación con Cristo, con Dios, con la Iglesia. Las teologías y las corrientes religiosas nos muestran campos variados y particulares de la vida en Dios y con los otros, sin hacérselos necesariamente accesibles. Evidentemente, una tradición tiene principios fundacionales y orientaciones determinadas que estructuran la vida de aquellos que forman parte de ella. Pero esto no significa que estos pilares sean comprensibles y practicables con su sutileza y de igual manera por todos. Hay siempre, sin embargo, excepciones que, en última instancia, son como brechas iluminadoras, parciales pero reales. Lo más importante no es comprendernos, sino reconocernos juntos como creyentes, es decir, como personas que vivimos, cada una, una experiencia de fe en un universo preciso de sentido. Y esto es ya mucho para vivir un verdadero diálogo.

El encuentro así entendido con el budismo tibetano (o con cualquier otra tradición) no implica que un cristiano busque y encuentre lo mismo, lo que le parecería tranquilizador, sino descubrir que, en la repentina extrañeza del otro y en el eco que nos remite con res-

pecto a nuestra propia unicidad, cada uno poseemos la capacidad de mantenernos a la escucha del otro, de ponernos en movimiento para establecer en común un mundo duradero, en el que cada uno aporta sus fuerzas y sus visiones. En el diálogo y mediante el otro, cada uno se descubre a sí mismo, y aprende a purificar sus intenciones y sus prácticas de poder. Para los cristianos implica nada más y nada menos que dejar que actúe la gracia de Dios.

## Conclusión

La salvación cristiana se centra en primer lugar en la reconciliación de las personas y de las comunidades, haciéndolas capaces de relaciones benevolentes, misericordiosas y afectuosas con todos, y no solamente estructuradas según las relaciones de poder o por contratos. Aquel que permite dejarse asir por Cristo y que encuentra en él su reconciliación, se deja transformar cada vez más en capacidad de acogida, de recepción y de escucha de aquellos otros que se presentan a él con su belleza y sus complejidades, incluidas sus posibles perversiones, sin exigir de ellos una reciprocidad. Si el encuentro con otro le afecta y le altera, ese encuentro no puede absorberlo ni destruirlo, porque su seguridad está fundamentada en Cristo. El diálogo de salvación así entendido es el modo por el que los cristianos son llamados a relacionarse con los creyentes de las religiones del mundo, con los no creyentes, y, de forma más general, en toda su vida. Nos hace comprender que la llegada al diálogo es como la llegada de la salvación en Cristo; el anuncio de salvación cristiano solo puede hacerse de un modo determinado por la capacidad de elegir llegar al diálogo; la realización de la salvación solo acontece plenamente cuando las otras tradiciones son recibidas como son, y cada uno, con su propia racionalidad, se pone a caminar con los otros para ponerse a la escucha de la verdad que los busca. Los cristianos en Asia cuentan con la gracia de tener entre ellos ricas tradiciones espirituales y religiosas que les han precedido. Pueden vivir ya con ellas el diálogo de salvación en un encuentro en el que eligen ir hacia ellas con, al menos, una mano que escucha.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

## ENCUENTROS POSCOLONIALES CON RELIGIONES INDÍGENAS PARA LA PAZ Y LA ARMONÍA ECOLÓGICA

Los encuentros poscoloniales de los cristianismos asiáticos con las religiones indígenas necesitan conseguir una paz interreligioso-cultural con el mundo espiritual como un «ámbito del *ruaj elohim*». Este *ruaj* divino habita en todas las formas creadas de vida (*Theo-en-passim*) y la creación subsiste en el *ruaj haelohim* (*pan-en-teísmo*). Los «muchos espíritus» son el plural, encarnados y manifestaciones creaturales de la omnipresencia del único *ruaj* divino en todas las formas de vida creadas. Además, los encuentros poscoloniales con las religiones indígenas necesitan presentar los cristianismos asiáticos como solidarios con los creyentes tradicionales en su lucha por la paz geopolítica en sus territorios ancestrales. Las religiones indígenas necesitan encontrar en los cristianismos asiáticos un aliado en su negociación estratégica con las numerosas políticas hegemónicas de los estados nacionales, desde la desterritorialización y la desreligiónización hasta la capitalización de sus selvas y recursos.

---

\* JOJO M. FUNG, S.J., imparte talleres de aprendizaje en el EAPI (East Asian Pastoral Institute) sobre Liderazgo y Culturas, Espiritualidad y Culturas, Nueva Evangelización y Liderazgo, *Amoris Laetitia*, Liderazgo Pastoral y Misión como Responsabilidad Ecológica. Es también profesor asociado de Teología Contextual en la Loyola School of Theology, donde imparte cursos como *Doing Contextual Theology in Dialogue with Indigenous Peoples*, *An Asian Contextual Theology of Sacred Sustainability*; *Dialogue with Indigenous Cultures & Religiosity*, y *Pneumatology: Asian, Catholic and Indigenous*. Ha publicado numerosos artículos y libros sobre teología shamánica, pneumatología, espiritualidad y liderazgo. Sus últimos libros se titulan *A Shamanic Pneumatology in a Mystical Age of Sacred Sustainability* (Palgrave MacMillan); *Creation Is Spirited and Sacred: An Asian Everyday Indigenous Mysticism of Sacred Sustainability* (Claretian Communications Foundation, Inc., Jesuit Communications Foundation, Inc, Institute of Spirituality in Asia, Manila). Su próxima publicación se titula *The Mystique of a Sacred Cosmic Spirit: Beyond Earth-Mysticism*.

Dirección: East Asian Pastoral Institute Ateneo de Manila University, Loyola Heights, Quezon City (Filipinas). Correo electrónico: [jojodear@gmail.com](mailto:jojodear@gmail.com)

---

## Introducción

Los cristianismos asiáticos constituyen una presencia marginal en Asia a menudo son vistos con sospecha y escepticismo debido a la lógica operacional colonial e imperialista. Esta lógica operacional en los cristianismos asiáticos sigue mezclando acríticamente, horadando y borrando las diferencias epistemológicas en las religiones tradicionales/indígenas en lugar de celebrarlas. La transición de los cristianismos asiáticos de la concepción «*en Asia*» a la «*de Asia*» depende de cómo nuestros encuentros poscoloniales con las religiones indígenas fomenten la asianización religioso-cultural de los cristianismos. Esto significa que estos necesitan crear con audacia espacios para la articulación de las específicas diferencias religioso-culturales en la alteridad de las religiones indígenas<sup>1</sup>. Al mismo tiempo, esta articulación exige al cristianismo valorar y apreciar críticamente y con discernimiento la riqueza teológica infravalorada hasta el presente de las religiones indígenas. Nuestro artículo quiere crear espacios para que «exploten» las diferentes voces teológicas contextuales de los cristianismos asiáticos que son enriquecidos por las fuentes sapienciales y místicas de las religiones indígenas. La primera sección aborda el encuentro poscolonial de los cristianismos asiáticos con las religiones indígenas en el «contexto pneumático de la controversia»; la segunda reflexiona sobre el lugar geo-ecológico de la controversia con los estados nacionales, y la tercera sección explica cómo la sostenibilidad sagrada es percibida como una estrategia de negociación para la paz.

<sup>1</sup> Prefiero lo que dice Seong Hee Kim sobre el poscolonialismo; véase *Mark, Women and Empire*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield (RU) 2010. Este «cuestiona todos los tipos de conocimiento, sistemas y poder convencionales, amenazando a los privilegiados y exigiendo el bienestar de todos los seres humanos»; «se opone a todas las formas de explotación y opresión, y quiere cambiar el modo en el que la gente piensa y se comporta, perturbando el orden del mundo», y «moviliza la sabiduría» para deconstruir los «modos occidentales de pensar y de percibir», especialmente la tendencia predominante a crear, valorar y reforzar las distinciones dualistas que «se esfuerzan por distinguir entre poderosos e indefensos», y reconstruir «espacios más grandes para que los subalternos, o los grupos marginados, hablen y produzcan alternativas al discurso dominante» y «rehabilitar el empoderamiento». Para más detalles, véase Diarmuid O'Murchu, «Jesus and the Imperial Demise», en *Christianity's Dangerous Memory: A Rediscovery of the Revolutionary Jesus*, Claretian Publications, Quezon City 2012, pp. 5-22.

## I. Cambio de paradigma en los encuentros poscoloniales

La controversia pneumática entre los «muchos espíritus» de las religiones indígenas y el único Espíritu Divino del cristianismo exige un cambio radical de paradigma en los encuentros poscoloniales de las religiones en Asia. Este cambio requiere un proceso de orientación posibilitado por mujeres/hombres ancianos, sanadores, místicos, sabios y chamanes de comunidades indígenas. Su orientación nos sensibilizará para una atenta «escucha y conversación con el mundo espiritual, nuestros antepasados, los prodigios y la creatividad de la naturaleza, y para sentir la presencia de lo Divino en formas encarnadas, no dualistas y no dominantes»<sup>2</sup>. Estas formas posibilitan nuestro viaje en la fe en «el ámbito de la fe»<sup>3</sup> que nos capacita para ver el nexo místico-teológico entre la omnipresencia encarnacional de Dios en toda la creación, y la presencia encarnada de Dios en cada forma de vida creada. Dicho de otro modo, la convicción «Dios en todas las cosas» (*Theo-en-passim*) está correlacionada con «todas las cosas subsisten en Dios» (*pan-en-teísmo*), y así entendemos el «panenteísmo como el reverso de *Theo-en-passim*, estableciendo la “presencia de compenetración” en cuanto posibilidad de “la morada de Dios en la creación y de la creación en Dios”»<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Conferencia en la que participaron 30 miembros asiáticos (más mujeres que hombres) de la EATWOT, procedentes de Bangladés, India, Indonesia, Myanmar, Pakistán, Filipinas, Sri Lanka y Taiwán, con ocasión de la VII Asian Theological Conference (ATC) sobre el tema «Indigenous Peoples’ Struggle for Justice and Liberation in Asia», 8-10 de noviembre de 2010, Good Shepherd Center, Antipolo City, Filipinas.

<sup>3</sup> Estos puntos más importantes proceden de los informes de los países, de las síntesis y de la sesión plenaria (facilitados por Karl Gasper) y de la sesión final (facilitada por Anthoniraj Thumma) después de contactar con la comunidad aeta, ubicada en Sitio Target, Sapang Bato, Angeles City, Pampanga (una provincia al norte de Manila). Los participantes de India, Sri Lanka, Taiwán, Myanmar, Indonesia y Filipinas informaron sobre la situación de los pueblos indígenas en cada país y pusieron de relieve aquellos aspectos que hicieron que los participantes comprendieran plenamente y valoraran su compleja situación.

<sup>4</sup> Jojo M. Fung, capítulo 9, «What Christians Can learn from a Shamanic Pneumatology», en Edmund Kee-Fook Chia y Francis X. Clooney (eds.), *Inter-faith Dialogue: Global Perspectives*, Palgrave MacMillan, Nueva York 2016, p. 126.

De este modo, los «muchos espíritus» de la naturaleza confirman las manifestaciones creaturales, pero plurales, de Dios que habita en todas las formas de vida creadas. Esta correlación nos posibilita comprender por qué las religiones indígenas asignan la manifestación encarnada y creatural de Dios como «espíritus» a los elementos de la naturaleza. Esta asignación es análoga al modo en el que la mística judía del libro de los Jubileos y de 1 Henoc designa a «espíritus elementales» ángeles del espíritu del fuego, del espíritu del viento, de las nubes, de la nieve y del granizo, del trueno y del relámpago (Jub 2,2ss; 1 Hen 60,11s.; 65,8; OrSib 7,33ss; etc.), incluyendo a los ángeles de las estaciones del año (1 Hen 82,10ss)<sup>5</sup>.

Esta percepción de los «muchos espíritus» como la manifestación encarnada de Dios sostiene el postulado de Yangkahao Vashum, a saber, que los espíritus benevolentes son mediadores entre Dios y el mundo, pero no así los espíritus malévolos que matan<sup>6</sup>. Esta percepción nos da también el fundamento teológico para entender por qué Gine postula que los creyentes de las religiones indígenas muestran su veneración «a cada buen espíritu que encuentran en su vida diaria, como el dios de la tierra, el dios de la cosecha, el dios de las aguas y el dios del reino animal»<sup>7</sup>.

Así pues, el mundo espiritual es el núcleo indispensable de las cosmologías místicas locales en las religiones indígenas. Este núcleo es «definido por valores como lo sagrado, la compasión, el amor, el respeto, el equilibrio, la empatía, el servicio, la alegría, la sabiduría y la calma»<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Ibídem. Véase «Jewish mysticism: Angels and Angelology», <http://www.jewishvirtuallibrary.org/angels-and-angelology-2>, 15/06/ 2015; véase también Jojo M. Fung, *A Shamanic Pneumatology In a Mystical Age of Sacred Sustainability*, Palgrave MacMillan, Nueva York 2017, p. 118.

<sup>6</sup> Véase Yangkahao Vashum, «Jesus Christ as the Ancestor and Elder Brother: Constructing a Relevant Indigenous/Tribal Christology of North East India», *Journal of Tribal Studies* 13 (2008) 27.

<sup>7</sup> Véase Pratap Chandra Gine, «Tribalism: A New Form of Religious Fundamentalism – A Challenge for Doing Theology in Asia», *JTCA – The Journal of Theologies and Cultures in Asia* 4 (2005) 96.

<sup>8</sup> Véase M. Nadarajah, *Living Pathways: Meditations on Sustainable Cultures and Cosmologies in Asia*, Areca Books, Penang 2013, p. 79.

Fomenta un «estilo de vida guiado por los principios del “límite y del equilibrio, y nos ayudan a vivir de forma sostenible y espiritualmente», y alientan además a «una universalización de la interioridad meditativa” que se expresa mediante pensamientos y praxis ecológicas, sociales y simbólicas positivas»<sup>9</sup>.

De hecho, las tradiciones religioso-culturales/espirituales de Asia «presentan la sostenibilidad como la “otra cara” de la espiritualidad —una cara mira hacia el exterior, la otra hacia el interior—»<sup>10</sup>. Estas diversas «espiritualidades de la sostenibilidad» estimulan a los sanadores, místicos, sabios y chamanes indígenas (hombres y mujeres) a preocuparse por la sostenibilidad de las comunidades/sociedades, del territorio ancestral incluido el medioambiente, y no solo de la mera sostenibilidad del desarrollo económico.

Para la cosmovisión indígena, la vida es ante todo una cuestión de integración holística de la naturaleza y del mundo espiritual, y no del predominio unilateral del desarrollo económico en sus sociedades.

## II. La negociación por la paz en medio de las controversias

Después de haber abordado la controversia de las religiones indígenas con las fes modernas (sección I), ahora reflexionamos sobre su relación con los estados modernos y sus políticas neoliberales. El logro de la paz entre formas de fe capacita a las religiones indígenas a prestar una atención mayor a la negociación geo-ecológica estratégica con las políticas agresivas de los estados nacionales que se confabulan con los partidarios multinacionales del capitalismo global. Estas políticas centralizan el control estatal de las selvas y de los recursos con la capitalización de la agricultura que socavan la economía de subsistencia de las comunidades indígenas<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> *Ibíd.*, pp. 86-87.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 77.

<sup>11</sup> En las comunidades indígenas de los hmong, karen y los lua, la capitalización de las tierras de cultivo conduce a una agricultura que usa los productos químicos a gran escala para la venta, provocando una subsistencia insostenible debido a los problemas de salud y a la contaminación del aire, de la tierra y del agua.

Además, los estados nacionales someten a las comunidades indígenas a detenciones y reubicaciones arbitrarias. Esta agresión hegemónica ha sido una estrategia estatal para desterritorializar a los pueblos indígenas. Los modernos estados nacionales consideran estas comunidades rurales como el último bastión contra su agresivo saqueo de los ricos recursos naturales en la superficie y en el subsuelo.

Un ejemplo ilustrativo de Tailandia. Actualmente, el área protegida bajo el control del Estado asciende al 28,78% de superficie, que abarca un área donde viven más de 10 millones de personas<sup>12</sup>. La reubicación de las comunidades indígenas se inició con la implementación del Séptimo Plan Nacional de Economía y Desarrollo Social (1992-1996) como consecuencia de la ley aprobada por el consejo de ministros en 1989<sup>13</sup>. En 2008, Muntarhorn aseveró que «algunas comunidades no pueden practicar la rotación de cultivos sin correr el riesgo de ser arrestadas», privándoles así de la autosuficiencia «en la producción de alimentos, que les hace caer cada vez más en la pobreza»<sup>14</sup>.

Esta expulsión forzosa de los pueblos indígenas a lugares no cultivables sin su consentimiento voluntario e informado es contraria al artículo 10 de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Debido a esta historia de violación sistemática, los grupos indígenas y de derechos humanos solicitaron a la ONU en febrero de 2012 una audiencia sobre su penosa situación, que fue atendida por vía de urgencia en la sesión 80ª de la Comisión. La ONU envió una carta, fechada el 9 de marzo de 2012, al gobierno tailandés «solicitando saber los pasos que se habían dado para mejorar la situación del pueblo de los karen»<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> Véase Vitit Muntarhorn, «Shadow Report on Eliminating Racial Discrimination on Thailand». Submission to the CERN Committee Meeting on August 9-10, Ginebra, Suiza, p. 84.

<sup>13</sup> Véase Vitit Muntarhorn, op. cit., p. 44.

<sup>14</sup> Véanse notas 1 y 2 en Prasert Trakansuphakon, «Space of Resistance and Place of Local Knowledge in the Northern Thailand Ecological Movement», Ph. D. dissertation, Chiangmai University, 2007, p. 221.

<sup>15</sup> Véase Vitit Muntarhorn, op. cit., p. 84.

Las mismas estrategias estatales también desreligionizan a las comunidades indígenas, menospreciando sus cosmologías místicas, que son fundamentales para sus diversas espiritualidades de la sostenibilidad. Esta relación asimétrica y las políticas estatales agresivas han dejado a las comunidades indígenas en una situación de extrema necesidad de paz, puesto que viven en un estado conflictivo de implacable agresión geo-ecológica.

### III. Sostenibilidad sagrada: Una estrategia de negociación para la paz

Las religiones indígenas recurren a los dos conceptos clave de sacralidad y sostenibilidad como instrumento fundamental para su negociación estratégica por la paz con las autoridades en la patria indígena de la agresión. La comprensión central de la sostenibilidad sagrada surge de una participación personal en la celebración anual del ritual del agua-espíritu en la localidad de Dok Daeng<sup>16</sup>. En el mundo vital indígena, estos conceptos esenciales se articulan con un sentido místico profundo que sostiene la matriz de la sagrada red de la vida<sup>17</sup>.

*Sostenibilidad sagrada: Un profundo sentido místico y encarnado.* Este sentido profundo nace de una reiterada experiencia mística diaria

---

<sup>16</sup> Véase capítulo III, «Sustaining Indigenous Religio-Cultural Traditions», en Jojo M. Fung, *A Shamanic Pneumatology In a Mystical Age of Sacred Sustainability*, Palgrave MacMillan, Nueva York 2017; véase también Jojo M. Fung, *Creation Is Spirited and Sacred: An Asian Indigenous Everyday Mysticism of Sacred Sustainability*, Claretian Communications Foundation, Inc., Asian Institute of Spirituality and Jesuit Communications Foundation Inc., Manila 2017.

<sup>17</sup> Yo postulo que gran parte del misticismo indígena versa sobre un hablar de Dios específico o contextual en tanto que este hablar de Dios emerge de una sensación de Dios, ya que el cuerpo humano se ha convertido en un importante *locus theologicus* afectivo y sensorial a la hora de hacer teología contextual. Véase Jojo M. Fung, «Postcolonial Encounters with Indigenous Religions For Peace and Ecological Harmony», en la conferencia internacional de Concilium titulado «Asian Christianities: Postcolonial Encounters: Theological Conversations», celebrada en la Adamson University el 30 de junio de 2017.

que requiere una vida en soledad que fomenta una comunión contemplativa con la naturaleza/madre Tierra. Con el tiempo, se ha producido un resplandeciente y creciente entendimiento de que la creación está sagradamente sostenida por el Gran Espíritu Divino Creador (*ruaj Elohim*). En este sentido místico hay un sentimiento profundo de que el Espíritu Divino de la sostenibilidad sagrada da vida a la madre Tierra. Por eso, Ke Le, de veinte años, presidente de los jóvenes en el pueblo de Dok Daeng, cree en «la presencia de los espíritus en cada montaña, en el agua y en los ríos»<sup>18</sup>. Chan Kam, de cuarenta y siete años, budista y funcionario del Ayuntamiento de Maelid, cree firmemente en que «todo se convierte en sagrado porque los espíritus vienen y habitan en la naturaleza»<sup>19</sup>. Su amigo, Kai Mi Tu, un chico de once años, cree que los «espíritus le protegen a él y a todo el mundo, a los bosques, al agua, a los animales, a los padres, a los abuelos y a las demás personas»<sup>20</sup>.

*Sostenibilidad sagrada: Una red sagrada de interrelación.* Esta profunda experiencia de la sostenibilidad sagrada en la espiritualidad de las religiones indígenas nos indica que la humanidad vive en una red sagrada de relación interdependiente con el Espíritu Creador, con todos los espíritus ancestrales y naturales. Los rituales proporcionan a los respetables chamanes, sanadores, místicos, sabios y líderes religiosos indígenas (hombres y mujeres) el acceso al poder espiritual dentro de esta red sagrada de vida. Las celebraciones agro-rituales canalizan el poder espiritual que sacraliza el espacio del poblado, incluyendo la tierra, la selva y sus recursos, y la vida fluvial. El poder espiritual también empodera la lucha de las comunidades indígenas en su negociación con los poderes fácticos.

Los rituales y el poder sustentador del mundo del Espíritu están interrelacionados. Así fue expresado por el tercer grupo de tres chicas, procedentes de Mae Ho y de Mae Sariang, en el seminario realizado en Dok Daeng el 19 de mayo<sup>21</sup>. Ellas creen en el poder

---

<sup>18</sup> Conversación en el pueblo de Dok Daeng, 12-15 de abril de 2013.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Son participantes en el Seminario de líderes juveniles, realizado el 18 de mayo de 2013 en Dok Daeng. El tema del seminario fue «Sacred Nature and

sustentador de las acciones rituales porque los «rituales pueden proteger la selva y hacer sagradas la tierra y la montaña. Las selvas sostienen la vida de pájaros y de animales<sup>22</sup>. Los ocho chicos del poblado de Maelid respaldaron esta opinión, pero añadieron: «todos creen que la naturaleza tiene espíritus, así que elegimos los rituales para salvaguardar la naturaleza»<sup>23</sup>.

Esta red de interrelación es oportunamente afirmada por el papa Francisco en *Laudato si'*, «todo está interconectado» (n. 70), «interdependiente» (n. 86), y «todo está relacionado y todos los seres humanos estamos juntos como hermanos y hermanas en una maravillosa peregrinación, entrelazados por el amor que Dios tiene a cada una de sus criaturas y que nos une también, con tierno cariño, al hermano sol, a la hermana luna, al hermano río y a la madre tierra»<sup>24</sup>.

Esta sagrada red de la vida exige una profunda *veneración* y *respeto por* todas las cosas, todas las formas de vida, todos los espacios y todas las personas, porque el omnipresente espíritu creador de Dios es intuitivamente y místicamente experimentado como *sagradamente vivo* en toda la creación. Es esta omnipresencia del espíritu creador de Dios la que *sostiene sagradamente* toda la creación divina. Este sentido místico de la red sagrada necesita convertirse en un llamamiento a todas las fes y personas de buena voluntad para construir un consenso que cuide, salvaguarde y defienda el medioambiente y la madre Tierra<sup>25</sup>.

*Sostenibilidad sagrada: Un ethos y un camino de vida.* La sostenibilidad sagrada es, ciertamente, un *ethos* y un camino de vida en el que todas las formas de vida viven realmente en un mundo inundado

---

Sustainable Life». Fue organizado bajo el patrocinio de Seven Fountains Jesuit Retreat House, Chiangmai, Northern Thailand, que también funciona como capellanía para los estudiantes universitarios.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> Papa Francisco, *Laudato si'*, n. 92.

<sup>25</sup> Jojo M. Fung, *A Shamanic Theology of Sacred Sustainability: Shamans and Church in Dialogue for Liberative Struggle*, Jesuit Communications Foundations, Manila 2014.

con la presencia del Espíritu divino que sostiene la creación en todo su esplendor y en su sufrimiento<sup>26</sup>. Por eso la presencia del Espíritu divino hace sostenible la vida en la tierra. En este sentido fundamental, más allá de la sostenibilidad socio-cultural y económica, es este el sentido fundacional de la sostenibilidad sagrada de la vida en la tierra que forma parte esencial de la espiritualidad cosmocéntrica de las religiones indígenas de todo el mundo.

A nivel global, esta espiritualidad cosmocéntrica de las religiones indígenas se especificó en la Declaración Kari-Oca II. La referencia a la cultura en este documento denota las tradiciones religioso-culturales/espirituales de los pueblos indígenas. Las tradiciones indígenas hablan del carácter sagrado del espacio humano y del espacio de la tierra. En la Declaración Río+20 de la Conferencia Internacional de los Pueblos Indígenas por la Autodeterminación y el Desarrollo Sostenible, leemos: «nosotros creemos que todas las sociedades deben promover culturas de sostenibilidad, y que Río+20 debería poner de relieve la cultura como la dimensión más fundamental del desarrollo sostenible», y «exhortamos al mundo a restablecer el diálogo y la armonía con la madre Tierra, y a adoptar un nuevo paradigma para la civilización basado en el *Buen Vivir* en el espíritu de la subsistencia, de la dignidad y del bienestar»<sup>27</sup>.

La espiritualidad cosmocéntrica del *Buen vivir* con la madre Tierra nos avisa de que solo puede obtenerse la paz cuando miramos la naturaleza/creación como realidad sagrada y espiritual, porque este mundo está impregnado del Espíritu de Dios. Este sentido místico exige a la humanidad vivir en gratitud por todo y por todos. La humanidad está llamada a encarnar «una nueva reverencia ante la vida; la firme resolución de alcanzar la sostenibilidad; el aceleramiento en la lucha por la justicia y la paz y por la alegre celebración de la vida» (LS, n. 207) para las generaciones del presente y del futuro.

---

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Para más detalles sobre la Declaración de Río+20, véase <http://www.fo-restpeoples.org/sites/fpp/files/publication/2012/06/declaracion-rio20.pdf>; véase también Jojo M. Fung, «Sacred Space For Sacred Sustainability», *Landas* 26 (2012) 267-290.

## Conclusión

Los encuentros poscoloniales de los cristianismos asiáticos tienen que facilitar la paz interreligiosa mediante una correlación, hecha con discernimiento y sentido crítico, entre los «muchos espíritus» de las religiones indígenas y el único Espíritu divino del cristianismo, a través de la visión de *theo-en-passim* y *pan-en-teísmo*. De este modo, los encuentros poscoloniales favorecen la celebración de la alteridad religioso-cultural de las religiones indígenas. Las religiones indígenas pueden recurrir a la «sostenibilidad sagrada» como instrumento estratégico para negociar la paz en sus patrias ancestrales con las autoridades e instituciones locales, regionales y globales. La sostenibilidad sagrada es una cultura, una cosmología mística y una espiritualidad cósmica que defienden los creyentes de las religiones indígenas. El poder del Espíritu de la espiritualidad cósmica restaurará la paz entre las comunidades indígenas y los estados nacionales a nivel nacional, regional y global. Al mismo tiempo, la sostenibilidad sagrada producirá un estado de equilibrio ecológico en la naturaleza, pues la morada divina se expresa en la paz entre las religiones, las naciones, los planetas, y, en definitiva, en todo el cosmos.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

---

# FORO TEOLÓGICO

PROFETIZAR O NO PROFETIZAR:  
¿ES LA CUESTIÓN?

**E**n la tradición judeo-cristiana encontramos profetas que surgieron en el contexto de periodos políticos turbulentos para denunciar los abusos del régimen gobernante o por la insensibilidad del pueblo a la palabra de Dios. Actuaron como la conciencia de Israel. Sintieron la vocación de proclamar la palabra de Dios, a la que a menudo no se prestaba atención. Sin embargo, los profetas eran vistos como agoreros y provocadores de problemas. Sufrieron mucho por sus denuncias. Los ejemplos abundan, pero basta citar unos pocos para nuestra finalidad: El profeta Jeremías condenó al rey Joaquín por «edificar su casa sin justicia, y sus pisos sin derecho» (Jr 22,13). El profeta Elías condenó a Ajab por matar a Nabot y a sus hijos (1 Re 21; 2 Re 9,26). Muchos de estos profetas tuvieron que sufrir persecución por comunicar la palabra de Dios al pueblo. El mejor ejemplo sería el del Señor Jesús, un profeta que cayó víctima de la connivencia entre las autoridades del Templo y los representantes del poder romano en el área de Palestina. Entre los ejemplos modernos incluiríamos a Bartolomé de las Casas y a Óscar Romero.

Esta tradición profética sirve como punto de partida para nuestra reflexión sobre el problema actual de la Iglesia católica en Filipinas frente al asesinato extrajudicial supuestamente propagado por la actual admi-

---

\* RAMON ECHICA es actualmente jefe de estudios del San Carlos Major Seminary en Cebú. Ha sido asesor en la redacción del documento *Population and Development Education: Teaching Modules for Catholic Schools*. Se licenció y se doctoró en Teología en la Katholieke Universiteit de Lovaina, Bélgica.

Dirección: Pope John Paul 2 Ave, Cebu City, 6000 (Filipinas). Correo electrónico: monnonatu@yahoo.com.ph

nistración del presidente Rodrigo Duterte. Por su involucración en asuntos de droga que aún no ha sido legalmente probado, más de diez mil personas han sido asesinadas bien por la policía o por algunos grupos de vigilantes inspirados por la actuación policial desde junio de 2016. Como si la situación no fuera bastante grave por sí misma, se ve agravada aún por el hecho, admitido incluso por la administración, de que casi todas las víctimas pertenecen a los estratos más pobres de la sociedad.

Además de los asesinatos extrajudiciales, la Iglesia católica afronta otro problema: las aparentes tendencias autoritarias de la administración. Incluso cuando la dictadura de más de una década de Marcos debería seguir aún viva en la memoria colectiva de la nación como señal de advertencia para no incurrir nunca más, la administración, sin embargo, ha demonizado a los disidentes legítimos. Una de sus voces más críticas está ahora en la cárcel y existe la amenaza de que proceder contra los encargados por la Constitución de comprobar y equilibrar los abusos posibles del poder ejecutivo. Además, se percibe como señal de mal agüero el entierro del difunto dictador Marcos en un cementerio supuestamente reservado para los héroes y las heroínas de la nación. El gobierno lo aprobó y el Tribunal Supremo determinó que no existía impedimento legal al respecto.

La implacable guerra contra las drogas y las tendencias autoritarias percibidas están posiblemente interconectadas. El gobierno ha convertido el problema de las drogas en un asunto de seguridad nacional en lugar de verlo como un problema de salud o un problema social. Algunos sostienen que el presidente Duterte ha exagerado el problema para presentarse como un jefe que puede realizar la tarea titánica de vencer la amenaza de la droga. Así, pese a las advertencias de que una guerra sin cuartel contra las drogas no ha resultado nunca efectiva, él insiste obstinadamente en que es la mejor solución. En palabras de un analista político:

... el populista Duterte ha cogido astutamente un problema de amplia preocupación popular —el tráfico de drogas— y lo ha convertido en problema de seguridad nacional. Ha hiperbolizado la amenaza de las drogas para justificar la mortífera «guerra contra las drogas». Para Duterte, mucho más que para aumentar su reputación como «mano dura contra el crimen» y de «hombre de acción, y de ampliar su atractivo popular», la «guerra contra las drogas» consti-

tuye un instrumento clave para convertir la máquina de la policía nacional en su base de poder y en un ejército casi privado...<sup>1</sup>

Ante esta situación, ¿qué se supone que debe hacer la Iglesia filipina?

## El activismo pasado de la Iglesia filipina

La Iglesia jerárquica en Filipinas tiene una larga historia de activismo. De hecho, es probablemente más activista que cualquier otra conferencia episcopal. Obviamente, hubo aciertos y fallos. Hubo tiempos en los que, mirando con retrospectiva, la Iglesia interpretó mal los signos de los tiempos. Pero a menudo la Iglesia ha servido como la voz de la conciencia nacional. Puede ser que debido al reciente (o incluso persistente) problema sobre la salud reproductiva, en el que muchos obispos mantuvieron una posición extremadamente adversa contra sus partidarios, muchas personas piensen que la Iglesia jerárquica está obsesionada con este tema. Pero no es cierto.

La Conferencia Episcopal de Filipinas ha hecho declaraciones sobre la pena de muerte, la corrupción gubernamental, la degradación medioambiental, las elecciones honestas, los derechos humanos, el proceso de paz, la proliferación de las noticias falsas, y otros temas sociales y políticos.

Pero la Iglesia filipina realizó su mejor intervención profética cuando denunció los abusos de la dictadura de Marcos. Apeló entonces a los militares diciéndoles que debían su lealtad a la nación, no a una persona, y pidió al gobierno que respetara el derecho a disentir. Cuando cualquiera que se opusiera a la dictadura entonces era considerado subversivo por el gobierno, los obispos solicitaron una definición legal precisa de la subversión. Y en las apresuradas elecciones presidenciales de 1986, cuando era totalmente evidente el pucherazo a favor de Marcos, los obispos declararon que «Según los principios morales, un gobierno que asume o mantiene el poder con medios fraudulentos, care-

---

<sup>1</sup> Nathan Gilbert Quimpo, «Duterte's 'War on Drugs': the Securitization of Illegal Drugs and the Return of National Boss Rule», en Nicole Curato (ed.), *A Duterte Reader: Critical Essays on Rodrigo Duterte's Early Presidency*, Ateneo de Manila University Press, Quezon City 2017, pp. 146-147.

ce de fundamento moral. Pues tal acceso al poder equivale a tomarlo por la fuerza, y no puede exigir la lealtad de los ciudadanos»<sup>2</sup>. Esta declaración contribuyó en gran medida a la caída final de la dictadura.

La posición activista de la Iglesia continuó en el contexto posterior al autoritarismo, cuando llamó a la paz, lamentó el perjuicio ecológico y condenó la corrupción. ¿Debería continuar la Iglesia esta tradición de denuncia profética?

Hay que señalar que, en los comienzos del gobierno marcial de Marcos (inicios de 1970), solo muy pocos obispos se opusieron<sup>3</sup>. Pero lentamente fue creciendo la oposición en la Iglesia en la medida en que aumentaban las pruebas de las violaciones de los derechos humanos y de las ejecuciones extrajudiciales, algunas de cuyas víctimas eran sacerdotes o colaboradores pastorales.

## La profecía en tiempos del populista presidente Duterte

Algunos comentaristas están pidiendo a la Iglesia institucional que actúe como hizo en el pasado cuando fueron evidentes los abusos cometidos por el gobierno. Al menos en el primer año de su presidencia, se ha pedido a la Iglesia que sea menos tímida. Waldo Bello, un intelectual de izquierdas, comenta: «Justo cuando más se necesita el liderazgo moral de la Iglesia, esta se encuentra ejerciendo el autocontrol»<sup>4</sup>. Cita la declaración del arzobispo Oscar Cruz, que, normalmente, está siempre dispuesto a decir su parecer, en la que afirma: «La CBCP (siglas en inglés de Conferencia Episcopal Católica de Filipinas) tiene que tener mucho cuidado porque puede ofender innecesariamente a un gran número de personas de buena voluntad, que también son católicas». Bello compara incluso el silencio de muchos obispos con el silencio de los obispos, incluido el Papa,

---

<sup>2</sup> Cf. Catholic Bishops Conference of the Philippines, «Obey God rather than Men», febrero de 1986.

<sup>3</sup> La lista de los obispos que se opusieron a la ley marcial incluso durante sus comienzos puede encontrarse en Pasquale T. Giordano, *Awakening to Mission: The Philippine Catholic Church 1965-1981*, New Day, Quezon City 1988, p. 275, nota 64.

<sup>4</sup> Waldo Bello, «Silent Church», en <http://bit.ly/2qps3PI>, 17 de octubre de 2016.

cuando los nazis masacraron a millones de judíos. Vergel Santos, un veterano periodista, habla de la pusilanimidad de la Iglesia manifestada en su «falta de arrojo para enfrentarse al presidente ni siquiera en una cuestión moral tan urgente y fundamental como es el asesinato de personas violando seguramente el Estado de derecho»<sup>5</sup>.

Estos pensadores comparan lo que la Iglesia hizo en el pasado y su error de repetirlo en el presente. Pero si bien las semejanzas con el pasado pueden orientar el presente, no obstante, tenemos que admitir las diferencias entre las situaciones pasadas y actuales.

Una importante diferencia es que, mientras que los líderes del pasado buscaban el apoyo de la Iglesia, Duterte adopta abiertamente una posición antagónica con ella. Ha cuestionado a menudo el ascendente moral de la Iglesia, citando casos de inmoralidad sexual y corrupción, como la aceptación de sobornos de la expresidenta Gloria Macapagal Arroyo, que, irónicamente, es aliada suya. Profiere insultos vulgares cuando menciona a la Iglesia, y animó a sus oyentes a leer el libro *Altars of Secrets*<sup>6</sup>, que trata de los abusos del clero en Filipinas.

Ante el hecho de que siga siguiendo tan popular en un país mayoritariamente católico pese a sus invectivas contra la Iglesia, cabe preguntarse si muchas personas no serían más leales al presidente que a la Iglesia si las cosas se ponen difíciles. Es muy posible que algunos miembros de la jerarquía estén apocados por su popularidad, y asustados de que se saquen sus trapos sucios.

En el caso de la Iglesia también existen diferencias desde hace una generación, cuando realizó una gran labor en el derrocamiento de un dictador. En primer lugar, no hay nadie con el carisma del cardenal Jaime Sin. En segundo lugar, aunque la Iglesia goce aún de gran credibilidad<sup>7</sup>,

---

<sup>5</sup> Vergel Santos, «Default by Timidity», en <http://bit.ly/2CS7zlv>, 19 de octubre de 2016.

<sup>6</sup> Aries Rufo, *Altar of Secrets: Sex, Politics, and Money in the Philippine Catholic Church*, Journalism for Nation Building Foundation, Pasig 2013.

<sup>7</sup> Numerosas encuestas realizadas por Social Weather Station catalogan a la Iglesia como la más creíble entre otros grupos, como los medios de comunicación, el mundo académico, el gobierno, las ONG, etc.

ya no posee el importante poder de persuasión que tenía en el pasado. Estos cambios no tienen por qué verse negativamente. En un mundo cada vez más pluralista, han pasado ya los días en los que la gente cree en las declaraciones de la Iglesia simplemente porque proceden de ella. Actualmente, el poder de persuasión de la Iglesia depende de la fuerza de su razón y lógica.

Las diferencias mencionadas sobre la administración y la Iglesia pueden ayudar a explicar por qué la Iglesia estuvo y está tanteando el modo de abordar la situación. No obstante, pese a esta situación, puede verse un avance en la respuesta de la CBCP al asunto de la guerra contra las drogas. La primera declaración se hizo en junio de 2016, titulada «Llamada pastoral a los encargados de hacer cumplir la ley»<sup>8</sup>. La declaración es básicamente un conjunto de directrices sobre cuándo los agentes de la ley pueden apelar legítimamente a la autodefensa. La segunda declaración, que se hizo seis meses después en vista del continuado asesinato de los sospechosos por drogas, suena más profética en su título: «Yo no me complazco en la muerte de nadie»<sup>9</sup>. Además, más que unas directrices, el segundo documento ofrece una visión más exhaustiva del problema de la drogadicción y de la criminalidad asociada. Afirma que están «enraizadas en la pobreza de la mayoría, la destrucción de la familia y la corrupción en la sociedad». Exhorta a los fieles a pronunciarse en contra de los males sociales, pues de lo contrario se harían cómplices.

Si el asesinato de los drogodependientes continúa y si la administración se hace más autoritaria, ¿seguirá la Iglesia hablando incluso con más osadía? Habrá que verlo. Algo que puede alentar a la Iglesia es la creciente toma de conciencia por parte del pueblo del frecuente asesinato extrajudicial. Las encuestas han mostrado que, mientras que la mayoría apoya la guerra contra las drogas, una gran mayoría reconoce también que se están produciendo asesinatos extrajudiciales. Ahora tiene la Iglesia el desafío de ayudar a que la gente se dé cuenta de que el asesinato extrajudicial, cuya existencia reconocen, es gravemente malo y está en contra de las normas morales aceptadas.

---

<sup>8</sup> CBCP, «Pastoral Appeal to Law Enforcers», <http://bit.ly/2CF8kkZ>.

<sup>9</sup> «For I find no pleasure in the death of anyone», <http://bit.ly/2l9lV15>.

## Conclusión: La auténtica profecía

Comenzamos nuestras reflexiones con los ejemplos de los profetas del pasado. Las terminamos con algunas cuestiones sobre cómo puede la Iglesia realizar auténticamente su función profética en la actualidad.

El último párrafo de la parte anterior no debería implicar que la Iglesia actuaría mejor adoptando un planteamiento calculador, sopesando los posibles costes y beneficios, las posibilidades de éxito o de fracaso, en su función profética. Cumplir la función de un profeta es un imperativo moral. Los profetas del pasado proclamaron la palabra de Dios haciendo caso omiso de las posibles consecuencias, confiando en que Dios los justificaría al final. Por consiguiente, la cuestión es más bien cómo puede ser la Iglesia un auténtico profeta actualmente teniendo en cuenta su convicción de que el asesinato de los sospechosos por drogas no está en conformidad con la voluntad de Dios.

En primer lugar, la actitud de confrontación adoptada por el gobierno, aunque es desagradable, puede también dar a la Iglesia una oportunidad para un autoexamen y una reforma institucional. Los profetas del pasado eran conscientes de su propia indignidad y de sus imperfecciones. Es bueno recordar que, con la eclesiología del Vaticano II, la Iglesia ha abandonado la afirmación de ser una sociedad perfecta. La Iglesia puede denunciar el mal y proclamar la verdad aun cuando es dolorosamente consciente de que es imperfecta.

En segundo lugar, el abandono de una imagen triunfalista implica que la Iglesia se deshace también de la función de ser una entidad poderosa, determinando quién debe ocupar la sede del poder. La tarea de la Iglesia es predicar el Evangelio y aportar una voz moral. Pero predicar el Evangelio tiene implicaciones políticas. El Segundo Concilio Plenario de Filipinas lo explica muy bien: «La tarea de la Iglesia de anunciar un mensaje de liberación, de impregnar cada estrato de la humanidad con los valores de la Buena Noticia, tendrá necesariamente repercusiones políticas, pues los valores del Reino

«sirven a menudo de signos opuestos a los sistemas y las prácticas políticas predominantes»<sup>10</sup>.

En tercer lugar, la profecía también significa hoy día que la Iglesia debe involucrar al pueblo en el discernimiento moral. Esto puede implicar volver de nuevo a las bases, escuchando las voces de las personas comunes.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

---

<sup>10</sup> Catholic Bishops Conference of the Philippines, *Acts and Decrees of the Second Plenary Council of the Philippines*, CBCP, Manila 1992, n. 335.

SOPLA UN NUEVO VIENTO  
QUE DA FORMA A NUEVAS PLATAFORMAS  
PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Vivimos tiempos interesantes, por decir lo mínimo. Hay varias escritas en la pared y necesitamos descifrarlos pronto o en caso contrario pereceremos todos. Estamos asistiendo actualmente a una «revolución» global que consiste, en primer lugar, en los rápidos avances en tecnología y los rápidos movimientos tanto del comercio como de personas por todas las fronteras conocidas, y, en segundo lugar, en la emersión de un nuevo horizonte que apunta a una «explosión» de conocimiento y una apertura en el ciberespacio. Sin embargo, la humanidad sigue, irónicamente, «plagada» de residuos de divisiones, fragmentaciones, nuevas formas de xenofobia y violentos extremismos religiosos que amenazan la relación de las personas y de las comunidades.

Encontramos dos tipos de películas que captan muy bien estos desafíos mencionados. El primer tipo lo constituyen la serie *Star Wars* y otras películas de viajes espaciales, que nos llevan a un cosmos inmenso más allá de nuestro planeta y de nuestra galaxia. El otro tipo está formado por películas como *Parque Jurásico* y otras mitologías antiguas, que nos hacen caer en los limitados confines de la «geografía» y la «territorialidad». El primero nos hace vislumbrar la extensión ilimitada a la que nuestra imaginación y nuestros sueños nos invitan a ir más allá de los confines limitadores del territorio

---

\* ELISEO «JUN» MERCADO, miembro de los Oblatos de María Inmaculada (OMI), es profesor de Estudios sobre la Paz en la Notre Dame University Graduate School y en la San Beda Graduate School of Laws.

Dirección: Notre Dame University, Cotabato City (Filipinas).

y de la geografía. El último proporciona la «base» para nuestras divisiones, fanatismos, xenofobias y guerras.

Hay dos símbolos poderosos que pueden describir estas dos perspectivas. El primero es el que llamé el «paradigma del tránsito». El tránsito es el instrumento usado principalmente para trazar y medir el territorio y la geografía. Aunque el «tránsito» tiene una visión muy amplia, regresa a su punto de partida para concretar y especificar puntos de referencia, zonas y espacios. El otro es el «paradigma del telescopio». El telescopio es el instrumento usado para ver lo que «está más allá» y nos los acerca.

Usando el paradigma del «tránsito», marcamos y delimitamos áreas, fronteras y límites. Algo semejante a determinar qué es mío y qué es tuyo. Traducido a nuestro discurso presente, esto significa quién y qué debe estar dentro o fuera de nuestras comunidades/naciones/tribus imaginadas. Quiénes somos, nuestra identidad; a dónde pertenecemos; nuestra nación y comunidad imaginadas. De hecho, al usar este paradigma nos parecemos a agentes inmobiliarios o corredores de bolsa regateando sobre este trozo de tierra o aquella masa de agua para llegar a un acuerdo de paz o a unos convenios.

Resulta más bien extraño oír a la gente debatir acaloradamente, y a veces hasta llegar a la guerra, por este tema, cuando supuestamente vivimos en una era sin límites ni fronteras. Puesto que este paradigma se basa en el binomio límite/frontera, inevitablemente lleva a una cultura de identidad basada en la geografía. Inevitablemente, la etnicidad, la religión y la nacionalidad se basan en la geografía, que llega a ser importante en este tipo de discurso.

Con este paradigma, entendemos las teorías y los postulados sobre el choque de civilizaciones como también los diálogos basados en términos geográficos y de recursos. Cuanto más estratégicos sean los recursos y el territorio, más intenso se hace el choque. Se han cartografiado los varios «choques» que se producen en el mundo según los recursos estratégicos que se encuentran en una geografía específica. El conflicto se encuentra en Medio Oriente, en Asia del sur y del sudeste, y en África. Sudán es un ejemplo clásico: además de la etnicidad y las religiones, el conflicto se centra realmente en el petróleo y en el agua, dos recursos estratégicos muy importantes en África y en el mundo.

En el centro de este paradigma se encuentra la triple causa del conflicto, a saber, la pobreza, la injusticia y la política de exclusión. Cuando hablamos de recursos, nos hacemos la pregunta de quién se beneficia de ellos en última instancia. La división de los recursos de los botines divide a la gente en mayoría y minoría, dominante y dominada, incluida y excluida, y empoderada o no. En suma, hablamos de injusticia y de política de exclusión; poco importa, en este sentido, que sean reales o imaginadas.

El último milenio ha sido testigo de innumerables guerras territoriales, geográficas y religiosas. Solo en el último siglo, las dos guerras mundiales se produjeron por motivos geográficos. Hace treinta años que Europa piensa en líneas fronterizas: Italia, Alemania, Francia, etc. Hace treinta años que lucharon y murieron por diferencias ideológicas entre el Este y el Oeste, simbolizadas por el muro de Berlín.

Las guerras y los conflictos siguen produciéndose en otras partes del mundo, como Asia y África, y en parte de la antigua Europa oriental. Después de dos milenios de guerras y conflicto, está emergiendo una nueva conciencia. Esta conciencia nos lleva a la idea de mega nacionalidad, europea, americana y asiática o continental, y en el cercano futuro hablaríamos de identidad planetaria y galáctica.

Este nuevo avance, acompañado por obras de ciencia ficción, como la serie *Star Wars*, y de no ficción, nos dice que llegaremos a ser «ciudadanos» del universo pese a nuestras diferencias étnicas y religiosas, reconociendo así nuestros orígenes planetarios o galácticos. Yo llamo a este nuevo desarrollo un «paradigma telescópico». Ahí fuera hay una galaxia, un universo o un cosmos, y nosotros somos una diminuta partícula, aunque importante, en el todo. Este paradigma no requiere la cultura del aislamiento o del exclusivismo, sino que exige la cultura de la conectividad y de la inclusión plena. En una concepción más pequeña pero comprensible, estamos viendo actualmente cómo se derrumban las fronteras y emergen mega nacionalidades e identidades múltiples. Mientras que los recursos son básicos, lo que vemos es la supervivencia del planeta y de nuestra galaxia. De nuevo, en términos comprensibles, hablamos de problemas como el calentamiento global o el cambio climático, el cuidado del planeta, el diálogo y la unión en medio de la irrupción del extre-

mismo de tipo étnico o de tipo religioso. Hablamos de mega nacionalidad y de identidades múltiples —como la identidad ASEAN o continental— en Asia.

Dos grandes sucesos contribuyen al surgimiento de este nuevo paradigma. El primero es el espectacular derretimiento de glaciares en algún lugar cerca de Groenlandia y una gran porción del Antártico. Además, está aumentando el gas metano en la Antártida, que es una catástrofe al acecho. Hace pocos años (2007), unos líderes religiosos, con el patriarca ecuménico Bartolomé I de Constantinopla a la cabeza, y unos científicos hicieron una peregrinación a Groenlandia para ver el impacto del cambio climático. Fueron, vieron y se convencieron de que la verdadera amenaza para la humanidad y el planeta no se producirá dentro cincuenta o de cientos de años, sino durante el período de nuestra vida —¡entre quince y veinte años!—. Nuestro planeta sufrirá un cambio drástico parecido a la destrucción descrita en el Génesis en tiempos de Noé. De hecho, esto cambiaría pronto nuestra idea de las guerras, los conflictos y la supervivencia, incluso del pecado y de la moral.

Yo pienso que, mientras continuamos el diálogo interreligioso del pasado reciente, comenzamos a ubicar las soluciones más allá de los límites del paisaje geopolítico presente. Lo que realmente importa no es este trozo de tierra o aquella masa de agua —no los musulmanes ni los cristianos, ni los hindúes ni los budistas—, no es este archipiélago o aquel grupo de islas, ni esta nación o continente, sino la supervivencia de este planeta y de la humanidad.

A la luz de lo dicho, creo en la importancia primordial de la aparente «rutinaria» convergencia de iniciativas para introducir la discusión y los debates sobre el cambio climático no solo en el más alto nivel de Naciones Unidas, sino también para poner en la mesa de toda reunión y conferencia el tema tan acuciante. El imperativo de la supervivencia del planeta y la urgencia de forjar una nueva alianza al respecto, constituyen unos tremendos desafíos tanto para cada Estado miembro (religioso, laico o de otra índole) de la ONU como para todos. Es una tarea urgente conectar nuestra supervivencia nacional con la planetaria, una tarea que debe unir todos nuestros es-

fuerzos más allá de los estrechos confines de las etnias, las religiones y las nacionalidades.

Frente a este enorme desafío global, hay, no obstante, otra trayectoria que invita a la humanidad a la conversación y a la unión. El planeta Tierra está amenazado, una vez más, por el extremismo religioso violento. La urgente llamada de estas dos iniciativas aparentemente «inocuas» es una invitación a la solidaridad y a la cooperación entre los ciudadanos y los personas de fe de la tierra.

Para concluir, quiero reiterar la urgencia del desafío de aprovechar toda nuestra energía en la causa de la paz y la supervivencia del planeta. Es imponente y no para timoratos. Esta obra no solo consume intelectual, psicológica y emocionalmente, sino que también conlleva importantes riesgos. Intereses particulares merodean en torno al conflicto y quieren que los conflictos continúen, y una serie de auténticos constructores de la paz han pagado el precio más alto por sus esfuerzos: Mahatma Gandhi, Anwar el-Sadat y Martin Luther King, por mencionar algunos de los más conocidos. Entre los que viven, podemos destacar a personas como el arzobispo Desmond Tutu y el papa Francisco. Pese a los riesgos, sin embargo, y como el cambio climático ilustra tan poderosamente, el compromiso ecológico es un desafío que ignoramos por nuestra cuenta y riesgo.

Necesitamos descifrar los escritos de la pared. Creo que necesitamos actuar juntos detrás de la llamada por la supervivencia planetaria, el diálogo interreligioso y la cooperación intercultural, para construir un mundo nuevo que no solo sea más pacífico, equitativo y justo, sino también amigo de la ecología, garantía de la supervivencia de la tierra.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)