



INCULTURACIÓN DE LA FE:
PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA TEOLÓGICO-PASTORAL

Orlando Espín, sj.*

El tema de la inculturación de la fe cristiana es tan viejo como la misma Iglesia, aunque en los últimos años ha cobrado una urgencia e importancia que no permiten ignorar o minusvalorar sus implicaciones. Hubo un tiempo, no muy lejano, en que se consideró la inculturación de la fe como punto para la discusión exclusiva de pastoralistas en las llamadas "tierras de misión". Los países "cristianos" podían creer que habían inculturado la fe, o incluso que la poseían o profesaban en su estado más "puro" y perfecto. Hoy en día, sin embargo, todo pueblo es "tierra de misión", no hay ya "países cristianos" (si es que algún día los hubo), y el problema de la inculturación se ha convertido en preocupación de todos. Lo que está en juego no es una ingenua o simple "adaptación" autóctona de la religión europea. Lo que se juega, sin exageración alguna, es el mismo ser y futuro de la Iglesia cristiana y del evangelio que ella anuncia.

Dada la inmensidad del tema y sus múltiples variaciones, y dada también la extensión de la bibliografía disponible, este artículo tiene que limitar sus pretensiones. No podemos decir todo lo que habría que decir si se estudiara la inculturación de la fe en toda su complejidad. Por eso nos vamos a ceñir, **exclusivamente**, a plantear algo de lo que está en juego; es decir, a presentar la inculturación de la fe en algunas de sus vertientes. Numerosos temas teológicos, relacionados con lo que aquí expondremos, quedarán sin tratar. La bibliografía en las notas puede servir para mayor familiarización y estudio. No se espere, pues, un trabajo sistemático sobre la inculturación, ni propuestas pastorales concretas. Sólo queremos plantear, dar a conocer, la complejidad y magnitud del problema como

(*) Sacerdote jesuita. Profesor de Teología en el Seminario Saint Vincent de Paul, Miami. Doctor en Teología Pastoral (Pontificia Universidad Católica, Río de Janeiro, 1984). Tesis doctoral: **Evangelización y religiones negras.**

en un primer acercamiento.¹

I. ADAPTACION O INCULTURACION

Cuando se habla de inculturación es fácil creer que se trata apenas de una adaptación de contenidos doctrinales, de formas litúrgicas, de instrumentos canónicos y de prácticas pastorales o piadosas.

Detengámonos un momento y pensemos en las suposiciones subyacentes en cualquier proceso de adaptación. Rara vez pensamos en lo que se da por supuesto, pero en el caso de la adaptación parece importante que se haga consciente aquello que está ahí y que, de alguna manera, afecta muy profundamente los resultados del proceso adaptador.

"Adaptar"² implica que algo, que es previamente conocido o poseído, es transmitido o expresado en una nueva forma. Esta nueva forma permite que se suscite un conocimiento o una comprensión antes imposible o difícil, no por causa del contenido del conocimiento o de la comprensión sino por la dificultad u oscuridad de la forma antigua que actuaba de obstáculo. La nueva **forma** ahora hace de puente entre aquél que ya conocía o poseía (i.e. el sujeto que **hace** la adaptación) y aquél que antes de la nueva forma ni poseía ni comprendía (i.e. el sujeto por quien se hace la adaptación y que, de hecho, la **recibe**). "Adaptar" es un **acontecimiento de la forma**. Es ésta la afectada, la creada o renovada. Es la forma el medio ideal para comprensión y posesión, para suscitar diálogo y unir los sujetos. "Adaptar", como acontecimiento de la forma, implica un promotor o creador del evento de la nueva forma, y un recipiente a quien va dirigida la forma. La adaptación supone que uno conoce y posee y que el otro carece e ignora. Supone que uno es actor y que el otro es un sujeto más o menos pasivo, a la manera del receptor. La forma creada realmente no afecta a su creador, le es extrínseca (y, en última instancia, la forma es sólo un vehículo secundario e innecesario de comunicación a su vez no esencial para el que crea la forma). La forma existe solamente (o principalmente) como medio para disminuir o eliminar la carencia o ignorancia del que recibe.

Es evidente que esta brevísima descripción del proceso de adaptación no agota ni pretende agotar todo lo que pudiera decirse sobre él. Sin embargo, nos parece suficiente como para permitirnos hacer conscientes los supuestos de la adaptación, al menos en lo que se refiere a la evangelización.

Cuando se quiere "adaptar" el cristianismo estamos suponiendo que el contexto en el que se encuentra la evangelización ha

cambiado. De no haber nuevas circunstancias, nuevas exigencias, etc., no habría siquiera necesidad de hablar de adaptación. La novedad, el cambio, el dinamismo del tiempo forman un primer bloque de suposiciones. Sin embargo, casi nunca se tienen en mente.

"Adaptar" el cristianismo también está suponiendo que existe **algo** que es poseído y conocido como "cristianismo". Es decir, hay algo que se adapta; pero que de una manera muy seria no está siendo comprendido y mucho menos poseído en las nuevas circunstancias. El cristianismo, supuestamente conocido y poseído por algunos, es "adaptado" para que vuelva a ser (o llegue a ser) conocido y poseído por otros en unos nuevos contextos que impedían el conocimiento y la posesión. Claro que esto, en el fondo, supone que aquello que se cree ser "cristianismo" es conocido y poseído en su perfección, pureza o estado original, y no piensa en la posibilidad de que lo que se quiera transmitir sea resultado de previas adaptaciones que, de alguna manera, influyeron en la percepción del "algo" cristiano. La ahistoricidad de toda adaptación es sumamente grave.

De esa manera, lo importante y crucial en la adaptación del cristianismo no es el cristianismo en sí, dado el hecho de que éste ya se supone conocido y poseído. Sino que lo crucial es la **forma** que se cree y utilice para la comunicación. El éxito o fracaso de la adaptación del cristianismo, es decir, de su comprensión y ulterior posesión por aquellos a quienes se lleva la evangelización, no depende en esta visión de **lo que** es el cristianismo, sino de la creatividad, de la utilidad, de la comunicabilidad de las **formas** aprovechadas en la evangelización.

"Adaptar" el cristianismo también supone una radical desigualdad entre el evangelizador y el evangelizando. Aquel posee y conoce la fe, mientras que a éste se le tiene como carente e ignorante. Y como tal, al evangelizando no se le pueden reconocer valores, elementos positivos ya presentes y compatibles con el evangelio; no se acepta en él la posibilidad de la acción salvadora de Dios y de la gracia aun antes de la llegada del evangelizador. Al evangelizando se le niega dignidad esencial, al negársele valores y componentes esenciales para esa dignidad. Mientras que sobre los hombros del evangelizador se coloca una responsabilidad sobrehumana, casi mesiánica, ya que de él y de su creatividad e invención de formas no sólo depende la comprensión del evangelizando sino su salvación. Se hace depender la misma supervivencia de la Iglesia, de la fe, del cristianismo, etc., de la creatividad evangelizadora. Y ante esta tremenda (y falsa) responsabilidad, ¡las formas promovidas por el evangelizador no le afectan! ¡Le son extrínsecas! La evangelización, en otras palabras, al ser vista como adaptación, acaba siendo extrínseca como actividad del cristiano evangelizador (es decir, se podría en principio ser cristiano sin ser evangelizador).

Las dificultades teológicas, históricas y hermenéuticas de este proceso de adaptación y sus supuestos, cuando aplicadas al caso de la evangelización, son dificultades demasiado importantes y evidentes como para permitirnos seguir creyendo ingenuamente que la *inculturación de la fe* no es más que un (simple o complejo) proceso de adaptación del cristianismo. Es perfectamente posible encontrar formas nuevas de adaptación del cristianismo dentro del proceso inculturador, pero equiparar esas formas a la inculturación, hacer que ésta se agote en aquéllas, es menospreciar o adulterar la evangelización. ¿Qué es, pues, la inculturación de la fe?

II. RAÍCES HISTÓRICAS DEL TEMA

La inculturación no es un tema que haya sobrevenido a la Iglesia en los últimos años, aunque evidentemente tanto la terminología ("inculturación de la fe") como su urgencia y magnitud hayan cobrado relieve recientemente.³

Desde la misma era apostólica la Iglesia está enfrentada al tema de la inculturación de la fe, aunque le llamase por otros nombres y se plantease su realidad bajo otras categorías. Las discusiones entre las comunidades judeo-palestinas y gentiles, en la Iglesia primitiva, y de las que el Nuevo Testamento se hace eco,⁴ son un elocuente testimonio de las tensiones e importancia que la inculturación de la fe es capaz de suscitar. Si no hubiera sido por la opción inculturadora de la primera Iglesia, el cristianismo habría quedado como una secta del judaísmo y la historia de la Iglesia y del mundo habría sido muy diferente a la que de hecho resultó en estos veinte siglos. La opción de inculturar la fe en el mundo greco-romano, rompiendo con los sagrados (¡y revelados!) moldes de la religión de Israel, garantizó no sólo la supervivencia sino la vigencia al cristianismo. Creemos que poco se ha enfatizado el corte cultural, la valentía de fe, y la crisis (más cultural que religiosa, aunque estuviera revestida de categorías religiosas) que convergieron en la discusión y decisión del llamado Concilio de Jerusalén: ¿no había que ser judío para ser cristiano! ¿Habría que ser hoy europeo o blanco (o europeizado y blanqueado) para ser cristiano? El que la respuesta a esta pregunta todavía (a veinte siglos del Concilio de Jerusalén) no sea tan evidente y tan fácil como parece a primera vista es causa de que el tema de la inculturación de la fe sea hoy tan candente e importante. ¿Por qué?

El Concilio de Jerusalén (cfr. Hch. 15:1-35) despejó el camino y permitió que la Iglesia se hiciera, de hecho, greco-romana. Es decir, aceptó la radicalidad de la encarnación kenótica del Logos, admitió que la particularidad histórico-cultural del Hijo encarnado nada restó a su universalidad, y comprendió que precisamente por la

encarnación particularizada es que la salvación se ofreció a todos los seres humanos. La Iglesia neo-testamentaria inició el proceso inculturador que la convertiría pronto en la Iglesia greco-romana y, más tarde, en la Iglesia europea. Y mientras la mayoría inmensa de los cristianos fueron europeos, por cultura y geografía, nadie se percató de lo profunda que había sido la encarnación de la Iglesia en el Viejo Continente. La inculturación de la fe se hizo una realidad incontestable: el dogma se expresó europeamente, al igual que la liturgia, la piedad, la teología, el derecho canónico, la vida eclesial en parroquias, diócesis, etc. Todo en la Iglesia se hizo europeo: la opción del Concilio de Jerusalén, al cabo de varios siglos, era una realidad.

Pero con los descubrimientos geográficos y culturales del siglo XVI comienzan las dificultades. En vez de inculturar la fe en los nuevos contextos que se abrían al evangelio, con frecuencia se impuso lo europeo como necesario para la observancia de la religión cristiana. La conocida controversia sobre los llamados "ritos chinos" no es más que un ejemplo de etnocentrismo eclesial.⁵ En América Latina, por circunstancias históricas propias, lo europeo se convirtió en una de las fuentes de nuestras culturas nacionales; pero al precio de destruir o subyugar las culturas amerindias o africanas.⁶ La valiosa y **normativa** opción inculturadora del Concilio de Jerusalén ha sido olvidada con terrible frecuencia desde el siglo XVI, y con resultados funestos para el evangelio y la Iglesia.

Pero es desde el siglo XIX, con la expansión colonial europea, con el nacimiento del capitalismo y la industrialización, con los movimientos independentistas latinoamericanos y con la creciente autonomía y desarrollo de las ciencias sociales y naturales, que empieza la contestación a la supuesta supremacía europea, no sólo en el campo religioso aunque también en él.⁷ El siglo XX ha visto la cristalización de todo un proceso no sólo de contestación sino de afirmación positiva de las culturas del Tercer Mundo. El maridaje pasado entre cristianismo y colonialismo europeo no ha ayudado a la Iglesia, y sólo muy recientemente es que ha comenzado a plantearse seriamente el problema de la europeidad de la Iglesia, a discutirse a fondo la inculturación de la fe, y a preguntar de nuevo sobre el significado de la catolicidad eclesial y sobre el nacimiento de una radical universalidad cultural en la Iglesia.⁸ Evidentemente, el problema y el punto de la contestación no yacen en que los europeos sean o no cristianos, ni en que entre ellos la Iglesia sea netamente europea o no. *Eso no es ningún problema.* Al contrario, la dificultad grave está cuando, fuera de Europa, se quiere actuar o pensar como europeo (o europeizado), pretendiendo que ésa es la manera más correcta, más ortodoxa, más "teológica", o más espiritual de ser cristiano. Eso es, precisamente, lo que se contesta. Y la alterantiva es

una verdadera inculturación de la fe a la manera del Concilio de Jerusalén. Y, como ya aclaramos, no se trata de una simple "adaptación" de lo europeo: el evangelio no es europeo. Por eso mismo, la evangelización no debiera tener que preocuparse con adaptaciones *de lo que no es evangelio, sino añadidura cultural*. La inculturación de la fe es mucho más que mera adaptación.

Sin embargo, hay que reconocer que muchos hombres y mujeres (aunque en evidente minoría), primero en tiempos del Imperio romano y luego a partir del siglo XVI, han sentido y comprendido la estéril insistencia en la necesidad de lo europeo como un serio obstáculo para la misión evangelizadora. Poco a poco, y en nuestros días, las voces y acciones van uniéndose y creando verdaderos procesos de inculturación.

Pero antes de proseguir con nuestro planteamiento del problema de la inculturación, parece que conviene detenernos en momento y examinar lo que entendemos por cultura.

III. LA CULTURA

Una vastísima bibliografía se ha dedicado al tema de la cultura.⁹ Las múltiples definiciones de lo que es cultura han contribuido, cada una a su manera, a resaltar unos u otros aspectos. Aún reconociendo que éste no es un trabajo de antropología cultural, es *conveniente que se aclare el concepto de cultura que estamos manejando aquí*.¹⁰

En primer lugar, entendemos por cultura la suma de todas las maneras de ser y actuar de un grupo humano determinado: sus utensilios (desde el hacha de piedra hasta el más sofisticado computador), sus modos de vestir y comportarse, su alimentación y maneras de preparar alimentos, sus estilos de vivienda y convivencia familiar, todas sus expresiones artísticas, su lenguaje, su religión y toda su creación simbólica y de pensamiento, sus diversas maneras de organizarse socialmente, sus medios de educación de nuevas generaciones, y en fin, sus modos de producción de bienes y su distribución de los mismos. Cultura es la suma de todo lo que hace a un pueblo ser, vivir y continuar en la historia.

Pero esta visión de cultura, dejada así, no basta. La cultura no es sólo un conglomerado de creaciones estáticas, sino que está en continuo movimiento, en proceso de creación, de adaptación, de rechazo, de comunicación, etc., ante nuevas o viejas condiciones o circunstancias históricas o ecológicas. La cultura se va haciendo, pero nunca está ya hecha. Cada generación hereda y comunica, adaptando y descubriendo, rechazando y modificando; pero lo comunicado nunca es idéntico a lo recibido o heredado. El cambio, la

creatividad, la continuidad en la diversidad, la dimensión de movimiento: todo eso también tiene que incluirse en una comprensión adecuada de lo que es cultura.

Todavía más, al definir cultura hay que tener en cuenta que existe una evidente relación dialéctica entre sociedad y cultura. La sociedad crea cultura, pero es a su vez creada por ésta. Es imposible pensar en sociedad sin cultura, porque la más fundamental de todas las exigencias para el surgimiento de una sociedad es la posibilidad de comunicación libre; pero la comunicación libre es simplemente posible sólo allí donde se haya desarrollado (no importa cuán incipientemente) un código simbólico compartido y libremente utilizado. Sin códigos simbólicos, más o menos moldeables y compartidos, no existiría sociedad (cuando más habría un grupo de primates muy cercanos a los humanos, quizás, pero careciendo elementos indispensables de humanidad). Ahora bien, la comunicabilidad por medio de códigos simbólicos compartidos ya es cultura. Es más, ni la imaginación individual, privada, sobre lo que podría ser una sociedad sin cultura sería posible sin cultura, porque los mismos símbolos de la imaginación no son innatos sino culturalmente recibidos.

Sin embargo, y por otro lado, tampoco es pensable la cultura sin sociedad y sin el protagonismo de la sociedad. La cultura no es un ente independiente, que moldea a otros pero que tiene algún tipo de autonomía del ser. La cultura es producto de la sociedad, y como tal es dependiente de ésta.

Esto nos lleva a entender que, por lo tanto, cualquier definición de cultura que se quiera proponer debe estar alerta a los conflictos, clases, etc., de la sociedad. Más concretamente, no ha existido una sociedad humana que no tuviera que, de alguna manera, buscar su subsistencia; y para subsistir es que se organizó. La cultura refleja esa lucha por la subsistencia y, específicamente, los conflictos que la búsqueda de la subsistencia haya provocado en la sociedad. Así, por ejemplo, la división del trabajo, la distribución de los bienes producidos, los agrupamientos (clases, grupos de clases) que surjan en consecuencia de la producción de bienes para la subsistencia o de la distribución de esos bienes, las alianzas hegemónicas o anti-hegemónicas que puedan aparecer en períodos dados de la historia, etc., etc.: toda esa dinámica de la sociedad afectará necesariamente a la cultura que esta sociedad produzca, y marcará las diversas subculturas en su interior. La conflictividad también se halla en la cultura.

Otro elemento que toda definición de cultura debe tener muy en cuenta es el de la geografía o ecología. No es lo mismo vivir en una isla que en medio de una selva, como tampoco el desierto o la generosidad del trópico son indiferentes para la cultura. El clima, la

vegetación, posibilidades de cultivos, espacios disponibles de tierra, agua potable, etc.: todo esto influye grandemente.

En resumen, cultura es la suma de todas las creaciones materiales y simbólicas que, en un contexto geográfico dado, un grupo humano (organizado para conseguir y asegurar su subsistencia) va creando como reflejo de su dinámica social, definiéndose a sí mismo en ese proceso.

En resumen, cultura es la suma de todas las creaciones materiales y simbólicas que, en un contexto geográfico dado, un grupo humano (organizado para conseguir y asegurar su subsistencia) va creando como reflejo de su dinámica social, definiéndose a sí mismo en ese proceso.

Evidentemente, ninguna definición de cultura (y la nuestra no es excepción) puede pretender agotar toda la verdad. Pero la que presentamos aquí, para explicitar nuestro entendimiento de lo que es cultura, creemos que hace justicia a los aportes de las ciencias sociales y, sobre todo, nos permite entrar más a fondo en el tema de la inculturación, que es lo que nos interesa.

IV. ANTE LA CULTURA, QUE?

Estamos tan acostumbrados a ignorar la profundidad y amplitud de lo que es la cultura, y a no percatarnos de que todo es cultural (sea en su contenido como en su comprensión o comunicación), que leer la primera palabra del título de esta sección puede llevar a engaño. Cuando decimos "ante" no queremos decir, de ninguna manera, que la cultura esté "allí" y, como por arte de magia, que nosotros estemos "acá". Por "ante" no queremos implicar una imposible distancia de lo cultural, sino un sincero cuestionamiento ante la **comprensión** o **valoración** de la magnitud y profundidad de lo cultural. Es decir, una vez que nos damos cuenta de lo que significa cultura y de su profundidad, ¿qué? Y más concretamente, ¿cuál es o debe ser la actitud de los cristianos ante la inmensidad de la realidad cultural?

Parece que se pueden distinguir cuatro actitudes básicas que, a continuación, veremos a grandes y breves rasgos.

1. Contra la cultura

La moderna teología protestante, y especialmente la que sigue los lineamientos de K. Barth,¹¹ ha querido hacer ver una radical oposición entre cultura y cristianismo, en la medida en que éste surge por la fe y aquella del ser humano supuestamente aún no "agraciado". En el fondo, nos parece, lo que se quiere rechazar (y quizás hay motivos para ello) es el "cristianismo-por-tradición" de

tantos que se dicen seguidores de Cristo sin haber realmente adoptado por el evangelio. Pero el rechazo de la cultura por parte de los cristianos, como propone Barth y su escuela, es una ilusión. El más fiero rechazo y la más severa de las críticas a la cultura, por más "pecadora" que ésta pueda ser, es simplemente imposible sin la admisión y uso del lenguaje y otros símbolos culturales. El rechazo de toda cultura sólo es posible desde y gracias a la cultura. Las comunidades protestantes más fundamentalistas (y algunos movimientos y grupos católicos que se les asemejan) siguen suponiendo, ingenuamente, que pueden rechazar la cultura y vivir el cristianismo sin ella.

Parece más que evidente que el cristianismo sin cultura ni existe, ni ha existido nunca, ni es siquiera pensable. Ante la magnitud e importancia de lo cultural es totalmente contradictorio e inútil entablar una cruzada anticultura. Y además, desde el punto de vista de la teología, habría seriamente que cuestionar la suposición que está a la base de esta actitud barthiana y fundamentalista: ¿la cultura es fruto del pecado?

2. La cultura como cristianismo

Si la actitud anterior ante el descubrimiento y valoración de lo cultural era ilusoria e imposible, estableciendo una supuesta guerra entre cristianismo y cultura, esta segunda actitud es su opuesto: no sólo **no** hay guerra alguna sino que la cultura es objeto de fe: la cultura es el contenido del cristianismo. Si la alternativa anterior creía ver pecado en el origen de la cultura, esta segunda posibilidad parece desconocer la existencia del mal en la cultura.

Pero no es principalmente esta visión exageradamente optimista (con dejes del romanticismo del siglo pasado) la que estará incluida en esta segunda alternativa. Más seria y extendida es la identificación, **de facto**, entre una cultura y el cristianismo. No es difícil ver, en esta línea, al "cristianismo-por-tradición": se es cristiano porque es parte del ambiente cultural, sin mayor compromiso evangelico (y, por eso mismo, se podría ser musulmán o ateo, simplemente dependiendo del ambiente en que se esté: el compromiso personal y la conciencia poco tienen que decir o que ver con esta actitud). Pero en esta misma línea tampoco es difícil ver al etnocentrismo europeo.¹²

El etnocentrismo, en este contexto, supone que el "desarrollo" cultural está atado o identificado con un tipo de desarrollo económico, que a su vez es considerado como el mejor entre varios posibles. Así, las culturas más "desarrolladas" serían aquellas creadas por pueblos económicamente ricos (a la manera occidental de riqueza).¹³ Evidentemente, la identificación entre desarrollo cultural y riqueza económica está por probarse todavía.

En el caso del cristianismo, es un hecho que, tras su inculturación greco-romana y luego medieval, quedó tan ligado a las culturas europeas que hasta no hace mucho era difícil imaginar el cristianismo sin el vínculo cultural europeo (con excepciones, que sólo confirman la regla, en los esfuerzos de cristianos como M. Ricci y De Nobili).¹⁴ Lo que hoy se entiende por "Cristiandad", precisamente, es el resultado de la identificación entre cristianismo y una cultura concreta, en este caso la europea.¹⁵

Esta visión de la cultura como objeto de la fe cristiana hizo posible que toda una larga serie de contenidos culturales de Europa se presentaran al resto del mundo (y ante la misma Europa) como esenciales para la fe, exigencias del cristianismo, creando un matrimonio innecesario siempre y doloroso a veces entre una cultura (que ni está exenta de pecado ni puede presentar una historia exclusivamente de luces) y el cristianismo. Creando también una peligrosa identidad de hecho entre el colonialismo europeo y la labor misionera de la Iglesia, tanto ante los ojos de quienes escuchan (o deben escuchar) la Palabra como ante los mismos misioneros.

Los ejemplos de esta actitud abundan y son hartamente conocidos, al menos a nivel pastoral y de testimonio eclesial. A nivel más teológico es que recientemente comienzan a suscitarse problemas más de fondo, al surgir métodos teológicos que responden a realidades culturales no-europeas y que quizás incluyen o implican una crítica a lo europeo.¹⁶

La ecuación "cristiano=europeo" hoy en día evoca demasiados fantasmas de colonialismo, de guerras de ocupación y conquista, de esclavitud de millones de seres humanos, de desprecio a otras culturas, de justificación religiosa de opciones políticas, y de élites dominantes que siguen aún hoy (en nombre del "desarrollo") oprimiendo a sus pueblos en la supuesta defensa o construcción de la sociedad que llaman "cristiana y occidental". Es evidente que, de hecho, las historias de Europa y del cristianismo se han entrelazado e influido profundamente, pero al menos el cristianismo **no necesita** de la cultura europea o europeizada para ser fiel y auténticamente "cristiano".

Hoy necesitamos, responsablemente, superar la identidad entre lo culturalmente europeo y lo cristiano. Uno no es coextensivo con el otro. Y la misión eclesial no puede encontrarse en "traducir" o adaptar un universo cultural europeo o europeizado a nuevas circunstancias, como si aquello fuera fundamental para la comprensión y aceptación del mensaje cristiano. Pero esta superación de la que hablamos no puede llevarnos a un nuevo matrimonio cultural.¹⁷

Es evidente que, si el evangelio se inculturase, nuevos medios de expresión del cristianismo tendrían que surgir de las culturas de

los pueblos evangelizados. En cierta medida sería inevitable la conexión nueva entre cristianismo y cultura. Esto no es sólo inevitable sino que es deseable, mientras **NO** se supusiera que esa nueva conexión implica: a) que las expresiones culturales del cristianismo en ese contexto son también **normativas para otros** contextos; b) que otros universos culturales no tienen igual derecho y necesidad de inculturar y expresar la fe cristiana **sus** posibilidades y modelos culturales; y c) que la nueva expresión cultural del cristianismo es la **única** posible en la historia del pueblo que la creó (es decir, mientras a la fe cristiana no se le niegue su derecho a criticar toda inculturación de sí, incluso los procesos mejores, y mientras no se fosilice un modelo inculturador como normativo para toda época).

Un último elemento que incluimos en esta segunda alternativa ante la magnitud de la cultura es, casi como consecuencia de lo que venimos diciendo, la suposición de que para ser miembro de algún pueblo y fiel portador de su cultura hay que, también y necesariamente, ser cristiano. La opción de fe, por lo tanto, no estaría en este caso del lado del evangelio sino del lado de la cultura. Así se vaciaría a la fe cristiana de su verdad.

3. Inculturación o unidad

Una tercera posibilidad u opción cuando se comprende y valora la magnitud y profundidad de lo culturales el planteamiento de la necesaria unidad eclesial como impedimento práctico (aunque no deseado, se dice) a la igualmente necesaria inculturación. Es decir, aunque teóricamente reconociendo las exigencias normativas tanto de la unidad como de la inculturación, en la práctica se considera (no sin aparentes razones) que la una provocaría la muerte o la debilidad de la otra. Se propone así una contradicción entre ambas que lleva a optar, entonces, por una (cualquiera) de las dos alternativas que hemos visto en los apartados inmediatamente precedentes: o se rechaza la cultura (y la inculturación) en aras de la unidad, o se acepta la cultura acriticamente estableciendo una unidad eclesial falsa sobre bases no de fe. Evidentemente, establecer o proponer una contradicción tal entre unidad eclesial e inculturación es, en el fondo, la negación de la encarnación del Hijo de Dios. Sin exagerar, sería equivalente a proponer una contradicción entre la divinidad y la humanidad de la Palabra encarnada: tanto ésta como aquella contradicción son simplemente inaceptables para el cristianismo. No se puede escoger entre unidad e inculturación.

Pero, como dijimos, la dificultad casi nunca se plantea a nivel teórico sino práctico. Sin embargo, no son modelos prácticos de posible armonía a pesar de la tensión los que conseguirán despejar las dudas o temores que, parece obvio, también están presentes. Aunque se afirme con frecuencia que no es cuestión teórica, aunque

se repita que es solamente un problema de índole práctica o pastoral, de hecho es la teoría la que entra en juego para explicar y ayudar a entender (aun a nivel muy práctico). Y no sólo la teoría en sentido general, sino también la ideología como justificación teórica de posiciones previamente asumidas en la defensa de ciertos intereses particulares o compartidos. De ahí que una sincera interpretación y descubrimiento de justificaciones, posiciones e intereses (quiénes se beneficiarían o perjudicarían, etc.) son pasos fundamentales para lidiar con esta alternativa que nos propone contradicciones entre la unidad y la inculturación.

Desde la teología cristiana es simplemente inaceptable una alternativa que diga estar teóricamente conforme con la inculturación y con la unidad eclesial como momentos indispensables, inseparables y normativos, pero que luego proceda en la práctica a justificar o plantear contradicciones supuestamente insuperables que provocarían el fin de la auténtica evangelización al forzar una innecesaria opción por la inculturación o por la unidad de la Iglesia. O, como tantas veces sucede, cuando se pretende mantener ambos momentos de la evangelización desvirtuando uno de ellos en favor del otro, produciendo una caricatura y llamándola inculturación o unidad.

Esta tercera alternativa, en vez de claramente escoger oponerse a la cultura o admitirla acríticamente, pretende encubrir su función ideológica.

4. Un modelo normativo: la *kénosis*

El cristianismo es la continuación histórica del ministerio de Jesús de Nazaret. Pero también el cristianismo anuncia y cree que en, con y por Jesús algo cualitativamente nuevo e irrepetible ha sucedido en la historia humana. El llamado a la conversión implica, necesariamente, la convocatoria al seguimiento y a la práctica de Jesús. A éste se le proclama crucificado y resucitado, siendo por él que se inaugura definitivamente la realización histórica del Reino de Dios que se va construyendo en la esperanza de su plenitud venidera. La centralidad de Jesús, el Cristo, es evidente y esencial para el cristianismo. Sin esa centralidad el cristianismo se desvirtuaría y se convertiría en una mera teoría o doctrina moral de tinte religioso.

Toda actitud o alternativa que pretenda ser cristiana de cara a la cultura no puede ignorar el papel definitivo que juega Jesús. En él es donde se encontrará, en última instancia, el modelo o alternativa válida ante la magnitud y extensión de lo cultural. Y, más concretamente, en su *kénosis*. Por eso interesa ver cuál fue la "inculturación" obrada por Jesús; ésta es la norma para toda otra inculturación que se pretenda cristiana.

La historia cristiana ha insistido (con perseverancia enfrentada a todos los esfuerzos por anunciar lo contrario) que Jesús el Cristo es plenamente humano y, sin embargo, también plenamente divino. Un eco bíblico de esta fe en la realidad humano-divina de Jesucristo lo encontramos en el himno pre-paulino de Filipenses 2:6-11.¹⁸ Este himno litúrgico es aprovechado por Pablo cuando quiere presentar a la comunidad cristiana en Filipos el modelo a seguir: "tengan entre Uds. los sentimientos (= actitudes) que tuvo Cristo Jesús" (v.5). Y procede a repetirles el texto del canto litúrgico probablemente ya conocido por ellos.¹⁹ Este texto enfatiza la **kénosis** (el verbo usado es **ekenōsen** = "se vació") como la condición por la que el Hijo viene a salvar. Y para enfatizar aún más que el Hijo "se vació" por nosotros, el himno usa la expresión **morphēn doúlou labón** (= "aceptó la forma del esclavo"). El anonadamiento de Jesús, en otras palabras, se hizo de una manera históricamente concreta: la del esclavo.

Ahora bien, Pablo era un judío de la Diáspora. Conocía bien el mundo judaico y el heleno.²⁰ Sabe que en Israel el esclavo es el último miembro de la escala social, que es considerado impuro, pecador y, por lo tanto, rechazado por todos los judíos observantes de la Ley mosaica. Entre los paganos del Imperio el esclavo es aún menos: objeto sin más valor que lo que produjera para beneficio exclusivo de su amo. Entre griegos la dignidad de la persona se medía por su libertad. El esclavo, al no tener libertad, no tenía dignidad alguna. Usar, por lo tanto, el término **doúlos** para describir la manera de ser (= la "forma" = **morphē**) de Jesús es un escándalo para paganos y una blasfemia para judíos, especialmente cuando Pablo insiste, con el texto de este himno, que Jesús se entregó para ser crucificado (v. 8). La crucifixión era castigo romano, tristemente conocido en todo el Imperio, como manera de disponer de los enemigos del César y de los que subvirtieran el orden público.²¹

Jesús llega a ser esclavo crucificado porque se vació a sí mismo, no queriendo "aferrarse" a su condición divina (vv. 6-8). También según Pablo, es este anonadamiento al estilo del esclavo que se entrega a la crucifixión y que, por lo tanto, le hace "maldito por Dios" (según los judíos) y "criminal sedicioso" (según los paganos), lo que hace posible la glorificación de Jesús, exaltado por Dios que le da el "Nombre-sobre-todo-nombre", y que lleva a la confesión de Jesús como el **Kyrios** (= "Señor", vv. 9-11) con todo lo que este título implica. Pablo afirma que el señorío de Jesús, o al menos su reconocimiento como **Kyrios** por los creyentes, depende de la opción de anonadamiento (= de la **kénosis**), de adoptar el papel del esclavo en la sociedad y de voluntariamente entregarse a la muerte en cruz.

Pero el v. 6, nos parece, es la clave del himno todo: "él, que

era de condición divina, no se aferró celoso a su igualdad con Dios". De quien Pablo dice que se anonadó, que se vació hasta no ser más que un esclavo crucificado, es el Cristo que Pablo cree ser Hijo de Dios, "de condición divina". No puede haber escapado a Pablo, y a las comunidades cristianas que usaron este himno, la importancia (y la imposibilidad lógica, aun para el mundo mítico griego) de lo que se estaba afirmando. Alguien de "condición divina" no solamente toma la forma de un hombre (frecuente en la mitología greco-romana) sino que toma la forma de un hombre esclavo, sin dignidad alguna, vaciándose de los rasgos de divinidad y (por haberse hecho esclavo) sin derechos como humano, muriendo en una cruz (considerado así "maldito por Dios" y "criminal sedicioso"). Y, para colmos, es en esto que se ve su grandeza, su gloria, su ser **Kyrios**. Todo esto es, simple y llanamente, un escándalo, una blasfemia y una imposibilidad tanto para judíos como para paganos. Según ellos, de lo divino jamás podría decirse: **morphēn doulou labōn**. Sin embargo, el v. 7 apunta claramente para la **opción** que subyace todo el himno: es el Hijo quien **aceptó** su anonadamiento, su condición de esclavo, su muerte en cruz. El Hijo optó por ese cambio, sin aferrarse a su "condición divina".

Pablo nos ofrece, en este himno que cita en su carta a los Filipenses, una síntesis apretada de la historia y significado de Jesús, y una síntesis del **kerygma** apostólico. Pero siempre enfatizando la **opción fundamental** y primera de Jesús, que hizo posible su subsiguiente ministerio y anuncio inaugural del Reino. La **kénosis**, en fin, es la condición previa e indispensable para el inicio de la realización histórica del Reino.

Esta **opción kenótica** del Hijo es la misma que la de la encarnación. El Logos se hizo "carne". Aquél que es de "condición divina" se torna esclavo, no en apariencia sino en realidad.

Se discute entre exégetas qué querría decir la expresión "condición divina" entre las primeras comunidades cristianas. Se discute si para el período paulino ya los cristianos habían desarrollado suficientemente su cristología y su teología como para poder afirmar, sin mayores matices, que Jesús es inequívocamente **o Theós**.²² Obviamente, para nosotros hoy esta discusión entre exégetas es de capital importancia; pero a veinte siglos de historia de la teología, hoy tenemos elaboraciones teóricas y definiciones dogmáticas que establecen ciertos límites mínimos y que aclaran la realidad de Jesús, aunque no nos impidan investigar lo que creían o no sobre Jesús durante los primeros decenios de la era cristiana y el posterior desarrollo de las afirmaciones de la fe.²³

Pero aún sin haber terminado la discusión exegética, la expresión **morphē Theōū** (literalmente "forma de Dios", que en este

artículo traducimos como "condición divina"), aplicada a Jesús por Pablo en Fil. 2:6, **no** puede significar **menos** que: el Hijo **comparte** con el Padre la condición divina de éste (= **morphē Theou**). De querer significar menos, ni se entendería entonces el texto ni se vería razón alguna para haber empleado esa expresión griega en primer lugar. El idioma griego de la época permitía decir las cosas de otros modos, si tal hubiera sido el deseo o intención de Pablo o de los autores originales del himno. Sin embargo, ni Pablo ni el texto que él cita prefirieron otros giros lingüísticos sino éste.

Pablo era judío y había sido fiel observante de la Ley. Por lo tanto, para él no podía existir más que Uno a quien llamar "divino" y a quien aplicar las expresiones **morphē Theou** y **Kyrios**. Ningún judío, jamás, aceptaría aplicar cualidades de divinidad, o adjetivos y giros idiomáticos que la implicasen, a los seres humanos. Pablo sabía lo que hacía y decía, pues, al aceptar como bueno y legítimamente cristiano este himno litúrgico. Sabe lo que está en juego cuando afirma que Jesús es de "condición divina". Sabe cómo la comunidad de Filipos interpretará (o quizás ya interpretaba) el texto. Pero también sabe lo que se juega al igualmente afirmar que ese mismo Jesús "no se aferró celoso a su condición divina, sino que se vació a sí mismo tomando la condición del esclavo" (vv. 6-7).

Sea como sea que la exégesis resuelva un día esta discusión, y sea como sea que se explique hasta dónde podía la cristología paulina comprender el significado de la **morphē Theou** de Jesucristo, el punto que queremos dejar claro es que Pablo considera que el Hijo hizo una opción radical de dejar, al encarnarse, los atributos de su "condición divina". El Logos se hizo un hombre esclavo, real y radicalmente: la encarnación no fue un gesto teatral, fundamentalmente falso. Esto, ya de por sí, es una afirmación durísima para su época y muy importante para la comprensión actual de lo que es la inculturación de la fe.

Hay un salto cualitativo inmenso entre **morphē Theou** (= "condición divina") y **morphē doulou** (= "condición de esclavo"). Son extremos opuestos, porque no se está solamente afirmando que el Hijo se hizo hombre, sino que se hizo "hombre-sin-dignidad", es decir, esclavo ante los ojos del mundo. Extremos, sin embargo, que Jesús asume en sí mismo por su opción kenótica. La encarnación del Logos "traduce" lo divino a lo humano, declarando humanizado aquello que el mundo consideraba deshumanizado. El Logos se hace parte de lo humano, de lo particular, de lo contextualizado, de lo cultural, prefiriendo especialmente la "condición" que los demás marginan y rechazan. El Hijo encarnado es, por así decir, **la inculturación de Dios**, y esta inculturación obrada por la encarnación kenótica del Logos solidariza a Dios para siempre con lo humano y, más específicamente, con aquéllos a quienes otros pretenden ver

como carentes de la más elemental dignidad o libertad: los esclavos crucificados de todos los tiempos.

El modelo de inculturación que encontramos en Fil. 2:6-11, la actitud de Dios ante la cultura, es de despojo de sus atributos divinos, de renuncia voluntaria al privilegio, de **kénosis**, de opción por la condición de los hombres sin dignidad, de muerte voluntaria y solidaria. Y siendo ésta la actitud del Hijo, según Pablo, se convierte así en elemento **normativo** para nuestra actitud o alternativa. Sin este elemento (recordando explícita y enfáticamente lo que dijimos antes sobre la centralidad de Jesús) nuestra alternativa ante la magnitud y alcance de la cultura no podría ser considerada cristiana.

Vale hacer resaltar, sin embargo, algunos puntos ya mencionados rápidamente en párrafos anteriores o implícitos en lo dicho.

La inculturación de Jesús, su encarnación, es la condición **previa** para la inauguración del Reino. Es la posibilidad de la inauguración y de la comprensión del Reino. La encarnación no fue para un instante: lo humano ha resucitado y es para siempre dimensión viva del Hijo. Desde la resurrección de la humanidad encarnada del Hijo, algo de nuestra humanidad está **en Dios**. Ahora bien, la humanidad escogida por el Hijo fue la del esclavo, como ya vimos. Por eso, lo humano que resucita es especialmente lo que había sido rechazado, esclavizado, despojado de dignidad por el mundo. Es decir, **el resucitado es el crucificado**.

Jesús tomó la "carne" concreta de su mundo: lengua, historia, costumbres, etc. El Hijo se encarnó en una cultura y es por eso que su humanidad no es un juego o mera apariencia. Jesús sintió y vivió en su propia piel lo que viven y sienten los humanos y, más concretamente, los siervos. Dios hace su "inculturación" en la particularidad histórica, geográfica, biológica y cultural del Hijo.

La encarnación kenótica del Hijo es, en resumen, el modelo normativo para toda posterior inculturación de la fe cristiana. En la kénosis del Hijo ha amanecido el Reino de Dios: una kénosis y una inculturación que, aunque particularizadas en un momento y lugar en la historia, son oferta de salvación universal, para todos en todo momento y en todo lugar.

De todo este breve análisis de Fil. 2:6-11 podemos sacar algunas conclusiones que nos ayuden a plantear adecuadamente el problema teológico de la inculturación de la fe: 1) Creemos que la encarnación kenótica de Jesucristo es **el** modelo de toda inculturación. 2) Esta encarnación supuso una opción por lo humano por parte del Hijo, y esto necesariamente implica inculturación y particularización (porque nada que sea humano puede ser a-cultural). 3) La **kénosis** también significa que no todo lo humano es preferido igualmente por Dios como lugar de encarnación, sino que su preferencia

está en los más deshumanizados, en los esclavos a quienes otros consideran y tratan como sin dignidad. 4) Toda inculturación supone no solamente riesgo sino también **kénosis**, anonadamiento, renuncia a todo lo que implique privilegios o superioridad. 5) Para que haya anuncio veraz del Reino inaugurado, y para que ese Reino de hecho se vaya construyendo y haciendo realidad, tiene que haber un proceso sincero, explícito y real de encarnación según el modelo de Jesús. Y 6) la **kénosis** y la inculturación no son las metas últimas, sino que son **condiciones necesarias** para que se llegue a la afirmación comprometida de la fe: "Jesús es el Señor". La inculturación de la fe, en otras palabras, no es el fin o la meta de sí, sino sólo el **seguimiento** pastoral y teológico del ministerio y realidad personal del Cristo. La meta de la inculturación está más allá: la confesión vivida de Jesús como **Kyrios** y la consiguiente e indispensable construcción del Reino inaugurado por Jesús, con todo lo que esto implica. No puede haber confesión sincera del señorío de Jesús sin testimonio constatable de vida según el Reino. La fe sin obras estaría muerta.

V. LA EXTENSIÓN DE LO CULTURAL EN EL CRISTIANISMO

Como dijimos al inicio de este artículo, nuestra intención es presentar lo que está envuelto y en juego en la inculturación de la fe, y de la manera más breve y concisa posible. El tema es tan complejo y extenso que, en un breve artículo, es simplemente imposible pretender más que un planteamiento muy esquemático.

Ya hemos visto varios elementos fundamentales que deben tenerse en cuenta cuando se plantea el tema de la inculturación de la fe. Hemos reconocido que inculturar no es lo mismo que adaptar. Pasamos rápida revista a las raíces históricas del tema y presentamos una definición de lo que es cultura. Finalmente, en una larga sección, nos detuvimos ante las cuatro actitudes que con mayor frecuencia los cristianos muestran en su encuentro con la cultura: la aceptación acrítica de la cultura, el rechazo de la cultura, la falsa e ideológica contradicción entre inculturación y unidad eclesial, y la **kénosis** de Jesús el Cristo como inculturación modélica (y normativa) de Dios.

De entre los muchos elementos que nos quedarían por ver en este planteamiento del tema y complejidad de la inculturación, habría que destacar la extensión de lo cultural en el cristianismo. Algo de esto ya se indicaba, aunque tangencialmente allí, cuando se discutió el rechazo de la cultura o su aceptación acrítica.

El evangelio cristiano proclama que el Logos de Dios se ha hecho humano, contextualizado en una cultura, en una historia y en

una región geográficamente concreta. Pero no sólo el Logos sino nosotros también estamos y somos contextualizados, y no hay posibilidad alguna de no estarlo y serlo. Cuando hablamos antes de la definición de lo que es cultura enfatizamos que no existe ni puede existir ser humano alguno que no sea "cultural". Es pues evidente que, siendo humanos, los cristianos no puedan ser sino también "culturales". Es más, no pueden ser cristianos si no es por medio de lo cultural.

No estamos afirmando que el cristianismo sea cultura y sólo cultura. Ni tampoco estamos diciendo que una cultura concreta sea necesaria para el cristianismo. Pero sí queremos enfatizar que sólo se puede ser cristiano por medio de alguna cultura y según lo que esa cultura permita entender y vivir como cristianismo. La práctica del cristianismo no arranca del creyente de su contexto cultural, sino todo lo contrario.

La cultura del cristiano le permite entender, vivir y celebrar su cristianismo según las posibilidades (y limitaciones) que le ofrece esa misma cultura. Esto no quiere decir que en la práctica se acabe la unidad eclesial; pero sí quiere significar que la unidad de la Iglesia no resulta de la aplicación de un código de derecho eclesiástico en todos los continentes del mundo y de igual modo en todo sitio, ni resulta de la exportación de un modelo eclesiológico europeo, ni mucho menos de una falsa ortolalia doctrinal. La unidad es dimensión o nota esencial de la Iglesia, mientras que el derecho eclesiástico, un modelo europeo de Iglesia o la ortolalia no lo son. Cada comunidad cristiana tiene la misma responsabilidad que las comunidades del cristianismo primitivo: hacer presente en su universo cultural todo lo que es evangelio (sea que este presenciarlo implique ser "judío", o sea que implique ser "gentil"). Ser cristiano no exige ni puede exigir la conversión a cultura ajena ni el abandono de la cultura propia. Puede exigir (y de hecho exige) la crítica a la cultura de la que se proviene y a los ídolos culturales; pero también puede pedir la defensa de la propia identidad cultural (que no necesariamente requiere el rechazo de la cultura ajena en sí, sino el rechazo de la imposición colonizante de esa otra cultura).

Volviendo un poco más sobre la necesidad de la cultura para poder entender, vivir y celebrar el cristianismo, queremos destacar muy brevemente dos áreas que ilustran, sólo a manera de ejemplos, la extensión de lo cultural en el cristianismo.

1. El lenguaje

El lenguaje es, probablemente, el producto cultural simbólico que los cristianos emplean con mayor frecuencia para explicar, comprender, celebrar y ayudar a vivir su fe. Y sin embargo, parece que la "culturalidad" del lenguaje escapa a la conciencia de la mayoría

de los cristianos.²⁴ El estudio del lenguaje (o, mejor, de la "lingüística") hoy abarca todos los códigos simbólicos compartidos en una sociedad, sus funciones, etc. En este artículo nos limitaremos al lenguaje en su función fonética, es decir, como idioma hablado por grupos humanos organizados.

El lenguaje -el castellano o cualquier otro- es resultado (en su vocabulario, gramática, etc.) de la historia del pueblo que lo habla; pero a su vez es un instrumento decisivo para que ese mismo pueblo haga su historia, la comprenda, la interprete y decida sobre su construcción o modificación. No podemos pensar siquiera si no es por medio del idioma. No podemos ni imaginarnos lo que sería un mundo sin idiomas (del tipo que sea) porque tal acto de imaginación ya requeriría del código simbólico que llamamos lenguaje.

¿A qué viene hablar aquí del idioma? Pues de entre las muchas observaciones que se podrían hacer sobre el lenguaje, queremos detenernos sobre un aspecto: si los cristianos que hablamos y pensamos en castellano queremos ser cristianos, sólo podremos serlo según el castellano nos lo permita. Nuestro idioma nos abre grandes posibilidades, pero también cierra muchas otras. Sólo podemos explicar, comprender y celebrar nuestra fe según sea posible en idioma castellano y, más específicamente, en nuestra manera dominicana de hablar ese mismo idioma.

Todo esto parece muy evidente, pero como señalamos anteriormente, el lenguaje es fruto de las experiencias históricas del pueblo que lo habla, y es medio decisivo para la creación de esa historia. Un idioma puede, de esa manera, ser medio para abrir horizontes, para una comprensión adecuada de la realidad, para decisiones correctas de cara al futuro y para el protagonismo del pueblo. Pero por las mismas razones, el idioma podría ser también medio para esconderle al pueblo su verdadera realidad, o para manipularlo demagógicamente, o para hacerle incapaz de pensar en alternativas de futuro, etc. Quien de alguna manera domine el lenguaje también domina, en mayor o menor grado, su comprensión de la realidad y las decisiones que de esa comprensión provengan, porque dominaría el vehículo de todo entendimiento: el lenguaje. Y, por lo mismo, quien consiguiese controlar de algún modo la transmisión, aprendizaje y uso del lenguaje por parte de otros, tendría en su poder una poderosísima arma de dominación.

El control del lenguaje hace posible la dominación no sólo del idioma como código simbólico, sino que lleva esa dominación a todo lo que se obra, se entiende o se decide por medio de ese lenguaje controlado, y esto es prácticamente la totalidad de la realidad humana. Las consecuencias de esto, cuando aplicadas al lenguaje religioso, son más que evidentes.²⁵

Pero en esta sección sobre el lenguaje estamos hablando de éste como medio fonético o escrito de comunicación. Sin embargo, la realidad lingüística es mucho más amplia que eso. De alguna manera, lenguaje es la suma de todos los códigos simbólicos que usamos los seres humanos, y con ellos comunicamos, comprendemos, identificamos y establecemos categorías de todo lo que nos rodea. Estos códigos, más allá de los exclusivamente fonéticos o escritos, pueden verse funcionando en nuestros prejuicios, en nuestras categorizaciones de personas, de cosas y de eventos. Lenguaje es toda la producción simbólica de una cultura; lo que también implica que lenguaje abarca una gama amplísima de códigos, de sentidos, de comunicaciones que no podrían agotarse en lo fonético, lo escrito o lo gestual. Todo existir, si es humano, supone la dimensión de la lingüisticidad.

¿Qué puede significar todo esto para la problemática de la inculturación? Pues por lo menos lo siguiente. Si dentro de una misma cultura el dominio del lenguaje puede suponer tales consecuencias (como hemos indicado) para la comprensión, la transmisión del mensaje cristiano, etc., podemos imaginar la importancia que cobra entonces la crítica del lenguaje -como dimensión de la crítica cristiana de los ídolos- para de alguna manera garantizar la coherencia del idioma con la realidad. Podemos también, y más importante, pensar en las barreras a la comunicación del cristianismo que un lenguaje manipulado puede crear, y el conflicto que cualquier esfuerzo por "desbloquear" el lenguaje podría provocar entre los que usan las mismas palabras religiosas pero con contenidos (al menos parcialmente) diferentes. Si la evangelización requiere lenguaje, pero se encuentra con un lenguaje (incluso el religioso) marcado por los conflictos y experiencias históricas de quienes lo hablan, y también con abusos y manipulaciones del mismo lenguaje, entonces la evangelización no puede ingenuamente suponer que las palabras por sí solas (incluso las religiosas) transmiten un significado fijo, unívoco, invariable. Las palabras, las imágenes verbales, la pronunciación, los acentos, los giros y construcciones, todo ello contribuye a comunicar no un mensaje cristiano transparente y universalmente igual o en estado "puro", sino un mensaje cristiano ya muy contextualizado, muy localizado, marcado a cinceladas de historia, de intereses y de comprensiones previas, evocador de experiencias pasadas, etc. Suponer que esta contextualización del uso del lenguaje de la evangelización no existe antes que la misma evangelización no es sólo ingenuidad sino, también, una pesada contribución a la dominación de otros por la dominación del lenguaje, al cerrar los ojos a su control ideológico e interesado. El lenguaje, y todo lo que este implica y encierra, nunca es neutro.

Por eso, si se quiere hacer presente el cristianismo en un contexto cultural cualquiera, dado que una cultura tiene el lenguaje

como vehículo principal de comunicación y comprensión, deben tener muy presentes, las funciones sociales del idioma, sus usos ideológicos, las variaciones de significados, etc. Debe hacerse la crítica del lenguaje, y tomarse conciencia del poder social del lenguaje religioso para la legitimación o para la contestación del orden establecido. No se puede enfatizar lo suficiente la importancia que el lenguaje tiene para la inculturación de la fe: todo se comunica, y todo vehículo de comunicación es lenguaje. No hay inculturación sin él.

2. Los símbolos religiosos

Los símbolos religiosos son una dimensión del lenguaje en su sentido más amplio. Por símbolos o simbología religiosa aquí queremos significar el conjunto de gestos, objetos, ritos, personas, experiencias pasadas o presentes, y palabras que tienen una referencia más o menos explícita a lo sagrado, o a lo religioso (institucionalmente ligado a la Iglesia o no), o a Dios.²⁶ Toda sociedad produce, culturalmente, sus propios símbolos religiosos; y éstos, a su vez, tienen un lugar propio en la sociedad y la cultura. El símbolo religioso tiene poder de evocación y de provocación.

La presencia del símbolo religioso contribuye a **evocar** raíces familiares, culturales o nacionales. Recuerda profundos vínculos familiares, vitales. Hace presente cierta dimensión de honestidad, de veracidad, de autenticidad, de bien. Por su asociación con Dios o con la religión, el símbolo religioso puede contribuir a la sensación o creencia de que Dios bendice o apoya aquello a lo que se ha aplicado el símbolo religioso. O tal vez, que es la religión la que lo bendice, apoya o acoge como suyo.

No hace falta ser cristiano comprometido y consciente para sentir el poder evocador del símbolo religioso: basta con participar en una cultura que produzca tales símbolos. Y aunque estos símbolos son "religiosos", explícitamente, hay muchos otros símbolos que, sin estar explícitamente conectados con Dios o la religión, reciben cierta aureola de sacralidad, haciéndolos así entrar -sin perder cierta "secularidad"- en esta categoría del símbolo religioso. Como también existen símbolos cristianos, por ejemplo, que han dejado atrás su poder evocador, sea para sectores enteros del pueblo o sea para sólo sectores del clero y religiosos, pero que siguen siendo importantes para muchos otros en la Iglesia o en la sociedad. Por último, existen también algunos símbolos de origen cristiano que han dejado de tener un lugar en el conjunto simbólico de la sociedad secular y en ella continúan manteniendo cierto vestigio de sacralidad, de poder evocador de las raíces de la sociedad.

Hasta aquí parecería que la razón de ser del símbolo religioso es, exclusivamente, la evocación del pasado y de los cimientos

vitales de personas y sociedad. No cabe duda de que ésa es una poderosa y frecuente razón de ser del símbolo religioso. Pero no es la única, y quizás tampoco la más importante, porque el símbolo religioso también **provoca**, crea situaciones nuevas, invita reacciones y opciones concretas.

El conjunto simbólico-religioso puede convertirse en medio de provocación, y de hecho así ha sucedido muchas veces en la historia de la humanidad. Piénsese, por ejemplo, en el papel provocador de la Virgen de Guadalupe en la lucha independentista mexicana, o en el discurso simbólico-religioso de las rebeliones campesinas de la Alemania de la Reforma, o en los movimientos mesiánicos brasileños, o en nuestro propio movimiento de Palma Sola hace poco más de veinte años, o sobre todo el peso y arraigo de las comunidades eclesiales de base y todo el proceso cristiano latinoamericano que arranca concretamente de Medellín y Puebla.²⁷ La simbología religiosa, en definitiva, no es sólo evocación sino también provocación.

Cuando se pretende llevar a cabo todo un proceso serio y continuado de inculcación de la fe, no se puede olvidar lo simbólico. No existe religión sin símbolos, como tampoco existe cultura o sociedad sin ellos. El símbolo religioso dice mucho más que muchas horas de explicaciones teóricas, catequéticas. Pero no es cualquier símbolo que puede catalogarse como religioso, sino (como dijimos antes) aquél que explícitamente -en diversos grados y de diversas maneras- se relacione con lo sagrado, con Dios, o con la religión.

Todo pueblo (y el cristiano, en la medida en que se puede distinguir o definir como tal, no es excepción) mantiene vivas sus esperanzas, su utopía implícita, sus sueños sobre el futuro, por medio de una vasta producción simbólica. Todo pueblo también dice y se dice lo que considera ser su modelo de sí, su sentido de la vida, su visión de lo que significa ser este pueblo, a través de sus símbolos. El pasado, el futuro y la realidad del presente se dicen por medio del símbolo, se comprenden y evocan por él, y se proyectan y provocan por él. El símbolo explícitamente religioso es, probablemente, el más poderoso evocador y provocador de todos los símbolos de un pueblo, aun cuando ese pueblo no sea ya mayoritariamente identificable con una institución religiosa determinada.

Los símbolos religiosos también tienen historia, y vienen marcados fuertemente por las experiencias del pueblo al que pertenecen. Es larga la lista que, en contexto explícitamente dominicano, se puede hacer de la historia de algunos de nuestros símbolos religiosos, de su uso irrelevante o demagógico, y de la aparente ingenuidad o ignorancia de todo esto por parte de muchos cristianos. En un pueblo como el nuestro, la manipulación ideológica del símbolo religioso no es rara.²⁸

Pero también los símbolos, porque tienen historia, nacen. Es decir, los pueblos crean símbolos, no sólo los heredan. Es evidente que hay ocasiones en que un objeto, o una persona, o un lugar, etc., puede cobrar un valor religioso o sagrado que antes no tenía. Pero en esas ocasiones, no es ni el objeto, ni la persona, ni el lugar el que se auto-dona el valor simbólico. Otros se lo dan como respuesta quizás a algo que haya sucedido; pero lo sucedido en sí no es más que un evento que afecta al individuo que lo vive o experimenta. Sólo habrá símbolo cuando un grupo o pueblo reconozca o crea que el evento que afectó al objeto, persona o lugar, le afecta también como grupo o pueblo. Mientras no haya esta transferencia, apropiación o reconocimiento público del valor "religioso" de algo o alguien, no hay símbolo. El símbolo es público, aunque lo sea implícitamente.

Ahora bien, la inculturación debe ser capaz (para ser verdadera inculturación) de provocar nuevos símbolos, de conducir al reconocimiento del valor "religioso" de lugares, acontecimientos, objetos y personas por parte de los evangelizados. Y cuando decimos "religioso" queremos significar que el valor que se reconoce está explícitamente referido a Dios. Pero, ¿cuáles serán, más concretamente, los objetos, lugares, eventos, personas que quizás se conviertan en símbolos, como parte del proceso de inculturación de la fe cristiana? Sólo los que del pueblo lleguen a ser cristianos sabrían responder, porque la misma respuesta y la misma posibilidad de hacerse cristiano ya suponen la creación de los nuevos símbolos. No vale "adaptar" símbolos ajenos, sino que lo que se exige es la creación de nuevos símbolos que, en una nueva situación, "digan" los valores, opciones, esperanzas, etc., de los cristianos.

La extensión de lo cultural en el cristianismo es tema inmenso, pero con las breves ideas que presentamos sobre lenguaje y símbolos religiosos creemos que el mensaje fundamental de este apartado ha sido expuesto o bien ilustrado: que es impensable un cristianismo sin cultura y sin ser profundamente afectado (en su comprensión, aceptación, explicación, vida, celebración y ética) por el lenguaje y la simbología religiosa presentes y operantes en la cultura del pueblo.

VI. A MANERA DE CONCLUSION

Este breve artículo, como dijimos al principio, no pretendía hacer más que una apretada presentación del tema de la inculturación de la fe. Especialmente, hemos querido enfatizar la complejidad del tema y su extensión. Si algo se ha buscado machacar es que para la inculturación no hay ni recetas, ni definiciones prefabricadas, ni metodologías rápidas o sencillas. Si conseguimos que el lector sienta, al terminar estas páginas, que la inculturación es un proceso difícil, lento, complejo, y que abarca muchas áreas y se entrecruza con muchas otras, entonces conseguimos plantear nuestro

tema precisamente como queríamos. Lo que está en juego es la misma realidad de la Iglesia, y esto es demasiado serio como para ingenua o irresponsablemente suponer que la inculturación de la fe es cuestión de recetas pastorales, nuevos métodos catequéticos o modificaciones litúrgicas.

Por eso mismo, comenzamos este artículo queriendo dejar en claro que adaptación e inculturación no son sinónimos, y ello por diversas razones. En segundo lugar recorrimos, rápidamente, las raíces históricas del tema y quisimos dejar en claro que, aunque de origen misionero en la Iglesia contemporánea, la discusión sobre la inculturación se remonta a los tiempos del Nuevo testamento y hoy tiene mucho que ver con la habilidad de la Iglesia de despojarse de su ropaje cultural europeo (o europeizado) en la medida en que éste se presente como falsamente necesario para la evangelización y la fe.

Dado que hablamos de inculturación, el siguiente apartado del artículo buscó definir (o, mejor, describir) lo que entendemos por cultura, para luego ver las alternativas que históricamente se han presentado los cristianos ante la cultura. Nos detuvimos más en el himno cristológico de Filipenses 2, y vimos en él un modelo no sólo válido sino también normativo para la Iglesia en lo que se refiere a la inculturación. Por último, dos ejemplos -lenguaje y simbología religiosa- nos sirvieron para ilustrar la magnitud y extensión de lo cultural en el cristianismo.

El recorrido de este artículo, una vez que su meta era limitada, no nos llevó a discutir otras áreas importantes de la teología, que se entrecruzan e influyen en la inculturación de la fe. Baste recordar la importancia evidente que para la inculturación tienen las teologías de la gracia, de la revelación, de las religiones no-cristianas, de la historia de los dogmas, etc. Pero una discusión mínimamente adecuada de estas otras áreas en su conexión con la inculturación nos habría llevado a multiplicar mucho más la extensión de este artículo, y no habríamos conseguido hacer más que una breve y sintética presentación de los puntos de enlace. Las limitaciones de meta y extensión de este artículo tampoco permitieron entrar más de lleno en algunos puntos que en el texto mencionamos tangencialmente. Por ejemplo: hermenéutica, lingüística de la cultura, estructura histórica de la verdad, etc. Como dijimos arriba, si hicimos apenas ver la complejidad, extensión y seriedad del tema de la inculturación de la fe, entonces cumplimos nuestro propósito.

Por el momento, el lector tiene suficientes pistas para su reflexión, y estudio.

NOTAS

- (1) La bibliografía sobre la inculturación de la fe ya es muy extensa, y crece rápidamente. A continuación mencionamos algunos trabajos importantes o representativos de varias corrientes de pensamiento, dentro del campo de la inculturación de la fe. La frecuencia con que aparecen títulos en inglés o francés se debe, principalmente, a que han sido autores africanos o asiáticos, escribiendo en esos idiomas, los que más han trabajado y contribuido a la discusión teológico-pastoral sobre el tema. Cfr.: EAPR Editors, "Some Bibliography on Inculturation", *East Asian Pastoral Review*, 18:3 (1981), 295-299. Newbiggin, L. "Christ and the Cultures", *Scottish Journal of Theology*, 31 (1978), 1-22. Congar, Y. "Christianity as Faith and Culture", *East Asian Pastoral Review*, 18: 4 (1981), 304-319. Van Caster, M. "Christianity Confronted by Religious Pluralism", *Lumen Vitae*, 21 (1966), 529-542. Hefner, P. "The Cultural Significance of Jesus' Death as Sacrifice", *Journal of Religion*, 60 (1980), 411-439. Gensinchen, H.W. "Gospel and Culture", *Theology Digest*, 28 (1980), 59-61. Amaladoss, M. "Inculturation: Theological Perspectives", *Jeevadara*, 6 (1976), 293-302. Bate, G.E. "Missions and Cross-Cultural Conflict", *Missiology*, 8 (1980), 93-98. Cosmao, V. "Desoccidentalisation et internationalisation du christianisme", *Lumière et Vie*, 27 (1978), 5-16. Granadickam, C. "Inculturation", *Christus*, 108 (1980), 417-421. Juguet, E. "L'évangélisation: peut-elle respecter les cultures?", *Études*, 349 (1978), 345-558. Kraft, C.H. "Ideological Factors in Intercultural Communication", *Missiology*, 3 (1974), 295-312. Kurrumpuram, K. "Inculturation in Vatican II", *Jeevadara*, 6 (1976), 283-292. Luzbetak, L.J. "Unity in Diversity: Ethnological Sensitivity in Cross-Cultural Evangelization", *Missiology*, 4 (1976), 207-216. Roest Crolius, A. "Inculturation and the Meaning of Culture", *Gregorianum*, 61 (1980), 253-274. Idem. "What Is So New About Inculturation? A Concept and Its Implications", *Gregorianum*, 59 (1978), 721-738. Rupp, G. *Christologies and Cultures* (La Haya: Mouton, 1974). Kraft, C.H. *Christianity in Culture* (Maryknoll: Orbis, 1979). Azevedo, M.C. *Inculturation and the Challenges of Modernity* (Roma: PUG, 1982). Idem. "Inculturation and the World Church", *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, 39 (1984), 122-128. Zuern, T.F., Tetlow, J.A. Schineller, P. *On Being Church in a Modern Society* (Roma: PUG, 1983). Beauchamp, P., De Gasperis, F.R., Neudecker, R., Fang, M. *Bible and Inculturation* (Roma: PUG, 1983). Gilbert, M., Sye, P.I.-S., Nkéramihigo, T. *L'Inculturation et la Sagesse des Nations* (Roma: PUG, 1984). Poggi, V., Ryan, P. *Islam and Culture* (Roma: PUG, 1984). Hebga, M.P. "Universality in Theology and Inculturation", *Bulletin de Théologie Africaine*, 5 (1983), 179-192. Gritti, J. *Expressão da fé nas culturas humanas* (São Paulo: Paulinas, 1978). Dickson, K.A. *Theology in Africa* (Maryknoll: Orbis, 1984). Aguessy, H. "La religion africaine comme valeur de culture et civilisation", *Cahiers des Religions Africaines*, 12:23-24 (1978), 7-20. Boff, C.

"Evangelização e cultura", *Revista Eclesiástica Brasileira*, 39 (1979), 421-434. Borjoge, H. "Hacia las raíces del nacionalismo teológico latinoamericano. Entre la política como teología y la teología como política", *Perspectiva Teológica*, 10 (1978), 307-321. Algunas revistas han dedicado números enteros al tema de la inculturación y áreas anejas. Como ejemplos, cfr.: *Social Compass*, 28:2 (1971); *Concilium*, 126 (1977), 155 (1980). Es innegable que buena parte de la reciente producción teológica latinoamericana, especialmente la que se refiere a la religiosidad y cultura populares, tiene mucho que decir a la reflexión sobre la inculturación. De igual modo, esa misma teología latinoamericana puede enriquecerse mucho de los estudios sobre la inculturación de la fe. También hay que añadir que la teología de las religiones no-cristianas puede y debe contribuir a toda comprensión y profundización de la inculturación.

- (2) Cfr. "Adaptation", *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, A. Lalande, ed. (París: PUF, 1960 8a ed.), 24-25. Thomson, J.A., "Adaptation", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I, 88-91.
- (3) Para una discusión de la historia de la terminología de la inculturación y de su uso moderno (comparándola también a otros términos en las ciencias sociales), cfr. Roest Crolius, A. "What Is So New About Inculturation? A Concept and Its Implications", cit. Idem., "Inculturation and the Meaning of Culture", cit. La expresión "inculturación de la fe" es de reciente creación, heredando buena parte de lo que antiguamente se llamaba "indigenización", pero ampliando y profundizando mucho más el área de discusión y aplicación. Ya en el Vaticano II comienza el viraje contemporáneo hacia el énfasis en la inculturación propiamente dicha. En el Concilio todavía no aparece la palabra "inculturación", pero sí comienzan las afirmaciones sobre lo que pronto recibirá nombre propio (cfr., por ejemplo: *Ad Gentes*, 22). Las *Conclusiones* de Medellín tampoco hablan de inculturación, pero bajo la expresión "adaptación a las culturas" van mucho más allá de lo que la simple adaptación permitiría (cfr. por ejemplo: *Catequesis*, 8). El *Documento de Puebla* tampoco es muy explícito en su uso del término "inculturación", pero no cabe duda de que es la inculturación lo que los obispos tienen en mente al escribir buena parte de las secciones sobre cultura y religiosidad popular (cfr., por ejemplo: *Puebla*, 400, 404, 446). La *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI (1975) es un testimonio de inculturación, aunque no se haga énfasis en el término. Fueron los obispos del Africa y del Asia, reunidos para el Sínodo romano de 1974, que explícitamente usaron el término "inculturación", ya haciéndole significar lo que hoy se entiende por él (cfr., por ejemplo, la declaración del 27 de abril de 1974 de los obispos del Asia, y la del 20 de Octubre de 1974 de los obispos africanos). La Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús aprobó, en 1975, un "Decreto sobre la Inculturación" y secciones enteras de otros de sus decretos tienen que ver directamente con el tema (Cfr. Dec. 4 ["Nuestra misión hoy"]: 53-56, y Dec. 6 ["Formación"]: 30).

- (4) Por ejemplo, cfr.: Hch. 10:3-16, 24-35, 44-48; 11:4-18; 15:1-29; 21:17-26; Rom. 2:28-29; 7:1-6; Gál. 2:1-6, 11-14. Etc.
- (5) Cfr. Delumeau, J. *El catolicismo de Lutero a Voltaire* (Barcelona: Labor, 1973), 78-82, 106-108, 112. Llorca, B., García Villoslada, R., Montalbán, F.J. *Historia de la Iglesia Católica* (Madrid: BAC, 1976-1980), IV, 283-285. Rogier, L.J., Aubert, R., Knowles, M.D. (eds.) *Nova História da Igreja* (Petropolis: Vozes, 1971-1976), III, 265-268. Dunne, G.H. *Generation of Giants* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1962). Hay, M.V. *Failure in the Far East* (Londres: Spearman, 1957).
- (6) No es éste el lugar para discutir la extensión o profundidad de la contribución europea en la formación de lo que hoy son las culturas latinoamericanas. Valga indicar que, aunque es innegable que lo europeo es una de las fuentes de nuestras culturas, no es tan determinante como las raíces americanas o africanas (dependiendo del país o región). Ha habido una sistemática sobrevaloración de la europeidad (i.e. "blanqueamiento") por parte de las élites de nuestros países -que controlan los sistemas educacionales y los medios de difusión masiva del pensamiento- contribuyendo así a un progresivo alejamiento (a nivel de conciencia) de las raíces verdaderamente populares de nuestras culturas latinoamericanas. Ver también la nota 17, infra.
- (7) La contestación toma diversas formas, según las circunstancias y posibilidades. Para el campo religioso, cfr.: Lanternari, V. *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos* (Barcelona: Seix Barral, 1965).
- (8) Véase la bibliografía en la nota 1. No parece irrelevante preguntar hasta dónde estamos conscientes de lo cultural en las discusiones (y tomas de posiciones) europeas de la teología latinoamericana de la liberación, y hasta dónde los teólogos latinoamericanos reconocen la europeidad de sus propios escritos y planteamientos. Por ejemplo, cfr.: Borjoge, H. "Hacia las raíces del nacionalismo teológico latinoamericano. Entre la política como teología y la teología como política", cit. Trigo, P. "Teología de la liberación y cultura", *Revista Latinoamericana de Teología*, 2(1985), 83-93. Ellacuría, I. "Estudio teológico-pastoral de la 'Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación'", *Revista Latinoamericana de Teología*, 1(1984), 145-178. Geffré, C. *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica* (Madrid: Cristiandad, 1984), 289-310. Vives, J. "Sobre la teología de la liberación. Contribución a un tema en conflicto", *Selecciones de Teología*, 92(1984), 251-258. Alfaro, J. "Para una teología de la liberación", *Selecciones de Teología*, 92(1984), 259-263.
- (9) Sólo a manera de ejemplos, cfr.: Geertz, C.A. *Interpretação das culturas* (Rio de Janeiro: Zahar, 1978). Berger, P.L., y Luckmann, T. *The Social Construction of Reality* (Nueva York: Doubleday, 1967). Singer, M. "The Concept of Culture", *International Encyclopaedia of the Social*

Sciences, III, 527-543. Hall, D.L. *The Civilization of Experience* (Nueva York: Fordham University Press, 1973). Hymes, D.H. (ed.) *Language in Culture and Society* (Nueva York: Harper, 1964). García Canclini, N. *Las culturas populares en el capitalismo* (México: Nueva Imagen, 1982). Mannheim, K. *Sociología das culturas* (Sao Paulo: Perspectiva/USP, 1974). Lévy-Strauss, C. *Antropologia estrutural* (Río de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975).

- (10) En los planteamientos que siguen se reconocerá la influencia de algunos autores. Ellos son: P.L. Berger (p.ej., cfr.: _____ y Luckmann, T. *The Social construction of Reality*, cit.), A. Gramsci (p.ej., cfr.: Gruppi, L. *O Conceito de hegemonia em Gramsci* [Río de Janeiro: Graal, 1980]; Portelli, H. *Gramsci y el bloque histórico* [México: Siglo XXI, 1973]), P. Bourdieu (p.ej., cfr.: *A Economia das trocas simbólicas* São Paulo: Perspectiva, 1974), y P. Ricoeur (p.ej., cfr.: *O Conflito das interpretações* [Río de Janeiro: Imago, 1978]).
- (11) De la extensa obra teológica de Barth, por ejemplo, cfr.: *Against the Stream* (Londres: SCM, 1954); *The Epistle to the Romans* (Londres: Oxford University Press, 1933); *The Karl Barth-Rudolf Bultmann Letters, 1922 to 1966*. G.W. Bromiley, (ed.) (Grand Rapids: Eerdmans, 1981); *La revelación como abolición de la religión* (Madrid: Marova, 1973); y de la monumental *Die Kirchliche Dogmatik* (Trad. ingl.: *Church Dogmatics* [Nueva York: Scribners, 1933-1963]), especialmente I/2, pár. 16 y 17, y II/1, pár. 27.
- (12) Queremos enfatizar que al hablar de etnocentrismo europeo estamos refiriéndonos a todo el complejo cultural, que no se limita geográficamente al Viejo Continente. Incluye, por lo tanto, a otros países del Atlántico Norte y a las clases hegemónicas en América Latina (pudiendo también decirse que abarcando las élites africanas y asiáticas). Cfr. todos los artículos en *Concilium* 133 (1978), 134 (1978), 126 (1977), 155 (1980). Además, ver: Elbein dos Santos, J. "Pierre Verger e os resíduos coloniais: o outro fragmentado", *Religião e Sociedade*, 8 (1982), 11-14. Fanon, F. *Peau Noire, Masques Blancs* (París: Seuil, 1952). Chiavacci, E. "Cultura", *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, II, 230-240. Una obra excelente e indispensable sobre el tema del etnocentrismo, y sobre todo lo referente a la inculturación de la fe, es: Geffré, C. *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, cit. En relación a este punto del etnocentrismo, cfr. pp. 214-220, 301-308.
- (13) La manipulación ideológica presente en esta conexión supuesta entre desarrollo económico y desarrollo cultural no es necesariamente consciente, pero no por ello menos real. El mismo discurso sobre el "desarrollo" y "subdesarrollo" esconde el hecho más profundo y serio de la dependencia, del despojo económico y de la alienación cultural. Cfr. García Canclini, N. *Las culturas populares en el capitalismo*, cit. Ianni, O.

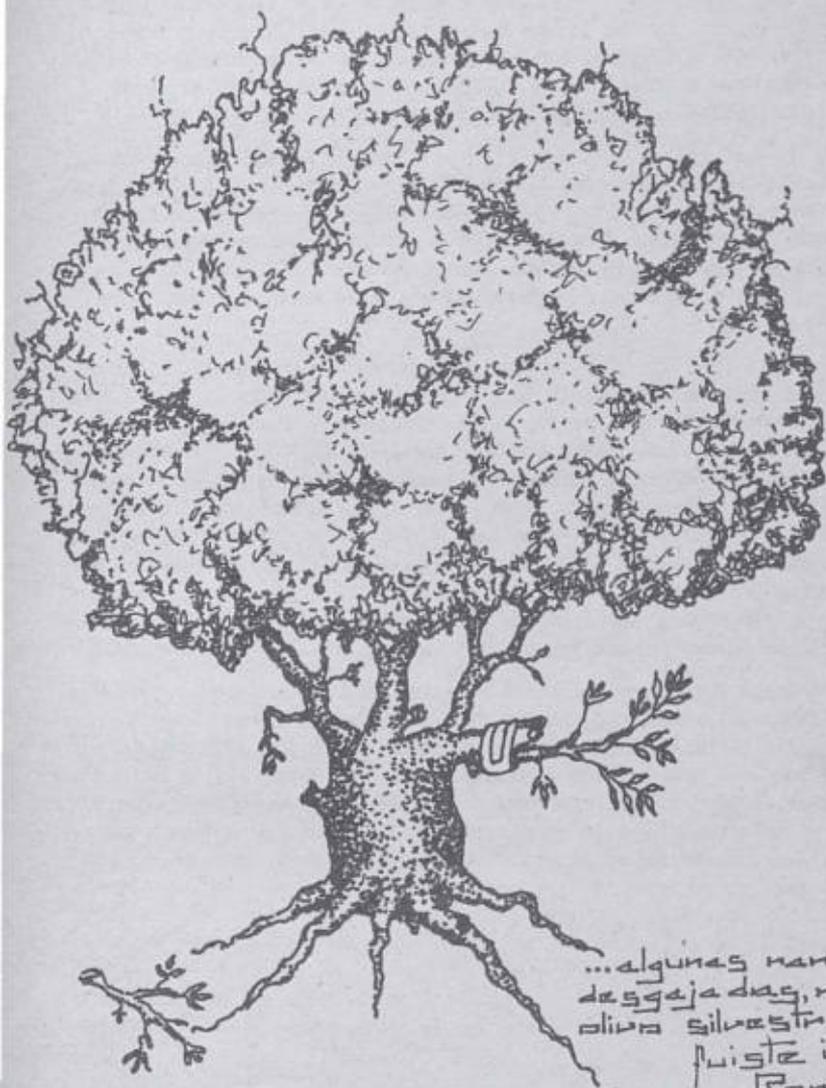
Esclavitud y capitalismo (México: Siglo XXI, 1976). **Cultura negra e ideología do recalque** (Río de Janeiro: Achiamé, 1983).

- (14) Ver la bibliografía en la nota 5.
- (15) Cfr. Maduro O. "Apuntes epistemológico-políticos para una historia de la teología en América Latina", en: P. Richard (ed.) **Materiales para una historia de la teología en América Latina** (San José: DEI/CEHILA, 1981), 19-40. Dussel, E. **Historia General de la Iglesia en América Latina. Introducción General** (Salamanca: Sígueme/CEHILA, 1983), I/1, 186-229. Idem., **Desintegración de la cristiandad colonial y liberación** (Salamanca: Sígueme, 1977). Adams, J. duQ. **Patterns of Medieval Society** (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1969).
- (16) Mencionamos sólo obras panorámicas ya que la bibliografía es vastísima: Dickson, K.A. **Theology in Africa**, cit. Shorter, A. **African Christian Theology** (Londres: Chapman, 1975). Alvarez Bolado, A. (ed.) **Fe cristiana y cambio social en América Latina** (Salamanca: Sígueme, 1973). Y la serie **Panorama de la teología latinoamericana** que, desde 1975, el SELADOC (de Santiago de Chile) publica junto a Ediciones Sígueme (de Salamanca). Todos estos títulos suponen o proponen una metodología teológica propia que, en mayor o menor grado, implica una contestación a la supuesta normatividad o superioridad del método teológico europeo. Evidentemente, hay que mencionar por lo menos dos obras ya clásicas (sobre metodología teológica) en América Latina: Gutiérrez, G. **Teología de la liberación. Perspectivas** (Lima: CEP, 1971) y Boff, C. **Teología e práctica** (Petrópolis: Vozes, 1978).
- (17) En República Dominicana lo culturalmente europeo y lo cristiano se unieron (desde la colonia hasta hoy, pero recibiendo mayor énfasis tras la independencia de Haití) en lo que hemos llamado el "mito de la hispanidad". Cfr. Espín, O. "Ashé-Sé y lo fundamental en el Vodú", **Estudios Sociales**, 59 (1985), 17-30 (especialmente, 25-26, notas 2 y 6).
- (18) Cfr. Meeks, W.A. **The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul** (New Haven: Yale University Press, 1983). Stendhal, K. **Paul Among Jews and Gentiles** (Philadelphia: Fortress, 1976). Getty, M.A. **Philippians and Philemon** (Wilmington: Glazier, 1980). Huby, J. **Les épîtres de la captivité** (París: Beauchesne, 1947). Buck, C., y Taylor, G. **Saint Paul: A Study of the Development of His Thought** (Nueva York: Scribners, 1969). Rigaux, B. **Saint Paul et ses Lettres** (París-Brujas: Desclée, 1962). Caird, G.B. **Paul's Letters from Prison** (Oxford: Oxford University Press, 1976). Martin, R. P. **Carmen Christi: Philippians II, 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship** (Cambridge: Cambridge University Press, 1967). Beare, F.W. **A Commentary on the Epistle to the Philippians** (Nueva York: Harper and Row, 1959). Gnifka, J. **Carta a los Filipenses** (Barcelona: Herder, 1978). Hawthorne, G.F. **Philippians** (Waco: Word Books, 1983). Tuenté, R. "Esclavo-Doúlos", **Diccionario Teológico del Nuevo Testamento** (ed. Coenen),

- II, 104-107. Braumann, G. "Forma-Morphê", *ibid.*, II, 203-206. "Doólos", *Greek-English Lexicon* (ed. W. Bauer), 205-206. "Morphê", *ibid.*, 528.
- (19) El texto griego que seguimos es el de la edición crítica de J.M. Bover y J. D'Callaghan: *Nuevo Testamento trilingüe* (Madrid: BAC, 1977).
- (20) Por ejemplo, cfr.: Theissen, G. *The Social Setting of Pauline Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1982). Jeremías, J. *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Madrid: Cristiandad, 1977), 323-327, 355-361. Patterson, O. *Slavery and Social Death* (Cambridge: Harvard University Press, 1982).
- (21) Por ejemplo, cfr.: Ferraro, B. *A Significação política e teológica da morte de Jesus* (Petrópolis: Vozes, 1977). Fraine, J. "Crucifixão", *Dicionário Enciclopédico da Bíblia* (ed. A. van den Born), 336-337. Collins, J.J. "The Archaeology of the Crucifixion", *Catholic Biblical Quarterly*, 1 (1939), 154-159.
- (22) Además de la bibliografía en la nota 18, cfr.: Dunn, J.D.G. *Christology in the Making* (Philadelphia: Westminster, 1980). Brown, r.E. "Does the New Testament Call Jesus God?", *Theological Studies*, 26 (1965), 545-573. Cullmann, O. *The Christology of the New Testament* (Londres: SCM, 1957). Schnackenburg, R. "Cristología del Nuevo Testamento", *Mysterium Salutis*, III, 186-314.
- (23) Cfr. Dwyer, J. C. *Son of Man and Son of God* (Nueva York: Paulist, 1983). Smulders, P. "Desarrollo de la cristología en la historia de los dogmas y en el magisterio eclesiástico", *Mysterium Salutis*, III, 315-381. Bonifazi, D. "Dogma", *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, II, 280-299. Rahner, K. "Dogma", *Sacramentum Mundi*, II, 375-376. Congar, Y. *La fe y la teología* (Barcelona: Herder, 1970). Pozo, C. "Evolución de los dogmas", *Sacramentum Mundi*, II, 383-392. Rahner, K. "Sobre el problema de la evolución de los dogmas", *Escritos de Teología*. I (Madrid: Taurus, 1961), 51-92. *Idem.*, "Reflexiones en torno a la evolución del dogma", *Escritos de Teología*. IV (Madrid: Taurus, 1962), 13-52. Schillebeckx, E. *Interpretación de la fe* (Salamanca: Sígueme, 1973). Geffré, C. *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, *cit.*
- (24) Para lo que sigue, cfr.: Macquarrie, J. *God-Talk* (Nueva York: Seabury, 1979). Lepschy, G.C. *A Linguística estrutural* (São Paulo: Perspectiva, 1975). Braga, M.L.S. *Produção de linguagem e ideologia* (São Paulo: Cortez, 1980). Chomsky, N. *Linguagem e pensamento* (Petrópolis: Vozes, 1977). Mendonça, A.S. (ed.) *Semilogia e lingüística* (Petrópolis: Vozes, 1971). No deja de tener relevancia aún el importante libro de Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed* (Nueva York: Herder, 1970).
- (25) Un ejemplo claro e importante de intento de utilización política del lenguaje religioso, y que ha tenido repercusiones dogmáticas hasta el día de hoy, es la discusión que -en la era patristica- se llevó a cabo (y, a veces, a ataques físicos) entre la teología imperial con su énfasis

en el monoteísmo, y la teología de muchos Padres que enfatizaban la realidad trinitaria de Dios. Cfr.: todos los artículos en *Concilium*, 197 (1985). Moltmann, J. *Trinidad y Reino de Dios* (Salamanca: Sígueme, 1983). Bracken, J. *The Triune Symbol* (Washington: University Press of America, 1984). Fortman, E.J. *The Triune God. An Historical Study of the Doctrine of the Trinity* (Londres: Longmans, 1972). Peterson, E. *Tratados teológicos* (Madrid: Cristiandad, 1966).

- (26) Para lo que sigue, cfr. por ejemplo: Turner, V. *The Ritual Process* (Ithaca: Cornell University Press, 1977). Lévi-Strauss, C. *La vía de las máscaras* (México: Siglo XXI, 1981). Eliade, M. *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism* (Kansas City: Sheed and Ward, 1961). Idem., *Lo sagrado y lo profano* (Madrid: Guadarrama, 1967). Martín Velasco, J. *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid: Cristiandad, 1978).
- (27) Cfr. Hoornaert, E. "A evangelização segundo a tradição guadalupana", *Revista Eclesiástica Brasileira*, 41 (1981), 672-680. Lindoso, D. *A Utopia armada* (Río de Janeiro: Paz e Terra, 1983). Espín, O. "Hacia una 'teología' de Palma Sola", *Estudios Sociales*, 50 (1980), 53-68. Boff, C. *Comunidade eclesial, comunidade política. Ensaio de eclesiologia política* (Petrópolis: Vozes, 1978). Codina, V. "Eclesiología latinoamericana de la liberación", *Actualidad bibliográfica*, 36 (1981), 191-206. Pereira de Queiroz, M. I. *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos* (México: Siglo XXI, 1969). Lanternari, V. *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*, cit. Bak, J. (ed.) *The German Peasant War of 1525* (Totowa: BiblioDistribution, 1976).
- (28) La historia dominicana muestra dos tendencias en el uso de los símbolos religiosos: una comienza con Las Casas y Montesinos, pasando por Duarte (la "Trinitaria"), y aprovechando el símbolo para provocar compromisos y acciones de humanización y liberación. La otra tendencia, que también arranca de la colonia (recuérdese, por ejemplo, la repetida leyenda sobre la batalla de La Vega entre españoles y taínos), pasando por Santana y Báez, hasta llegar al abuso extraordinario en tiempos de Trujillo (del que hoy algunos todavía son herederos), aprovechando el símbolo religioso para evocar respeto, sumisión y (sobre todo) legitimación. Hoy en día ambas tendencias están muy vivas en nuestro país y sobran los ejemplos casi diarios de ambas corrientes. Las campañas electorales (o las crisis nacionales) son momentos favorecidos por los políticos para aprovecharse de los "beneficios" de la asociación con la simbología religiosa.



... algunas ramas fueron
desgajadas, mientras tú,
oliva silvestre,
fui ste injertado...
Romanos 11, 17