

**Spiri  
tus**



**Edición  
hispanoamericana**

**Año 64/1 • N° 250  
Marzo de 2023**

***Inculturación  
y liberación***

***Revista de Misionología***



# Spiritus

Edición  
hispanoamericana

La Palabra de Dios, la presencia de Cristo y la vida del Espíritu Santo se revelan y se hacen próximos en la fe viva y comunitaria de los cristianos. La experiencia y la praxis de las comunidades constituyen entonces el primer lugar teológico de una reflexión sobre la vida de la fe.

Lo mismo pasa con la reflexión misionera. A partir de la experiencia y de la acción concreta, del encuentro y del diálogo con los no-cristianos, del nacimiento y del crecimiento ininterrumpido de la Iglesia se va construyendo la teología de la misión.

Spiritus es una revista trimestral, fundada en 1959 y llevada por un grupo de institutos misioneros masculinos y femeninos en Francia. A partir de 1996, se amplía la revista y comienza a salir una edición hispanoamericana de la revista en Quito, Ecuador. Spiritus quiere, dentro de esta visión, identificar y profundizar en las cuestiones que hoy en día se le presentan a la experiencia misionera, esclarecer y fortalecer la misma vocación misionera, y poner de relieve las dimensiones del crecimiento y de la apertura que son la vocación de todos los cristianos.

Siendo un libre instrumento de investigación teológica al servicio de la misión, Spiritus no necesariamente se identifica con las opiniones y posturas expresadas por los autores.

Edición hispanoamericana  
ISSN 1390-0382

Co-editan: Congregación de la Providencia, Congregación del Verbo Divino, Misioneros Combonianos del Corazón de Jesús, Sociedad Salesiana en el Ecuador.

Director: Helmut Renard svd  
Revisión de textos: Margarita Andrade R.  
Diseño gráfico: Editorial Ecuador  
Impresión: Editorial Ecuador/2528492  
Registro SENACOM: SPI-98-001

Los textos de la Biblia se citan según la Biblia de América (Estella/Madrid: La Casa de la Biblia 1994).

© Excepto para legítimos propósitos de investigación, estudio privado, reseñas o críticas, toda reproducción, almacenamiento, distribución y transmisión total o parcial de los contenidos de esta revista necesitan el permiso escrito del Editor.

*Cum permissu superiorum*

Presentación		3
--------------	--	---

## *Inculturación y liberación*

Philippe Chanson	● Inculturación, aculturación, contextualización. Iluminación antropológica	9
Paulin Poucoute	● Y nosotros que esperábamos... (Lc 24,21). El camino de Emaús, un camino de liberación	22
Antonio Pernia	● Interculturalidad. La misión en la era de la multiculturalidad	38
Stefan Silber	● Teologías interculturales y poscoloniales. Pluralidad, diversidad y poder	55
Fabrice Nsemi	● La interculturalidad según Benedicto XVI	67
Csilla Kovacs	● La dinámica religiosa de la liberación según Fabien Eboussi-Boulaga. Una lectura teológica del cristianismo sin fetiche	81
François Odinet	● Por una diaconía de la fe. La atención espiritual en el centro de la lucha contra la pobreza	95
Cristianos misioneros de la paz		108

## *Parte aparte*

Sidnei Marcos		
Dornelas	● Pensar la misión hoy, desde Perú. Migrantes, de lo local a lo global	111
José Fernando Díaz		
Fernández	● Diálogos actuales entre la fe cristiana y la espiritualidad de los pueblos originarios	118
Cristianos de Sudán del Sur		128

## *Crónicas*

Dennis Gira	● <i>Spiritus</i> , una rejilla de lectura para la vida	131
Armel Duteil	● Una reflexión sobre <i>Spiritus</i>	138
Rita Mboshu Kongo	● Oscar Bimwenyi-Kwesi. Para una espiritualidad africana	142
Laurence Huard	● A la escucha de los migrantes	153



# *Presentación*

## **Cada vez más lejos**

La experiencia bíblica lo atestigua: es a partir de la Palabra de Dios que se construye la capacidad y la voluntad de reunir una experiencia misionera que avanza y se fortalece. Al pueblo de Israel, Moisés le pide que vaya hasta el final del camino que le está destinado: “Van a cruzar el Jordán para ir a tomar posesión de la tierra que el Señor, su Dios, les da” (Dt 9: 1; 11: 31). A Simón Pedro y a sus compañeros, Jesús les da este mandato: “Vayan mar adentro y echen las redes...” (Lc 5: 4).

El Jordán y el lago de Genesaret son desafíos para Israel y para los apóstoles que deben afrontar a toda costa. Nada debe detenerles ni impedir la plena realización de su actividad. En esta perspectiva, la misión consiste en “ir cada vez más lejos” en las iniciativas que se toman. Frente a los desafíos de las realidades sobre el terreno, la experiencia misionera está llamada a desarrollarse porque las lógicas que la estructuran están definidas por orientaciones normativas o

por la palabra con carácter sagrado. Tomando como telón de fondo los dos pasajes del libro del Deuteronomio y del Evangelio de Lucas, es posible identificar tres actitudes que resumen el tono de la revista *Spiritus*, y de las que este número 250, quiere hacerse eco.

La primera es analítica y pretende describir la lógica de acción presente en cada experiencia misionera concreta. En el lenguaje de Lucien Lozo, el editorialista del primer número de *Spiritus*, de junio de 1959, hablaríamos de un “registro analítico” que agrupa las referencias relativas a tal o cual tema de la actualidad misionera. Siguiendo esta línea editorial, los artículos de la revista continúan dando prioridad al entorno misionero. Esto se refleja en el *leitmotiv* de la segunda portada de la revista: “*Spiritus* se construye a partir de los acontecimientos de la vida de las comunidades humanas y cristianas de los distintos continentes”.

La segunda actitud pretende comprender cómo los actores de la misión combinan y articulan las lógicas de acción. Desde este punto de vista, *Spiritus* es una revista de aprendizaje y enseñanza. Sus rúbricas han evolucionado manteniéndose en una especie de espacio en el que intervienen la descripción, la reflexión, la recopilación de diversos trabajos, el reportaje y la reseña. El objetivo es recoger, compartir y profundizar en los interrogantes que suscita el anuncio del Reino de Dios hoy.

La tercera tarea consiste en comprender cada vez mejor las diversas situaciones misioneras de la Iglesia a través del modo en que se sintetizan y catalizan, tanto individual como colectivamente, para distinguir entre “misiones” y “misión”. La Iglesia es una, pero la práctica misionera es plural.

*Spiritus* se preocupa de ir cada vez más lejos en una reflexión misionológica y teológica que viene desarrollándose, no sin vivos debates, desde hace unos sesenta años. En consonancia con esta misión, este número presenta una serie de artículos sobre la liberación, la incultu-

ración y la interculturalidad. Son testimonio de las múltiples formas de apropiación de la Palabra de Dios.

Gracias a los lectores que, con ocasión de este número de la revista, han expresado sus sentidas opiniones. Se debería haber dado la palabra a más personas. Esperamos que su testimonio llegue a muchos lectores. La revista necesita de todos para redinamizar su presente y su futuro, consolidar el fundamento y la motivación de su acción, que pueda desarrollarse en toda su amplitud. En definitiva, la misión de ir cada vez más lejos está en el centro de la vida de la revista *Spiritus*.

Jean-Claude Angoula / París  
Helmut Renard / Quito





# *Inculturación y liberación*



# **Inculturación, aculturación, contextualización.**

## **Iluminación antropológica**

*Philippe Chanson*

*Philippe Chanson es teólogo reformado, doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Lovaina, miembro de su laboratorio de Antropología Prospectiva, y colaborador científico en cursos de interculturalidad en la Escuela de Lengua y Civilización Francesa de la Universidad de Ginebra. Sus campos de investigación y publicaciones cubren en particular las Indias Occidentales-Guyana, donde vivió y enseñó, y el Pacífico.*

**E**n vista del tema de este número de *Spiritus*, se me ha pedido que me ocupe de los términos puestos en el título de esta contribución. Podríamos haber hablado de conceptos, pero esta designación difícilmente se puede aplicar a la palabra “aculturación”, el cual es más que un término que evoca un proceso.

Dicho esto, me situaré en el doble enfoque de mis disciplinas, antropología y teología, afirmando desde el principio que el término “inculturación” es de origen teológico católico, que el de “aculturación” es propiamente sociológico, mientras que el de “contextualización” fue privilegiado en la misionología protestante. Quisiera señalar, sin embargo, que la intermedia posición del término aculturación, en la redacción misma de mi título, no es insignificante, ya que se pone inductivamente en juego de oposiciones y oposiciones a los términos de inculturación y contextualización, que tendré la oportunidad de explicar y equilibrar.

Después de recordar brevemente estos primeros modelos que fueron primeros, aguas arriba, los de adaptación e indigenización, lo haré modulando luego estas nociones de inculturación y contextualización entre ellos, para finalmente abordar el de aculturación.

## **Adaptación e indigenización.**

### **Los primeros modelos**

Se puede argumentar que el término “adaptación” –más utilizado dentro del catolicismo– como el de “indigenización”, –más empleado por los protestantes, califica– una teología de la misión que fue dibujada muy temprano, en la segunda mitad del siglo X, por los dos hermanos Cirilo y Metodio enviados a los pueblos eslavos. Correspondían a un esfuerzo por revalorizar las culturas locales, principalmente mediante la adopción de lenguas indígenas. Un esfuerzo que gradualmente será necesario desde el comienzo de las misiones modernas, donde los enviados se enfrentaron a civilizaciones que descubrieron, no sin sorpresa, singularmente avanzadas y elaboradas, como la China de Matteo Ricci. Una tendencia que llevó, entre las dos guerras mundiales, a una clara revalorización de las culturas colonizadas, seguida de un esfuerzo por implementar estratégicamente los principios de adaptación e indigenización, en especial durante los primeros levantamientos que anunciaron la descolonización, sacudidas que generaron la producción de teologías originales dentro de las diversas comunidades indígenas.

Este fue el tiempo de las teologías africanas que se afirmaron y luego se refinaron tan pronto como aparecieron estos nuevos referentes misionológicos avanzados: el de la inculturación nacida dentro de la Iglesia católica y el de la contextualización defendida en las Iglesias resultantes de la Reforma. En otras palabras, los viejos principios de adaptación e indigenización que procedieron principalmente por acomodación y disposición de formas, y aho-

ra obsoletos en los albores del poscolonialismo, fueron abandonados y superados por una nueva epistemología misionológica y misionera reenfocada en el paradigma crístico de la Encarnación. Lo que Pablo VI extendió y resumió con convicción cuando escribió en su exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de 1975: “Es importante evangelizar no decorativamente, como por un barniz superficial, sino vital y profundamente e incluso en sus raíces, la cultura y las culturas del hombre”. Una declaración en sí misma innovadora para la época, pero que no pasó sin abrirse a múltiples interpretaciones y caminos como las voces más críticas que abogaron, mediante un imperialismo cristiano mezclado con la occidentalización, por la emancipación y el empoderamiento de las Iglesias locales. Lo que los conceptos de inculturación y contextualización tenían que tratar de resolver.

### **El concepto de inculturación**

El término “inculturación”, que se ha convertido en un concepto, es un neologismo teológico de origen católico que busca explicar mejor las sinergias posibles, profundas y registradas entre la fe cristiana y las culturas. Su contraparte secular más cercana es la de “enculturación”, un término derivado de la escuela culturalista estadounidense en la década de 1960. En términos generales, se refiere al proceso interno de transmisión, a través de la autoapropiación, la integración y la asimilación continua, mediante el cual se perpetúan valores sociales e institucionales como las tradiciones y los componentes culturales endógenos capaces de formatear un grupo humano designado.

El neologismo inculturación, mucho más extenso, difiere sin embargo en que destaca un proceso de penetración con elementos *provenientes del exterior*, luego adoptados en una cultura dada, en lugar de la transmisión interna dentro de una cultura. Además,

intenta expresar exactamente lo contrario de los llamados métodos de “borrón y cuenta nueva” que designan los procesos radicales de dominación y, por lo tanto, las aculturaciones forzadas que prevalecieron con la colonización y evangelización de las tierras ocupadas. Ahora perteneciente al lenguaje de la misionología, se ha establecido firmemente en el movimiento ecuménico y fue admitido muy rápidamente en el protestantismo, a pesar de que este último favorecía el concepto de contextualización.

Nacido bajo la pluma de Pierre Charles en 1953, en la primera idea de apropiación en el sentido de tener en cuenta una cultura, el término “inculturación”<sup>1</sup> fue retomado en 1962 en una perspectiva misionológica por el jesuita belga Joseph Masson al hablar de la “necesidad de un cristianismo inculturado de manera polimorfa”, antes de ser adoptado oficialmente desde el ángulo teológico en el Sínodo Romano de los Obispos, en 1977, presentado por el entonces superior general de los jesuitas, Padre Pedro Arrupe. Fue este último quien entregó una definición más formal en su famosa *Carta sobre la inculturación* del 14 de mayo de 1978:

La inculturación es la encarnación de la vida y el mensaje cristiano en un ámbito cultural concreto, de modo que esta experiencia no solo se expresa con los elementos propios de la cultura en cuestión (que sería entonces solo una adaptación superficial), sino también que esta misma experiencia se transforma en un principio de inspiración, norma y fuerza unificadora que transforma y recrea esta cultura, estando así en el origen de una nueva creación.

Es una definición que todavía recibe mucho apoyo, pero que sigue siendo crítica porque, siguiendo la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, que considera la cultura como la totalidad or-

1 Para todos los detalles y referencias precisas, me gustaría referirme a la entrada “inculturación”, ampliamente repetida aquí, que tuve la oportunidad de escribir en las pp 165-170 del *Diccionario Ecuménico de Misionología. Cien palabras para la misión*, Ion Bria, Philippe Chanson, Jacques Gadille y Marc Spindler (dir.), París-Ginebra-Yaundé, Cerf-Labor y Fides-CLÉ, 2001. También hay una bibliografía seleccionada que trata sobre este concepto.

gánica del ser humano, induce formas de sinergias misioneras, buscadas por el mensaje cristiano, sin embargo, libremente encarnadas dentro de una cultura y no impuestas en ella. Una tensión perceptible que se acentuó ante la realidad decisiva de una nueva división del mundo desde la independencia, el avance de los movimientos de descolonización y las afirmaciones de las identidades culturales, y la expansión mayoritaria de un cristianismo pensado y reivindicado fuera del marco occidental.

Fue la rápida aparición de estos fenómenos combinados lo que empujó a las antiguas Iglesias a establecer relaciones dialógicas con las Iglesias misioneras, reclamando su autonomía y asumiendo con más iluminación y conciencia el concepto de inculturación. No sin dejar de señalar que fueron también estos mismos impulsos los que pusieron de relieve, en el lado protestante, el concepto de contextualización y la reflexión fundamental que suscitó en la Conferencia Misionera de Bangkok en 1973.

¿Cuáles son los principios<sup>2</sup> que ahora rigen este concepto de inculturación, que fue percibido por Jacques Gadille como un “nuevo trato misionero”, al mismo tiempo que concierne también a las Iglesias occidentales que luchan contra una modernidad que las interrumpe en todas las direcciones? Son esencialmente principios activos, mediante los cuales la vida y el mensaje del Evangelio se insertan en una cultura para que se expresen desde y a través de ella, convirtiéndose en una fuente de inspiración creativa capaz de cuestionarla y relanzarla en todas sus dimensiones.

Lo que concretamente se incultura es, en efecto, la acción del Evangelio actuando antropológicamente en las personas y, por tanto, en las comunidades religiosas que son sujetos y actores del proceso, no sin repercusiones teológicas ejecutadas en los fundamentos eclesiales. Un proceso antropoteológico activo basado en

---

2 Proporciono más detalles al citar mis fuentes.

la persona de Cristo encarnado que, habiéndose convertido en miembro de una sociedad humana situada en el espacio y en el tiempo, traduce, realiza y legitima la forma más paradigmática de inculturación. Se trata, pues, de una *praxis* en donde la fe ya no se formula desde afuera, sino desde las propias estructuras de inteligibilidad de las poblaciones de la sociedad afectada.

El campo de la inculturación es, por tanto, vasto, ya que, además de la acción pastoral, cultural, litúrgica y ritual, se refiere también a todo lo relacionado con la promoción humana, el compromiso con la justicia, la solidaridad, el desarrollo, la ecología, etc., sin olvidar las dimensiones religiosas de la tierra estudiada. Un proceso de diálogo imperativo, es decir, de reciprocidad e intercambio en ambas direcciones, del Evangelio a la cultura y de la cultura al Evangelio. Esto implica estar abierto al hecho de que la cultura también interpela al Evangelio, y, más aún, aceptar que en cada cultura está la posibilidad de traer nuevas formas no convencionales de reapropiación y restitución del Evangelio en beneficio de las Iglesias locales. Un principio que ciertamente no está exento de riesgos, pues, en nombre de una libertad abierta por el proceso de inculturación, y cuando ya no hay distancia y autoridad crítica, el abandono recomendado de la tutela cultural y teológica de las Iglesias madres a través de las Iglesias misioneras puede señalar el retorno a la cultura del pasado, a los etnicismos y a los aislacionismos eclesiales por sobrevalorización ideológica y recuperación de la propia cultura.

### **El concepto de contextualización**

Pasando ahora al término-concepto de “contextualización”, cabe señalar en primer lugar que, en las ciencias sociales, pero también en la teología, el derecho y la historiografía, las palabras “contexto”, “contextualización”, “contextualizar”, utilizadas por primera vez en lingüística y didáctica, se han convertido en términos

unificadores, aunque su promoción no sea muy reciente. Estos términos sustentan la relevancia de las operaciones intelectuales, epistemológicas y hermenéuticas implementadas en todas las áreas de investigación de estas disciplinas. En sociología como en antropología, por ejemplo, la contextualización ha permitido cambios importantes en las perspectivas, lo que lleva a observaciones mucho más concretas y detalladas de los campos investigados o temas estudiados que los enfoques estructurales funcionalistas y otros métodos estadísticos permitidos. Hasta el punto de que el hecho de contextualizar, es decir colocar y resituar sociedades, individuos, eventos y otros objetos/sujetos en sus lugares geo-topográficos y sus biotopos históricos, políticos, económicos, religiosos, etc., que los generó, se ha vuelto inevitable. Es en este trazo que el término y su uso hicieron su aparición en la misionología.

Como nos dice Jean-François Zorn,<sup>3</sup> fueron recomendados por la asamblea del Fondo para la Educación Teológica del Consejo Mundial de Iglesias en 1972. En resumen, debían potenciar el pensamiento y las prácticas de indigenización para tener más en cuenta los contextos político-sociales en los que se desplegaba una nueva forma de considerar la misión, participando en la lucha contra los fenómenos de secularización, conformismo eclesial y pérdida de impulso misionero que hasta entonces habían impactado a las nuevas Iglesias.

En esta perspectiva, nacieron las llamadas teologías “contextuales”, “tercermundistas” y “liberadoras”, teologías reactivas al conservadurismo doctrinal, ético, político e indigenista del cristianismo paternalista occidental. Se han hecho muchas críticas a estos movimientos, a menudo de manera infundada o demasiado acentuada entre una lectura de la acción de Dios y los procesos histórico-políticos contemporáneos que conducen a tendencias relativistas, o in-

3 Jean-François Zorn, entrada “Contextualización”, Ion Bria, Philippe Chanson, Jacques Gadille, Marc Spindler (dir.), *Diccionario Ecueménico de Misionología. Cien palabras para la misión*, p. 67.

cluso radicales a nivel teológico, a menudo de manera infundada o demasiado acentuada, mientras eran cercanos a las perspectivas del concepto de inculturación. Sin embargo, este concepto no puede confundirse totalmente con la contextualización.

Como Jean-François Zorn aclara al respecto, la inculturación, como parte de “la sustancia católica”, “enfatisa la presencia espiritual de Dios en todo lo que existe y postula un vínculo, incluso una continuidad, entre Dios, el hombre, la naturaleza y la cultura”, mientras que es “más bien parte de una lógica teológica que busca superar la separación entre Dios y el mundo”, participando así en acercarlos “al registro sapiencial de la Palabra que está impregnado en el mundo, la acoge y trabaja para su redención”, mientras que el pensamiento de contextualización en el protestantismo adopta una postura diferente. “Es parte de una lógica teológica que toma nota de una separación de Dios y del mundo y trabaja para acercarlos al registro profético de la Palabra que resuena en el mundo, un mundo que la escucha, pero no la recibe, incluso la rechaza”.<sup>4</sup>

Para explicar más concretamente estas diferencias de acentos entre estos dos conceptos, nos remitamos a un ejemplo ilustrativo. Este es recurrente, suscitado por la traducción de la palabra “Dios” a lenguas vernáculas, como la que se planteaba dentro de la etnia hmong. Me la presentó el padre Yves Bertrais, OMI, cocreador de la escritura de la lengua de estos montañeros del Alto Laos, a quienes dedicó toda su vida. Utilizó las palabras hmong, que las decían en las oraciones chamánicas, para cautivar a sus locutores, e hizo lo mismo con respecto a la traducción de la palabra Dios, privilegiando a Tchu Ndou, el Señor tutelar del Cielo, a quien encontró lingüísticamente como el *más inculturado*. Una elección que planteó un problema para los traductores de las misiones protestantes estadounidenses que, encontrando el término dema-

---

4 Ibid., p. 69.

siado cercano a la mitología hmong, prefirieron *contextualizarlo* por Va Tchu, el Rey-Señor, porque los grupos étnicos hmong, apátridas y sin cabeza, siempre han esperado (pero también en su mitología) una figura real unificadora. Esto tuvo como resultado dos Biblias hmong.

Dejo como nota los detalles de estas referencias,<sup>5</sup> pero me parecen mostrar cómo esta elección de traducción de la palabra “Dios” se jugó entre una *inculturación* (aquí lingüística) o, como se dijo *anteriormente*, según una lógica teológica de obediencia católica que, postulando una continuidad entre Dios y el mundo, tiende a superar su separación trabajando para acercarlos al registro sapiencial de la Palabra que está impregnado en el mundo, y una *contextualización* (aquí más política) también dicho *anteriormente*, según una lógica teológica que, en una perspectiva protestante, toma nota de una separación de Dios y el mundo, y trabaja para acercarlos al registro profético de la Palabra que resuena en el mundo. Un ejemplo que no nos impide pensar que la inculturación y la contextualización siguen siendo dos enfoques que en realidad son más complementarios que opuestos, ya que, dependiendo de las situaciones y lugares, sus perspectivas cruzadas pueden ser estimulantes, convincentes e innovadoras frente a las presiones de la aculturación.

---

5 Cf. capítulo 4 de mi libro, Yves Bertrais. *La pasión Hmong. Uno de los últimos misioneros-antropólogos del siglo XX*, París, Karthala, 2021. Yves Bertrais había encontrado cultural, semántica, idiomática y sobre todo teológicamente más justo y legítimo traducir a Dios de esta manera, porque esta elección fue la más cercana al diseño cosmogónico hmong, reportado por el corpus de las mitologías, refiriéndose a la aprehensión de este Señor-Maestro del Cielo, instancia creativa que precedió y presidió todos los comienzos y quien, omnipresente y sobresaliendo en todo, tenía el estatus de Testigo Supremo. Del lado protestante, la elección del Rey-Señor-Maestro connotó para los hmong una percepción y una restitución teológica con un objetivo más político, pero con el riesgo latente de que se entrelazara con tragedias espantosas causadas por líderes mesiánicos ilustrados que regularmente habían arrastrado a miles de hmong a la muerte, el mismo corpus de mitologías que informaban que estaban esperando un Mesías-Rey terrenal, el Houa Tai, restableciendo una improbable edad de oro. El libro acaba de ser honrado con el Premio Louis Marin 2022, otorgado por la *Académie des Sciences d’Outre-mer*.

## El término aculturación

Queda por comentar este término “aculturación” que afecta y describe los cambios que ocurren por interacciones cuando diferentes culturas se encuentran continuamente en el mismo territorio;<sup>6</sup> lo cual, obviamente, es un fenómeno universal que no es unívoco y constitutivo de *todas* las culturas, o *todas* las sociedades, cualesquiera que estas sean. Es una noción del vocabulario antropológico norteamericano de finales del siglo XIX y posteriormente popularizada por la escuela culturalista, principalmente en la década de 1930 bajo el impulso de Melville Herskovits. Obviamente, cuestiona el concepto siempre ambiguo de cultura al que está vinculado, que es una de las razones centrales de su polisemia y, por lo tanto, de su difícil uso. Esto es tanto más cierto en cuanto esta noción sigue estando estrechamente vinculada, en socioantropología, a los enfoques críticos de la colonización, luego a los procesos de descolonización en el contexto del culturalismo estadounidense evocado que, en los años 1930-1960, mezclando estrechamente la antropología y el psiquismo, argumentó que las tipologías de los llamados caracteres étnicos y la personalidad básica surgieron de los rasgos culturales generales en los que los individuos habían sido moldeados en su infancia.<sup>7</sup> Un enfoque que demostró (y lo sigue haciendo) ser muy problemático cuando, además, se combina con puntos de vista dualistas afirmados entre sociedades “civilizadas” y “arcaicas”; puntos de vista capaces de generar todos los peligros clasificatorios, jerárquicos, racistas y nacionalistas que son bien conocidos.

---

6 Esta definición clásica de Melville Herskovits, que data de 1938, todavía considera: “la aculturación incluye fenómenos que resultan del contacto continuo y directo de grupos de individuos de diferentes culturas, así como cambios en las culturas originales de dos grupos o uno de ellos”, *Aculturación: el estudio del contacto de la cultura*, Nueva York, J. J. Augustin editor, 1938.

7 Detallo la posición culturalista en Philippe Chanson, “De la invención de la cultura a la interculturalidad. Enfoques, conceptos y léxico”, Patrick Suter, Nadine Bordessoule-Gilliéron y Corinne Fournier Kiss (eds.), *Perspectivas sobre la interculturalidad. Un viaje interdisciplinario*, Ginebra, Métis Presses, 2016, pp. 27-51.

Esto es lo que terminará impactando y restringiendo esta noción de aculturación, ya que se dedica principalmente a resaltar las partes de las modificaciones, ya sean pérdidas (desculturaciones) o transformaciones (transculturaciones) entre comunidades culturales. Y esto es particularmente cierto cuando, puestas en contacto directo y prolongado, parecen tener un poder desigual entre una cultura “fuente” y culturas “objetivo”. En otras palabras, cuando una de ellas, dominante, luego extingue a todas las demás, dominadas. Esta observación fue reforzada aún más por la interpretación del prefijo *ac* de aculturación pasando por la fuerza de su conjunción con un propósito positivo, al de una *a* privada negativa. Un cambio que llevó a Roger Bastide, en 1971, en su *Antropología Aplicada*, a distinguir tres etapas de posible gradación en la escala de aculturación.

La “libre o difusionista”, que se describirá como “suave y espontánea”, que produce gradualmente de forma natural, inconsciente y positiva, modificaciones o transformaciones enriquecedoras a través de contactos interculturales que van en ambas direcciones y tanto más incompresibles en cuanto las sociedades no dejan de encontrarse y mezclarse en todos los ámbitos (económicos, sociales, artísticos, culinarios, religiosos, etc.); la “controlada o planificada” que se produce en sentido único cuando una cultura demográfica y lingüísticamente mayoritaria se considera mejor adaptada, técnicamente más operativa, racionalmente superior y, por lo tanto, más propensa a dominar en todos los registros influyentes, hasta el punto de presionar estratégica y muy gradualmente a otra u otras, de alguna manera inevitablemente absorbiéndolas para que se adapten, absorber e ingerir su modo de funcionamiento, consumo, pensamiento y formas de ser, lo que conduce a claras pérdidas culturales para ellos; y la asimilación e integración “dura o forzada”, impuesta *manu militari* a todas las culturas minoritarias o territorios anexados dentro de regímenes ideológicos, totalitarios, ultranacionalistas, coloniales, que pue-

den asimilarse a fenómenos reales de degradación, desculturación o incluso directamente “genocidio cultural” que conducen a la estigmatización, retirada y guetización que conocemos.<sup>8</sup>

Esto significa que la aculturación es un concepto central para la aprehensión y decodificación de cuestiones que afectan tanto a las relaciones de interculturalidad como a los modos de adaptación experimentados; por ejemplo, por los migrantes y sus diásporas, muchas de cuyas respuestas están en manos de Estados dominados o no por una visión pluriculturalista (vivir juntos en el mismo suelo), multiculturalista (vivir separadamente en el mismo suelo) o monoculturalista (vivir totalitariamente en el mismo suelo). Pero también es una noción indudablemente siempre revisada y examinada en el registro del cristianismo, incluyendo el espejo de sus acciones misioneras al abordar los principios que rigen tanto los modelos de inculturación como los modelos de contextualización.

¿Estas acciones simplemente buscan testificar y dejar que el Evangelio nazca libremente *dentro de* una cultura? ¿Difundir y controlar el mensaje de este mismo Evangelio *a través de* una cultura? ¿O planificar e imponer el Evangelio y los únicos usos eclesiales “normativos” encargados *a* una cultura? Estas tipologías, que pueden ser legítimamente discutidas y disputadas, estoy de acuerdo, no deben, sin embargo, obliterar que, frente a la realidad, todo es siempre parcial. Ya no podemos permitirnos realmente generalizaciones clasificatorias, ya que nada es unilateral o unívoco, ya que los límites entre las tipologías y los términos-conceptos que las representan no son ni sistémicos ni herméticos, sino muy porosos, ya que lo que comúnmente se entiende bajo el término “cultura” sigue siendo aleatorio y puede referirse, por ejemplo, más a los fenómenos de la *subcultura* inherente a cada sociedad más que a una cultura pensada como una entidad referente global.

8 Cf. Roger Bastide, *Antropología aplicada*, París, Payot, 1971, reed. París, Stock, 1998, pp. 7, 22, 24, 62 y 46-90 para capítulos específicos.

## ¿Entender o escuchar al Otro?

Al final, evitaremos, por lo tanto, un uso excesivamente funcionalista de todos estos términos que tienen más la riqueza de descubrir y evaluar en el mejor de los casos, frente a complejidades, oscilaciones e impredecibles, los hechos y efectos de las reuniones y contactos entre sociedades que oponerse a ellos o querer concluir. Es también en este rastro que entre las repeticiones teológicas y misionológicas de estos mismos términos, tendremos cuidado de no simplificar demasiado. Las aculturaciones no escatiman ni los procesos de inculturación ni los de contextualización, ni siquiera los mejor pensados y benévolos. Además, ¿deberíamos querer siempre entenderlo todo? Lo dudo, ya que el filósofo martiniqués Édouard Glissant nunca dejó de recordarnos que en este verbo “entender-tomar” está el de “tomar”, muy monopolístico, posesivo y reductivo: entiendo al Otro, lo agarro, lo rodeo, lo asimilo, lo rodeo con los brazos de mi norma (como lo señalan sus gestos). Esto puede ocultar una generosidad equívoca: el Otro considerado pero arriesgado para ser tomado, digerido y reducido al criterio de mis propios puntos de vista, mi cultura, mis sistemas, con la afirmación implícita de ser necesario para él.<sup>9</sup> Por eso, personalmente, ahora prefiero *escuchar*.

Philippe Chanson

Traducido por Soledad Oviedo C.

---

9 Édouard Glissant vuelve muchas veces a este término. Particularmente en su *Poética de la relación*, París, Gallimard, 1990, pp. 206-207, y en “Le chaos-monde, l’oral et l’écrit”, Ralph Ludwig (textos recogidos e introducidos por), *Escribe la “palabra de noche”. La nueva literatura antillana*, París, Gallimard, 1994, pp. 126-129.

# “Y nosotros que esperábamos...”

(Lc 24,21).

## El camino de Emaús, un camino de liberación

*Paulin Poucouta*

*Paulin Poucouta es sacerdote de la Archidiócesis de Pointe-Noire (Congo-Brazzaville) y profesor emérito de la Universidad Católica de Yaoundé. Actualmente es director de publicación de la revista Spiritus.*

La profunda decepción de los dos discípulos que regresaban a Emaús (“Y nosotros que esperábamos”, Lc 24: 21) refleja la profunda sed de liberación inscrita en la memoria de cada pueblo. La memoria, sin embargo, nos pone en contacto con la costumbre, la cultura, la interculturalidad, la experiencia socioeconómica y el medioambiente. Puede ser mellada por las aceleraciones de la historia. ¿Cómo liberarla y regenerarla?

Así, tras la euforia posexílica, el pueblo de la Primera Alianza, empantanado en las tensiones ligadas a la gestión de la vida cotidiana, tuvo que convocar la figura remodelada y ampliada de Abraham como utopía de otra aventura.<sup>1</sup> Del mismo modo, en el siglo I, frente a la presión de la *oikoumènè* grecorromana, algunos vieron en Jesús la realización de la figura refundadora de Abraham y de varios mesías. Es comprensible que consideren su muerte como el fin de toda esperanza en la posibilidad de una nueva dinámica liberadora.

---

1 Römer Thomas, “D’Abraham à la conquête. L’Hexateuque et l’histoire d’ Israël et de Juda”, *Recherches de Science Religieuse*, 103/1, enero/marzo 2015, pp 35-53.

¿No se refleja esto en la reflexión casi desesperada de los dos discípulos, reflexión que resume y asume la de todo su pueblo? Frente a la desilusión y la incomprensión, el Resucitado provoca en los peregrinos de Emaús un éxodo liberador de la memoria, del mundo nuevo, de la fraternidad y del corazón. ¿No es esta la actualidad del camino de Emaús?

## Desilusión

Aunque el evangelio de Marcos alude a Él en su final (Mc 16: 12-13), el episodio de los discípulos de Emaús es exclusivo de Lucas (24: 13-35). Ocupa 23 versículos del largo capítulo 24 que cierra el tercer evangelio. Recapitula todo el libro, respetando las reglas retóricas de la antigüedad.<sup>2</sup> El pasaje se enmarca en la experiencia pascual de las mujeres junto al sepulcro (Lc 24: 1-12) y la de los apóstoles (24: 36-49).

Para la mayoría de los críticos, el tema principal de este pasaje, muy estudiado,<sup>3</sup> es el reconocimiento de Jesús al partir el pan.<sup>4</sup> Hugues Cousin lo resume así:

El relato de los discípulos de Emaús pretende mostrar cómo, después de haber conversado con Él en el camino (vv. 13-27), llegan a reconocer a Jesús en la cena (vv. 28-35)... Si Lucas le concede tanta importancia, es porque implica considerablemente al lector al tener para él un valor y una actualidad permanentes.<sup>5</sup>

---

2 Cf. Jean-Noël Aletti, *Quand Luc raconte*, pp 222-223.

3 Ver la abundante bibliografía selectiva que presenta François Bovon, *L'évangile selon saint Luc*, Ginebra, Labor et Fides, 2009, pp 432-436.

4 Eugene Laverdiere, *Luke. New Testament Message*, 5, Dublin, Veritas Publications, 1960, pp 282ss; Jean-Noël Aletti, *L'art de raconter Jésus Christ*, París, Seuil, 1989, pp 184ss.

5 Hugues Cousin, *L'évangile de Luc*, París, Centurion, 1993, pp 328-329.

El reconocimiento de Jesús da todo su peso al tema del viaje y del camino tan querido por Lucas y sobre el que se construye buena parte del tercer Evangelio (Lc 9: 51-19, 27).<sup>6</sup> Del mismo modo, el episodio de los discípulos de Emaús nos cuenta la historia de dos viajeros que se encuentran con un tercero, Jesús, al que no reconocen inmediatamente. Sin embargo, son las primeras palabras del Resucitado (¿de qué hablabais por el camino?) las que llevarán a los discípulos a revelar poco a poco el motivo de su viaje (Lc 24: 17s):

Los dos hombres han dejado el grupo de los reunidos con los once (cf. v. 9), han abandonado la ciudad donde la ejecución de su Maestro ha hecho sonar el toque de difuntos de su esperanza. Regresan a casa, a una aldea poco conocida, a sesenta estadios de Jerusalén (once kilómetros).<sup>7</sup>

Conocemos la importancia que Lucas concede a la misión de los 72 discípulos junto a la de los apóstoles. Si abandonan Jerusalén con tanta prisa, es porque están abatidos, llenos de tristeza: “Entonces se detuvieron, todos tristes”, literalmente: con aspecto sombrío (24, 17). Colocada en exergo al final del texto, la expresión subraya la gravedad ligada a la muerte y al luto.

Los comprendemos. Los discípulos acababan de celebrar la Pascua, recordando así la liberación pasada, presente y futura que Dios concede a su pueblo. Esta fiesta estaba rodeada de cierta efervescencia mesiánica. Por esta razón, el ejército imperial acudió a Jerusalén en esta ocasión, para prepararse ante cualquier eventualidad. Esta presencia militar no hizo sino exacerbar el resentimiento contra el ocupante y el deseo de independencia.

Los dos discípulos estaban casi seguros de que aparecería su héroe, Jesús de Nazaret. Pero un trágico suceso empañó estas es-

6 Cf. Jean-Noël Aletti, *L'art de raconter Jésus Christ*, pp 112-115.

7 Hugues Cousin, *L'évangile de Luc*, p 329.

peranzas: fue ejecutado (24: 13-14). Para ellos, esto es más que una noticia. Se sintieron profundamente preocupados. Habían puesto toda su confianza en Él. Pero el héroe ha muerto, pues ya lleva tres días en la tumba. Esto, según la tradición judía, es prueba de la descomposición del cadáver, sin esperanza de volver a la vida (cf. Jn 11: 39). Ahora bien, como nuevo Moisés, Jesús, el nuevo libertador, no debía conocer la muerte. Entonces, ¿qué sentido tiene permanecer en Jerusalén?, se preguntaban los dos discípulos.

Profundamente decepcionados, hablan, literalmente: discuten y debaten juntos. Lucas insiste en que los dos discípulos no están simplemente paseando; están hablando de los últimos acontecimientos, de esa actualidad. Se preguntaban: ¿qué salió mal? ¿Fue la traición de Judas lo que lo estropeó todo? ¿Fue Jesús repudiado por Dios?

A su desesperación e interrogantes se añade la inquietante historia de las mujeres de su grupo que encontraron el sepulcro vacío. Es cierto que los ángeles les habían comunicado el significado del acontecimiento. Sin embargo, al igual que los apóstoles, los discípulos siguen dudando. Les cuesta tomar los caminos inesperados de la fe, dejar en la tumba sus certezas nacionalistas para resucitar las más universales que Dios propone en su Hijo.

## **El malentendido**

Lucas solo revela el nombre de uno de los dos discípulos: Cleofás. Sin embargo, a través de él y de su compañero encontramos el cuestionamiento y la confusión de todo un pueblo.

Pero, ¿cuál es la naturaleza de la decepción de los discípulos? ¿No presenta Lucas aquí una esperanza mesiánica y teológica? En efecto, el evangelista no menciona en ninguna parte el papel del

ocupante romano. Además, los discípulos insisten en la condena por parte de “nuestros sumos sacerdotes y gobernantes”. La palabra “liberar” utilizada aquí, ¿no evocaría la redención de los hebreos por el Señor y tendría aquí un sentido divino y mesiánico?

Sin embargo, para la mayoría de los críticos, hay que reconocer que la esperanza defraudada de los dos discípulos sí tiene un significado político. Ciertamente, para el pueblo de la Primera Alianza es Dios quien realizará las esperanzas mesiánicas a través de su mesías. Pero esta salvación es una liberación integral, con toda su carga nacionalista.

Así, el desconcierto de los discípulos resume la desesperación de un pueblo cuya vida cotidiana está marcada por la espera mesiánica. Ciertamente, no todos ellos comparten con los zelotes la opción por la violencia tomada por los guerrilleros de Galilea. Pero todos sueñan con liberarse de la colonización romana y con ver restaurado el reino de David, a la espera del reinado definitivo de Dios. Las distintas corrientes religiosas esperan al Mesías bajo distintas formas: como rey, hijo de David; como descendiente del Sumo Sacerdote; como Elías o uno de los profetas; o como Hijo del Hombre.

Además, en el camino de Jerusalén, cuando Jesús pregunta a sus apóstoles sobre lo que dicen de Él, dan respuestas diferentes que corresponden, en parte, a las expectativas mesiánicas de la época (Lc 9: 19ss). Los propios apóstoles están de acuerdo. A pesar de las advertencias de Jesús y de los repetidos anuncios de su pasión, están ansiosos por preparar su propio futuro político.

Es comprensible que para explicar a Jesús –que se supone que los ignora– los acontecimientos de estos “últimos tiempos”, los dos discípulos hagan un resumen de los hechos según sus convicciones nacionalistas. Hugues Cousin lo resume así:

Tal recapitulación es una predicación misionera... truncada; la Pasión está ahí, pero no la Resurrección. El ministerio y la muerte de Jesús se presentan del mismo modo que la Pasión. El ministerio y la muerte de Jesús se presentan desde el punto de vista de unos discípulos decepcionados en su esperanza nacionalista y mesiánica. Al igual que los personajes retratados en los relatos de la infancia, esperaban la liberación de Israel, y para ellos esta debía ser obra de Jesús. Tal esperanza es legítima para Lucas, pero no debemos equivocarnos ni en su tiempo ni en su modo de realización (Hch 1: 6-7).<sup>8</sup>

### **Liberar la memoria**

Por eso, después de haberles escuchado, Jesús propone a los discípulos una catequesis bíblica, liberándoles de una memoria que no les permite comprender el sentido de su muerte. Para ello, parte de la lectura tipológica<sup>9</sup> de uno de los pasajes del Antiguo Testamento más utilizados por los primeros cristianos para comprender el trágico destino de su Maestro. Se trata de la figura del Siervo sufriente: “¿No era necesario que el Mesías padeciera así antes de entrar en su gloria?” (Lc 24: 26).

Esta catequesis es ambulante. Para Lucas, el camino es el lugar de la familiaridad, de la vida cotidiana, con su sencillez, sus incoherencias, sus imprevistos, sus sorpresas. Esta vida cotidiana está llena de esperanza y desesperación, de búsqueda de sentido en un mundo de oscuridad e incertidumbre. Sin embargo, esta banalidad humana y cotidiana es el lugar donde el Resucitado sale a nuestro encuentro, recordando el éxodo bíblico, cuando el Señor caminaba con su pueblo.

8 Hugues Cousin, *L'évangile de Luc*, p 330.

9 Cf. Jean-Noël Aletti, *Le messie souffrant. Un défi pour Matthieu, Marc et Luc. Essai sur la typologie des évangiles synoptiques*, Namur, Lessius, 2019, pp 153-155.

La figura del Siervo sufriente nos retrotrae al período exílico y po-exílico. La experiencia del exilio fue una cura de modestia para Judá, que había perdido todo lo que le enorgullecía: la tierra, el templo, el rey y, sobre todo, sus sueños de poder. De hecho, con el paso de los años, Israel había llegado a vivir la elección divina como un privilegio. Incluso había acabado por crear a Dios a imagen de sus ambiciones guerreras, haciendo de Él, como de los pueblos circundantes, un Dios guerrero, su jefe de Estado Mayor.

Israel está llamado a redescubrir el verdadero rostro de Dios, el Dios de todos los pueblos, totalmente desarmado y rompedor de guerras. Tenía que vivir su misión en el corazón del mundo como un servicio. El Deutero-Isaías lo dice a través de los cuatro cantos del siervo.

Elegido y apoyado por Dios, el Siervo lleva a cabo su misión con la fuerza y la firmeza de la modestia y la mansedumbre. El modelo de tal compromiso es el rey persa Ciro, que no utilizó sus victorias para aplastar. Al contrario, dio la libertad a los oprimidos. Respeta a las minorías y la diversidad cultural, nacional y religiosa (Is 42: 1-7). En lugar de dividir y dispersar, el Siervo reúne no solo a Israel, sino también a todas las tribus y a todas las naciones, sin distinción (Is 49: 1-9). Se olvida de sí mismo para llevar a cabo su misión, seguro de que nada puede detener la obra de Dios en marcha (Is 50: 4-11).

La cumbre de esta experiencia es la figura del Siervo sufriente (Is 52: 13-53, 12). Torturado, despreciado, es sometido a una muerte injusta. Pero no se rebela ni se resigna. Vive su sufrimiento en solidaridad con las “multitudes”. Ofrece su vida por el pecado de los demás. Esta figura es tan atroz que a nadie se le ocurre apropiársela, y mucho menos convertirla en un héroe liberador.

El Nuevo Testamento relea la figura del Siervo sufriente para comprender el destino trágico y escandaloso de Jesús, rechazado

y asesinado. Es el Siervo sufriente que, por su obediencia, salva a la humanidad, al precio de la Cruz. Pero esto no es fácil de admitir ni siquiera para los cristianos.

Por eso, retomando todo el itinerario de Israel, a partir de la experiencia fundadora del éxodo, Jesús ofrece a los dos discípulos una visión diferente de Dios, del Mesías, de su misión y de la historia. En efecto, con su muerte y Resurrección, Jesús nos revela el verdadero rostro del Padre. Jesús invita a los discípulos a una visión del Mesías y de Dios cuya intervención salvadora alcanza a todos los pueblos.

En efecto, Jesús revela a los discípulos de Emaús que la tradición bíblica es una memoria que se ha ido construyendo a lo largo de los siglos, en continuidades y rupturas, en relecturas permanentes de la herencia tradicional. Leer y escuchar la Palabra con los ojos y los oídos de Jesús nos permite regenerar de arriba abajo nuestra historia y nuestra cultura, nuestra imaginación y nuestro compromiso por una sociedad de libertad para todos. Por eso los discípulos deben dejar atrás una concepción etnocéntrica de la historia.

Pero, ¿debe hacerse esto a costa de la independencia de Israel? ¿No es justa y legítima la lucha por la liberación? Todos los pueblos que han experimentado o experimentan la dependencia lo saben bien. Como tantas otras veces, Jesús no responde directamente a la pregunta. De hecho, intuye la idea de un Dios al servicio de Israel, de su ideología, de sus sueños mesiánicos. Así que desplaza el debate. Se niega a entrar en el juego de las luchas políticas.

Pero, ¿debe hacerse esto a costa de la independencia de Israel? ¿No es justa y legítima la lucha por la liberación? Todos los pueblos que han conocido o conocen la dependencia lo saben bien. Como tantas otras veces, Jesús no responde directamente a la pregunta. De hecho, intuye la idea de un Dios al servicio de Israel, de su ideología, de sus sueños mesiánicos. Así que desplaza

el debate. Se niega a entrar en el juego de las luchas políticas entre pueblos, entre tribus, entre razas. Propone una visión y una praxis que permitan transformar las relaciones humanas.

### **Liberar el mundo nuevo**

A partir de entonces, la experiencia de los discípulos fue de conversión. En su legítima búsqueda de liberación, el camino de Emaús impone rupturas en todos los ámbitos de la vida. El paradigma del Siervo sufriente es el de un encuentro que se produce bajo el signo del servicio y no del poder, de la gratuidad y no de la fuerza.

Es fácil comprender por qué Jesús evitó cualquier forma de mesianismo político-religioso. Numerosos episodios de su vida lo demuestran: el relato de la tentación en Mt 3, la reprimenda infligida a Pedro (Mt 16: 21s), la resistencia a la muchedumbre que quería hacerle rey (Jn 6: 15). Su Reino no es de este mundo. Su mesianidad se manifiesta por el don total de su vida. Su realeza es la del poder del Amor (Jn 13: 1).

Al caer la tarde, tras una larga jornada de camino y escucha, los discípulos ofrecen a Jesús una hospitalidad que se convertirá en Eucaristía. La catequesis bíblica preparó a los discípulos para reconocer a Jesús en la “fracción del pan”.

La expresión solo aparece dos veces en el Nuevo Testamento, siempre en Lucas (Lc 24: 35; Hch 2: 42). Evoca las comidas juídas. Tras bendecir el pan, la cabeza de familia lo parte y lo distribuye a los demás. Marca la comunidad de mesa que constituye el hecho de compartir el alimento. Jesús repetirá este gesto en su última cena con sus discípulos. A partir de entonces, la expresión evoca la Eucaristía, la celebración de la muerte y Resurrección del Señor, la celebración de la aventura común entre Dios y la humanidad, la celebración de un mundo nuevo.

Así, cuando se abren los ojos y el corazón de los discípulos al partir el pan, captan el mensaje de Jesús. Olvidando su cansancio, sacudiéndose la confusión, el miedo y el nacionalismo, se levantan. Se ponen en marcha en medio de la noche para compartir su descubrimiento con los apóstoles y la comunidad de Jerusalén: Jesús está vivo. En un triple movimiento de encuentro-muerte-renovación que nos enraíza en el misterio de la salvación, de encarnación-muerte-resurrección, nuestras esperanzas con las que nos encontramos con el Señor deben aceptar morir con Él para renovarse en su Resurrección.

Al insertar la institución de la Eucaristía al comienzo del relato de la pasión, que era ciertamente una pieza autónoma, Lucas, como los demás evangelistas, pretende aclarar su alcance. La Eucaristía es el sacramento de la humanidad regenerada que surgirá de la pasión y Resurrección de Cristo.

Mientras Israel celebra su liberación de Egipto, Jesús entra en su pasión y Resurrección. Cuando los cristianos se reúnen para celebrar a su Señor, recuerdan todas las formas de alienación y su fuente, el pecado personal y colectivo, que desangra los corazones, las familias, la sociedad y la Iglesia. El camino de Emaús impone, pues, rupturas existenciales.

En efecto, la Eucaristía nos devuelve a la realidad concreta. La Eucaristía se celebra en la tierra áspera de la vida cotidiana, donde germinan la vida y la alegría de Dios. La celebración de la muerte y Resurrección del Señor es signo y fermento de un mundo nuevo. Las numerosas alusiones al Éxodo significan que Jesús es el nuevo Moisés, la fuente de la verdadera justicia y liberación, como señala J.-M. Éla:

La Eucaristía es también el lugar donde descubrimos que el pan es aquello sin lo que el hombre muere: el alimento, pero también el trabajo, la dignidad, la libertad, el reconocimiento y el amor,

el respeto de la propia cultura... Es también la esperanza en un futuro posible que necesitamos para recuperar el gusto por la vida y encontrar un sentido. Mirándola de nuevo, descubrimos que la Eucaristía proclama la urgencia de un compromiso con la acogida, la hospitalidad, la alegría y la fiesta, que están vinculadas a la comida en todas las culturas. Para la propia Iglesia, queda mucho por hacer para que la Eucaristía signifique realmente un mundo nuevo. Viviendo en profundidad lo que significa la Eucaristía, la Iglesia puede entonces convertirse en sacramento de justicia y liberación<sup>10</sup> en la vida cotidiana.

### **Liberar la fraternidad**

A su regreso a Jerusalén, los discípulos se acercaron a los apóstoles, a la comunidad. Su partida fue como una ruptura consigo mismos, pero también con sus hermanos y hermanas. Ahora, se trata de una nueva fraternidad. Aquí vemos la importancia literaria y teológica que Lucas concede a la ciudad santa. Un tercio del Evangelio se organiza en torno a la subida de Jesús a Jerusalén.<sup>11</sup> Es allí donde se cumple el plan de Dios, antes de que llegue a todas las naciones. Es allí donde se experimentará la fraternidad que los unía a todos con un solo corazón (Hch 1: 14).

A la experiencia de los dos discípulos de Emaús sigue la de los once y sus compañeros a los que se aparece Jesús. En esta última parte del capítulo, nos encontramos en el camino eclesial y fraterno del encuentro con el Resucitado.

Por eso, antes de contar su propia experiencia, los discípulos deben escuchar la de Pedro y la de toda la comunidad, en la que se reintegran. Si la experiencia de los discípulos de Emaús es un camino para que todo creyente reconozca a Jesús, la de los once y

10 Jean-Marc Éla, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, p 305.

11 Ver Jean-Luc Vesco, *Jérusalem et son prophète*, Paris, Cerf, 1988.

sus compañeros consolida la Iglesia, sacramento, signo y fermento de toda fraternidad.

El testimonio cristiano en el mundo es ciertamente personal, pero también forma parte de la comunidad, de toda la Iglesia y de la sociedad. Es en la comunidad donde se realiza la experiencia de liberación de la fraternidad universal, que encuentra un fuerte eco en el episodio de Felipe y el etíope que se encuentran en el camino de Gaza (Hch 8: 26-40).

De hecho, ambos episodios tienen lugar en el camino, ya sea de Jerusalén a Emaús o de Jerusalén a Gaza. En ambos casos, Lucas muestra la importancia del viaje en la dinámica del encuentro. Además, en ambos relatos, la catequesis itinerante, la de Jesús y la de Felipe, prepara la celebración sacramental de la Eucaristía (Lc 24: 28-32) o del bautismo (Hch 8: 36-39). En ambos pasajes, el catequista desaparece: Felipe desaparece a los ojos del etíope (Hch 8,39), como el Resucitado lo había hecho con los discípulos (Lc 24: 31).

Los dos episodios abren un compromiso de testimonio: los discípulos de Emaús y el canciller darán testimonio del Resucitado en Jerusalén y en Nubia (Lc 24: 33-35; Hch 8: 39). En el mundo globalizado de entonces y de hoy, el episodio es una parábola del encuentro entre tribus, entre pueblos, entre continentes, entre Iglesias, llamadas a caminar juntas por los caminos de la historia, bajo el signo de la alteridad cultural, religiosa, racial y étnica.

En efecto, Felipe y el canciller etíope son diferentes por raza, situación socioeconómica e incluso por camino religioso. Pero tienen ahora la responsabilidad común de hacer triunfar la fraternidad universal que anuncia lo que el Papa Francisco reclama con todos sus deseos:

Asimilada y profundizada en la familia, la fe se hace luz para iluminar todas las relaciones sociales. Como experiencia de la

paternidad y misericordia de Dios, se expande entonces en un camino fraterno. En la “modernidad”, hemos tratado de construir la fraternidad universal entre los hombres, basándola en su igualdad. Poco a poco, sin embargo, hemos ido comprendiendo que esta fraternidad, privada de la referencia a un Padre común como fundamento último, no logra sobrevivir. Debemos, pues, volver a la verdadera raíz de la fraternidad. La historia de la fe, desde sus orígenes, es una historia de fraternidad, aunque no esté exenta de conflictos (*Lumen Fidei*, 54).

### **Liberar los corazones**

Esta llamada a la fraternidad no es una diversión. Jesús tiene en cuenta la búsqueda y la sed de liberación de los discípulos de Emaús y de todos los pueblos. En la cruz, asume todos los lugares concretos de ruptura donde se deshace la vida en todas sus formas. Pero, con Él, la búsqueda de la liberación es un éxodo. Se inscribe en la profundidad histórica de la encarnación y en la dinámica de la pasión/resurrección. Así, pues, sean cuales sean nuestros orígenes, sea cual sea la riqueza de nuestro patrimonio cultural, histórico, religioso o económico, a la luz de la Palabra de Dios, la búsqueda de la liberación es un éxodo que nos conduce fuera de los caminos trillados, hacia un otro lugar tanto existencial como epistemológico, pero siempre creador de devenir. Es pues una liberación que concierne a todos los pueblos, a todas las personas.

La catequesis y la experiencia de los discípulos de Emaús se hacen eco del discurso clave de Jesús al comienzo de su ministerio público en la sinagoga de Nazaret. ¿No es un mensaje liberador el que lleva a los oprimidos? Con los discípulos en el camino de Emaús, Jesús retoma su discurso inicial y da su verdadero sentido.

Por supuesto, retoma el himno de Isaías a la liberación por el año jubilar. Los hijos de Israel celebraban de manera especial al

Dios que les había sacado de Egipto y les había devuelto a las exigencias concretas de la alianza, es decir, a la fraternidad que va unida a la liberación y a la justicia. Se trataba también de abrirse al futuro de Dios, a la posibilidad de nuevos comienzos, creatividad y responsabilidad que nos ofrece. Para el evangelista Lucas, en Jesucristo, esta experiencia jubilar de liberación y justicia se realiza para todos los pueblos.

Al retomar el texto de Tito-Isaías, Jesús, sin ambigüedad alguna, ancla firmemente su ministerio en la línea de la tradición profética del Antiguo Testamento, en la solidaridad preferencial con los pobres. La catequesis de Lucas se dirige a una comunidad pagana sensible a los problemas socioeconómicos. De ahí el énfasis en los pobres, los despreciados y los humildes.

Sin embargo, cuando Jesús dice “salid, pobres” (Lc 6: 20), no está canonizando la pobreza. Siguiendo a los profetas, defiende a los pobres. Mejor aún, les dice que pueden ponerse en marcha para tomar las riendas de su vida. Pero solo los “pobres de corazón”, es decir, los hombres y mujeres que, como los *anawim* mencionados por el profeta Sofonías, han hecho la opción radical de confiar esencialmente solo en Dios y de vivir para Él, pueden ponerse en camino.

Lucas es ciertamente quien traduce con más vehemencia la crítica de Jesús a la riqueza y a los ricos: “Ay de vosotros, ricos, que tenéis vuestro consuelo” (Lc 6: 24). Para Jesús, la riqueza puede conducir a la miopía, a la atrofia de la persona y de los proyectos de vida. Su pobreza es libertad de bienes, libertad que brota de su opción radical por su Padre y por los hombres, sus hermanos.

Por eso sus discípulos, liberados de los poderes del dinero, pueden iniciar acciones liberadoras para que los más pobres disfruten de los bienes de la tierra destinados a todos. Solo quienes apuestan por Dios pueden movilizarse realmente por la liberación de sus

hermanos y hermanas. Solo las personas liberadas pueden provocar la “irrupción de los pobres” en el mundo de los monopolios y del poder.

Esta liberación de los corazones solo puede ser fruto del Espíritu de Dios, del que Lucas habla tan abundantemente. Solo Él puede regenerar de arriba abajo nuestra historia y nuestra cultura, nuestra imaginación y nuestro compromiso por una sociedad de libertad y fraternidad universales. El Espíritu forja en nosotros y en torno a nosotros los resortes liberadores del futuro y de la fraternidad, para nosotros, para nuestros pueblos y para toda la humanidad. Solo así nos unimos al proyecto liberador de Jesús:

El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar la Buena Nueva a los pobres. Me ha enviado a anunciar la liberación a los cautivos, la vista a los ciegos y la libertad a los oprimidos (Lc 4: 18).

### **El hoy del camino de Emaús**

Hoy, como en tiempos de los discípulos de Emaús, nuestra vida cotidiana está marcada por legítimas búsquedas de liberación. Jesús nos indica también el verdadero camino de liberación, el que va de Él al corazón y llega a la familia, a la comunidad, a la sociedad y a la humanidad entera. Es a partir de la conversión del corazón que comienza toda liberación verdadera y duradera. En efecto, el egoísmo que nos acecha puede corromper el ámbito familiar, social y político. Solo la muerte y la Resurrección del Crucificado pueden liberarnos.

Hoy, como en tiempos de los discípulos de Emaús, el Resucitado sale a nuestro encuentro en los múltiples caminos donde las tumbas de la muerte se vacían para dejar brotar la vida, donde la desesperación se convierte en creatividad, la servidumbre en libe-

ración, la miseria y el sufrimiento provocan nuestra creatividad. En efecto, como muy bien señala Christian Duquoc:

Solo la Resurrección gloriosa del Crucificado por la justicia abre plenamente el futuro. El dolorismo nos encierra en nosotros mismos, el abandono de Dios olvida que Cristo es victorioso, la liberación política omite un elemento del mal del que somos cómplices: la banalidad.<sup>12</sup>

Paulin Poucouta

Traducido por José Rodríguez

---

12 Christian Duquoc, “La passion de Jésus”, en Albert Vanhoye, Christian Duquoc y Ignace de La Potterie, *La passion selon les quatre évangiles*, París, Cerf, 1981, pp 102-103.

# Interculturalidad.

## La misión en la era de la multiculturalidad

*Antonio M. Pernia*

*Misionero de la Congregación del Verbo Divino, Antonio M. Pernia, filipino, fue superior provincial de la provincia SVD sur de Filipinas, vicesuperior general y superior general de 2000 a 2012. Tiene una maestría en Filosofía del Divine Word Seminary en Tagaytay City, Filipinas, y un doctorado en Teología Fundamental de la Universidad Pontificia Gregoriana en Roma; también un doctorado Honoris Causa en Pedagogía y Misionología de la Universidad de San Carlos en Cebu City, Filipinas. Actualmente es vicedirector del Divine Word Institute of Mission Studies en Tagaytay City, Filipinas, que ofrece estudios de licenciatura y doctorado en Teología y Misionología, en convenio con la Universidad Pontificia de Santo Tomas en Manila, Filipinas.*

La multiculturalidad, fenómeno por el cual coexisten varias culturas en una misma sociedad o comunidad, es sin duda uno de los rasgos que caracteriza al mundo globalizado de hoy. Como tal, se ha convertido en un auténtico “signo de los tiempos” y constituye hoy un verdadero desafío misionero. Las congregaciones religiosas misioneras tratan hoy de responder a este desafío promoviendo la vida y la misión interculturales y favoreciendo así el surgimiento de una Iglesia verdaderamente intercultural.<sup>1</sup>

El presente artículo es una reflexión sobre la interculturalidad como misión de la Iglesia actual en una época de multiculturalidad. Procede a través de los siguientes tres pasos: (1) en primer lugar, reflexiona brevemente sobre el fenómeno de la multiculturalidad en el mundo actual; (2) en segundo lugar, explora más

extensamente la noción de interculturalidad como misión de la Iglesia hoy; y (3) en tercer lugar, considera una nueva dirección de la misión hoy sugerida por la interculturalidad, es decir, la misión como “*missio inter gentes*”.

## 1. El reto misionero de la multiculturalidad

Creo que puede decirse que el desarrollo más dramático del mundo en los últimos 30 años aproximadamente es el fenómeno conocido como “globalización”.<sup>2</sup> Este fenómeno se refiere a que el mundo se vive como en una “aldea global”. Básicamente, es el resultado de la “revolución” provocada por los avances que se han hecho en las últimas épocas en la tecnología de la información, la comunicación y el transporte. Las distancias se acortan drásticamente. Los pueblos y los lugares están conectados entre sí más fácilmente. Vivir en el mundo parece ahora como hacerlo en un pueblo. Así pues, la globalización puede definirse como la contracción del tiempo y el espacio, que da lugar a la creciente interdependencia de pueblos de diversas naciones y culturas.<sup>3</sup>

Un factor que contribuye a la globalización, y es en sí un resultado de la misma, es la migración internacional, que se refiere al movimiento masivo de personas alrededor del mundo. En el cambio de milenio, se estimaba que había 150 millones de migrantes internacionales en todo el mundo (o una de cada 50 personas).<sup>4</sup> Del mismo modo, se estimaba que había 50 millones de refugiados o migrantes forzosos (o una de cada 120 personas).<sup>5</sup> En 2013, poco más de una década después de iniciado el nuevo milenio, el número de personas en movimiento había aumentado a unos 214 millones de personas, lo que suponía una de cada 33 personas.<sup>6</sup> En 2015, se estimaba que un total de 244 millones de personas en todo el mundo residían en un país distinto de su país de nacimiento. Esto suponía casi 100 millones más que en

1990, cuando la cifra era de 153 millones, y más del triple que lo estimado en 1970, que era de 84 millones.<sup>7</sup>

Aunque la migración es un fenómeno milenario, su carácter global en nuestra época es lo que le confiere un protagonismo especial. Hoy en día, hay más personas que no lo eligen, pero se ven obligadas a emigrar, y viajan a un número cada vez más grande de países. Los emigrantes internacionales proceden de todo sitio y viajan a todas las partes del mundo. Como consecuencia, personas de diferentes culturas no solo están hoy en contacto mucho más estrecho, sino que a menudo se ven obligadas a convivir. Muchas de las ciudades del mundo están hoy habitadas por grupos culturales muy diversos. Este movimiento masivo de personas está cambiando radicalmente la fisonomía de nuestras ciudades.

El Papa Francisco hace referencia a este fenómeno en su exhortación posapostólica *Evangelii Gaudium* (EG)<sup>8</sup> e identifica su desafío misionero (véase EG 71-75). Dice que “las ciudades son multiculturales... coexisten diversas subculturas...” (EG 74). Y añade:

Constantemente nacen nuevas culturas en estas vastas extensiones en las que los cristianos ya no son los intérpretes habituales ni los generadores de sentido.... El Sínodo ha constatado que hoy los cambios que se producen en estos grandes espacios y la cultura que crean son un lugar privilegiado de la nueva evangelización. Esto nos desafía a imaginar espacios innovadores y posibilidades de oración y comunión más atractivas y significativas para los habitantes de las ciudades. A través de la influencia de los medios de comunicación, las zonas rurales se están viendo afectadas por los mismos cambios culturales, que también están alterando significativamente su modo de vida (EG 73).

Lo que se necesita es una evangelización capaz de arrojar luz sobre estas nuevas formas de relacionarse con Dios, con los demás y con el mundo que nos rodea, y de inspirar los valores esenciales. Debe llegar a los lugares donde se están formando

nuevas narrativas y paradigmas, llevando la palabra de Jesús a lo más íntimo de las almas de nuestras ciudades.... La Iglesia está llamada a estar al servicio de un diálogo difícil (EG 74).

Este “diálogo difícil” se expresa hoy como “interculturalidad” o “diálogo intercultural”. Hoy, en una época de multiculturalidad, la misión de la Iglesia debe orientarse hacia la promoción de la interculturalidad.

## 2. La interculturalidad como misión de la Iglesia hoy

### 2.1. La noción de interculturalidad

En su introducción a *Engaging Our Diversity*, un libro sobre la interculturalidad y la vida consagrada hoy,<sup>9</sup> la Hna. Maria Cimperman, RSCJ, señala que el mundo en general está “creciendo en términos de diversidad de culturas, razas, nacionalidades y religiones”. Ella continúa diciendo:

Sabemos que esto (la diversidad de culturas o multiculturalidad) conlleva tanto oportunidades como retos. Como mínimo, podemos esperar tolerancia civil en medio de las diferencias. Esto sería ya un don en muchos ámbitos. Sin embargo, los cristianos —en particular los de vida consagrada— esperan mucho más. Más allá de la coexistencia superficial, nos esforzamos por vivir y trabajar interculturalmente, es decir, por *construir y mantener relaciones mutuamente enriquecedoras y estimulantes entre todos los pueblos*.<sup>10</sup>

En otras palabras, mientras que, en el contexto de la multiculturalidad, los gobiernos y los Estados y otras entidades seculares parecen contentarse con la coexistencia pacífica entre personas de diferentes culturas, la Iglesia aspira a algo más que a la tolerancia

civil y trabaja por la interacción mutuamente enriquecedora entre diferentes culturas. Dicho de otro modo, la Iglesia aspira a ir más allá del mero hecho de la multiculturalidad hacia el ideal de una auténtica interculturalidad.

A este respecto, cabe señalar la distinción entre “multiculturalidad” e “interculturalidad”. Esta distinción puede expresarse de la siguiente manera.<sup>11</sup>

El término “multiculturalidad” se refiere al **hecho** o **realidad** sociológica por la que varias culturas coexisten unas junto a otras en una misma sociedad o comunidad, pero en la que las personas no se comprometen a construir una nueva comunidad integrada. Cada una de las diferentes culturas solo se ve mínimamente afectada por las demás. Cada una de las diferentes culturas está “en casa”, en la comunidad o el vecindario, pero por separado, en lugar de juntas.

Por otro lado, el término “interculturalidad” se refiere al **ideario** u **objetivo** teológico por el que se hace que las diversas culturas de la sociedad o de la comunidad interactúen entre sí, de modo que no solo coexistan unas con otras, ni mucho menos entre en conflicto, sino que se enriquezcan y se transformen mutuamente. Aquí, las personas de diferentes culturas se comprometen a construir una comunidad intercultural, que luego da lugar a una nueva cultura, la “cultura comunitaria intercultural”.

A la luz de esta distinción, la interculturalidad puede definirse, por tanto, como la interacción sostenida de personas de varios orígenes culturales que conduce a la transformación y el enriquecimiento de cada uno y de todos.<sup>12</sup> Como tal, la interculturalidad es la respuesta cristiana al fenómeno de la creciente multiculturalidad de nuestro mundo globalizado. En la vanguardia de esta respuesta se encuentran las congregaciones religiosas que hoy tratan de promover la vida y la misión interculturales.

La transición de la mera multiculturalidad a la auténtica interculturalidad es el objetivo de la misión en una era multicultural. También es el objetivo de la vida intercultural.

Así, entendida, la interculturalidad presupone algunas actitudes esenciales. De ellas, tres son fundamentales, a saber: (1) el reconocimiento de otras culturas, (2) el respeto por la diferencia cultural, y (3) el fomento de una sana interacción entre culturas.

### ***(1) Reconocimiento de otras culturas***

Es la actitud de reconocer las culturas minoritarias y permitir que sean visibles en la comunidad. En un contexto multicultural siempre existirá el fenómeno de una “cultura dominante” y “culturas minoritarias”, o la cultura del grupo dominante y las culturas de los grupos minoritarios. Y a menudo la tentación es ignorar o despreciar las culturas minoritarias, y esperar que los grupos minoritarios se adapten o conformen a las costumbres del grupo dominante. Una auténtica interculturalidad prestará especial atención a las culturas de los grupos minoritarios y reconocerá su presencia y su papel en la comunidad. Esto exigirá que se permita el uso de elementos de las culturas minoritarias en determinadas actividades comunitarias como las comidas, el culto o el ocio.

### ***(2) Respeto por las diferencias culturales***

Se trata de la actitud de permitir que el diferente sea diferente y, por tanto, de evitar cualquier intento de nivelar las diferencias culturales subsumiendo las culturas minoritarias en la cultura dominante. En un contexto multicultural, la experiencia de las diferencias puede crear un sentimiento de incomodidad entre los miembros. Y a menudo existe la tentación de eliminar las dife-

rencias esperando que los grupos minoritarios adopten las costumbres del grupo dominante. Así, en la búsqueda de la unidad, puede producirse el intento inconsciente de subsumir los grupos minoritarios en el grupo dominante. Una auténtica interculturalidad respetará las diferencias y, con el tiempo, llevará a los individuos a sentirse cómodos con la diversidad. Esto significará que la búsqueda de la unidad no se basará en la unidad como uniformidad, sino en la unidad como “unidad en la diversidad”.

### ***(3) Fomento de una sana interacción entre culturas***

Se trata de la actitud de crear activamente un clima en el que las distintas culturas de la comunidad puedan interactuar entre sí. Aquí es donde entra en juego la distinción entre “multiculturalidad” e “interculturalidad”. Esto requiere la apertura de cada cultura a ser enriquecida y transformada por las demás y, por tanto, la apertura al cambio. La “interacción sana” entre culturas se basa en la confianza en el valor de la propia cultura y en un sentimiento de seguridad que no se ve amenazado por el encuentro con la diferencia y la diversidad. De este modo, cada miembro individual, así como toda la comunidad, se enriquece con la interacción de sus diferentes culturas.

## **2.2. Una Iglesia intercultural**

En el contexto de un mundo cada vez más multicultural, un objetivo principal de la misión hoy debería ser la promoción de una Iglesia verdaderamente intercultural.

La elección del término “Iglesia intercultural” es intencionada porque, aparte de ser una respuesta al desafío actual de la multiculturalidad, la promoción de una “Iglesia intercultural” es una

necesidad particular en vista de la perenne tentación hacia la centralización en la Iglesia. Hablar de la “Iglesia universal” se basa a menudo, consciente o inconscientemente, en una interpretación de la unidad como uniformidad, en la que las diversas culturas de los pueblos se subsumen en la cultura dominante que orienta a la “Iglesia universal”.

Por otro lado, una “Iglesia intercultural” parte de la premisa de entender la unidad como “unidad en la diversidad”, permitiendo que la variedad de culturas del mundo tenga cabida en la Iglesia tal y como son. Una Iglesia intercultural forma parte de la visión del Vaticano II, donde, en palabras de Karl Rahner, por primera vez en la historia, la Iglesia se experimentó como una “Iglesia mundial” y “ya no la Iglesia de Occidente con sus esferas de influencia americanas y su exportación a Asia y África”.<sup>13</sup>

El propio Papa Francisco parece tener la misma visión de la Iglesia. En su audiencia general, celebrada el 9 de octubre de 2013,<sup>14</sup> en el contexto de su catequesis sobre la “Iglesia como católica”, dijo: “No somos todos iguales ni debemos ser todos iguales. Todos somos diversos, diferentes. Cada uno tiene sus cualidades, y esto es lo hermoso de la Iglesia. Cada uno aporta lo que Dios le ha dado para enriquecer a todos los demás”. Más adelante dijo: “La uniformidad mata la vida. Y cuando intentamos imponer esta uniformidad a todos, matamos los dones del Espíritu Santo”. Repite la misma idea en *Evangelii Gaudium*: “... siempre que intentamos crear la unidad sobre la base de nuestros cálculos humanos, acabamos imponiendo una uniformidad monolítica. Esto no ayuda a la misión de la Iglesia” (EG 131).

Una Iglesia verdaderamente intercultural es aquella que se caracteriza por tres cosas, a saber: (1) la Iglesia como hogar para personas de diferentes culturas, (2) la Iglesia como instrumento de diálogo intercultural en la sociedad, y (3) la Iglesia como signo de la inclusividad del Reino de Dios.<sup>15</sup>

### ***(1) Hogar para personas de diferentes culturas***

Una Iglesia intercultural será vista por extraños y extranjeros no solo como una Iglesia más tolerante, sino también más acogedora. Y para que la Iglesia sea más acogedora son necesarias las tres actitudes esenciales para la interculturalidad antes mencionadas, a saber, que sea una Iglesia que fomente el reconocimiento de otras culturas, aliente el respeto por la diferencia cultural y promueva una sana interacción entre culturas. Con estas características, una Iglesia intercultural será una comunidad en la que personas de diversas culturas sentirán que pertenecen a ella.

### ***(2) Instrumento de diálogo intercultural en la sociedad***

Una Iglesia verdaderamente intercultural, sin embargo, no puede limitarse a atender solo a los que pertenecen a su comunidad, es decir, a los extranjeros y forasteros que son cristianos o católicos. Una Iglesia verdaderamente intercultural debe mirar también más allá de sí misma y atender a los emigrantes, refugiados y desplazados no cristianos, siendo un instrumento de diálogo intercultural en la sociedad en general. Debe trabajar para crear en la comunidad humana más amplia las condiciones que permitan la realización de las tres actitudes esenciales antes mencionadas. Esto significará promover, en la sociedad en general, un auténtico diálogo entre personas de diversas culturas.

### ***(3) Signo de la inclusividad del Reino de Dios***

Una Iglesia que fomente una auténtica interculturalidad en su interior (“*ad intra*”) y promueva el diálogo intercultural fuera de ella (“*ad extra*”) será un signo verdaderamente creíble de la inclusividad del Reino de Dios. Será testimonio de la auténtica univer-

salidad y apertura a la diversidad del Reino de Dios. Una Iglesia intercultural será anuncio de que el Reino incluye a todos y no excluye a nadie, y de que en él no hay extranjeros ni forasteros, sino solo hermanos y hermanas. Será una imagen de la reunión universal al final de los tiempos “de gente de toda nación, raza, tribu y lengua... de pie ante el trono y ante el Cordero, vestidos con túnicas blancas y llevando palmas en las manos” (Ap 7: 9).

### 3. La misión como *Missio Inter Gentes*

La interculturalidad como misión de la Iglesia hoy subraya una nueva comprensión de la dirección de la misión actual, es decir, la misión ya no es solo “*ad gentes*”, sino también “*inter gentes*”.<sup>16</sup>

Desde los tiempos de la Iglesia primitiva existía una clara distinción y demarcación entre la “*gentes*” (*ethne*) y el “*populus Dei*” (*laos tou theou*), es decir, la distinción entre el pueblo elegido de Dios y las naciones, o los judíos y los gentiles, los circuncisos y los incircuncisos, los creyentes y los paganos. De hecho, esta distinción se convirtió en la base de la división del trabajo entre Pedro y Pablo. Como escribe Pablo en su carta a los Gálatas: “... vieron que a mí se me había confiado el evangelio para los incircuncisos, lo mismo que a Pedro para los circuncisos, pues el que obró en Pedro para el apostolado entre los circuncisos, obró también en mí para los gentiles” (Gal 2: 7-8).

Esta distinción también se expresaba como una distinción entre el centro de la fe y la periferia de la incredulidad, o la distinción entre “dentro” y “fuera”. En la Iglesia primitiva, el centro de la fe era Jerusalén y las naciones circundantes la periferia de la incredulidad. En gran parte de la historia de la Iglesia, la Europa cristiana era el centro de la fe y el resto del mundo la periferia de la incredulidad. En el contexto de esta doble distinción, “*missio*

*ad gentes*” era necesariamente “*missio ad extra*”. La misión era “salir” (*ad extra*) a las “naciones paganas” (*ad gentes*). La misión era un movimiento unidireccional de la Europa cristiana al mundo pagano. De ahí las expresiones “países emisores de misiones” y “países receptores de misiones”. O, las expresiones “Iglesia misionera” e “Iglesias de misión”.

Con el movimiento masivo de personas en la actualidad, y la consiguiente multiculturalidad del mundo, se deduce que hoy la *missio ad gentes* ya no puede identificarse exclusivamente con la *missio ad extra* porque “*gentes*” ya no son solo los que están ahí fuera. Los “*gentes*” están también aquí, entre nosotros y a nuestro alrededor. Puede ser la familia que vive al lado, la persona junto a la que me siento en el autobús, el joven que viene a arreglar mi computadora, la señora del mercado a la que compro verduras. Hoy, cada vez más, la *missio ad gentes* debe entenderse en términos de *missio inter gentes*.

En otras palabras, la Iglesia mundial ya no se divide claramente en la “Iglesia misionera” de aquí y las “Iglesias de misión” de allá. Del mismo modo que el mundo ya no se fragmenta en el centro de la fe y la periferia de la incredulidad, con el “pueblo de Dios” aquí y las “*gentes*” allí. Hoy también hay “*gentes*” aquí y “pueblo de Dios” allá. Hoy hablamos de misión en los cinco continentes.

### 3.1. Un concepto ampliado de misión

La *missio inter gentes*, vista no como un sustituto sino como un complemento de la *missio ad gentes*, enriquece nuestra comprensión de la misión hoy. Tres matices de *missio INTER gentes* pueden ser de especial ayuda para ampliar nuestro concepto de misión hoy:

### **(1) La misión como diálogo CON la gente**

Mientras que “*ad gentes*” subraya la necesidad del anuncio, “*inter gentes*” destaca la indispensabilidad del diálogo en la misión. Aunque el anuncio directo del Evangelio sigue siendo una exigencia permanente de la misión, el diálogo se ha convertido también en un imperativo misionológico. Como dice el documento de 1984 del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso (*Diálogo y Misión*): “El diálogo es la norma y el modo necesario de toda forma, así como de todo aspecto de la misión cristiana”;<sup>17</sup> en otras palabras, el diálogo ya no es simplemente una opción que somos libres de tomarla o no, ahora es un imperativo en la misión del que no podemos prescindir. O como dice el Papa Juan Pablo II en *Redemptoris Missio* (RM):<sup>18</sup> “Todos los fieles y todas las comunidades cristianas están llamados a practicar el diálogo, aunque no siempre en el mismo grado ni del mismo modo” (RM 57).

### **(2) La misión como encuentro ENTRE los pueblos**

Mientras que “*ad gentes*” evoca la idea de un grupo especializado de personas (misioneros, religiosos, sacerdotes) enviadas en misión a otros pueblos, “*inter gentes*” evoca la noción de que la misión tiene lugar en el encuentro entre comunidades o grupos enteros de personas. Se puede pensar, por ejemplo, en el diálogo de vida entre los miembros de una parroquia católica y los de una comunidad musulmana local, o entre los alumnos de una escuela católica y los de una escuela no cristiana. También se puede pensar en el testimonio dado por los trabajadores emigrantes católicos en un país musulmán de Oriente Medio, o en el testimonio de las empleadas domésticas emigrantes católicas en los hogares de la Europa secularizada. Como los documentos de la Iglesia no se cansan de repetir, la misión no es solo una prerrogativa de individuos especializados en la Iglesia, sino el deber de todo el Pueblo de Dios.

### (3) *La misión como encontrar un hogar ENTRE la gente*

Mientras que “*ad gentes*” subraya la naturaleza transcultural de la misión y evoca la imagen del misionero enviado a otro pueblo, “*inter gentes*” subraya el hecho de que el misionero es enviado para establecerse y encontrar un nuevo hogar entre la gente. La misión no es solo un lugar de trabajo temporal, sino un hogar permanente entre un nuevo pueblo. Esto forma parte del propósito de la inculturación y la adaptación cultural. Forma parte de la lógica de la encarnación. Así como el Verbo Divino levantó su tienda entre nosotros, también se espera que el misionero levante la suya entre el pueblo al que es enviado. Esto está ejemplificado en la vida de muchos de nuestros primeros misioneros. Un ejemplo es nuestro primer misionero verbita en China, san José Freinademetz, que se esforzó por ser un “chino entre los chinos”.<sup>19</sup>

### 3.2. La misión como misión de la Iglesia local

Como hemos visto, uno de los principales cambios subrayados por *missio inter gentes* es el paso de la noción de misión como un movimiento unidireccional de la Europa cristiana al resto del mundo pagano, a la idea de misión “de todas partes hacia todas partes” y “de todos hacia todos”.<sup>20</sup>

Como sabemos, *missio inter gentes* fue propuesta, por primera vez, por el misionólogo William Burrows en su respuesta a la ponencia plenaria de Michael Amaladoss, en la convención de 2001 de la Sociedad Teológica Católica de América.<sup>21</sup> Burrows afirmó que “la misión cristiana en Asia ya está principalmente en manos de asiáticos, y es mejor llamarla *missio INTER gentes* que *missio AD gentes*”.<sup>22</sup> De hecho, uno de los matices de *missio AD gentes* era la llegada a una Iglesia local de misioneros extranjeros enviados desde la Europa cristiana. La aparición de la noción de

*missio INTER gentes* surgió precisamente de la conciencia de que la misión ya no la llevan a cabo principalmente los misioneros extranjeros, sino los misioneros locales.

Esto implica una nueva comprensión de la “misión universal de la Iglesia”. Mientras que tradicionalmente esto se entendía, explícita o implícitamente, como misión que emana del centro (Europa en general o Roma en particular), ahora debe verse como misión que emana de cada Iglesia local. La misión es universal no porque proceda de un centro común, sino porque se lleva a cabo en todas partes donde hay una Iglesia local viable. Así, el sujeto primario de la misión ya no es el centro en Europa o Roma, sino cada Iglesia local en cada continente.

*Missio inter gentes*, por tanto, sitúa la responsabilidad primordial de la misión en las Iglesias locales y no en la “Iglesia universal” representada por Roma. Ya no se considera que el mandato de la misión emane del centro de Roma, sino que surge del hecho de ser Iglesia. Como dice el Decreto del Vaticano II sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad Gentes* (AG):<sup>23</sup> “La Iglesia peregrina es misionera por su propia naturaleza” (AG 2). En otras palabras, la “misioneridad” de la Iglesia no surge de un mandato externo, sino de la propia naturaleza de la Iglesia. De hecho, con la *missio inter gentes*, esta afirmación del Vaticano II ya no se realiza simplemente con la “Iglesia universal” con sede en Roma enviando misioneros al “mundo pagano”, sino con cada Iglesia local viviendo su vocación misionera.

Esta idea, sin embargo, no vuelve necesariamente irrelevantes a los “misioneros extranjeros” o a los “misioneros transculturales”, como tampoco invalida en absoluto la noción de *missio ad gentes*. Entendiendo la “Iglesia universal” como una comunión de Iglesias locales, siempre será necesaria la presencia de “misioneros transculturales” en las Iglesias locales porque el evangelio de Jesucristo siempre aporta algo nuevo a la cultura local. Y esta “nove-

dad” está representada y ofrecida por la presencia del misionero “extranjero” o del misionero que no es nativo de la cultura local. De hecho, la “novedad” del Evangelio no es algo que ninguna cultura pueda alcanzar o lograr por sí misma. Es, fundamentalmente, gracia o don del exterior. Y aquí reside la validez duradera de la noción de *missio AD gentes*.

Así pues, la “misión intercultural” debe entenderse de un modo nuevo: ya no como la venida desde fuera de misioneros con una fe y una cultura “superiores”, sino como la asociación de misioneros que colaboran en la misión a pesar de sus experiencias diferentes de la fe y de la diversidad de sus culturas. En la comunión universal de las Iglesias locales, la relación se caracterizará no por el paternalismo sino por la fraternidad; no por la dominación, sino por la comunión; no por la superioridad, sino por la reciprocidad; no por el poder y el control, sino por el respeto y el aprecio mutuos.

*Missio inter gentes*, por tanto, subraya el hecho de que, aunque no sean iguales en recursos y posibilidades materiales, todas las Iglesias locales son, sin embargo, iguales en dignidad cristiana y responsabilidad misionera.

#### 4. Conclusión

Hoy, en la era de la multiculturalidad, la misión debe entenderse en términos de interculturalidad o la misión de promover una Iglesia verdaderamente intercultural que sea hogar para personas de diferentes culturas, un instrumento de diálogo cultural en la sociedad y un signo de la inclusividad del Reino de Dios. Como tal, la interculturalidad subraya una nueva dirección de la misión hoy, es decir, la misión ya no exclusivamente como *missio ad gen-*

tes, sino también como *missio inter gentes*. La *missio inter gentes* desplaza la responsabilidad primaria de la misión de la “Iglesia universal” a la Iglesia local. Hace hincapié en la igualdad de todas las Iglesias locales. Ya no hay Iglesias que sean solo “receptoras de misión” o solo “emisoras de misión”. Todas las Iglesias locales son a la vez “receptoras de misión” y “enviadoras de misión”. Todas las Iglesias locales, en otras palabras, son, en palabras del decreto *Ad Gentes* del Vaticano II, “misioneras por su propia naturaleza”. (AG 2)

Antonio Pernia

Traducido por Soledad Oviedo C.

- 1 Véanse, por ejemplo, los dos volúmenes publicados por el Generalato SVD: Lazar T. Stanislaus, SVD y Martin Ueffing, SVD (eds.), *Intercultural Living*, Vol. 1 e *Intercultural Mission*, Vol 2 (Sankt Augustin: Steyler Missionswissenschaftliches Institut, 2015). Asimismo, del 8 al 11 de noviembre de 2019 tuvo lugar en la Catholic Theological Union (CTU) de Chicago una conferencia sobre interculturalidad en la que participaron un centenar de personas consagradas pertenecientes a unas 21 congregaciones religiosas.
- 2 Véase USG (Unión de Superiores Generales), *Dentro de la globalización: Hacia una comunión multicéntrica e intercultural* (Roma: Editrice Il Calamo, 2000), pp 10-21; John Fuellenbach, *Church: Community for the Kingdom*, (Manila: Logos Publications, 2000), pp 107-108; SVD XV Capítulo General, “Chapter Statement”, *In Dialogue with the Word*, No. 1, Sept 2000, pp 16-20; John Allen, *The Future Church* (NY: Doubleday, 2009), pp 256-297.
- 3 Véase David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Cambridge, MA: Blackwell, 1990). La globalización también puede definirse como “la creciente interconexión planetaria impulsada por la tecnología, las comunicaciones, los viajes y la integración económica”. John Allen, *La Iglesia del futuro*, p 257.
- 4 Véase OIM (Organización Internacional para las Migraciones), “Global Migration Trends: Una era de migraciones internacionales” (Ginebra: Publicaciones de la OIM), <http://www.iom.int>.
- 5 Véase Michael Blume, “Il Fenomeno Globale Dell’immigrazione”, Pontificio Consiglio della Pastorale dei Migranti e degli Itineranti, Città del Vaticano, 29 de mayo de 2000.
- 6 Véase Daniel G. Groody, “The Church on the Move: Mission in an Age of Migration”, *Mission Studies* 30 (2013), p 27.
- 7 Véase OIM (Organización Internacional para las Migraciones), *Informe sobre las migraciones en el mundo 2018* (Ginebra: Organización Internacional para las Migraciones, 2017, consultado el 18 de agosto de 2019), [https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr\\_2018\\_en.pdf](https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr_2018_en.pdf).

- 8 Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, Exhortación apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual, [www.vatican.va/.../papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://www.vatican.va/.../papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html).
- 9 Maria Cimperman, RSCJ y Roger P. Schroeder, SVD (eds.), *Engaging Our Diversity: Interculturality and Consecrated Life Today* (NY: Orbis, 2020).
- 10 *Ibíd.*, vii.
- 11 Para los dos párrafos siguientes, véase Anthony Gittins, *Living Mission Interculturally: Faith, Culture and the Renewal of Praxis* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2015), pp 18-24.
- 12 Ver Lazar T. Stanislaus, SVD y Martin Ueffing, SVD (eds.), *Intercultural Living*, Vol. 1 (Sankt Augustin: Steyler Missionswissenschaftliches Institut, 2015), xxiv.
- 13 Véase Karl Rahner, "Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II", *Theological Studies* 40 (1979), pp 716-722.
- 14 Véase [https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2013/documents/papa-francesco\\_20131009\\_udienza-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2013/documents/papa-francesco_20131009_udienza-generale.html)
- 15 Véase Robert Schreiter, "Ministry for a Multicultural Church", <http://www.sedos.org>, artículo en inglés.
- 16 Véase Stephen Bevans, "New Directions of *Missio ad Gentes* in the Changing Mission Frontiers of our Time", monografía para una charla pronunciada en el Segundo Congreso Nacional de Misiones de Filipinas, 18 de abril de 2022.
- 17 Véase Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso, *La actitud de la Iglesia hacia los seguidores de otras religiones*, 1984, n.º 29, [www.cimer.org.au/documents/DialogueandMission1984.pdf](http://www.cimer.org.au/documents/DialogueandMission1984.pdf).
- 18 Juan Pablo II, *Redemptoris Missio*, Carta encíclica sobre la validez permanente del mandato misionero de la Iglesia, [www.vatican.va/content/john-paul-ii/hf\\_jp-ii\\_enc\\_07121990\\_redemptoris-missio.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html).
- 19 Véase Josef Hollweck, *Joseph Freinademetz: Al servicio del pueblo chino. Breve biografía para la canonización*, transcripción por Jacqueline Mulberge. (Città di Castello: GESP, 2003).
- 20 Véase Stephen Bevans, "New Directions of *Missio Ad Gentes*".
- 21 William Burrows, "A Response to Michael Amaladoss", *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, 56, 2001, pp 15-20, citado por Jonathan Y. Tan, "Missio Inter Gentes", en Lazar T. Stanislaus, SVD y Martin Ueffing, SVD (eds.), *Intercultural Mission*, Vol. 2 (Sankt Augustin: Steyler Missionswissenschaftliches Institut, 2015), p 189. La ponencia de Michael Amaladoss es "Pluralism of Religions and the Proclamation of Jesus Christ in the Context of Asia", *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, 56, 2001, pp 1-14.
- 22 William Burrows, "A Response to Michael Amaladoss", p 15, citado por Jonathan Y. Tan, "Missio Inter Gentes", p 189 (énfasis añadido).
- 23 Vaticano II, *Ad Gentes*, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, [www.vatican.va/archive/hist-ii.../vat-ii\\_decree\\_19651207\\_ad-gentes\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist-ii.../vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_en.html).

# Teologías interculturales y poscoloniales.

## Pluralidad, diversidad y poder

*Stefan Silber*

*Dr. Stefan Silber es un teólogo laico alemán. De 1997 a 2002 vivió y trabajó en la diócesis de Potosí, Bolivia. Fue profesor invitado de la Universidad Centroamericana (San Salvador, 2017), de la Universidad Católica Boliviana (Cochabamba, 2018) y de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (Quito, 2021).*

Una mujer coloca una cruz en el centro para una oración. Este gesto, aparentemente inofensivo, puede convertirse en un explosivo intercultural académica poscolonial de EE.UU., como afirma Laura Donaldson. Ella retoma un informe colonial del siglo XVII de un misionero francés en Norteamérica, quien describe encuentros con una mujer indígena. Esta mujer poseía una cruz de diseño indígena, con patrones, figuras y símbolos de su propia religión, pero, al mismo tiempo, la veneraba como un símbolo cristiano y la guardaba en un lugar especial de su *wigwam*. Durante los encuentros, según relata este misionero, ella solía colocar la cruz entre sí misma y los franceses, obligándolos así a orar delante de su cruz, mientras que ella por su parte realizaba sus propias oraciones, según su propia costumbre, ante el Rey de Corazones y sus otras deidades.<sup>1</sup>

---

1 Laura E. Donaldson, "Native Women's Double Cross. Christology from the Contact Zone", en *Feminist Theology* 10 (2002) pp 29, 96-117, aquí 100; Donaldson cita a Chrestien Le Clercq de su *New Relation of Gaspesia* (traducido por el autor).

Haciendo uso de un juego de palabras en inglés, Donaldson se refiere a la “*double cross*” de la mujer indígena: la “doble cruz” es al mismo tiempo un “doble engaño”<sup>2</sup> porque, desde su propia perspectiva, la cruz (aparentemente cristiana) es también un lugar de práctica religiosa indígena. A través de la maniobra de poner la cruz en el centro, la mujer lograba, además, que los misioneros y/o colonos franceses, que se arrodillaban frente a la cruz para orar según la concepción cristiana, se arrodillen a su vez frente a ella.

Con este ejemplo, Donaldson representa tanto la ambigüedad como el poder de resistencia de la práctica de esta mujer. La “doble cruz” de esta mujer indígena apunta a la necesidad, en los encuentros interculturales, de preguntarse siempre con precisión sobre los significados, connotaciones e implicaciones que un determinado signo religioso o cultural posee o puede adquirir en diferentes contextos culturales. Estos significados diferentes pueden, notoriamente, hacer visibles las relaciones de poder existentes y socavarlas sigilosamente, lo que se daría como un potencial de resistencia secreta. Especialmente en contextos coloniales y poscoloniales, estos signos ambiguos de resistencia a menudo se usan a propósito, precisamente en la teología. Por lo tanto, la discusión sobre la interculturalidad en la teología se está desplazando cada vez más hacia análisis poscoloniales.

## 1. Teología y culturas

“Cultura” es un término con diversos significados que se usa, a menudo, de manera ambigua, incluso en las ciencias. Históricamente surgió del sector agrícola (agri-cultura) y todavía se usa hoy en día para denominar ciertos procesos de crecimiento biológico (cultivo). Además, desde la antigüedad también se ha utilizado

---

2 Ibid.

para describir usos y costumbres en el ámbito religioso (culto) y artístico (literatura, pintura, teatro). Especialmente desde la Ilustración europea, el término también se lo ha empleado para devaluar la forma de vida de otras personas que “no tienen cultura” porque les falta la educación escolar formal, ciertas costumbres o desconocen el arte o las ciencias urbanas u occidentales. Naciones que se consideraban “culturalmente superiores” menospreciaban a los pueblos vecinos –como fue el caso entre Alemania y Francia hace menos de un siglo todavía– o legitimaron –como en el colonialismo– el sometimiento y la explotación de continentes enteros bajo el pretexto de una misión cultural o religiosa.

La antropología, como ciencia académica para el estudio de las culturas, ha desarrollado un concepto de cultura diferente, no tan normativo como descriptivo, con el cual se designa un conjunto integral de signos y significados, relaciones de poder, reglas de vida y todas las costumbres que se dan por supuestas en una cierta comunidad. Es a través de este conjunto de signos que la comunidad puede regular la estabilidad y la confiabilidad interna. Según este concepto, las culturas siempre existen en plural, son dinámicas, se desarrollan y transforman y aprenden unas de otras. Las fronteras entre culturas a menudo son fluidas y solo pueden definirse y mantenerse arbitrariamente. No se consideran culturas “altamente desarrolladas” y “primitivas”, sino que se describen en sus diferencias y con sus respectivos aspectos positivos y problemáticos (siempre para ciertos grupos de personas).

Este concepto descriptivo de la cultura fue utilizado en el desarrollo de las teologías interculturales. La religión y la teología siempre tienen lugar en el contexto de una cierta cultura o en el diálogo de diferentes culturas concretas; no pueden separarse fácilmente de estos contextos, y considerarse algo universal o abstracto.

Sin embargo, los contextos culturales –y esto es crucial– tienen la propiedad de que, dentro de ellos, muchas normas, valores e ideas se den por sentadas: desde lo que se considera vestimenta adecuada hasta la forma en que se cultiva la tierra, pasando por los sistemas familiares y el ejercicio del poder político. Todo lo que una determinada comunidad hace, piensa y entiende por correcto e importante está sujeto a reglas culturales y patrones de significado específicos: desde la rutina diaria hasta el ciclo de vida, desde la cocina hasta la política, desde el trabajo hasta las vacaciones; agricultura, ritos, organización, mitos, crianza, familia, relaciones de género, leyes y prohibiciones, etc. Los principios teológicos y religiosos también forman parte de este universo aparentemente evidente que no suele ser cuestionado por los miembros de la cultura. Combinan naturalmente con otras normas, por lo que las preguntas si se puede comer carne de cerdo o no, o si la poligamia es deseable o tabú, pueden convertirse en cuestiones religiosas dentro de ciertas culturas.

Por esta certeza que otorgan las culturas a sus integrantes, la propia forma de cultura siempre le parece la única o la mejor cultura posible. Exactamente lo mismo pasó y sigue pasando a los cristianos europeos en relación con su propia manera de practicar la fe cristiana. Nos parece ser la mejor o la “más correcta”. Las culturas funcionan precisamente de esta manera que dan a sus miembros la buena sensación de hacer lo correcto y de vivir de la mejor manera. En Europa, por lo tanto, olvidamos con demasiada facilidad que la forma cultural concreta del cristianismo que practicamos no tiene por qué ser la única y universalmente válida forma de vivir la fe. En los encuentros con cristianos de otras culturas y personas de otros continentes pueden surgir por ello malentendidos y conflictos interculturales. La teología intercultural surge de estas y otras experiencias similares.

## 2. Teologías interculturales

“Somos católicos, y por eso hacemos los ritos a la Pachamama”. Para las personas no familiarizadas con las culturas del altiplano boliviano, esta frase que escuché allí puede sonar incomprensible y tal vez hasta ofensiva. Sin embargo, a las personas que han vivido desde niños en la comunión natural y agradecida con la “Madre Tierra” (una posible traducción del concepto complejo Pachamama), les puede parecer obvio que la propia espiritualidad católica se exprese exactamente en estos ritos antiguos de los pueblos indígenas, y de especial manera, precisamente, en contraste con la fe cristiana de las comunidades evangélicas. Existen sacerdotes e incluso obispos católicos que combinan litúrgicamente las celebraciones indígenas con la Eucaristía y otros ritos cristianos porque les parece natural hacerlo.

En las latitudes europeas, el respeto por lo que llamamos “la naturaleza” y la gratitud por la cosecha y la conciencia de nuestra dependencia de la agricultura y del clima encuentran su expresión a través de eucaristías de acción de gracias, procesiones de plegaria por un tiempo propicio para los cultivos y otras costumbres de la religiosidad popular. En los Andes bolivianos, por su parte, las culturas indígenas tradicionales ofrecen sus propias celebraciones y rituales, en los que se recuerda y celebra aún más la reciprocidad de las relaciones con la tierra y la integración de la persona y la comunidad humanas a la gran familia de todas las creaturas. Y los integran con toda naturalidad a su propia fe católica.

Durante siglos, la Iglesia católica intentó, en gran parte sin éxito, descartar estas celebraciones como idolatría, paganismo o superstición, prohibirlas, combatirlas o reemplazarlas con lo que parecía ser una piedad popular católica purificada, que se basaba en las costumbres culturales europeas. Solo el Concilio Vaticano II y las Conferencias Generales de los obispos latinoamericanos dieron un giro claro hacia una aceptación más abierta o incluso

hacia un diálogo activo con las espiritualidades indígenas. En este diálogo, poco a poco se hizo evidente que la identidad católica, aparentemente universal, siempre se perfila según una cierta cultura. Siglos de transformación cultural y conflicto en Europa han producido un catolicismo que, en el siglo XIX, se sintió tan superior que intentó imponer su propia forma de cultura católica a toda la Iglesia universal.

Sin embargo, el carácter europeo de la Iglesia es en sí mismo ya un producto del cruce de fronteras culturales: mientras que Jesús y su movimiento fueron, por supuesto, influenciados por su propia cultura judía o galilea, el cristianismo primitivo se extendió rápidamente por todo el Imperio romano en los primeros tres siglos y desarrolló allí nuevas figuras culturales. La historia de estos siglos y el Nuevo Testamento dan testimonio de la fuerza conflictiva, pero también creativa, de este cruce de fronteras. En los siglos posteriores se desarrollaron varias formas culturales en las diferentes regiones europeas y del mundo, hasta que en el siglo XIX se impuso una tendencia de extensión de las expresiones europeas, y en especial romanas, a la Iglesia universal.

Las teologías interculturales, por lo tanto, señalan que la fe cristiana no puede identificarse con ninguna de las diversas culturas del mundo. Por el contrario, ninguna cultura puede reclamar un papel especial en la Iglesia y la teología, tampoco la europea. Para que los miembros de diferentes culturas puedan comunicar sobre su fe, deben someterse a las complejas exigencias de la comunicación intercultural, en la que siempre se tiene en cuenta la posibilidad de malentendidos y juicios erróneos de manera crítica y autocrítica.

Es importante distinguir entre diferentes nociones de la interculturalidad: en una perspectiva más centralista, las diferencias culturales solo se perciben como matices menores de una unidad fundamental. Entonces, el margen de diferencia cultural que se

permite a lo sumo se limita al diseño de las condiciones externas, como sea el idioma de un rito unificado, adaptaciones pequeñas de una legislación codificada o adiciones insignificantes a un currículo impuesto. Una visión universalista de la interculturalidad, por otro lado, ve un alcance creativo más amplio en las formas culturales de expresión. Sin embargo, debe preservarse una supuesta esencia universal para garantizar lo que se entiende por unidad. Quienes se reservan el derecho de definir esta esencia y la unidad, sin embargo, a menudo son las autoridades de una minoría global que, por razones históricas, tiene el poder de definición, es decir, en la Iglesia católica, el Vaticano y las Iglesias en Europa. Una visión de la interculturalidad poscolonial, crítica del poder y, por lo tanto, pluralista, por otro lado, expone este poder de definición y resiste la hegemonía cultural de las fuerzas que adquirieron una posición de fuerza a través del colonialismo, la misión y el centralismo en el siglo XIX.

Estas posiciones pluralistas y poscoloniales también ponen el dedo en las llagas de las dificultades de las teologías interculturales: un diálogo abierto y recíproco entre culturas no puede lograrse mediante meras traducciones y explicaciones. Más bien se debe explorar en profundidad los respectivos conceptos, símbolos, metáforas y mitos de cada cultura, y evaluar sus significados y consecuencias. Como las culturas transmiten estos conocimientos de manera no reflexiva, sino como algo natural y evidente, no es un proceso fácil de entender a fondo las relaciones internas de significados y razones que prevalecen en una cultura. Es tanto más difícil obtener una comprensión de las profundidades de una cultura desde afuera, una comprensión que se necesitaría para un diálogo fructífero. Raimon Panikkar, que ha dedicado su vida y su obra académica a este diálogo entre culturas, afirma:

Cada cultura es una galaxia, encuentra sus formas de pensar, sus criterios de verdad... No olvidemos que entre galaxia y galaxia

hay el vacío. La interculturalidad es un salto (peligroso) en el vacío.<sup>3</sup>

Las teologías interculturales se enfrentan a este salto en el vacío. Requiere serenidad e indiferencia ignaciana hacia la propia cultura, así como una relación viva con la propia fe y espiritualidad, abierta a la fe y a las experiencias de Dios de personas que viven en contextos culturales diferentes al mío. Tal apertura y serenidad se ven frustradas en un mundo que todavía está conformado por estructuras de poder coloniales, neocoloniales, y otras que también obran inconscientemente y que, por lo tanto, deben analizarse y cuestionarse crítica y autocriticamente. En la actualidad, por lo tanto, varios enfoques académicos están siendo discutidos en todo el mundo bajo palabras clave como “poscolonialismo”, “descolonización” y “decolonialidad”, que ya han impulsado a seguir nuevos rumbos también en la teología.

### 3. Teologías poscoloniales

Los estudios o teorías poscoloniales y decoloniales, que se originan en las ciencias sociales y las humanidades, ya ejercen una amplia influencia global. Tienen su inicio en la experiencia de que el carácter colonial de las estructuras culturales, económicas y políticas no desaparece simplemente con la realización de la independencia estatal, sino que se transforma de muchas maneras y conduce a nuevas desigualdades y dependencias.<sup>4</sup> El sociólogo peruano Aníbal Quijano llama a esta continuación de lo colonial, en el presente, la “colonialidad” o también la

3 Raimon Panikkar, “Hacia una teología de la liberación intercultural e interreligiosa”, en Juan José Tamayo y Raúl Fornet-Betancourt (eds.): *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación. I Simposio Internacional de Teología Intercultural e Interreligiosa de la Liberación*, Estella (Navarra), 2005, pp 61-68, aquí 65.

4 Cf. Stefan Silber, “Poscolonialismo. Introducción a los estudios y las teologías poscoloniales”, en *El tiempo que no perece* 3, Cochabamba: Itinerarios/CMMAL, 2018.

“colonialidad del poder”<sup>5</sup> apuntando, en primer lugar, al racismo persistente en las relaciones sociales y económicas.

También se puede detectar la colonialidad en la teología, lo que conduce a un análisis autocrítico y anima desarrollos nuevos y alternativos. En particular, las ciencias bíblicas, la misionología y los estudios religiosos son el foco de interés en la teología poscolonial, mayormente por razones históricas, porque la Biblia, la misión y el contacto interreligioso fueron sumamente importantes en el tiempo y la praxis del colonialismo. No obstante, los efectos del colonialismo también se revisan críticamente en los conceptos teológicos de Dios, en la eclesiología, la cristología y en muchas otras áreas teológicas y pastorales.

Esta crítica también da forma a nuevas interpretaciones teológicas y prácticas eclesiales. En diálogo con las mentalidades, filosofías y cosmovisiones de los pueblos indígenas en todo el mundo, así como otras voces marginadas y a menudo invisibilizadas en el pasado, surgen nuevas formas creativas de producir teología, también con metodologías alternativas como las narraciones, el canto, el baile etc. Desde una perspectiva poscolonial, también las teologías feministas juegan un papel importante, llamando la atención sobre el hecho de que el colonialismo también estabilizó su dominio a través de los roles de género patriarcales. Las filosofías europeas y los métodos académicos moldeados por ellas, por otro lado, se examinan críticamente por sus relaciones históricas y actuales con el racismo y el colonialismo y, a menudo, se rechazan para liberarse de las cadenas del colonialismo.

Las teologías poscoloniales ya han desarrollado una amplia gama de métodos y formas de expresión para detectar la colonialidad, criticarla y transformarla. Uno de los focos de atención de estos

---

5 Aníbal Quijano, “Colonialidad y modernidad/razionalidad”, en *Perú indígena* 13 (1992), pp 29, 11-20.

métodos son los factores culturales, lingüísticos y discursivos de la colonialidad. Se trata principalmente de la atribución consciente e inconsciente de identidades basadas en el color de la piel, el género o la afiliación étnica y cultural de otras personas, pero también de cuestiones de historiografía y de los estudios religiosos. Precisamente la crítica poscolonial de la teología de las religiones provoca puntos de partida muy importantes para la teología sistemática. Estas cuestiones discursivas también están en primer plano para muchos teóricos poscoloniales que provienen de los estudios literarios. Sin embargo, el poscolonialismo no puede reducirse a esto.

De igual importancia para comprender las teologías poscoloniales es el aspecto de las relaciones de poder que se han desarrollado a partir del colonialismo. Esto se debe a que el colonialismo es en sí mismo una relación de poder y sigue teniendo efectos en diversas configuraciones de poder contemporáneas, ya sea en la política, la economía, la propiedad de la tierra, la violencia física o la religión. Las cuestiones del poder y la dominación se plantean, por ejemplo, en la cristología y la soteriología: ¿pueden concebirse la salvación y la redención de tal modo que las opresivas relaciones coloniales de poder no se consoliden y legitimen, sino que se subviertan y derrumben?

La resistencia que se ofrece a esas relaciones de poder, también en lo religioso, es otro foco importante de las teologías poscoloniales. La resistencia a la misión y a la evangelización que persiste hasta nuestros días puede convertirse en un reto positivo para la teología mediante un cambio de perspectiva. Pues la resistencia y el contrapoder que posiblemente representan pueden apuntar a una conversión necesaria y a un nuevo desarrollo de la teología y de las prácticas de la Iglesia. Incluso el alejamiento de la misión y el rechazo del diálogo pueden leerse entonces como una historia de liberación de la colonialidad que puede presentar, por tanto, hasta un carácter sacramental.

Las teologías poscoloniales también desarrollan alternativas teológicas en las que despliegan teológicamente el contrapoder crítico con lo colonial, y pueden llegar a comprensiones completamente nuevas de la fe cristiana. Para ello, también recurren a formas de expresión espiritual y teológica de las religiones indígenas y de otras religiones. Tanto en el plano metodológico como en el de los contenidos se desligan de supuestas verdades teológicas autoevidentes –según la comprensión tradicional–, y desarrollan alternativas que corresponden mejor con las culturas y contextos no europeos y abordan de esta manera los retos concretos de ellos.

La crítica discursiva y del poder, la resistencia y las alternativas caracterizan de diversas maneras los diferentes esbozos teológico-poscoloniales en todo el mundo. Estos términos también pueden utilizarse para iluminar una dinámica que el teórico decolonial Walter Mignolo describe como “desprendimiento y apertura”:<sup>6</sup> El desprendimiento de las formas de pensamiento de influencia europea corresponde con la apertura a alternativas que beben de las diversas tradiciones culturales de la humanidad, no solo en el plano de los contenidos y los temas, sino también en cuestiones de metodología y epistemología. Esta dinámica también se denomina el giro decolonial.

### **Conclusión: diversidad y poder**

Las teologías interculturales y poscoloniales se caracterizan por una diversidad creciente que corresponde a la pluralidad de las realidades culturales globales. Las teologías poscoloniales, en particular, ahora se están desarrollando de manera cada vez más

---

6 Walter D. Mignolo, “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre, 2007, pp 25-46.

autónoma e independiente de las academias europeas y norteamericanas. Ya no es del interés de las autoras y los autores poscoloniales, si las teologías del Norte aceptan o rechazan estos nuevos desarrollos. En cambio, se crean redes globales de intercambio que combinan trasfondos contextuales muy diferentes en el Sur global para un diálogo global. En la actualidad, ya no es preciso hacer uso de un “doble engaño” como en los días de la Colonia para practicar las teologías poscoloniales.

Para debilitar o quebrantar el poder de la colonialidad no es suficiente desarrollar teologías poscoloniales, pero esto es un paso necesario dentro de la teología actual. La convicción de la necesidad de un desarrollo teológico particular, que enfrente los desafíos del propio contexto local, permite que surjan en todo el mundo teologías que siguen, independientemente, su camino con confianza y creatividad. Como teólogos en Europa, deberíamos inspirarnos en ellos para reflexionar autocríticamente sobre la colonialidad de nuestra propia tradición y del presente teológico.

Stefan Silber

# La interculturalidad según Benedicto XVI

Fabrice N'semi

Fabrice N'Semi es sacerdote de la arquidiócesis de Pointe-Noire (República del Congo), y está preparando una tesis doctoral sobre “La teología de las religiones en Joseph Ratzinger”, en la Facultad de Teología de Lugano (Suiza). Ha publicado con L'Harmattan, entre otros, *La teología profética de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI. Fundaciones, historia y actualidad* (2021).

**B**enedicto XVI, que se retiró el último día del año 2022, es una de las grandes figuras de la teología contemporánea. Este nativo de Baviera,<sup>1</sup> apodado *Bücher-Ratz*,<sup>2</sup> muy temprano, dejó una inmensa herencia teológica a la Iglesia y una gran herencia cultural al mundo. Su trayectoria académica como profesor, su participación como experto en el Concilio Vaticano II y los cargos que asumió en la Iglesia como presidente de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Papa e incluso Papa Emérito, lo llevaron a abordar varios temas. En este artículo, nos centramos en el tema de la interculturalidad. ¿Cómo y en qué contexto apareció este tema en el menú de su reflexión? ¿Cuáles son sus fuentes teológicas?

---

1 Para su biografía completa, lea con interés: Joseph Ratzinger, *Mi vida. Memorias (1927-1977)*, San Pablo: Cinisello Balsamo, 1997; Alfred Läpple, *Benedicto XVI y sus raíces*, Augsburg, 2006; Elo Guerrero, *Servo de Dios y de la humanidad. La biografía de Benedicto XVI*, Milán: Mondadori, 2016; Peter Seewald, *Benedicto XVI. Una vida*, Múnich: Droemer, 2020; Benedetto XVI, *¿Qué es el cristianismo? Casi un testamento espiritual*, Milán: Mondadori, 2023.

2 En el seminario, el joven Joseph Ratzinger fue apodado *Bücher-Ratz*, es decir, “el Ratzinger de los libros”, mientras que su hermano, muy talentoso en la música, fue apodado *Órgano-Rata*, es decir, “Ratzinger del órgano”. Cf. Alfred Läpple, *Benedicto XVI. Und seine Wurzeln*, p 16.

## Contexto de emergencia

El surgimiento de la noción de “interculturalidad” en Ratzinger es el resultado de un largo camino, cuyo primer paso es, en cierto modo, la publicación de la exhortación apostólica *Catechesi Tradendae* del Papa Juan Pablo II (16 de octubre de 1979). Incluye, por primera vez en un documento papal, el término “inculturación”,<sup>3</sup> que ha sido de uso común durante varias décadas.<sup>4</sup> En realidad, la formalización de este término está en línea con el Concilio Vaticano II y el Sínodo sobre la Evangelización (1974).

En África, la cuestión de la inculturación tendrá una resonancia particular debido al predominio del deseo de afirmar la “autenticidad africana” y de desafiar o incluso rechazar todo lo relacionado con Occidente.<sup>5</sup> En este contexto, las reivindicaciones estaban al día. Desde la convocatoria a un “Consejo Africano”,<sup>6</sup> hasta la exigencia de un “rito africano”,<sup>7</sup> pasando por la emancipación de

3 Cf. Jean-Paul II, *Catechesis tradendae*, No. 53.

4 Sobre la historia de la noción de inculturación, léase: Maria da Conceição Azevedo, *La inculturación y los desafíos de la modernidad*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 1982; Ary Anna Roest Crollius (éd.), “¿Qué hay de nuevo en la inculturación?”, *Gregorianum*, 59, 1978, pp 721-738; Hervé Carrier, *Evangelio y culturas: de León XIII a Juan Pablo II*, Cité du Vatican/París: Libreria Editrice Vaticana/Médiaspaul, 1987; Nicolas Standaert, “L'histoire d'un néologisme”. El término “inculturación” en los documentos romanos, *Nueva Revista Teológica*, 110, 1988, pp 555-570; Comisión Teológica Internacional, *Fe e inculturación en La Civiltà Cattolica* 140, 1989, pp 158-177; Paolo Giglioli, *Enculturación. Teoría y práctica*, Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999; Leonard Santedi Kinkunpu, *Dogma e inculturación en África. Perspectiva de una teología de la invención*, París: Karthala, 2003.

5 En el Movimiento de la negritud, esta crítica a un cristianismo eurocéntrico ya fue afirmada en el manifiesto: *Los sacerdotes negros se preguntan*, París: Présence Africaine/Cerf, 1956. Fueron seguidos por muchos teólogos africanos que se distinguirán en el frente de la defensa de un cristianismo auténticamente africano, reclamando así “el derecho a la diferencia”. Entre ellos figuran Meinrad P. Hebga (*Emancipación de las Iglesias bajo administración fiduciaria. Ensayo sobre la era post-misionera*, París: Présence Africaine, 1976), Fabien Eboussi Boulaga (*Cristianismo sin fetiche. Revelación y dominación*, París: Présence Africaine, 1981), Jean-Marc Éla (*Mi fe como africano*, París: Karthala, 1985).

6 Este llamamiento fue transmitido especialmente durante el simposio organizado por la Sociedad Africana de Cultura en Abijan, en 1977.

7 Es especialmente en el antiguo Zaire, bajo el impulso del cardenal Joseph Malula, que esta reivindicación adquirirá un alcance particular que conducirá a la aprobación, por parte de la Congregación para el Culto Divino, del “*Misal Romano para las diócesis de Zaire*”, el 30

la tutela de Roma,<sup>8</sup> se hizo todo lo posible para trazar un cristianismo auténticamente africano. Del lado de Roma, ¿cómo se percibieron tales proyectos?

Deseamos referirnos aquí, en el marco del diálogo entre las Iglesias de África y Roma, a la reunión del 21 de julio de 1987 en Kinshasa. Presidida por la Congregación para la Doctrina de la Fe, cuyo presidente, en ese momento Joseph Ratzinger, reunió a representantes de las Comisiones Doctrinales de las Conferencias Episcopales de África y Madagascar.<sup>9</sup>

### La reunión de Kinshasa

En su discurso en Kinshasa, el cardenal Ratzinger cuestionó los principales determinantes de la inculturación cristiana en África. Si bien reconoció desde el principio las limitaciones impuestas por el marco de tal reunión y la naturaleza incompleta de su reflexión sobre esta cuestión, señaló que el desarrollo de una teoría más completa de la inculturación obedece al menos a cinco requisitos:

En primer lugar, definir la noción de cultura (¿qué es cultura?); aclarar la noción de fe (que es en sí misma una cultura, la raíz de las culturas; no hay fe desnuda, privada de cultura, que buscaría vestimenta cultural...); después de esto debemos aclarar los principales elementos determinantes para la relación entre fe y cultura: la Encarnación, la Cruz, la Resurrección; y, además, las relaciones entre cristología y eclesiología, es decir, las relaciones entre la unicidad del evento de salvación (su “una vez por siem-

---

de abril de 1988 (Prot. 1520/85). Cf. Congregación por el culto divino, *Notitiae*, No. 264, Ciudad del Vaticano, julio de 1988, pp 454-471.

8 La Santa Sede fue percibida como una institución “dominante y colonizadora de Europa bajo el disfraz de la religión cristiana”. Meinrad Pierre Hebga, *Emancipación de las Iglesias bajo tutela*, p 150.

9 Esta es la segunda reunión de este tipo, ya que la primera, entre el mismo Dicasterio Romano y los Presidentes de las Comisiones Doctrinales de América Latina, tuvo lugar en 1984 en Bogotá.

pre”, *ephapax*), y la permanencia de este evento en la historia. Y la relación de estas categorías filosóficas y teológicas con la situación cultural actual, marcada por la dialéctica entre el uniformismo de la civilización técnica y el regionalismo de las culturas tradicionales, debe aclararse aún más. Y, finalmente, estudiar la relación de todas estas categorías con los problemas de la cultura africana o mejor de las culturas africanas.<sup>10</sup>

Además de estos requisitos, Ratzinger cree que la inculturación debe tener en cuenta el principio de fidelidad al Evangelio y a la Tradición de la Iglesia y el principio de apostolado o evangelización.<sup>11</sup> Estos principios básicos no solo deben acompañar toda investigación teológica en dogma, moral, catequesis, liturgia, etc., sino que también deben fortalecer la comunión eclesial. Más allá de estos principios, señala, es solo en la prueba del tiempo, es decir, a costa de un largo discernimiento, que un proceso de inculturación puede madurar.

Si es cierto, como él mismo dijo, que su discurso en Kinshasa no fue “el punto de llegada, sino solo el punto de partida” de su reflexión sobre la inculturación, habría que esperar al menos otros tres encuentros de este tipo para que su pensamiento se hiciera más preciso. El primero, en 1992, durante las *Semanas Universitarias de Salzburgo*. El segundo, en 1993, en Hong Kong, durante el encuentro entre la Congregación para la Doctrina de la Fe y las Conferencias Episcopales de Asia. Y el tercero, en 1993, durante una conferencia en Sassari, Cerdeña. El resumen de estas tres reuniones fue recogido e integrado con una ligera actualización en su libro *Glaube-Wahrheit-Toleranz* de 2003.<sup>12</sup>

10 Joseph Ratzinger, *Reunión con las Comisiones Doctrinales en África*, Kinshasa, 21 de julio de 1987, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/incontri/rc\\_con\\_cfaith\\_19870721\\_kinshasa-ratzinger\\_fr.html#\\_ftnref1](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/incontri/rc_con_cfaith_19870721_kinshasa-ratzinger_fr.html#_ftnref1), accedido 21 de diciembre de 2022.

11 Cf. Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, p 53.

12 Citaremos en este artículo la traducción francesa: Joseph Ratzinger, *Fe, verdad, tolerancia. El cristianismo y el encuentro de las religiones*, París: Parole et Silence, 2005.

## Aclaración nocional

### *Observaciones preliminares*

Joseph Ratzinger aborda las cuestiones sustantivas sobre la inculturación planteadas por su discurso en Kinshasa. Partiendo de la constatación de que “la Europa moderna ha desarrollado un concepto de cultura distinto de, o incluso opuesto a, la religión”,<sup>13</sup> argumenta que “en todas las culturas históricas conocidas, la religión es un elemento esencial, es incluso su corazón. Determina la estructura de los valores y la organización interna de las culturas.”<sup>14</sup> Por lo tanto, cualquier intento de “inculturar” la fe cristiana en una cultura parece complejo, incluso condenado al fracaso. Porque, “si uno priva a una cultura de su propia religión y que la hace ser, uno roba su corazón; si se implanta un nuevo corazón en él, un corazón cristiano, entonces parece obvio que el organismo rechazará un cuerpo extraño”.<sup>15</sup> En estas condiciones, ¿hay una salida posible? Su respuesta es clara: “un resultado feliz de la operación parece difícil de imaginar”.

Esta operación tiene sentido “si la fe cristiana y la otra religión, con la cultura que sustenta, no están en una relación de oposición irreductible, sino que manifiestan una apertura interior mutua”.<sup>16</sup> En otras palabras, lo que constituye el fundamento de cualquier encuentro entre la fe cristiana y otra cultura es su capacidad de apertura.

Además, en su hermenéutica de la problemática de la inculturación, Ratzinger postula como requisito previo “la universalidad potencial de cualquier cultura”.<sup>17</sup> A sus ojos, la inculturación “presupone que en todas las culturas actúa la misma naturaleza

13 Joseph Ratzinger, *Fe, verdad, tolerancia*, p 59.

14 *Ibíd.*

15 *Ibíd.*

16 *Ibíd.*, pp 59-60.

17 *Ibíd.*, p 60.

humana; que en ella existe una verdad común sobre la condición humana, una verdad principio de unión”.<sup>18</sup>

Además, señala, “el proyecto de inculturación solo tiene sentido si, en virtud de la orientación común hacia la verdad del hombre, una cultura no se ve perjudicada cuando una nueva fuerza cultural la invita a abrirse y desarrollarse”.<sup>19</sup> Por otra parte, “lo que en una cultura excluye esta apertura e intercambio testimonia su insuficiencia, ya que la exclusión del otro es contraria a la naturaleza del hombre”.<sup>20</sup> Así, “la grandeza de una cultura se revela en su apertura, en su capacidad de dar y recibir, en la fuerza que tiene de desarrollar, de dejarse purificar y, por lo tanto, de corresponder más a la verdad, al hombre”.<sup>21</sup>

### *La noción de “cultura”*

Con estas observaciones preliminares, Ratzinger propone una definición de cultura que gira en torno a tres determinantes principales. En primer lugar, “la cultura está vinculada al conocimiento y a los juicios de valor”.<sup>22</sup> Desde este ángulo, aparece como un esfuerzo del hombre para comprender el ser, el mundo y lo absoluto. En este esfuerzo por adquirir conocimiento, Ratzinger insiste sobre todo en lo que considera una característica fundamental de las grandes culturas, a saber, la interpretación del mundo en relación con lo divino.

Luego, “la cultura está siempre vinculada a un ‘sujeto comunitario’ que asume las experiencias del individuo y que, a la inversa,

---

18 Ibíd.

19 Ibíd.

20 Ibíd.

21 Ibíd.

22 Ibíd., pp 60-61.

también las marca de antemano con su huella”.<sup>23</sup> En esta interacción, entran en juego la categoría de “ancianos”, cuya sabiduría refleja la cercanía a los dioses, y las tradiciones originales que derivan de la revelación divina y no de los esfuerzos humanos.

Finalmente, la cultura se relaciona con la historia. A lo largo de “su viaje, la cultura se desarrolla encontrando nuevas realidades y asimilando nuevos conocimientos”.<sup>24</sup> Tal despliegue o tales encuentros no dejan intacta a la cultura. A través de estos encuentros, se abre a otras realidades y se transforma. Así, “el carácter histórico de la cultura revela su capacidad de progresar, su capacidad de abrirse y acoger una transformación”.<sup>25</sup>

### **De la inculturación a la “interculturalidad”**

Habiendo definido así la noción de “cultura” y sus principales determinantes, Ratzinger busca dilucidar cómo todos estos elementos entran en contacto y se fusionan. Por un lado, señala que el hecho de que la cultura esté vinculada a un sujeto cultural subyace a la multiplicidad de culturas y la especificidad de cada una de ellas. Y, por otro lado, cree que el carácter histórico de la cultura es una prueba de su apertura, de su capacidad para encontrarse con otras culturas para enfrentar otras experiencias. “Así, dependiendo del cierre o apertura, estrechez o amplitud de un sujeto cultural, puede haber una profundización y purificación del conocimiento y los juicios de valor”.<sup>26</sup>

Este dinamismo también puede conducir a una transformación fundamental de la estructura misma de una cultura. Lo cual, desde el punto de vista de Ratzinger, no es una forma de agresión o

---

23 *Ibíd.*, p 62.

24 *Ibíd.*

25 *Ibíd.*, p 63.

26 *Ibíd.*, p 64.

distorsión, sino más bien una transformación profunda que se justifica por un principio ya mencionado anteriormente, a saber, “la universalidad potencial de todas las culturas, que se concreta en la aceptación de la otra cultura y en la transformación de la propia”.<sup>27</sup>

En esencia, es un proceso de ruptura con cualquier cosa en una cultura que se interpone en el camino de la verdad. En este sentido, Ratzinger habla de “la Pascua salvadora de una cultura que, de una muerte aparente, resucita y se convierte plenamente en sí misma”.<sup>28</sup>

Basándose en el argumento anterior, Ratzinger considera una nueva opción retórica. Así, afirma que “ya no debemos hablar de inculturación, sino de encuentro de culturas o –si es necesario decirlo con una palabra aprendida– de “interculturalidad”.<sup>29</sup> ¿Qué significa esto? ¿Qué justifica esta preferencia terminológica? ¿Cuál es su relevancia teológica? ¿Qué implica esto para la vida y la misión de la Iglesia?

### **Interculturalidad: relevancia teológica**

Según Ratzinger, la noción de “inculturación” es inadecuada en la medida en que presupone que una fe, por así decirlo, ‘culturalmente desnuda’ se integra en una cultura indiferente desde el punto de vista religioso, que hay, por lo tanto, un encuentro entre dos sujetos hasta ahora ajenos entre sí y que ahora se unen en una síntesis.

Esta concepción es “artificial e irreal”,<sup>30</sup> ya que “la fe sin cultura no existe, ni hay una cultura sin religión fuera de la civilización tecnológica moderna”.<sup>31</sup> En otras palabras, “la fe misma es cultu-

---

27 *Ibíd.*

28 *Ibíd.*

29 *Ibíd.*

30 *Ibíd.*

31 *Ibíd.*, p 65.

ra. No existe en el estado desnudo, como una religión pura. Al decirle al hombre quién es y cómo debería ser hombre, la fe crea una cultura, es cultura”.<sup>32</sup> Con referencia a los principales determinantes de la cultura mencionados anteriormente, ¿cuáles son las consecuencias de la afirmación de que “la fe es cultura”?

Ratzinger conserva, en primer lugar, la relación de la fe con la historia.<sup>33</sup> En efecto, como cultura, la fe “ha madurado en el transcurso de una larga historia y en muchas fusiones interculturales, ha formado todo un modo de vida, una actitud del hombre en relación consigo mismo, con el prójimo, con el mundo y con Dios”.<sup>34</sup>

Ratzinger también señala que, como cultura, la fe está vinculada a un sujeto comunitario, que no es otro que el “pueblo de Dios”. Y “el sujeto ‘pueblo de Dios’ diverge de otros sujetos culturales clásicos, que se definen por pertenecer a una tribu, una nación o un espacio de vida común, porque subsiste en diferentes sujetos culturales: un cristiano en particular no deja de ser el sujeto primero e inmediato de su cultura”.<sup>35</sup>

Por ejemplo, uno puede ser cristiano y seguir siendo congoleño. Hay, en cierto modo, la compenetración de los dos sujetos culturales. En estas condiciones, ¿puede preverse una síntesis entre los dos temas culturales? Sin ambigüedades, Ratzinger cree que “este contacto mutuo nunca producirá una síntesis completamente realizada”.<sup>36</sup>

---

32 *Ibíd.*, pp 68-69.

33 El trasfondo de esta aclaración que aporta Ratzinger es el debate sobre la deshelenización, cuyas tres oleadas relata en su discurso en Ratisbona (reforma de Lutero, teología liberal en los siglos XIX y XX, la pluralidad de las culturas). Este debate fue alimentado principalmente por “la opinión de que el cristianismo católico, como el cristianismo oriental, no es el cristianismo de la Biblia, sino el resultado de una amalgama de la Biblia con la filosofía griega y el derecho romano”. Cf. Joseph Ratzinger, *Fe, verdad, tolerancia*, p 94.

34 *Ibíd.*, p 69.

35 *Ibíd.*

36 *Ibíd.*, p 70.

Por otro lado, argumenta que “es necesario un trabajo permanente de reconciliación y purificación. La superación hacia el todo, la integración en lo universal, requiere un ejercicio constante”.<sup>37</sup> Y “este todo, este universal, no es un pueblo empírico, sino el pueblo de Dios, un pueblo, por lo tanto, que es el lugar de cada hombre”.<sup>38</sup>

Como “pueblo de Dios”, la Iglesia es un tema histórico muy amplio. Tal dimensión impide cualquier forma de identificación de la Iglesia con sujetos históricos particulares. Además, señala Ratzinger, en el apogeo de la cristianización de ciertos pueblos, como fue el caso de Europa, la Iglesia no se identificó con un sujeto histórico particular, manteniendo así su propia forma.

“Ya en el Nuevo Testamento, el cristianismo lleva en sí el fruto de toda una historia cultural, una historia de acogida y rechazo, de encuentro y cambio”.<sup>39</sup> Una historia que se deriva de la fe de Israel y que, en sí misma, “encontró su forma en la lucha con las culturas egipcia, hitita, sumeria, babilónica, persa y griega”.<sup>40</sup>

En la diversidad de su enfoque religioso y su *Weltanschauung* (cosmovisión), estas culturas “han sido acogidas en el sufrimiento y transformadas, para preparar un recipiente cada vez más puro para la novedad de la revelación del único Dios”.<sup>41</sup> Así, “quien entra en la Iglesia debe saber que está entrando en un sujeto cultural propio, que posee su propia interculturalidad desarrollada en el transcurso de una historia con múltiples fases”.<sup>42</sup>

---

37 Ibid.

38 Ibid.

39 Ibid., p 71.

40 Ibid., pp 71-72.

41 Ibid., p 72.

42 Ibid.

## Del diálogo interreligioso al diálogo intercultural

En una carta dirigida al filósofo no creyente y político italiano Marcello Pera (presidente del Senado de 2001 a 2006), con motivo de la publicación de su libro,<sup>43</sup> Benedicto XVI afirma:

El diálogo interreligioso, en el sentido estricto del término, es imposible, por lo que es aún más urgente establecer un diálogo cultural que profundice las consecuencias culturales de las decisiones religiosas fundamentales. En este caso, el diálogo, la corrección mutua y el enriquecimiento mutuo son posibles y necesarios.<sup>44</sup>

En realidad, el diálogo intercultural propuesto por Benedicto XVI se inspira en la patrística, se basa en la articulación entre “fe” y “razón”, y apunta a la búsqueda de la verdad. Los Padres de la Iglesia, de hecho, consideraban al cristianismo como la “verdadera filosofía” (Justino) y la “verdadera religión” (Agustín). Escudriñaron las “semillas de la Palabra” no en las religiones de la época, sino en la filosofía:

Fue allí donde los Padres vieron a los verdaderos predecesores del cristianismo, donde el hombre dejó sus hábitos y tradiciones para dirigirse hacia el *Logos*, es decir, hacia la comprensión del mundo y de lo divino, por la fuerza de su razón.<sup>45</sup>

El diálogo intercultural propuesto por Ratzinger tiene, por tanto, como punto de partida la escucha del *Logos*. En este ejercicio de escucha, el primer oído solicitado es el de la razón, gracias al cual el hombre logra cuestionarse a sí mismo, sus orígenes, su destino, el sentido de la vida, del mundo, de la historia.

43 Cf. Marcello Pera, *Por qué debemos llamarnos cristianos*, Milán: Mondadori, 2008.

44 Citado en Roberto de Mattei, “Algunas reflexiones después de Asís-3”, *Correspondencia europea*, No. 242, 31 de octubre de 2011, p 1.

45 Joseph Ratzinger, *Fe, verdad, tolerancia*, p 74.

Pero escuchar el *Logos* solo con el oído de la razón no es suficiente, porque –como señaló Benedicto XVI en su discurso al *salón Waldegrave del Colegio Universitario de Santa María*<sup>46</sup>– la razón o el progreso científico no pueden dar respuestas satisfactorias a las profundas preguntas de la persona humana.

También es necesario escuchar con el oído de la fe, que permite al hombre encontrar la respuesta a las preguntas enigmáticas que plagan su existencia, buscar lo que es verdadero y bueno y así experimentar a Dios. Desde esta perspectiva, Ratzinger ve en Sócrates “tanto a un buscador de Dios como a una mente racional”, como la figura emblemática del diálogo intercultural. En él emerge una “racionalidad piadosa” que, precisamente, permite escuchar al *Logos* y, por lo tanto, buscar la verdad.

### *¿De la utopía a la realidad?*

Bajo el pontificado de Benedicto XVI, la idea del diálogo intercultural tomará forma y se concretará después de su visita a la República Checa en septiembre de 2009. El gran interés suscitado por su presencia y el eco de su mensaje en un país donde más de la mitad de la población se declara atea, inspirará al Papa bávaro a crear un espacio de diálogo con no creyentes y agnósticos: “el atrio de los gentiles”.<sup>47</sup>

Puesta bajo la supervisión del Pontificio Consejo para la Cultura, esta estructura fue inaugurada los días 24 y 25 de marzo de 2011 en París. Ese mismo año, con motivo de la celebración del 25° aniversario del primer encuentro interreligioso organizado por

46 Benedicto XVI, “Encuentro con representantes de religiones cristianas y otras religiones en el salón Waldegrave del St. Mary's University College”, *Enseñanzas de Benedicto XVI*, VI, 2, 2010, Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2011, pp 226-229.

47 Benedicto a los cardenales, arzobispos y prelados de la Curia Romana por la presentación de las felicitaciones navideñas, en *Enseñanzas de Benedicto XVI*, V, 2, 2009, p 782.

Juan Pablo II en 1986 en Asís, Benedicto XVI invitó, además de a representantes de otras religiones del mundo, a personalidades del mundo de la cultura y la ciencia.

Así, durante su pontificado, el Papa Benedicto XVI entró en diálogo con el mundo de la cultura, especialmente con las universidades, inaugurando así “un nuevo modo de enseñanza pontificia, la lección académica”.<sup>48</sup>

### **Interculturalidad, ¿el nuevo nombre de la inculturación?**

La interculturalidad, tal como la definió Benedicto XVI y se aplicó en el marco de su pontificado, sigue siendo un trabajo en progreso,<sup>49</sup> es decir, tanto un “patrimonio” como un “proyecto”. Una herencia en la medida en que se inspira en la experiencia de los Padres de la Iglesia, especialmente desde su esfuerzo por articular el cristianismo como síntesis entre “fe” y “razón”. Un proyecto que nos permite redescubrir, a pesar de la multiplicidad de culturas, la singularidad y universalidad del hombre que, “a pesar de todas las disparidades de su historia y de la génesis de su comunidad, es siempre uno y el mismo ser”.

Este ser “hombre”, “en lo más profundo de su existencia, es tocado por la verdad misma”,<sup>50</sup> es decir, el *Logos*. Y puesto que Cristo es el *Logos* hecho carne, la misión de la Iglesia es hacer crecer a hombres y mujeres de todas las culturas en la escucha *del Logos*

48 Jean-Robert Armogathe, “Tres lecciones papales: Ratisbona, Roma y París”, *Benedicto XVI. Buscar a Dios. Discurso al mundo de la cultura*, París: Parole et Silence/Lethielleux, 2008, p 103.

49 Esta afirmación se inspira en la observación de François Bousquet de que “el lugar de la cultura en el encuentro interreligioso es un trabajo en progreso”. Cf. François Bousquet, “Dieu et le pluriel. La calidad de la oración, clave para el encuentro de culturas y religiones”, Edouard Adé y Paul Béré (eds.), *Nuevos hitos para una teología africana. Mezclas en homenaje a Monseñor Barthélemy Adoukonou*, París: L’Harmattan, 2018, p 104.

50 Joseph Ratzinger, *Fe, verdad, tolerancia*, p 66.

para “mantener viva la sensibilidad por la verdad”.<sup>51</sup> Así presentada, ¿no es la interculturalidad el nuevo nombre de la inculturación? ¿No es el trasfondo de la “promoción de una pastoral cultural” recomendada por el *Documento de Kampala*?<sup>52</sup>

Fabrice N'semi

Traducido por Soledad Oviedo C.

---

51 Encontramos esta fuerte idea, entre otras, en la conclusión del discurso que debería haber dado en la Universidad de La Sapienza en Roma, en enero de 2008. Cf. Benedicto XVI, “El texto sobre el papado y la Universidad que Benedicto habría leído en la Universidad ‘La Sapienza’ de Roma, en *Enseñanzas de Benedicto XVI*, IV, 1 (2008), Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009, p 86.

52 Simposio de las Conferencias Episcopales de África y Madagascar, *Documento de Kampala: “Que conozcan a Cristo y tengan vida en abundancia”* (cf. Jn 17, 3; 10, 10), Kampala, 2019, pp 193, 78.

# La dinámica religiosa de la liberación según Fabien Eboussi-Boulaga.<sup>1</sup>

## Una lectura teológica del “cristianismo sin fetiche”

Csilla Kovács

*Csilla Kovács es una religiosa húngara, miembro de la comunidad Camino Nuevo. Tras cursar estudios teológicos en París y Roma, fue responsable del Instituto de Teología de Dombes. Hoy es doctoranda en Teología en el Centro Sèvres – Facultad Jesuita de París. Trabaja sobre la obra del pensador camerunés Fabien Eboussi-Boulaga.*

La cuestión de la liberación en la obra de Fabien Eboussi-Boulaga podría consistir, al mismo tiempo precisamente y muy espontáneamente, en un retorno a los motivos más explotados de su obra, la necesidad de la liberación del “colonizado mental”<sup>2</sup> o la de la tradición africana (tanto *ad intra* como *ad extra*),<sup>3</sup> o de nuevo, la desalienación de la fe y del cristianismo.

Sin embargo, no volveremos sobre ninguna de estas cuestiones en este curso. En su lugar, nos proponemos presentar un aspecto menos comentado de su pensamiento, a saber, el sentido pro-

---

1 Nacido el 17 de enero de 1934 en Bafia y fallecido el 13 de octubre de 2018 en Yaundé, Fabien Eboussi-Boulaga fue un filósofo y teólogo camerunés. Contribuyó al desarrollo de un pensamiento africano riguroso, tanto en filosofía como en teología.

2 Véase Fabien Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, París, Présence Africaine, 1977, p 132.

3 *Ad intra* es la querrela entofilosófica a la que Eboussi-Boulaga ha prestado generosamente su voz. La liberación *ad extra* de la tradición africana explota aspectos de la relación entre Occidente y África.

piamente religioso de la liberación, entendida como categoría de salvación. En efecto, esta constituye el resorte y el horizonte de todos los demás tipos de liberación, al menos según la obra más teológica de su corpus: *Cristianismo sin fetiches*.<sup>4</sup>

A partir del final de los años sesenta, el tema de la liberación pasó a ser (re)central en las teologías contemporáneas, gracias a las reflexiones latinoamericanas que pusieron de relieve un nuevo *locus theologicus*, a saber, el contexto sociopolítico de los pobres y los sin voz, especialmente cuando la pobreza se entiende como miseria o como exposición potencial a la muerte.

Pero si este tema tiene cierta importancia para la teología actual, no es principalmente en este sentido como se aborda en el *Cristianismo sin fetiches*, aunque pueda haber algunos puntos en común. Para el pensador camerunés, la liberación nunca se concibe como algo únicamente histórico. Surge siempre de la conversión personal, de la actualización del modelo dado por Jesús, y cuya perspectiva final es el llamado divino inscrito en el corazón de la existencia humana. Sobre esta base, Eboussi-Boulaga se atreve a la utopía de entender la salvación como una transformación necesaria de todas las realidades humanas.

### La liberación como conversión personal

La palabra “conversión” se utiliza en el *Cristianismo sin fetiche* para designar no solo “la metamorfosis necesaria... [que] se dirige a la profundidad de la personalidad, a su centro, al corazón”,<sup>5</sup> sino también la conversión de poblaciones enteras al cristianismo, o una conversión del lenguaje religioso.

4 Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, París, Présence Africaine, 1981.

5 *Ibíd.*, p 111.

En este apartado solo nos interesa su primera acepción. En efecto, parece que la idea y la realidad de la experiencia del “poder transfigurador de Cristo” son fundamentales para nuestro autor,<sup>6</sup> y que esta experiencia puede tomar la forma de conversión.

En la parte central del libro, que expone el modelo crístico,<sup>7</sup> el autor presenta una especie de eclesiología bajo el título: “La comunidad en forma de amor”. Tal comunidad o Iglesia se entiende como la aplicación de la obra de Jesús. En la base de esta sociedad encontramos una dinámica de conversión personal.<sup>8</sup> Eboussi-Boulaga la describe en términos de una liberación interior, como un “cambio de mentalidad”:<sup>9</sup>

Conviértanse, porque el Reino de Dios está cerca; está entre ustedes. (...) Pero para buscar ante todo el Reino de Dios y su justicia, hay que liberarse de la seducción de Mammón, el Dinero, de la voluntad de poder habitual en quienes se hacen pasar por gobernantes y benefactores de las naciones, para llegar a ser “como quien sirve”. (...) El hombre tiene la obligación de liberarse de la dictadura de la “carne” y del “mundo”, para descubrir su ser original, su vocación. (...) El hombre cae en la posesión, en el tener, que lo enmascara de sí mismo y bloquea su deseo (...) de lo que se da gratuitamente, de lo que solo es objeto de reconocimiento. Mediante el servicio y el despojo, el hombre manifiesta lo que es renunciando a lo que tiene, desistiendo de sí mismo.<sup>10</sup>

---

6 Así es como describe el objetivo de su búsqueda de un cristianismo africano, cf. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 87. ¿Tiene esto su origen en su formación jesuita? En efecto, Ignacio de Loyola expresa la convicción de que “el Creador actúa inmediatamente con su criatura y la criatura con su Creador y Señor”, Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, No 15, DDB - Bellarmine, 2001, p 34.

7 “Pero la emergencia de este modelo está ligada al acontecimiento singular que es Jesús de Nazaret, a acontecimientos singulares de su vida, a su muerte y a su destino póstumo”, *ibíd.*, p 115. No tenemos espacio en este artículo para presentar el sentido del modelo cristiano eboussiano; véase Eugène Didier A. Goussikindey, *El modelo cristiano de Eboussi Boulaga. Una “reconquista” africana del cristianismo*, Balti: Ediciones Universitarias Europeas, 2017.

8 Véase Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, p 110 y ss.

9 *Ibíd.*, p 115.

10 *Ibíd.*, p 111 (énfasis añadido).

Varios pasajes bíblicos se mencionan explícitamente o se insinúan, como aquí, para ilustrar la necesaria inversión de la actitud del “mundo”<sup>11</sup> o de la “carne”, inversión exigida al converso. En particular, el autor cita a Lucas 22: 25-26, donde Jesús subraya la oposición entre la actitud de los poderosos de las naciones y la de sus propios discípulos: frente al poder y el honor que buscan los poderosos, el mayor de los discípulos debe aprender a adoptar una postura de servidumbre, sencillamente porque Jesús da el modelo (cf. Lc 22: 27).

Por otra parte, en el extracto citado se oyen también ecos indirectos de las tentaciones de Jesús en el desierto, donde Satanás quiso hacerle sucumbir a las distintas llamadas del tener, del honor o de la gloria, así como del poder (cf. Mt 4: 1-11; Lc 4: 1-13). Sin embargo, más que los textos bíblicos en sí, es sobre todo su recuperación y adaptación por Ignacio de Loyola, en su “Meditación sobre las dos normas”,<sup>12</sup> lo que parece reflejarse aquí. A diferencia de los textos bíblicos, Ignacio compara el comportamiento de Lucifer, el jefe de los enemigos, con el de Cristo, el verdadero capitán, e invita a elegir. La actitud de los dos líderes progresa por una escalera de tres peldaños, pero con contenidos, y, si se puede decir así, con direcciones opuestas: Lucifer va desde la riqueza (tener) pasando por el honor (seducir, aparentar) hasta el orgullo (poder),<sup>13</sup> en un ascenso conquistador; Cristo, en cambio, se compromete en el descenso *kenótico* de la pobreza, a través de la aceptación del desprecio o la humillación, hasta la manifestación de la humildad.<sup>14</sup> Ignacio precisa que estos tres pasos, que trazan un camino, son la matriz de todos los demás vicios o virtudes, es decir, los *habitus* que disponen al ser humano a actuar.

11 “El ‘mundo’ es la expresión alienada del yo que se pierde en sus fabricaciones, sus obras, sus lenguajes y sus instituciones. Estas se convierten en ídolos a los que el hombre se sacrifica (...)”, Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, p 111.

12 Cf. Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, No. 136-148, pp 93-96.

13 *Ibíd.*, No. 142, p 94.

14 *Ibíd.*, 146, p 95. El peldaño descendente recuerda a Flp 2: 5-8.

Al leer estas páginas de Eboussi-Boulaga, uno tiene la impresión de que, al igual que San Ignacio, el autor anima a su lector a elegir su bando asumiendo un camino de desposesión y servicio. Así, en su libro, la humildad se entiende ante todo como la actitud de Dios mismo: “humildad”, pero el de Dios, tan presente que está ausente, tan cerca que está lejos.<sup>15</sup> Así, “el último círculo de un camino de humildad” será lo que el autor llama “conversión estética”, es decir, estar presentes “en la presencia silenciosa y discreta de Dios”.<sup>16</sup>

Antes de llegar a tal consideración, si no mística, al menos apofática, de la relación con Dios, la conversión frente a la actitud del “mundo” o de la “carne” se expresa así, para el pensador camerunés, en términos de liberación. Esta se describe como un cambio de mentalidad capaz de desenmascarar la dictadura de los ídolos,<sup>17</sup> de liberarse de las pasiones porque bloquean el acceso al deseo humano más profundo. La actitud que libera se indica, pues, como servicio y abnegación. Es una verdadera imitación de Cristo que sirve de respuesta a su mensaje.<sup>18</sup> Todo ello impulsa al ser humano a una dinámica que podría calificarse de extática.

En definitiva, Eboussi-Boulaga afirma que solo a través de esa conversión personal, que se declina –en lo negativo– como liberación de los ídolos, y –en lo positivo– como descentramiento *kenótico* de sí mismo, como servicio, el hombre es capaz de manifestar lo que es, lo que es su vocación; es decir, ser “como ‘imagen’ de Dios, como su re-presentación, Dios por participación”.<sup>19</sup>

---

15 Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, p 142.

16 *Ibíd.*, p 198.

17 *Ibíd.*, p 115.

18 “Él [Jesús] anuncia el Reino de Dios, llama a la conversión y al arrepentimiento”, Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, p 147.

19 *Ibíd.*, p 115; para la alusión a la divinización, véase 2 Pe 1: 4.

## La liberación como superación escatológica de sí mismo

La conversión, que está en la base del ser-en-el-mundo de los “hijos de Dios”,<sup>20</sup> se dice, pues, liberación de las coacciones físicas y espirituales. Esta liberación es una forma de entender la conversión, definida a su vez por Eboussi-Boulaga como “este doble movimiento de superación y de limitación de uno mismo a lo verificable”.<sup>21</sup> La superación y la limitación de uno mismo se entienden así en términos de liberación de las pasiones, pero también en términos de liberación de “las preocupaciones que atan, las ansiedades, el miedo al riesgo, a la confrontación y a la muerte”.<sup>22</sup> En su sentido teológico, la liberación forma parte de las categorías soteriológicas a través de las cuales se expresa el misterio de la salvación.<sup>23</sup> Sin embargo, esto no agota el significado de autotranscendencia o autolimitación, ni siquiera de liberación.

En efecto, la superación de sí mismo debe entenderse también como un estallido del propio ser, como una apertura ilimitada, cuyo principio no se encuentra en uno mismo, sino “en lo que es...”. Se justifica a sí mismo y con ello “justifica todas las cosas”.<sup>24</sup> Eboussi-Boulaga toca aquí, en el fondo, el misterio de la fe sobre el ser humano como criatura de Dios llamada a la vida divina. Escribe:

Este [el centro o corazón de la persona] es el lugar de la orientación esencial, la fuente del sentido. Los puros de corazón verán a Dios, porque en ellos se ha liberado la espontaneidad que brota,

20 *Ibíd.*, p 110 (mantenemos las comillas del autor).

21 *Ibíd.*, p 111.

22 *Ibíd.* El tema de la victoria de Cristo sobre la muerte apenas se explica en el libro, sin duda por el rechazo del autor a pensar en la muerte como el salario del pecado. Esto no le impide pensar, en cambio, en la victoria de la Cruz sobre el mal. Véase Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, p 180.

23 Por ejemplo, B. Sesboué enumera una decena de categorías de salvación, incluida la liberación. Cf. Bernard Sesboué, *Jésus-Christ unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, París, Desclée, 2003.

24 Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, p 111.

capaz de ir más allá de uno mismo, hacia el otro, hacia lo otro, de reconocer lo que no es por sí mismo o en vista de sí mismo, sino que se da en una iniciativa libre o viene como una gracia.<sup>25</sup>

La “orientación esencial” perceptible en el corazón o centro de la persona parece unirse aquí a la idea de la finalidad de la existencia humana calificada por la teología clásica de “sobrenatural”.<sup>26</sup> Tradicionalmente, la visión de Dios evocada por nuestro autor representa esta finalidad sobrenatural, a saber, la relación inmediata con Dios, que es la plenitud única del hombre.<sup>27</sup> Ahora bien, al afirmar esta vocación divina del hombre es necesario mantener unidas estas dos cosas: es un don gratuito de Dios, es decir, es indebido y no deriva de la creación, pero tampoco es, por todo ello, un decreto de Dios externo a lo humano.

Para honrar estos dos criterios, algunos teólogos habían querido pensar el ser ordenado a un fin sobrenatural como la situación actual del hombre en gracia, lo que no significa, sin embargo, que este ser sea ya, en sí mismo, sobrenatural (véase, por ejemplo, Henri de Lubac<sup>28</sup> o Karl Rahner<sup>29</sup>).

De manera análoga, Eboussi-Boulaga piensa en la orientación esencial del ser humano hacia Dios a partir de su situación

---

25 Ibíd. Para la visión de Dios en la cita, cf. Mt 5: 8.

26 Para una presentación de los antecedentes históricos de esta cuestión teológica, véase, por ejemplo, Luis Ladaria, *Misterio de Dios, misterio del hombre II. Anthropologie théologique*, París, Parole et Silence, 2011, pp 225-256.

27 Por ejemplo, para Santo Tomás, la bienaventuranza final del hombre consiste en la visión de la esencia divina, cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica I*, q.12 a.1, París, Cerf, 1999, p 222.

28 “El hecho de que la naturaleza del ser espiritual tal como existe (...) sea (...) concebida (...) como abierta a una finalidad ineluctablemente sobrenatural, este hecho no implica que tenga ya en sí misma y como de su propia sustancia el menor elemento positivamente sobrenatural”, Henri de Lubac *Œuvres complètes, XII, Le mystère du surnaturel*, [1965], París: Aubier, 2000, p 55.

29 Rahner distingue la naturaleza humana de la constitución de su esencia concreta (“existencial interior sobrenatural del hombre”), que ya está caracterizada por la gracia justificante, y que se capta en la fe y la caridad, cf. Karl Rahner, “Sobre la relación de la naturaleza y la gracia” [1950], *Karl Rahner. Escritos teológicos III*, París: DBB, 1963, p 15.

concreta, tal como se encuentra en gracia. Pero si la conversión-liberación permite identificar la “fuente de sentido” o la orientación esencial en el corazón de la existencia, el teólogo camerunés no omite subrayar que la vocación divina que se refleja en ella es un don gracioso. Si evoca el deseo de Dios,<sup>30</sup> sabe que Dios “se da gratuitamente”, que “no es más que un objeto de reconocimiento”.<sup>31</sup>

De este modo, llegamos también al otro elemento de la definición de la dialéctica de la conversión, a saber, la autolimitación. Desde el punto de vista teológico, esta se entiende no solo como la llamada ética a la abnegación, sino también como expresión propiamente ontológica de la diferencia humana en relación con Dios.

Sin embargo, el autor no se refiere expresamente a la ontología. Se refiere al “Dios que metafóricamente se llama Padre” como el Alfa y la Omega, como la “fuerza ilimitada que crea el universo sin orillas”<sup>32</sup> y “como aquel a quien nos dirigimos”,<sup>33</sup> y que, a través de su horizonte, marca el límite de lo que somos. Esta autolimitación expresa así el carácter gratuito y gracioso del don de la autonomía creadora de la que Dios dota al ser humano en vista de su “participación real en el Espíritu que obra el mundo y renueva su faz, en la fuerza de lo ilimitado (...)”.<sup>34</sup>

Evidentemente, Eboussi-Boulaga es consciente de que esta vocación saludable no debe verse como yuxtapuesta a la existencia humana. Sin embargo, no se pronunciará sobre la estructura on-

30 La idea de un deseo natural de la visión de Dios se cuestiona hoy en día; véase, por ejemplo, Henri de Lubac, *Le désir inconnu*, pp 258 ss. Eboussi-Boulaga no habla de un deseo natural de la vocación divina.

31 Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, p 111 (para ambas citas; subrayado en el texto).

32 *Ibíd.*, p 109 (para ambas citas).

33 *Ibíd.*, p 111.

34 *Ibíd.*, p 109.

tológica del ser humano para pensar la cuestión. Más bien, tratará de reflexionar sobre cómo se relaciona la promesa de Dios con el conjunto de la realidad creada.

## Los círculos concéntricos de la liberación

Eboussi-Boulaga sostiene que las respuestas cristianas al llamado divino parecen “necesariamente enyesadas desde el exterior y no corresponden a las cuestiones [de lo humano] tal como se plantean”,<sup>35</sup> si se descuida una mediación necesaria para la salvación. En efecto, el autor distingue entre la salvación espiritual, en la medida en que es la última realidad, y la redención con respecto a la vida corporal, en la medida en que esta última pertenece a las penúltimas realidades. Durante mucho tiempo, la teología ha omitido la importancia de la segunda en favor de la primera. Para Eboussi-Boulaga, sin embargo, no hay otra posibilidad de acceso a la salvación final que la vida corporal. Cualquier indiferencia o cinismo hacia su mediación fundamental obstaculiza la orientación esencial hacia Dios. Aquí se juega su crítica a un pensamiento dualista que elimina sistemáticamente uno de los polos de los términos opuestos.<sup>36</sup> Según el sentido común, la salvación no puede ser, por tanto, una “acusación de la vida”.

La mediación de la vida parece tanto más importante cuanto que, desde el punto de vista humano, la relación con Dios sigue siendo siempre ascendente, incluso si, por su parte, Dios “nos convierte a sí mismo”, y a través de Él “somos sacados de nosotros mismos”.<sup>37</sup> Así pues, superarse a sí mismo puede significar, en última instancia, entrar en las dimensiones establecidas por Dios, que no

35 *Ibíd.*, p 194 (énfasis añadido).

36 Las reflexiones de Guardini sobre el dualismo podrían iluminar útilmente las reflexiones eboussianas, cf. Romano Guardini, *La polarité. Essai d'une philosophie du vivant concret*, París, Cerf, 2010.

37 Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, p 194 (para las tres citas).

son “para uno mismo ni con vistas a uno mismo”, sino con vistas a Dios (cf. Lc 12: 2).

Por tanto, la liberación debe entenderse y vivirse también en su dimensión social, comunitaria, aunque esta liberación colectiva se construya a partir de la experiencia de liberación de cada persona, cuyo objetivo último es abrirse a la novedad de Dios.<sup>38</sup> He aquí cómo el autor describe la dinámica en juego:

Una comunidad de conversos (...) actualiza estas exigencias últimas [la conversión como liberación de las pasiones y como apertura a Dios], lo que muestra su posibilidad concreta, su necesidad vital e ineluctable. Tiene que producir exteriormente lo que Dios realiza en su interior: una vida opuesta a las “leyes” que someten al hombre a los ídolos. Se trata de una sociedad particular que es así trabajada desde dentro por la comunidad de los que se convierten.<sup>39</sup>

Se trata, pues, de una transformación saludable en círculos concéntricos que se forman desde dentro, no solo a partir de la experiencia personal, sino también a partir del fundamento de esta experiencia, es decir, el acontecimiento de Jesús. La producción exterior de la obra liberadora de Dios en el interior de cada persona, o, casi se podría decir, su repetición creativa,<sup>40</sup> no es solo asunto de la comunidad de creyentes, sino que debe extenderse a la sociedad concreta en la que se encuentra. La comunidad de creyentes, la Iglesia, es el lugar donde se actualiza y transmite la conversión. Así, según la utopía eboussiana, la Iglesia debe transformar la sociedad desde dentro, como la levadura en la masa (cf. Mt 13: 33; Lc 13: 20-21; Ga 5: 9), en lugar de abandonarla con el pretexto de la vida eterna.

38 *Ibíd.*, p 115.

39 *Ibíd.* Las leyes se refieren aquí a la mentalidad del “mundo” o de la “carne”.

40 Sin embargo, debemos utilizar el término “repetición” con precaución porque el autor se niega categóricamente a pensar en la revelación como una repetición del ser eterno de Dios. Aquí se trata de la repetición de la acción divina.

Ahora bien, lo que subyace a la necesidad de ampliar esos círculos de transformación es una “obligación común” de la humanidad ante Dios. Está en juego la universalidad de una exigencia ética, es decir, el “imperativo que ordena al hombre practicar en el mundo” correspondiente al “indicativo de la acción divina”. Eboussi-Boulaga señala básicamente la necesidad de una especie de analogía *fidei*, en el sentido *barthiano* del término. Esto significa que una relación de semejanza entre los hombres y Dios solo puede afirmarse a partir de una acción correspondiente a la de Dios.

La renovación de las relaciones humanas se logrará, pues, transformando lo que ya existe como sistema de relaciones, a saber, las “antiguas discriminaciones basadas en la edad, el sexo, la raza, la religión, el saber, la fuerza y la riqueza”.<sup>41</sup> De hecho, Eboussi-Boulaga aplica los tres niveles antes mencionados también al marco colectivo, afirmando que las relaciones de posesión, de poder y de género<sup>42</sup> conforman los sistemas de relaciones entre los seres humanos.

La liberación, en todos estos niveles, conlleva el desvelamiento de mentiras, de “imposibilidades fabricadas e impuestas como destino a la cobardía y a la resignación de los hombres”.<sup>43</sup> Pero este es solo el aspecto negativo de la liberación, una especie de deconstrucción. La verdadera transformación, la liberación positiva, vendrá como salvación mediante un “rebautismo” “en el fuego del Espíritu creador”<sup>44</sup> (cf. Mt 3: 11). Según el testimonio de las Escrituras, el bautismo en el Espíritu es un signo de la llegada del Mesías (cf. Mc 1: 8; Jn 1: 33), del cumplimiento de la promesa del Padre y de Cristo resucitado (cf. Hch 1: 4-5), así

41 Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, p 202 (para las últimas citas).

42 *Ibíd.* El autor los enumera en este orden.

43 *Ibíd.*, p 115.

44 Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 115. La cita comienza como sigue: “La salvación (...) son las antiguas relaciones rebautizadas en...”.

como un medio de salvación (cf. Tito 3: 5). Para Eboussi-Boulaga representa una emancipación de las imposibilidades impuestas como destino, así como la liberación de la posibilidad de llevar adelante un futuro común, el de una “antropología para Dios”.<sup>45</sup> De este modo, podemos aproximar el significado de la emancipación eboussiana a ciertas traducciones de la palabra correspondiente en inglés, la de “*empowerment*”, que puede traducirse por “empoderamiento”.<sup>46</sup>

A este respecto, cabe mencionar otro elemento en relación con estos círculos de liberación. Al tiempo que afirma la necesidad de una salvación liberadora de Dios, Eboussi-Boulaga dice muy poco sobre el pecado en su libro, o más bien, cuestiona la comprensión teológica del mismo. Sin entrar aquí en los detalles de su pensamiento, quisiéramos simplemente señalar una de las razones de su crítica. La forma en que se concibe el pecado puede afectar o incluso disminuir, según nuestro autor, la capacidad de los seres humanos de asumir la responsabilidad de la vida y de constituirse como seres de palabra. Ahora bien, esta capacidad es considerada por el autor como la expresión más noble de la dignidad humana, el lugar mismo de su semejanza con Dios.<sup>47</sup>

Podemos entender, pues, que el pensador camerunés conciba el modelo cristiano como una dinámica centrífuga. Es una dinámica que no tiene límite en su poder transformador, precisamente porque su principio es la “paternidad de Dios”, es decir, la fuerza de lo ilimitado.<sup>48</sup> Los círculos de liberación son, pues, como la creación, sin orillas. Como escribe Eboussi-Boulaga:

45 Esta expresión aparece varias veces, véase, por ejemplo, Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, pp 142; 150.

46 Véase, por ejemplo, el trabajo de Talitha Cooreman-Guittin sobre la teología de la discapacidad.

47 Véase, por ejemplo, Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, p 109.

48 *Ibíd.*, p 110 (conservamos las comillas del autor).

Es el modelo: (...). La persona implica a la sociedad y esta solo existe por la acción instituyente de aquella. Por último, la sociedad particular solo puede justificarse yendo más allá de sí misma, poniéndose en una perspectiva global y en la del fin de la historia y la proximidad del Dios que viene (...).<sup>49</sup>

El sentido de esta superación colectiva es, pues, escatológico. La vocación divina de apertura ilimitada, de superación de sí mismo, no concierne solo al ser humano, sino al conjunto de su realidad. Si en el caso del individuo, la superación escatológica puede entenderse como la vocación divina de la existencia humana, superando así los límites de lo que sería una “naturaleza” pura, la superación de una sociedad concreta, entendida como su vocación divina, podría entenderse así como una ampliación irreversible de la identidad colectiva. El horizonte no es solo global, sino universal. Para Eboussi-Boulaga, el predicado “universal” significa “escatológico”.<sup>50</sup>

Esto implica que la Iglesia es universal solo en la medida en que es conversión al Reino de Dios, lugar de riesgo, espera de Dios que viene.<sup>51</sup> Para una sociedad particular, esto significa la posibilidad de su universalización a través de su inclusión en una perspectiva más amplia, y que por tanto prohíbe cualquier repliegue sobre sí misma, cualquier absolutización de una identidad histórica que sería fija y definitiva. El “principio escatológico” es, pues, un principio crítico que desafía cualquier interpretación, cualquier circunscripción definitiva de la realidad, ya sea del individuo, de la cultura, de la tradición o de la religión, propia o ajena.

---

49 *Ibíd.*, p 115.

50 *Ibíd.*, p 201.

51 *Ibíd.*, p 202.

## La liberación como categoría de salvación

Hemos utilizado la metáfora de los círculos concéntricos formados por las pequeñas piedras que caen en el agua para ilustrar que la concepción de la liberación como salvación del pensador camerunés tiene una estructura dialéctica centrífuga. Si el contacto de las piedritas con el agua representa el acontecimiento-Jesús, la orilla final que unen los círculos designa el plan amoroso y salvador de Dios. Ahora bien, esta salvación concierne al plan integral de la realidad, representado aquí por todos los círculos de liberación y conversión, que obedecen al poder extático e ilimitado del Padre. Así, el plan de Dios es también una tarea humana porque “la universalidad se presenta como tarea”.<sup>52</sup> La escatología como lenguaje es un intento, para Eboussi-Boulaga, de captar esta totalidad.<sup>53</sup>

Csilla Kovács

Traducido por Norma Naula ssc

---

52 *Ibíd.*

53 *Ibíd.*, p 201.

# Por una diaconía de fe.

## La “atención espiritual” en el centro de la lucha contra la pobreza

*François Odinet*

*François Odinet es sacerdote de la diócesis de Le Havre, donde está involucrado con personas que conocen la precariedad, y dirige un grupo de la Red de San Lorenzo. Profesor de Teología práctica en el Centre Sèvres (Facultades Jesuitas de París), es autor y coautor de varios libros, entre ellos: Los primeros resucitados. Los pobres, maestros en resurrección (París: Facultades Jesuitas, 2021).*

**E**n Europa occidental, la fe y las prácticas espirituales de las personas en gran precariedad se ven afectadas por una doble invisibilización. Por un lado, están ausentes del horizonte de los servicios sociales que ejercen su misión en un marco secular. Para algunos trabajadores sociales, la espiritualidad es una motivación adicional que ayuda a los más precarios a “salir adelante”; entonces será vista con benevolencia, pero desde lejos. Para otros, se refiere a ilusiones peligrosas, de las cuales es importante protegerse y proteger a los más pobres.

Por otro lado, la fe y la experiencia espiritual de los más pobres pasan desapercibidas para muchos cristianos, al menos por dos razones. Primero, los más pobres rara vez son feligreses modelo o “practicantes” regulares, de modo que su relación con Dios o la fe solo es accesible al precio de una compañía paciente, fraterna y desinteresada. En segundo lugar, muchas instituciones religiosas prefieren ayudar a los más pobres, o pretenden educarlos, en

lugar de escucharlos. Se revelan incómodas cuando se trata de enfrentar las experiencias espirituales de las personas que afrontan la miseria a diario.

Esta falta de hospitalidad ayuda a comprender la asombrosa afirmación del Papa Francisco: “La peor discriminación sufrida por los pobres es la falta de atención espiritual”.<sup>1</sup> No solo los más pobres son en gran medida invisibles e inaudibles, las sociedades europeas secularizadas también sospechan de las convicciones espirituales y religiosas. Por eso es tan difícil hacer justicia a esta dimensión espiritual de la vida de los más pobres. Cualquiera que se atreviera a hacerlo, sería rápidamente acusado de recuperar la angustia de otros en beneficio de su Iglesia. Reconozcamos que tal recuperación existió, y que a menudo es probable que vuelva a suceder, de diferentes maneras.

Sin embargo, la dimensión espiritual está a menudo en el corazón de la vida de los más precarios. No hay ninguna investigación concluyente que apoye la idea de que las personas muy pobres son más “religiosas” que el resto de la humanidad.<sup>2</sup> Por otro lado, es posible comprender que las preguntas últimas surgen en las profundidades de la miseria, porque esta, repetidamente, pone en crisis el significado mismo de la existencia.

### **La cuestión espiritual en el corazón de la miseria**

La gran precariedad implica múltiples experiencias de escasez: el acceso problemático a una vivienda digna, la dificultad de finan-

---

1 Papa Francisco, Exhortación Apostólica *El gozo del Evangelio*, 2013, § 200.

2 En el resumen de la recopilación de relatos producida por los equipos de Secours Catholique sobre cómo más de 1100 personas en situaciones precarias han vivido los confinamientos decretados durante la epidemia de la Covid-19, leemos que una de cada cuatro personas evocó “recursos emocionales y espirituales”. Las respuestas mencionadas caen dentro del alcance de lo que comúnmente se conoce como espiritualidad, o incluso prácticas religiosas cristianas o musulmanas. Secours Catholique, *Mañana nos levantaremos*, noviembre de 2020, p 10.

ciar la vida cotidiana sin endeudarse, la falta de consideración por parte de las instituciones y las personas resuenan con muchas experiencias de relegación. No es un sentimiento único de humillación, sino más bien un reinicio permanente.

La experiencia de la miseria es algo más que ser golpeado en algún momento por la desgracia; la mayoría de las veces, la miseria estaba allí incluso antes del nacimiento, de modo que las personas que están marcadas por ella no pueden referirse a una época de su historia, y por lo tanto de su ser, que estaría libre de ella. Esto hace que sea singularmente difícil construir algo que se mantenga.<sup>3</sup>

Podemos adivinar, caminando con personas marcadas por la pobreza, el trabajo de socavamiento que lleva a cabo. La miseria no solo implica una combinación de dificultades y su terrible permanencia, sino que también perturba radicalmente a las personas afectadas. La miseria destruye desde adentro y causa innumerables colapsos íntimos. Esto debería mantener a los creyentes alejados de cualquier idealización de la pobreza extrema, como si correspondiera a un punto de despojo de acercarse a lo esencial. Es todo lo contrario: la pobreza amenaza precisamente lo esencial, sin que nada esté protegido.

En investigaciones recientes, traté de analizar las palabras de Pedro, un hombre que conoció durante mucho tiempo la gran precariedad y fue parte de “La Piedra Angular”, una hermandad compuesta por personas del Cuarto Mundo y otros que se unieron a ellos. Cuando se le pregunta a Pedro qué es ser pobre, responde, entre otras cosas: “Es alguien que trata de aferrarse a algo para aguantar”.<sup>4</sup> A los ojos de Pedro, la precariedad tiene el efecto

3 Étienne Grieu, “Espérer à l’école des *Job de naissance*”, Étienne Grieu, Gwennola Rimbaut y Laure Blanchon, *¿Qué te sigue haciendo vivir cuando todo se desmorona? Una teología en la escuela de los más pobres*, Namur-París: Lumen Vitae, 2017, p 83.

4 François Odinet, *Los primeros resucitados. Los pobres, maestros en resurrección*, París: Éd. Facultades Jesuitas de Paris, 2021, pp 213-218.

de concentrar la existencia de una persona en un gesto, siempre vacilante (“alguien que lo intenta”), cuyo propósito es encontrar “algo a qué aferrarse”. Para hacer esto, es necesario “aguantar”. Me parece que este es el lugar donde surge la cuestión espiritual para los más pobres.

Lejos de ser una recuperación en beneficio de un movimiento espiritual o de una Iglesia, la consideración de la vida espiritual de los más pobres es importante para aquellos que quieren tener en cuenta su subjetividad. Este es un posible punto ciego de la asistencia social, incluso cuando es proporcionada por estructuras de inspiración cristiana. Las personas en gran precariedad acuden con urgencia y, a menudo, son enviadas de un mostrador a otro. En tal asociación, se les ayudará con alimentación; en la otra, a rellenar un formulario; en otra, para el alojamiento; aquí se reunirán con el trabajador social; allí, con el juez de menores. Pero su subjetividad en conjunto, rara vez se solicita. Por el contrario, existe un gran riesgo de que las instituciones reduzcan a las personas a sus problemas o a la suma de ellos.

Por eso, la precariedad hace aún más necesario el ser escuchado, poder poner en juego y alimentar la vida interior en su conjunto. Precisamente, la vida espiritual toca el corazón de lo que hace vivir a una persona; va más allá de la asistencia y las emergencias.

Cuando vive en personas en gran precariedad, la cuestión espiritual no es una forma de cereza del pastel de la existencia, que tendría como objetivo maximizar su bienestar, como en muchas prácticas de desarrollo personal. Como las personas precarias lo dejan ver, su espiritualidad se refiere a una dimensión vital, a lo que unifica la existencia y la preserva de la fragmentación irremediable.

## “Fe”, un trampolín que da vida

En la vida de muchas personas en gran precariedad, la espiritualidad puede presentarse como una instancia vital: lo que hace que haya movimiento, que revive el movimiento incluso cuando la persona parece aplastada. Esta instancia es tanto más necesaria cuando la vida está amenazada; por lo tanto, debe ser más activa cuando la vida cotidiana es más amenazante. Así, la vida espiritual de los más pobres participa íntimamente en su lucha contra la pobreza porque, sin esta instancia vital, nadie puede liderar tal lucha, nadie puede levantarse de las pruebas.

Preguntarse sobre la vida espiritual de los más pobres es, por lo tanto, entrar también con ellos en la lucha contra la pobreza, aunque parezca menos inmediata que la resolución de las emergencias. Para los más pobres, la vida espiritual no es un “sentido de la vida”, que se limita a la esfera de significados no relacionados con la vida cotidiana, ni una determinación que es principalmente religiosa: se refiere a la fuente vital de una existencia.

Para nombrar esta instancia vital, podemos hablar de “fe” y no limitarnos al término general “vida espiritual” que he conservado hasta ahora. Recurrir al término “fe” parece sorprendente en un contexto en gran medida plural: las personas en gran precariedad no son todas cristianas, ni mucho menos; en cuanto a las organizaciones y los trabajadores sociales, a menudo se sienten incómodos con la dimensión religiosa de la “fe”.

Sin embargo, el término fe no se refiere principalmente a la adhesión a una religión, ni siquiera en la tradición cristiana. Es sobre todo, como indica su etimología, un acto de confianza. Christoph Théobald<sup>5</sup> desplegó una teología de la fe que, meditando en los

---

5 Por ejemplo, en *Compartir un evangelio de libertad*, París: Bayard, 2007, p 21ss.; *Emergencias pastorales del momento presente. Por una pedagogía de la reforma*, Montrouge: Bayard, 2017, pp 152ss.

evangelios, considera cómo se presenta la fe en nuestro contexto posmoderno. En los evangelios, Jesús se encuentra repetidamente con personas que están en la miseria, en gran sufrimiento o en la enfermedad, o incluso viviendo todas estas pruebas al mismo tiempo. Vemos a estas personas sanar y/o levantarse, y escuchamos a Jesús decirles: “Ve, tu fe te ha salvado”. Jesús detecta así la fe en aquellas personas que claman hacia Él.

No es necesariamente una fe religiosa porque estas personas rara vez se convierten en sus seguidores, e incluso ellos no son todos miembros del pueblo de Israel. Además, estas personas no pueden expresar ninguna filiación religiosa. Lo que Jesús quiere decir expresando: “su fe les ha salvado”, es llamado por Christoph Théobald “fe elemental”. Esta no es principalmente religiosa, designa la confianza necesaria para vivir y avanzar en la existencia. Sin confianza, nadie puede levantarse por la mañana; sin confianza en la persona que amamos o que nos ama, no nos involucramos en una relación; sin confianza, no podemos iniciar nada.

La fe elemental es esa confianza que necesitamos absolutamente para comenzar cualquier cosa, y continuar en cualquier dimensión. La fe elemental se formula como la confianza de que la vida cumplirá sus promesas.<sup>6</sup>

Esto está estrechamente relacionado con la descripción de la espiritualidad como una instancia vital. Cuando llamamos a esta fuente vital “fe”, no la cristianizamos arbitrariamente: este término simplemente habla de la necesidad de confianza para vivir, la necesidad de una forma de esperanza para avanzar, para levantarse, para luchar contra la pobreza, para acoger una vida que comienza, para velar por los hijos, etc.

---

6 Christoph Théobald, *Emergencias pastorales*, p 237.

Esta fe elemental es a menudo cuestionada. En ciertos momentos que Christoph Théobald llama –siguiendo a Ramsey– “situaciones de apertura”, surge agudamente la cuestión del sentido de la vida. Este es el caso en pruebas pesadas como el anuncio de una enfermedad grave, o en momentos de “gracia” como el anuncio de un nacimiento por venir. Me parece que la miseria funciona como una situación de apertura permanente, que, durante años, y a menudo durante toda la vida, pone en tela de juicio esta fe elemental, esta confianza en la existencia, el hecho de que la vida pueda cumplir sus promesas.

La pobreza plantea radicalmente esta cuestión de la confianza necesaria para vivir. Vemos cuán necesario es que esta confianza se alimente y se active, porque si se pierde esta fe elemental, la persona es pura y simplemente aplastada: sin instancia vital, nadie se levanta.

### **Lo que esto significa para la fe religiosa**

La vida espiritual de los más pobres, y el hecho de que es vital, es también una fuente de enseñanza en lo que respecta directamente a la fe cristiana. Esto no es ni una paradoja ni una provocación: los más pobres tienen cosas que enseñar a los creyentes de diferentes tradiciones religiosas, especialmente a los cristianos.

En primer lugar, la vida espiritual de los más pobres se revela como una cuestión de vida o muerte: sin una instancia vital, nadie la sostiene. Esto se puede generalizar: sin fe elemental, morimos desde adentro. La cuestión de la fe elemental nos lleva de vuelta al lugar donde estamos vivos o muertos; a lo que nos mantiene erguidos o a lo que nos aplasta. El misterio de la Pascua es el lugar donde los cristianos pueden pensar cómo un acto de confianza hace posible atravesar la peor amenaza, cómo la confianza en Dios nos permite creer en una vida que pasa por la muerte, y no solo en una *vida*

*después* de la muerte: estamos hablando de una vida más fuerte que lo que nos amenaza.<sup>7</sup> Cuando la figura de Dios aparece en las experiencias espirituales de los más pobres, a menudo es como el Creador: no solo el que es nuestro origen, sino también el que nos mantiene vivos, el que es garante de su creación.

Precisamente, según Christoph Théobald, la fe cristiana tiene la misma estructura que la fe elemental: si es posible confiar en la vida, es porque Dios tiene la iniciativa, porque podemos confiar en Él. La fe cristiana es, por tanto, sobre todo una forma de reconocimiento de que Dios tiene la iniciativa. En términos bíblicos, esto se puede afirmar de la siguiente manera: “No fuimos nosotros los que amamos a Dios, fue Él quien nos amó” (1 Jn 4: 10). Dios ama primero: es incluso una forma cristiana de definir a lo que llamamos “Dios”. Por lo tanto, la fe cristiana tiene en su principio una forma de acción de gracias, una forma eucarística.<sup>8</sup>

En la escuela de los más pobres, descubrimos que el misterio de la creación y el misterio de la Pascua son mucho más complejos de lo que uno pensaría en primera instancia.<sup>9</sup> La creación no designa solo un comienzo, sino el hecho de que la vida pueda pasar por lo que le impide, nutrirse y crecer en las relaciones, ser recibida como un misterio de bendición. Junto a los más pobres, ya no podemos percibir la creación más que desde una perspectiva pascual.

### ¿Qué (o quién) te hace vivir?

Si es cierto que la fe es una pregunta central en la experiencia de muchas personas que enfrentan dificultades y miseria, entonces

7 Permítanme referirme a: *Los primeros resucitados*, pp 306-354.

8 Christoph Théobald habla más precisamente de la “fe de Cristo”; estoy simplificando para propósito de la presentación. Ver *Emergencias pastorales*, pp 155-156.

9 La carta a los Colosenses asocia directamente estos dos misterios de la Creación y de la Pascua, que se iluminan mutuamente: Col 1: 12-21.

la pregunta central de la vida espiritual puede no ser “¿en qué crees?” o, incluso, “¿en quién crees?”, sino más bien “¿qué te hace vivir?” o, si es una fe religiosa, “¿quién es el que te hace vivir?”.

Esto puede iluminarnos para situar la cuestión espiritual en un contexto de pluralismo religioso y cultural, como el de las sociedades de Europa occidental. Esta cuestión se evita más cuando tememos su posible conflictividad. De hecho, si se pregunta “¿en qué crees?”, uno se expone a escuchar una lista de creencias, a una fe concebida primero como una forma de adhesión a las nociones.

La pregunta “¿qué te hace vivir?” no nos lleva a listas de contenido condenadas a comparaciones estériles, sino a lo que es vital para una persona. Esto requiere su experiencia más que sus convicciones. Luego buscamos alcanzar lo que hace atravesar las peores amenazas, lo que aumenta o se mantiene.

Esto significa admitir que la fe es siempre un camino. *Lo que nos hace vivir* evoluciona necesariamente, según los acontecimientos y la forma en que se forjan nuestras personalidades, lo que no impide que esta evolución sea aprehendida –entonces y a cambio–, según una cierta continuidad.

Por otro lado, aquello en *lo que creemos* puede corresponder a un contenido fijo o a una denominación confesional de la que no pretendemos salir. Si la fe es ante todo un acto de confianza o una instancia vital, entonces es un viaje perpetuo. Situar la fe o la vida espiritual no es ante todo considerar una totalidad bien organizada, sino entrar con las personas interesadas en un camino íntimo.

## La mística de la fraternidad

Tal viaje podría parecer solo atento a la dimensión subjetiva de la espiritualidad. De hecho, lo he “aislado” en aras de la clari-

dad. Sin embargo, los encuentros con los más pobres también nos enseñan que las dimensiones íntimas y fraternas de la fe están intrínsecamente ligadas. La experiencia espiritual pasa a través de las relaciones y se da solo en ellas. Esto es tan cierto que a los cristianos les gusta hablar de su “relación” con Dios, cuyo mejor análogo son las relaciones humanas. Christoph Théobald señala, con respecto a la fe elemental, que nadie puede creer o esperar por nosotros:<sup>10</sup> este es un compromiso extremadamente singular. Sin embargo, incluso si nadie puede confiar en nuestro lugar, otros son capaces de inspirar confianza, o crear esa confianza.

La fraternidad puede referirse a esta forma de comprometerse en relaciones que despiertan confianza y en las que se puede arraigar la confianza en la existencia. La fraternidad es entonces una experiencia plenamente espiritual. El Papa Francisco también habla de la “mística de vivir juntos, de mezclarse, de encontrarse, de abrazarse, de apoyarse mutuamente, de participar en esta marea un tanto caótica que puede convertirse en una verdadera experiencia de fraternidad, en una caravana solidaria”:<sup>11</sup> lo opone a una intimidad idealizada, separada de las relaciones y de la alteridad. Esto indica la importancia de las relaciones libres: solo se puede confiar en tales relaciones, y no en relaciones fragmentadas como las que encontramos en los servicios de asistencia, de los cuales los más pobres son lamentablemente habituales.

Leer la fraternidad como lugar espiritual nos devuelve, de nuevo, al sentido de la creación. Los poemas que abren el Génesis dan fe de esto: Dios no crea al ser humano aisladamente, sino en comunión, en relaciones. El Creador nos da una vida en relación consigo mismo, con los demás y con el cosmos. Este esencial que es la fraternidad se refiere a lo que los evangelios llaman el “Reino de Dios”. Según el evangelio de Marcos, Jesús comienza su

---

10 Christoph Théobald, *Compartir un evangelio de libertad*, pp 24-25.

11 Exhortación Apostólica *El gozo del Evangelio* (2013), § 87.

predicación con un anuncio que define toda su perspectiva: “El Reino de Dios se ha acercado a ustedes” (Mc 1: 15). El Reino de Dios se refiere a la forma en que la realidad es transformada por la presencia de Dios, como aparece en Jesús de Nazaret. Por lo tanto, la experiencia espiritual no es “invisible”, sino necesariamente encarnada: se refiere a una transformación de la realidad. El Reino de Dios crece como levadura en la masa, casi tan invisible que parece ridículo, pero que resulta capaz de hacer que todo se eleve (Mt 13: 33). ¿No es este el papel que juega el camino espiritual en muchas personas en gran precariedad?

Si lo aprendemos en la escuela de los más pobres, la vida espiritual no tiene nada de un escape de la realidad, y todo de una inmersión en el corazón de la realidad. No descubriremos, en palabras de personas en gran precariedad, la realidad humana por un lado y la fe por el otro. Esto pasa por las relaciones e implica una cierta configuración de la realidad cotidiana.

### **Desafío misionero: hacia una diaconía de fe**

Resulta que tenemos mucho que aprender de los más pobres en materia de vida espiritual. Este aprendizaje también contribuye a la lucha persistente contra la pobreza, de dos maneras. Primero, nos permite ajustarnos a lo que ayuda a las personas más precarias a mantenerse en pie; ignorar la dimensión espiritual de su lucha no es servir a su emancipación, sino mantenerse alejados de lo que los hace vivir. La vida espiritual se revela aquí como un recurso precioso e, incluso, como una fuente en la lucha contra la miseria y la destrucción que opera. En segundo lugar, este aprendizaje invita a nuestras comunidades eclesiales a reconocer la dignidad espiritual de los más pobres. Probablemente necesitan este reconocimiento mucho más que una forma de “transmisión” espiritual que ignora lo que *ya están* experimentando. En el informe

*Cultura y gran pobreza* que marcó su tiempo, Joseph Wresinski, fundador de ATD Cuarto Mundo, escribió:

No se trata en absoluto de “distribuir la cultura” a las trescientas cincuenta mil familias francesas muy pobres que están privadas de ella. Se trata sobre todo de hacer saber a toda una población que es un sujeto de cultura, ser de cultura.<sup>12</sup>

En el informe, el propio Joseph Wresinski estableció el vínculo entre espiritualidad y cultura. Tener en cuenta la espiritualidad de los más pobres no es, por tanto, distribuirles espiritualidad, sino reconocerlos como sujetos de espiritualidad, hombres y mujeres de espiritualidad.

Esto puede ayudarnos a ajustar nuestra comprensión de la diaconía<sup>13</sup> y su lugar en la misión de la Iglesia. Esto puede ayudar a calificar el lugar de las comunidades cristianas en la lucha contra la pobreza y la exclusión, junto con aquellos que se ven afectados por ellas: reconocer que los más pobres son sujetos de fe puede comprometer a nuestra Iglesia en una forma de “diaconía de fe”.

En efecto, la fe, entendida como dimensión elemental de la existencia, es tan necesaria para la vida como el pan o el refugio. La “diaconía de la fe” designaría una dimensión de la diaconía que apunta a servir a la fe *elemental*; ¡y no a cristianizar a buen precio a aquellos que luchan todos los días contra la pobreza! Servir a la fe elemental no es ordenarla desde fuera, ya que nadie puede, sino buscar lugares y oportunidades para despertar o resucitar esa confianza fundamental, sin la cual las personas serán trituradas. Esta

---

12 Joseph Wresinski, “Cultura y gran pobreza” (1985), *Revista de Ética y Teología Moral*, No. 235, 2005, pp 9-26, aquí 22.

13 Esbocé esta idea en “Él soportó nuestro sufrimiento... Cómo encaja el misterio pascual en la existencia de nuestros contemporáneos”, Jean-Paul Lamy, Sylvie Robert y Étienne Grieu, *El misterio pascual, el secreto de la vida religiosa*, París: Médiasèvres, No. 202, 2021, pp 73-95, aquí 93.

diaconía solo puede ejercerse con espíritu de gratuidad absoluta; en primer lugar, porque el (re) surgimiento de la fe elemental solo puede ser muy personal, y está precisamente coordinado con relaciones gratuitas y dignas de confianza; en segundo lugar, porque si se descubre allí un acceso a la fe cristiana, solo será a la manera de acción de gracias misteriosamente dada.

François Odinet

Traducido por Soledad Oviedo C.

## Cristianos, misioneros de la paz

Llegamos, en fin, a la tercera fuente de paz: *la misión*. Jesús dice a los discípulos: “Como el Padre me envió a mí, yo también los envió a ustedes” (Jn 20: 21). Nos envía como el Padre lo ha enviado a Él. ¿Y cómo lo envió el Padre al mundo? Lo envió a servir y a dar su vida por la humanidad (cf. Mc 10: 45), a manifestar su misericordia por cada uno (cf. Lc 15), a buscar a los que están lejos (cf. Mt 9: 13). En una palabra, lo envió para *todos*; no solo para los justos, sino para todos. En este sentido, resuenan todavía las palabras de Isaías: “¡Paz al que está lejos, paz al que está cerca! [...], dice el Señor” (Is 57: 19). A los que están lejos, en primer lugar, y a los que están cerca; no solo a los “nuestros”, sino a *todos*.

Hermanos, hermanas, estamos llamados a ser misioneros de paz, y esto nos dará paz. Es una decisión; es hacer sitio en nuestros corazones para todos, es creer que las diferencias étnicas, regionales, sociales, religiosas y culturales vienen después y no son obstáculos; que los demás son hermanos y hermanas, miembros de la misma comunidad humana; que cada uno es destinatario de la paz que Jesús ha traído al mundo. Es creer que los cristianos estamos llamados a colaborar con todos, a romper el ciclo de la violencia, a dismantelar las tramas del odio. Sí, los cristianos, enviados por Cristo, están llamados, por definición, a ser *conciencia de paz en el mundo*; no solo conciencias críticas, sino sobre todo testigos del amor; no pretendientes de sus propios derechos, sino de los del Evangelio, que son la fraternidad, el amor y el perdón; no buscadores de sus propios intereses, sino misioneros del amor apasionado que Dios tiene por cada ser humano.

*La paz esté con ustedes*, dice Jesús hoy a cada familia, comunidad, grupo étnico, barrio y ciudad de este gran país. *La paz esté con ustedes*. Dejemos que estas palabras de nuestro Señor resuenen, en silencio, en nuestros corazones. Escuchémoslas dirigidas a nosotros y decidamos ser testigos de *perdón*, protagonistas en la *comunidad*, personas en *misión* de paz en el mundo.

Papa Francisco, Homilía en el aeropuerto de Ndolo (R.D. del Congo), 1 de febrero de 2023.

*Spiri  
tus*

*Parte  
aparte*



# Pensar la misión hoy, desde Perú. Migrantes, de lo local a lo global

*Sidnei Marco Dornelas*

*El autor es brasileño, misionero scalabriniano. Tiene una maestría en Sociología del Instituto Católico de París y en Teología pastoral del Centro Universitario de Sao Paulo. Fue consejero de la Comisión para la Misión Continental y la Acción Misionera de la CNNB, Brasil, entre 2010 y 2017. Actualmente trabaja en la misión scalabriniana en Lima, Perú.*

El alcance y la aspiración de la revista *Spiritus* a pensar la misión desde las prácticas y experiencias misioneras nos invita hoy a anclar cualquier reflexión futura sobre la misión en las relaciones, los intercambios y los tránsitos de un mundo que opera en múltiples niveles y dimensiones. Los desafíos se sitúan entre la realidad de los territorios de misión y las distintas escalas por la que circulan las personas, sus grupos, con sus prácticas culturales y religiosas.

Mi lectura de *Spiritus* se hace en el contexto de mi inserción en la Iglesia de Lima, Perú, con una mirada específica a las migraciones, nuestro rasgo característico como scalabrinianos, congregación misionera a la que pertenezco. Y las migraciones siempre nos recuerdan que vivimos en un mundo que nos desconcierta, nos espanta y supera con creces nuestra capacidad de comprensión.

## **Desde la ciudad de Lima: las diferentes dimensiones de la migración**

Desde los años 1960, la población peruana, como en otros países, ha vivido el impacto del fenómeno de las migraciones que transformaron el paisaje social en todos los continentes. En Perú, la gente de los rincones más remotos de la “sierra” y la “selva” se desplaza hacia las ciudades, donde van a vivir en suburbios desprovistos de todos los recursos. Explotados y viviendo en condiciones difíciles, los grupos y familias de migrantes reestructuran sus medios de vida, sus relaciones con las prácticas culturales y religiosas recibidas de sus antepasados, manteniendo sus vínculos con los familiares de sus regiones de origen. Si el proceso de desarrollo económico avanza sobre las tierras del interior, desplazando a las personas, en su movimiento las conexiones culturales y religiosas adquieren una nueva configuración.

Acompañar a los grupos y familias migrantes en su reinención cultural y religiosa es, en cierto modo, reinventar también la misión, su lenguaje e inserción, sus relaciones y mediaciones. La inculturación del Evangelio, y repensar la misión de la Iglesia en el contexto de las migraciones, exige salir de posiciones fijas para establecer diálogos más dinámicos con estas personas en movimiento.

Sin embargo, los escenarios en que se encuentran los migrantes se vuelven aún más complejos con la expansión de la diáspora peruana hacia otros países. Los grupos y las familias viven entonces en su vida cotidiana la dinámica de la presencia y ausencia de sus parientes desplazados en otras partes del mundo. Los ritos, las celebraciones, las prácticas que sostienen las relaciones familiares se realizan teniendo en cuenta las relaciones entre los diferentes lugares donde se encuentran las personas, como también las redes sociales que configuran la globalización en la vida cotidiana de las familias y los grupos de migrantes. Así, los peruanos, con sus

prácticas culturales y religiosas, referidas a sus orígenes locales, pasan a repensarse como ciudadanos del mundo.

La misión, para apoyarlos, debe sintonizar con sus redes, sin desconocer la simultaneidad de estas relaciones a distancia, que movilizan otros símbolos y estrategias en los diferentes locales donde se encuentran. Entre lo local y lo global, el pensamiento sobre la misión, nutrido por las experiencias de contacto con la experiencia vivida y las prácticas religiosas y culturales de las familias y grupos migrantes, debe buscar también ampliar los caminos de la evangelización en la dinámica de vida de las personas.

Sin embargo, a raíz de las transformaciones actuales, las crisis que afectan a los países del sur global han introducido a otros enormes movimientos de población en una situación aún más dramática. Son flujos que están trastornando la configuración del mundo con serias implicaciones en la vida cotidiana de las personas. En América Latina, la prolongada crisis en Venezuela desencadenó un éxodo de más de 5 millones de personas que se trasladaron principalmente a otros países de América del Sur. Perú, en 2017, recibió a más de un millón de migrantes venezolanos. Este hecho sin precedentes, en un país que solo tenía una tradición de emigración de sus propios ciudadanos, revolió aún más la vida cotidiana de las personas.

En las zonas donde se concentra la población venezolana, principalmente las zonas fronterizas y las grandes ciudades, como Lima, el panorama social ha cambiado. Junto a los servicios públicos desbordados, las dificultades para encontrar trabajo y medios de subsistencia, y la necesidad de atender las necesidades más urgentes de las personas recién llegadas, ha crecido el sentimiento de xenofobia de la población nacional hacia los migrantes de Venezuela.

Esta nueva realidad ha puesto sobre la mesa el problema de saber convivir con los demás en la vida cotidiana, incluso dentro

de las mismas comunidades cristianas. Por lo tanto, los nuevos contextos proporcionados por la globalización han evidenciado de otra manera los temas de la migración en la vida cotidiana de las familias, grupos y comunidades. Entre lo local y lo global, la misión debe ampliar una vez más su capacidad de aprender los caminos de la evangelización, de abrirse a otros modos de vivir en lo local, con miras también a los movimientos y relaciones que se extienden a la escala de los países de América Latina y el mundo.

### **Hacia lo global: la mirada de *Spiritus* volcada a las prácticas misioneras**

Mi inserción en una parroquia de Lima, con especial atención a los migrantes, se hace con la preocupación de acompañar a los venezolanos que participan en la comunidad parroquial, sin dejar de lado a otros grupos. Asimismo, hay que reconocer que todo el potencial de la misión se juega desde nuestra capacidad de permitir y acompañar las interacciones y aprendizajes mutuos entre diferentes grupos, con distintas trayectorias y tradiciones. Es decir, como permitir que espiritualidades, vehiculadas por prácticas culturales y religiosas de diversa procedencia, se complementen y encuentren nuevas formas de ser.

Desde este contexto particular, formado por un “crisol” de algunas comunidades típicas de Lima, a ejemplo de otros contextos latinoamericanos, se puede encontrar en *Spiritus* un precioso interlocutor para vislumbrar nuevos horizontes para las prácticas misioneras. Las relaciones y mediaciones con el mundo de los migrantes pueden ser un campo propicio para establecer un diálogo con otras prácticas misioneras y abrir nuevas perspectivas para pensar la misión.

En este sentido, la lectura de la “edición latinoamericana” de *Spiritus*, así como la edición en francés, ayudan a abrirnos a una gama amplia de experiencias vividas en otros horizontes de misión. Son ventanas que se abren a la dimensión global de las prácticas misioneras, y nos ayudan a pensar los aspectos concretos de su realización local: su catolicidad, su alcance ecuménico, y sobre todo las conexiones entre los diferentes modos de ser iglesia en perspectiva sinodal.

Incluso cabe preguntarse cómo la experiencia de los migrantes, bajo diferentes formas de movilidad, con sus contradicciones y tensiones, entre los traumas de los desplazamientos forzados y las perspectivas nuevas creadas por los contactos en otros contextos culturales, pueden generar también nuevas perspectivas de misión. En efecto, desde el principio, las comunidades cristianas se formaron y crecieron a través del intercambio de experiencias en los cruces de las rutas comerciales, en los azares de los acontecimientos humanos, como guerras o frentes de expansión económica, en los campos de trabajo, en las fiestas populares, en la vida cotidiana de los suburbios, o en centros de alojamiento para extranjeros.

En este mundo regido por la globalización de la economía, circulando por las rutas concretas o virtuales, en el intercambio de bienes culturales, participando de encuentros de trabajo o de ocio, donde circulan y se encuentran personas, grupos y familias, es donde se dan estas múltiples experiencias de vida. La Iglesia, en esta nueva realidad, está llamada a ser también un espacio donde interactúan la inserción local y la articulación global.

De esta manera, se articulan instituciones reconocidas de enlace, algunas más tradicionales, como CONFER (Conferencias de Religiosos), en el caso de Perú; o, más recientes y todavía en construcción, como la REPAM (Red Eclesial Panamazónica); y, también, la Red CLAMOR (Red Latinoamericana de Migrantes

y Refugiados). Ellas visan la articulación regional de múltiples experiencias y proyectos misioneros, incluso los direccionados a los migrantes, para fortalecer y optimizar vínculos, evitando la dispersión. Sin embargo, se percibe cómo son igualmente necesarios nuevos medios de intercambio y de información para compartir el conocimiento sobre las prácticas misioneras, y avanzar nuevos intentos de reflexión y síntesis.

Con todo, no hay nada más fértil que la reflexión que se puede suscitar y producir desde los conflictos y el aleatorio de las relaciones y mediaciones que se crean, con y entre los propios migrantes, en las comunidades donde buscan insertarse. Nos vemos una vez más delante de la experiencia de la catolicidad originaria, cuando cristianos de paso, que representan a la Iglesia de un país (no necesariamente de una nación... más bien de un pueblo en alguna parte...), en situación de desplazamiento, compartiendo una condición a la vez “provisional y permanente”, entran en diálogo con la Iglesia de otro país, establecida y supuestamente estable. Incluso puede acontecer que cristianos de diferentes comunidades de un mismo país, con distintas tradiciones populares, y que no se conocían anteriormente, al desplazarse por la migración, vienen a encontrarse y emprenden otras formas de relación en un país extranjero, su nueva tierra de residencia.

Esta amalgama de variadas dimensiones exige una y otra vez la capacidad a repensar la inserción de la evangelización en nuevos horizontes en permanente transformación. Reconocerse como Iglesia en dispersión, una Iglesia que se encuentra en misión bajo los azares de la historia, en relación constante con otras Iglesias, autóctonas o no; presentarse hoy como el gran desafío y la nueva perspectiva que todos somos llamados a considerar otros tantos nuevos puntos de partida.

## **Una misionología que emerge de los encuentros a lo largo de las rutas de la movilidad humana**

Entre lo local y lo global, la reflexión misionera reconsidera los desafíos de la misión en el contexto de la globalización, con sus múltiples contradicciones entrecruzadas. Los rostros de los migrantes, de los grupos humanos en movimiento, son la gran señal de contradicción que emerge en los conflictos cada vez más recurrentes en nuestra vida cotidiana, cuestionando el pensamiento misionero. Mi inserción en la Iglesia de Lima es un caso más entre los múltiples escenarios de la misión en el mundo actual.

Mi mirada se suma a otras tantas posibilidades en los diferentes planos en que se dan los encuentros de los pueblos en movimiento. La revista *Spiritus*, como un lente especial o una ventana que se abre al mundo de la misión, me ha permitido poner en perspectiva y relacionar las diferentes formas de pensar la acción misionera, desde experiencias reales con su realce propio del mensaje evangélico. Y pensar a la misión, como todo pensamiento animado por un corazón unido a los migrantes que se mueven, trabajan, oran y se divierten, es siempre participar del desbordamiento de la gracia del Espíritu que actúa, permanentemente, a través de las contingencias de los encuentros en que se juega la vida real de las personas.

Sidnei Marco Dornelas

# Diálogos actuales entre la fe cristiana y la espiritualidad de los pueblos originarios

*José Fernando Díaz Fernández*

*Chileno y misionero del Verbo Divino, José Fernando Díaz Fernández tiene un doctorado en Teología, Misionología en Sao Paulo, Brasil. Realiza su pastoral junto al pueblo Mapuche en el sur de Chile. Es coordinador de JPIC de la provincia SVD chilena y es miembro de AELAPI y de la Red Iglesia y Minería.*

Esta presentación la realizo en medio de un largo proceso personal de integración de las experiencias con curanderos indígenas católicos; proceso iniciado junto a familias de curanderos del pueblo mapuche, junto a Curanderos del Centro Takiwasi, vinculados a la tradición quechua Lama en la Amazonia alta de Perú. Y también con profundo respeto a doña Paulina de Yoxochitlán, 60 años curandera y 60 años catequista, de una comunidad mazateca en la sierra de México, que en paz descansa.

1. Desde mi experiencia personal, en la pastoral en comunidades indígenas existe la posibilidad real de experimentar un quiebre fundamental en la inercia del ya secular movimiento misionero caracterizado por la “extensión” de la institución eclesial versus la “comunicación” como opción por un diálogo intercultural. Me refiero al proceso en que la cercanía, amistad y respeto vivido en las familias y comunidades indí-

genas conduce a preguntas y clarificaciones que manifiestan los severos límites y graves insuficiencias de la formación pastoral, litúrgica y teológica recibida. Es en dicha relación que se impone la pregunta por la credibilidad que le damos a la experiencia religiosa propia del pueblo indígena con el que se vive este compromiso misionero. Ese punto de quiebre es el que abre la posibilidad de nuevas articulaciones espirituales, y que luego pueden ser conducidas a reflexiones teológicas. Se trata, en primer lugar, de experimentar la escucha y el acoger la vivencia espiritual en códigos culturales que, en general, han sido subordinados a la religión dominante que llevamos en nuestras mochilas. Como religión dominante en el continente, hemos naturalizado términos que desvalorizan, simplifican o descartan la experiencia religiosa espiritual de los otros que son diferentes.

2. En la medida que las familias y comunidades van confiando en la sinceridad y buena voluntad del misionero, van abriendo la puerta de su intimidad religiosa como vivencia espiritual constitutiva de su vida e identidad. Así, también, es en esa confianza que expresan sus dificultades con la institución eclesial y sus desconfianzas con los misioneros. Esa dificultad tomada en serio es la que abre a la comprensión de las raíces espirituales de las resistencias e incluso del rechazo a la Iglesia y a la evangelización en sus comunidades. El mensaje cristiano codificado en una racionalidad dominante tiende a no ser entendido ni aceptado porque carece de sentido en su cosmovisión y experiencia de lo sagrado.
3. En primer lugar, para una comunidad indígena, en su tradición espiritual, el vínculo con la naturaleza que lo rodea es inseparable de su religiosidad. Asimismo, la salud y la enfermedad corporal son parte esencial de su vivencia religiosa y de su vínculo cotidiano con el mundo espiritual. El sueño y las

visiones son fundamentales para orientarse en la vida cotidiana y en las relaciones familiares y comunitarias. La invocación de los antepasados es una necesidad que se vive ritualmente ya que son ellos los que garantizan el orden social y cósmico. El mundo de las plantas, los animales, los bosques, los hitos naturales, las montañas, el mar, las fuentes de agua, los ríos, la luna y el sol, y todas las criaturas visibles e invisibles, son parte inseparable de su vida espiritual y prácticas rituales. Se trata de un orden cósmico vinculante en lo personal, familiar y comunitario, inseparable de lo ético y de lo histórico. Hay un trabajo de reflexión e interpretación permanente que moviliza a la familia y a la comunidad. Es por todo esto que no pocas actividades pastorales corren peligro de ser marginales o incluso irrelevantes si no consideran estas dimensiones.

4. Pero, además, hay una agencia propia de las familias y de las comunidades que buscan y reconocen en determinadas acciones pastorales y sacramentales una incidencia real en su mundo espiritual. No son pocos los que piden determinados sacramentos y sacramentales. Desde una bendición de la casa o la siembra, hasta el bautismo de un niño o un funeral. El sacerdote es comprendido en su rol espiritual y en su capacidad de incidir en la realidad espiritual y religiosa, aun considerando las diferencias culturales. No me parece aceptable referir todo a una simple actitud sincrética, como si la comunidad y sus líderes religiosos carecieran de inteligencia espiritual y no tuviera sus propios procesos de contraste religioso y discernimiento teológico. La intensidad de la vida religiosa espiritual de una comunidad y en especial de sus líderes espirituales, tal como ellos mismos nos permiten conocer y compartir íntimamente, no cabe en esos cajones oscuros con etiquetas de sincretismo religioso o de religiosidad popular. Hay otras vías de comprensión y validación espiritual que la racionalidad occidental parece todavía desconocer.

5. Todo lo anterior presentado en síntesis es, a mi juicio, parte importante de los procesos de quiebre que desafían a una conversión pastoral de la Iglesia en América Latina, especialmente tras la recepción del Concilio Vaticano II. Desde la reunión de Xicotepec en 1970, pasando por Melgar, Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida, junto con los históricos encuentros ecuménicos de pastoral indígena, talleres y encuentros de teología india, hay un “magisterio” eclesial que surge del *sentido de la fe* de los pueblos indígenas de este continente. Son décadas donde se han ido construyendo pequeños espacios de auténtico diálogo intercultural, profundamente espiritual y confiando en la acción del Espíritu Santo; es tanto así que, hoy, es difícil aceptar una reflexión teológico-pastoral que no considere un verdadero proceso de diálogo intercultural. La negación de otras lógicas pertenece a un modelo filosófico de corte racional instrumental que busca perpetuar la dominación colonial, tan destructiva y que sigue amenazando la vida de las comunidades indígenas y mestizas en nuestro continente. Actualmente, no puede haber una pastoral hacia ellos sin un reconocimiento profundo de las diferencias culturales y espirituales que sustente el diálogo como forma real de misión.
6. Estas rearticulaciones espirituales y teológicas en clave de conversión pastoral y diálogo intercultural han abierto caminos importantes de praxis y reflexión en defensa de los proyectos de vida de las comunidades, inseparables de la tierra, el agua, los bosques y todo lo que conlleva una cosmovisión en que la creación física y espiritual es vivida como experiencia auténtica de Dios. Cabe recordar que hace quinientos años llegó la minería, empresas privadas que buscaban oro y riquezas, pero también lo hizo la Iglesia, que trajo toda la herencia cultural europea y a través de la cual impuso su idea de educación doctrinal para configurar una organización social que vinculaba directamente la sumisión política con un nuevo orden

claramente funcional al extractivismo. Esos procesos fueron continuos, los cuales no se interrumpieron con los procesos de independencia ni de constitución de Estados nacionales democráticos. Hoy en día aún hay empresas y diversas Iglesias que avanzan sobre los últimos bosques amazónicos y las cumbreras andinas en pos del oro y de la conversión de población originaria. Pero también existen muchas redes y articulaciones indígenas y no-indígenas, eclesiales y pastorales, comunitarias, políticas y no-gubernamentales que articulan formas de resistencia e incidencia política. Uno de los retos que se trabajan consiste en fortalecer las espiritualidades indígenas que sostienen la defensa de los territorios y de las fuentes de vida comunitaria. Asimismo, llama la atención cómo muchos desencantados del cristianismo institucional encuentran en estos espacios legítimas vivencias que les permiten reencontrarse con las fuentes de su tradición religiosa. Al mismo tiempo, cada vez se percibe como más insatisfactorias las orientaciones pastorales que no asumen el cuidado de la vida concreta y su vínculo inseparable de la naturaleza. Hoy es inaceptable que las Iglesias cristianas no respeten las diferencias culturales por una pretensión equivocada de universalidad, y que no reconozcan las diversas espiritualidades como legítimas manifestaciones del Espíritu Santo.

7. Volviendo al reconocimiento de estas diferencias culturales y espirituales con el mundo de la vida de los pueblos indígenas, diferencias o alteridades que provocan los puntos de quiebre en la inercia misionera y pastoral de la Iglesia, se hace necesario anotar con mayor precisión los irreductibles que emergen en estos quiebres. Me remitiré solo a dos realidades inseparables y que todo misionero ha debido experimentar: la realidad de los espíritus de la naturaleza y la presencia fundamental de los curanderos, realidades que las ciencias coloniales designan como animismo y chamanismo.

8. El primero nos remite a la comprensión de la creación. Todo misionero se confronta con la claridad de la inteligencia espiritual indígena de que la creación, la naturaleza, no es solo material, física, sino que es también espiritual, asumiendo que palabra “espíritu” requiere un intenso trabajo para evitar la confusión de las traducciones desde los diversos idiomas indígenas y sus reducciones al castellano. La palabra espíritu en castellano no coincide simplemente con todas las complejas distinciones propias de cada tradición indígena. No se puede olvidar que la palabra “indígena” ya es una invisibilización de una pluralidad. En el mundo mapuche se reconocen los “*ngen*” o dueños, cuidadores de las aguas, de los bosques, de las plantas medicinales, de los volcanes, de la luna, del mar, etc., a los cuales se les pide permiso ya sea para entrar en sus espacios, para recolectar sus frutos, usar sus remedios o cualquier forma de intervención en sus dominios. Es un conocimiento que se encuentra en la gran mayoría sino en todos los pueblos originarios, pero se desconoce o descalifica como “primitivo” sin más. El desencantamiento del mundo, propio de la Ilustración, continúa operando, incluso dentro de la Iglesia institucional, como un horizonte epistemológico que deja fuera toda la experiencia espiritual de los pueblos indígenas, y que a través de la educación y catequesis ha sido útil a los intereses de la cultura dominante en nuestro continente. El mundo espiritual propio de la experiencia religiosa indígena, inicialmente demonizada, más tarde dejó de existir para la teología y para la práctica sacramental. Los espíritus buenos y los malos dejaron de formar parte de la vida religiosa occidental en la modernidad. Pero los espíritus de la naturaleza y los espíritus celestes son constitutivos de la cosmovisión indígena en general. En su experiencia de la realidad, los espíritus de la naturaleza tienen una existencia real, que puede ser buena o mala según uno se relacione adecuadamente con

ellos, forman parte del cotidiano de la salud y la enfermedad en una comunidad. Los espíritus malignos son demonios que enferman, que inducen al mal, que infestan los cuerpos y confunden la vida y son enfrentados ritualmente con ayuda de las plantas maestras y por medio de rituales y de los curanderos. En este punto, los misioneros y agentes pastorales quedan silenciados. Los indígenas, y en especial los curanderos, ya saben que los misioneros no creen. Los católicos modernos vivimos en un mundo desencantado. El mundo indígena está pleno de vida por medio de seres con una corporeidad etérea propia de su dimensión espiritual, capaces de interactuar con las personas humanas. Hay toda clase de espíritus, siendo algunos muy importantes para la vida de los pueblos. Es el caso de los espíritus de las plantas maestras, que son entidades fundamentales que curan y enseñan a los enfermos a retomar los caminos correctos. Son ellas que guían y ayudan a los curanderos según su tradición espiritual. La posibilidad real de esta comunicación con esta creación espiritual está en nuestra propia corporeidad compleja que, al ser “iniciada” por así decirlo, recupera o abre la capacidad de ver e interactuar con estas entidades, en estados modificados de conciencia, ya sea por ayunos, purgas o plantas maestras, o como es el caso mapuche por medio del uso ritual del tambor sagrado. Todo esto siempre guiado y auxiliado por auténticos curanderos que, en muchos casos, llegan a ser personas místicas que transmiten y guían hacia verdaderas experiencias de Dios.

9. El segundo punto de quiebre al que me quiero referir son justamente estos curanderos o chamanes. Ellos son fundamentales en la vida de los pueblos indígenas. Han sido combatidos, perseguidos y satanizados por el cristianismo institucional durante siglos, incluso siendo muchos de ellos cristianos-católicos. Chamán es una palabra traída de lejos para referirse a quienes curan con plantas maestras, con tambores rituales,

con cantos y danzas junto a otras diversas formas. Curar el cuerpo físico, energético, emocional, psíquico y ayudar a la sanación del cuerpo espiritual. Lo hacen invocando la ayuda de los espíritus de las plantas y de los animales de poder que han recibido en su elección como curanderos, escuchando las indicaciones de los antepasados en su visiones y sueños revelatorios. Los curanderos católicos invocan el auxilio de la Santísima Virgen, los apóstoles y los santos, invocando la ayuda de los ángeles y arcángeles para el combate espiritual contra el mal, suplicando a Jesús, quien es el que cura, rogando a Dios nuestro Padre y Madre. Son realidades que encontramos a lo largo y ancho de nuestro continente y nos dejan en un punto de quiebre. La Iglesia católica oficialmente no sabe qué hacer con ellos y las comunidades pentecostales los combaten abiertamente como obra del demonio. En la reflexión y orientaciones pastorales se los ha remitido a la categoría de religiosidad popular. Pero en este siglo XXI constatamos que no solo no han desaparecido ante las presiones modernizadoras de la medicina y la educación oficial, sino que se han revitalizado significativamente en las últimas décadas, incluso avanzando en las esferas políticas de los movimientos indigenistas y ecologistas, pero tomando distancia de la Iglesia católica y de las otras Iglesias. En Chile, esto tiene mucha fuerza y múltiples evidencias, especialmente para los que caminamos junto al pueblo mapuche. Curiosamente la palabra “chamán” y la experiencia chamánica han cobrado interés para muchos de los desencantados del cristianismo.

10. Este punto de quiebre nos abre la posibilidad de revisar la comprensión del cuerpo en sus diversas dimensiones, de la comunidad física y espiritual, del ministerio sacerdotal en la Iglesia, de la enfermedad y la curación, de las adicciones y del mal, de la brujería, de los espíritus buenos y de los demonios y de la creación que parecen ser mucho más compleja que la

impuesta por la racionalidad dominante, y que ha impregnado la teología y la pastoral de la Iglesia católica. Los curanderos nos ofrecen experiencias clínicas prácticas que integran la religión, la curación y la salvación, sin discurso, sin abundancia de explicaciones. Simplemente nos llevan a la experiencia en nuestro propio cuerpo físico, energético y espiritual, de la misericordia y la justicia de Dios en la vida concreta. Su lenguaje no es de la racionalización de las ideas. Es el de la experiencia vital y es expresado por medio de los gestos y símbolos, de rituales y oraciones, íntimamente vinculado a la naturaleza y a la vida cotidiana. Ellos intervienen en los estados de trance y te guían con los cantos y oraciones, sopladitas de tabaco y perfumes, toma de plantas, purgas y mareaciones o estados alterados de conciencia según sea su tradición. La comprensión se produce en el propio cuerpo físico y espiritual, manifestado con un alivio psíquico y bienestar físico y energético que no requiere explicaciones verbales. El paciente ve su propio cuerpo energético, sus infestaciones espirituales, sus equivocaciones o heridas de la infancia, sus traumas y opciones equivocadas. Uno podría pensar que eso funciona entre los miembros de una etnia, o los mestizos con cercanía cultural o religiosa. No es así. Funciona con personas provenientes de diversas culturas y tradiciones religiosas, provenientes de otros países e incluso de lenguas muy diferentes. De hecho, hay curanderos que son católicos y de otras nacionalidades como franceses, belgas, españoles, iniciados en la tradición quechua lama o shipibo del Perú, que trabajan con curanderos indígenas en un centro de rehabilitación de toxicómanos y de investigación de medicinas tradicionales en la selva amazónica del Perú. Los pacientes son de diversos países, muchos de ellos europeos. Es un centro llamado Takiwasi (pueden encontrar toda la información en su página web), al que visito desde 2015 y en el que he sido introducido a la experiencia del trabajo con las

plantas maestras. Es un centro católico, con reconocimiento del obispo del lugar y que, en conjunto con el apoyo de la autoridad eclesiástica, con la participación directa de los curanderos, terapeutas, psicólogos y médicos, también de sacerdotes católicos, van abriendo camino. Es interesante notar que los pacientes que encontraron en las adicciones un escape a los problemas de sus vidas, encuentran en los curanderos un apoyo fundamental para reencontrar la salud y la sanación, y no pocas veces el reencuentro con sus raíces religiosas y un florecimiento espiritual. Todo esto nos remite a la potencialidad espiritual de un continente en que los curanderos, tan negados o perseguidos, continúan estando vigentes en todas las religiones tradicionales de los pueblos indígenas. Son más de 500 pueblos indígenas solo en América Latina. Es extraño que la gran mayoría de las autoridades de la Iglesia los ignore, como también lo hace la teología oficial. Es dramático que el propio clero de origen indígena tenga que mayoritariamente seguir negando sus fuentes espirituales sin poderlas integrar en su ministerio y en su teología. El desafío de reconocer a los curanderos y a los espíritus de la creación, nos remite a recuperar la relación con nuestros cuerpos y con la creación, de los cuales no podemos vivir alienados sin enfermarnos.

José Fernando Díaz Fernández

## **Cristianos de Sudán del Sur: Sal y luz (Mt 5: 13.14)**

Quisiera, por tanto, detenerme en las palabras de vida que nuestro Señor Jesús nos dirigió hoy en el Evangelio: “Ustedes son la sal de la tierra [...]. Ustedes son la luz del mundo” (Mt 5: 13.14). ¿Qué nos dicen estas imágenes a nosotros, discípulos de Cristo?...

Hoy quisiera agradecerles por ser sal de la tierra en este país. Sin embargo, frente a tantas heridas, a la violencia que alimenta el veneno del odio, a la iniquidad que provoca miseria y pobreza, podría parecerles que son pequeños e impotentes. Pero, cuando les asalte la tentación de sentirse insuficientes, hagan la prueba de mirar la sal y sus granitos minúsculos; es un pequeño ingrediente y, una vez puesto en un plato, desaparece, se disuelve, pero, precisamente así, es como da sabor a todo el contenido. Del mismo modo, nosotros cristianos, aun siendo frágiles y pequeños, aun cuando nuestras fuerzas nos parezcan pocas frente a la magnitud de los problemas y a la furia ciega de la violencia, podemos dar un aporte decisivo para cambiar la historia. Pasemos a la segunda imagen que usa Jesús, la luz: *Ustedes son la luz del mundo*. Una famosa profecía decía acerca de Israel: “Yo te destino a ser la *luz de las naciones*, para que llegue mi salvación hasta los confines de la tierra” (Is 49: 6). La profecía ya se ha cumplido porque Dios Padre ha enviado a su Hijo, y Él es la luz del mundo (cf. Jn 8: 12), la luz verdadera que ilumina a cada hombre y a cada pueblo, la luz que brilla en las tinieblas y disipa las nubes de cualquier oscuridad (cf. Jn 1: 5.9). Pero el mismo Jesús, luz del mundo, dice a sus discípulos que también ellos son *luz del mundo*. Eso significa que nosotros, acogiendo la luz de Cristo, la luz que es Cristo, nos volvemos luminosos, irradiamos la luz de Dios...

Hermanos y hermanas, la invitación de Jesús a ser luz del mundo es clara. Nosotros, que somos sus discípulos, estamos llamados a brillar como una ciudad puesta en lo alto, como un candelero cuya llama nunca tiene que apagarse. En otras palabras, antes de preocuparnos por las tinieblas que nos rodean, antes de esperar que algo a nuestro alrededor se aclare, se nos exige brillar, iluminar, con nuestra vida y con nuestras obras, la ciudad, las aldeas y los lugares donde vivimos, las personas que tratamos, las actividades que llevamos adelante...

Queridos hermanos y hermanas, les deseo que sean sal que se esparce y se disuelve con generosidad para dar sabor a Sudán del Sur, con el gusto fraterno del Evangelio; que sean comunidades cristianas luminosas que, como ciudades puestas en lo alto, irradian una luz de bien a todos y muestren que es hermoso y posible vivir la gratuidad, tener esperanza, construir todos juntos un futuro reconciliado. Hermanos y hermanas, estoy con ustedes y les deseo que experimenten la alegría del Evangelio, el sabor y la luz que el Señor, “el Dios de la paz” (Flp 4: 9), el “Dios de todo consuelo” (2 Co 1: 3), quiere infundir en cada uno de ustedes.

Papa Francisco, *Homilía* en Juba / Sudán del Sur, 5 de febrero de 2023.

*Spiri  
tus*

*Crónicas*



# ***Spiritus*, una rejilla de lectura para la vida**

*Dennis Gira*

*Después de ocho años en Japón para estudiar el idioma, la cultura y las religiones, Denis Gira se mudó con su familia a París II. Obtuvo un doctorado en Estudios del Lejano Oriente. De 1985 a 2007 enseñó en el Instituto Católico de París y en varios seminarios. Es el autor de varios libros sobre el budismo y el diálogo interreligioso.*

Con ocasión del número 250 de la revista *Spiritus*, me gustaría describir tres orientaciones esenciales que ilustran hasta qué punto han impactado mi vida subrayando la importancia de la humildad, la necesidad del diálogo interreligioso y la relación entre el anuncio del Evangelio y el diálogo interreligioso. Estas tres orientaciones han constituido mi cuadrícula de lectura “personal”, no solamente de *Spiritus*, sino de mi compromiso en el mundo y en la Iglesia.

## **Equilibrio entre humildad y audacia**

Referente a esta primera orientación, me parece importante precisar que, en lugar de subrayar únicamente mis limitaciones, que no podemos ignorar, es justo colocar igualmente la grandeza de las obras que nosotros, cristianos, estamos llamados a cumplir. Los artículos de *Spiritus*, escritos por misioneros, hombres y mujeres que trabajan a través del mundo, ilustran bien este equilibrio.

A menudo pienso en ellos, en mi meditación, sobre la reacción de Jesús a la petición de Felipe: “Señor, muéstranos al Padre y eso nos basta” (Jn 14: 8). La reacción del Señor es muy fuerte: “¿He ahí tanto tiempo que estoy con ustedes y tú no me conoces Felipe? El que me ha visto a mí ha visto al Padre. ¿Cómo puedes decir: “muéstranos al Padre”? (Jn 14: 9a)”. Felipe escuchando esto debió sentirse muy pequeño. Pero, tres versículos más adelante, Jesús inicia a Felipe y a los otros presentes en la Cena, a lo que es “la humildad audaz”: “En verdad, en verdad les digo, el que crea en mí, hará también las obras que yo hago, y hará mayores aún, porque yo voy al Padre” (Jn 14: 12).

Jesús no le da a Felipe y a los demás apóstoles el tiempo para hundirse en la humildad autocrítica. Las palabras “porque yo voy al Padre” no pueden quedar aisladas de los siguientes versículos (ver Jn 14: 16-36), que aseguran a los apóstoles y, a través de ellos, a todos los bautizados que el Espíritu Santo será enviado por el Padre, y que este Espíritu los acompañará en el camino, los ayudará a cumplir estas obras “más grandes” que aquellas que Cristo ha realizado. Esta historia puede parecer inquietante. ¿Cómo te atreves a pensar tal cosa? De hecho, Jesús nos llama a ser humildes y audaces, cimentados en toda la verdad de quienes somos en Cristo, con la ayuda del Espíritu.

Qué lástima que tantos cristianos se vean a veces paralizados por una humildad que permanece lejos de toda la audacia que podrían sacar de la fuente que es la presencia activa del Espíritu Santo, el cual, con nuestra cooperación, continúa incansablemente, y en todas partes, para cumplir su misión que es santificar toda la creación. Así podemos realizar las obras de las que habló Jesús porque no dependemos únicamente de nuestras propias fuerzas. Aquí es donde puede llevarnos a un equilibrio entre la humildad y la audacia que, a menudo, descubrimos puesta en acción leyendo *Spiritus*.

## El diálogo indispensable

La segunda orientación es la importancia que *Spiritus concede* al diálogo interreligioso, signo de su respeto por los creyentes de otras religiones y por sus religiones. Esto nos lleva a pensar en la grandeza de la persona humana, afirmada en su fe cristiana, y, según la cual, toda persona, sin excepción, es creada a la imagen de Dios, deseada por Dios y amada de Dios... y llamada a entrar a comunión con Él que sobrepasa toda medida. Y todo esto es cierto a pesar de los retrasos, la ignorancia, la debilidad, la imperfección, etc., que, tantas veces, la enmascara y que pesa sobre nosotros hasta el punto de alimentar la humildad despreciativa que encierra a quienes se aferran a la idea que se hacen ellos mismos, y que no está a la altura de aquellos que se sitúan a los ojos de Dios. Gregorio de Nicea (330-395) –teólogo, místico, obispo y Padre de la Iglesia– nos deja preciosas palabras sobre nuestra grandeza, en su *Segunda Homilía sobre el Cantar de los Cantares*:

Conoce cuánto te ha honrado tu Creador por encima de toda criatura. El cielo no es una imagen de Dios, ni la luna, ni el sol, ni la belleza de los astros, ni nada de aquellos que puede ser existir en la creación, Solamente tú has sido creado a imagen de la Realidad que sobrepasa toda inteligencia, semejanza de incorruptible belleza, impresa con verdadera divinidad, receptáculo de bienaventuranza, sello de verdadera luz. Cuando te vuelves a Él, te conviertes en lo que Él es. (...) No hay nada tan grande en medio de los seres que pueda compararse a tu grandeza. Dios puede medir todo el cielo por el lapso. La tierra y el mar están encerrados en la palma de su mano. Y, sin embargo, Él que es tan grande y contiene toda la Creación en la palma de su mano, tú eres capaz de contenerla, Él permanece en ti y no se entorpece en circular en tu ser...<sup>1</sup>

1 Gregorio de Nicea (PC 44,765) citado en Olivier Clement, *Raíces. Los místicos cristianos de los orígenes (textos y comentarios)*, París, Stock, 1982, pp 73-74.

Estas palabras afirman que toda persona, creada a imagen de Dios, es eminentemente digna del respeto de todos. Este respeto llega hasta reconocer que las personas que se creen “diferentes” a nosotros también tienen algo importante que decir sobre su experiencia del Misterio, Fuente de toda vida. Que esta experiencia se expresa en términos propios de su tradición y, por lo tanto, muy diferentes de los empleados por la tradición cristiana, que puede ayudar a los cristianos a profundizar y purificar su propia comprensión del Misterio de Dios y el lugar de su presencia amorosa en la vida de cada uno(a).<sup>2</sup> Y es explicando a su vez lo que realmente les hace vivir, que los cristianos prestan este mismo servicio a sus interlocutores.

En lo que acabamos de ver, la palabra “misterio” es muy importante, sobre todo si consideramos que no designa una realidad tan inmensa que nunca llegaremos a comprender, sino una realidad tan inmensa que nunca dejaremos de descubrir sus contornos y profundidad. Así, cuando afirmamos que Dios es “Misterio” no negamos a expulsarlo de nuestro campo de experiencia humana, sino que reconocemos la posibilidad de conocerlo progresivamente, cada vez más, renunciando a la pretensión de poder comprender todo de Él. Es posible que podemos también afirmar, de manera análoga, que toda persona es misterio. Quién, por ejemplo, se atrevería a imaginar que la idea que tiene de las personas a las que quiere, admira y conoce bien –e incluso de las que conoce poco o nada– ¿coincide con lo que ellas realmente son? En un matrimonio está claro que la relación de amor tiene riesgo de cesar bruscamente si uno de los socios reduce al otro a la imagen, necesariamente limitada, que tiene de él o de ella. El otro como tal no existiría para él. Esta actitud transformaría el mundo, en donde el futuro de cada persona depende en gran medida de la calidad de sus relaciones, en un infierno en el cual

---

2 Ver *Dialogue et Annonce*, 1991, p 49.

ellas no podrían ser ni respetadas ni amadas... esto será también verdad para el diálogo.

Nuestra experiencia de la relación interpersonal nos dice qué clase de relación podemos tener con Dios, así como nuestra relación con Dios nos muestra todas las posibilidades que nuestra relación interpersonal nos ofrece. Eso nos permite ver cómo cada uno puede crecer en la fe, en su conocimiento de Dios y su relación con Él, de una manera análoga a la que crecemos en la vida, en nuestras relaciones con todos los que amamos... con la esperanza de que este círculo se amplíe para, un día, abrazar al mundo entero, en Dios. Hay, sin embargo, dos trampas que un cristiano debe evitar. La primera es pensar que existe un acceso único a Dios, lo que relativiza mucho la experiencia religiosa de los demás. La segunda es olvidar que goza de un acceso privilegiado a Dios en Jesucristo, que es el modelo de ser de Dios entre los hombres (en cuanto al segundo engaño, debemos recordar que Jesucristo es también un “Misterio”, cuya profundidad nunca dejaremos de descubrir gracias a los medios que nos ofrece la tradición cristiana y al diálogo que mantienen los creyentes de otras religiones).

### **El anuncio del Evangelio y el diálogo interreligioso**

Los lectores de *Spiritus* son conscientes de las implicaciones de la reflexión anterior. Quizás también hayan comprendido por qué la tercera orientación será la preocupación constante para mantener un equilibrio entre este diálogo y el anuncio del Evangelio. Aquí me limitaré a algunas observaciones sobre esta cuestión.

La primera observación pretende subrayar que cualquier intento de mostrar que el anuncio del Evangelio es más importante que el diálogo, o lo contrario, está muy fuera de lugar. Aquellos que se comprometen en el diálogo interreligioso no comprenden las

acusaciones de relativismo; aún menos, aquellos que se comprometen plenamente, y con entusiasmo, en el anuncio del Evangelio no comprenden las acusaciones de proselitismo. Este tipo de querrela solo perjudica a quienes se dedican a ello; en última instancia, es toda la Iglesia la que sufre.

Muchas veces, los diálogos eran diálogos de verdad, es decir, diálogos en los que cada uno expresaba con exactitud su propia tradición, escuchando atentamente las palabras de sus interlocutores y luego esforzándose por adaptar la presentación de su fe, a fin de que ella sea mejor escuchada por sus interlocutores. Todo ello está lejos de ser relativismo. Es necesario señalar también que cuando un cristiano se explica en el diálogo, tarde o temprano, hablará explícitamente de los grandes misterios de la fe. Puede explicar por qué esta fe es importante para su propia vida, pero no tiene ningún interés de decir que también ella es importante para su interlocutor. Un tal cambio traicionará la confianza necesaria para que todo vaya bien en el diálogo y esto, a su vez, podría socavarlo. Es probable que la persona “traicionada” tenga poco deseo de ser evangelizada. En efecto, solo ella puede decidir este deseo.

La segunda observación quiere llamar la atención sobre el hecho del cristiano que dialoga, que testimonia los aspectos esenciales de la fe: el respeto que la Iglesia tiene por las religiones, la afirmación que toda persona es creada a imagen de Dios, la mirada amada que Dios tiene sobre toda persona humana (no olvidemos a Gregorio de Nicea); y, sin duda, la convicción que tiene un cristiano de que estos interlocutores de otras tradiciones tienen cosas que para ellos es importante decir y para nosotros importante escuchar. Un cristiano que rechaza dialogar por “razones teológicas” sugiere a los que creen lo contrario que su experiencia no interesa a los cristianos, que Dios (Padre, Hijo y Espíritu Santo) está ausente de sus vidas, que los cristianos piensan que la salvación les está reservada... lo que sería escandaloso también para

muchos de sus hermanos y hermanas en la fe de Cristo.

Finalmente, toda reflexión sobre esta tercera orientación deberá, a mi opinión, conducir a la conclusión de que las personas que anuncian el Evangelio y aquellas que se comprometen en el diálogo tienen necesidad las unas de las otras. Los primeros recuerdan a los segundos que Jesucristo es el camino, la verdad y la vida. Los segundos recuerdan al primero que Jesucristo es inseparable de la Palabra de Dios de la que San Juan confirma: “Todo fue por Él y sin Él nada fue” (Jn 1: 3), y que la Palabra de Dios está, sin duda, más cerca de los creyentes de otras religiones, e incluso de los no creyentes, de lo que imaginamos.

Dennis Gira

Traducido por Teresa Egüez ssc

# Una reflexión sobre “*Spiritus*”

*Armel Duteil*

*Religioso espiritano, Armel Duteil es misionero en Senegal, donde fue formador en el Seminario espiritano de Dakar, vicario parroquial, responsable de la CEBs (comunidades eclesiales de base), Cáritas y JPIC (Justicia, Paz e Integridad de la Creación). Desde 2017, ha sido capellán de prisiones, centros sociales y hospitales, medios de comunicación y diversas formaciones en Dakar.*

## ***Spiritus* y la formación**

Cuando todavía era estudiante espiritano de Filosofía, en Mortain, Normandía, entre 1958 y 1960, tuve la oportunidad de participar en un grupo de investigación libermaniana bajo la dirección del padre Athanase Bouchard y, así, asistir al nacimiento de *Spiritus*. Aprecié la apertura gradual de la revista a diferentes congregaciones misioneras con evidente interés, así como la progresiva apertura en la investigación, en relación con lo que estaba sucediendo en la Iglesia y en la sociedad.

De 1964 a 1966, como estudiante de Teología preparándome para el sacerdocio, dos cosas especialmente me marcaron. En primer lugar, mi inserción pastoral en Villejuif, bajo la exigente dirección del padre Christian Roussin de un centro de acogida donde se encontraban franceses en situaciones difíciles, norteafricanos (justo después de la guerra de Argelia) y portugueses que huían de su país para evitar ser enviados a luchar contra los movimientos de liberación por la independencia de Angola, Mozambique o Guinea-Bissau. Fue allí donde aprendí a ser misionero,

en particular, gracias a mi compromiso con la JOC, luego con la ACO (Acción Católica Obrera).

En segundo lugar, reconozco la importancia de *Spiritus*, además de mis estudios, para seguir y comprender la preparación del Concilio Vaticano II, luego su implementación, especialmente a partir de 1966, cuando fui enviado en misión a Congo-Brazzaville.

### ***Spiritus* y la misión**

Después de los acontecimientos de mayo en 1968, para muchos surgió la pregunta: si para permanecer fieles a nuestra vocación misionera, ¿debemos permanecer en la Iglesia o dejarla y comprometernos con la sociedad? Como sabemos, los editores de *Spiritus* en ese momento optaron por lanzar la editorial L'Harmattan, luego Karthala. Para aquellos que, como yo, han decidido permanecer en la Iglesia, la revista *Spiritus* nos ha permitido ver más claramente y nos ha proporcionado elementos para nuestra elección y nuestro compromiso misionero, gracias en particular a la reflexión llevada a cabo por los miembros de diferentes congregaciones misioneras del Consejo editorial.

Al regresar a Francia de 1976 a 1979, para la animación misionera tuve la oportunidad de participar en el trabajo de este comité editorial con un equipo dinámico y fraterno. Aprecié la seriedad de la reflexión y la investigación para la elección de temas y artículos. Este fue un elemento importante para mí para hacer un balance y evaluar mi compromiso misionero.

En la continuación de mis compromisos en Senegal y Guinea, *Spiritus* ha continuado acompañándome, hasta ahora. Especialmente en mis compromisos por un desarrollo más humano, una amistad con personas de otras religiones, un compromiso con

la sociedad y una acción por la Justicia y la Paz y el Respeto a la Creación. Aprecio la complementariedad entre las noticias, crónicas y reseñas misioneras, y los temas centrales que nos permiten profundizar la reflexión al traer un equilibrio entre artículos más cortos y fáciles de leer y una investigación más profunda para ir más allá. Aprecio los esfuerzos que se han hecho para hacer que los diferentes aportes sean más comprensibles para las personas en el campo que no tienen la oportunidad de realizar investigaciones intelectuales en curso.

Por poner solo un ejemplo, el tema del Sínodo me ha sido de gran apoyo para el lanzamiento del Sínodo sobre la sinodalidad en varios decanatos, en muchas CEB (comunidades eclesiales de base), en diferentes movimientos y asociaciones y en la Comisión Nacional para la Justicia y la Paz de religiosos y religiosas.

### ¿Cuál es el futuro?

También destaco la continuidad de la reflexión sobre la misión, con la presentación de los diversos aspectos que se complementan en los números 238 hasta el 248.

Mi deseo es que *Spiritus* aporte elementos de reflexión y acción adaptados y basados en compromisos concretos sobre abuso sexual y conciencia porque hasta hoy existe una tendencia a ocultar o negar la realidad de estos abusos en algunos países del Tercer Mundo.

¿Cuál es el futuro? La gente lee cada vez menos. *Spiritus* tendrá dificultades para resistir en estas condiciones. Por otro lado, en Senegal, por ejemplo, los jóvenes y los adultos revisan constantemente sus teléfonos inteligentes. ¿No es hora de dar a conocer la versión digital de *Spiritus*? Por supuesto, esto requerirá una

adaptación significativa a esta nueva forma de comunicarse, con artículos más cortos presentados en un estilo diferente. Pero, ¿no es una cuestión de supervivencia?

Armel Duteil

Traducido por Teresa Egüez ssc

# Oscar Bimwenyi-Kweshi.

## Por una espiritualidad africana

Rita Mboshu Kongo

*Rita Mboshu Kongo, de la República Democrática del Congo, es religiosa de las Hijas de María Corredentora. Enseña teología espiritual y formación a la vida consagrada en la Pontificia Universidad Urbana de Roma.*

Oscar Bimwenyi-Kweshi, fallecido en 2021, fue uno de los baobabs de la teología africana. Se le conoce sobre todo por su inmensa contribución a la sistematización de esta teología. Así, para monseñor Tharcisse Tshibangu Tshishiku, la suma teológica de Oscar Bimwenyi “cierra el debate de principio sobre la posibilidad y la legitimidad de desarrollar una teología africana específicamente marcada”.<sup>1</sup>

Sin embargo, la reflexión de este fundador de la familia religiosa de los Trinitarios concierne también a la espiritualidad africana. Queremos proponer aquí las grandes líneas de esta reflexión. Lo haremos en dos etapas. Hablaremos sucesivamente de espiritualidades y espiritualidad africana (I); características de la espiritualidad africana según Oscar Bimwenyi-Kweshi (II).

---

1 Tshibangu Tshishiku, “Prefacio”, Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problèmes de fondements*, París: Présence Africaine, 1981, p 10.

## Espiritualidades y espiritualidad africana.

### Espiritualidad en plural

La espiritualidad se considera lo que pertenece al espíritu. Es un valor intrínseco que el ser humano adquiere en su relación con Dios, en el plano religioso, ya que “todo se realiza y todo se completa a través de la espiritualidad”.<sup>2</sup>

Este concepto incluye un conjunto de creencias y comportamientos adaptativos inherentes a la objetivación y dinamización de estas creencias. Y cada pueblo tiene su cultura que comprende su visión del mundo, del hombre, de Dios, de la vida terrenal e incluso del más allá. A partir de ahí, configura su trayectoria histórica, se proyecta hacia el futuro en busca de una realización siempre aplazada.

En el contexto africano, la espiritualidad es también el encuentro del hombre con Dios a través de la experiencia de su vida cotidiana.<sup>3</sup> Pero, para el africano negro, ¿de qué Dios se trata? En otras palabras, ¿es el Dios de nuestros antepasados o el Dios de Jesucristo?

La espiritualidad africana depende de la respuesta a esta pregunta, ya que la experiencia del encuentro del hombre con Dios está situada histórica, geográfica y culturalmente. Según Oscar Bimwenyi, es a partir de ese bosquecillo encantado cuando el encuentro improbable se revela y convoca a lo existente a una nueva forma de existir e incluso de coexistir.

Este modo de ser aprehendido y llamado a una nueva existencia da lugar a una espiritualidad que ya no es prestada. No da lugar al mimetismo o a la reproducción de un carisma desarrollado en

---

2 Alphonse Ngindu Mushete, “Rapport général”, *L’Afrique et ses formes de vie spirituelle*, Actes du deuxième Colloque International, Kinshasa, 21-27 de febrero de 1983, Kinshasa, 1983, p 371.

3 Véase Engelbert Mveng y B-L Lipawing, *Théologie, libération et cultures africaines. Dialogue sur l’anthropologie négro-africaine*, Yaundé: Saint-Paul, 1996, p 23.

un contexto distinto al del surgimiento o advenimiento del acontecimiento. Esto no significa que un carisma desarrollado por una comunidad no pueda ser profundizado en otro contexto.

En un mundo en el que los intercambios entre culturas son la norma y no la excepción, es importante aprovechar las oportunidades que ofrece el Espíritu Santo para enriquecer nuestra experiencia espiritual en lugar de reproducir las mismas experiencias espirituales en todos los contextos. En este sentido, una espiritualidad, desarrollada por una comunidad, puede ser vivida de manera diferente en distintas ramas de la misma comunidad.

### **Encuentro de Cristo y el *homo africanus***

Se ha trabajado mucho sobre la espiritualidad africana. Asimismo, varios papas han destacado la religiosidad y el sentido de lo sagrado en África. Han destacado las expresiones de la espiritualidad africana.<sup>4</sup>

Para Oscar Bimwenyi, evocar la espiritualidad africana “es básicamente hablar de la relación del hombre con Dios o con otras instancias del mundo invisible y viceversa. Y el hombre del que hablamos aquí no es evidentemente el hombre *in genere*, sino el hombre africano concreto, histórico”.<sup>5</sup>

Así pues, la espiritualidad africana hunde sus raíces en una visión antropocéntrica en la que la persona humana se define como un

4 Cf. Mboshu Kongo, “L’encyclique Redemptoris Missio et l’avenir de la Spiritualité Africaine”, Luca Pandolfi (dir.), *Evangelisation et dialogue avec le monde. The Mission of the Church from Redemptoris Missio to Today*, Ciudad del Vaticano: Urbaniana University Press, 2021, pp 241-242. Ver también Mboshu Kongo, “The contribution of African spirituality in the MRDZ”, Mboshu Kongo (dir.), *Pope Francis and the Roman Missal for the Dioceses of Zaire. Un rito prometedor para otras culturas*, LEV, Vaticano 2020, pp 138-140.

5 Oscar Bimwenyi-Kweshi, “La prière africaine”, *Réflexion théologique sur la spiritualité africaine*, Actas del segundo coloquio internacional del 10 al 12 de enero de 1994, Kinshasa: Ed. Baobab, 1994, p 100.

centro abierto a tres relaciones: consigo misma, con el mundo invisible y con la naturaleza. La espiritualidad es el corazón de la vida, de la cultura, de toda la vida individual y colectiva.

La espiritualidad africana se basa no solo en el conocimiento y la relación del africano con Dios, sino también en el hecho de que el Dios de los antepasados es el mismo Dios que se reveló en Jesucristo. Por tanto, no es el judaísmo de Jesús lo que preocupa sobre todo al cristiano africano, sino el hecho de que es Cristo y de que existía incluso antes que Abraham, el antepasado de los judíos (Pr 8: 30). Es, pues, el “*musangana muena pu*”, el “encontrado, dueño de aquello” que no puede ser reivindicado por ninguna cultura en exclusiva. Él es quien les dio forma a todas.

Esta dimensión cristológica no convierte a Jesús en un extraño en suelo africano. Más bien, es su advenimiento como Cristo, como Dios en visita oficial a la tierra, lo que constituye la novedad tanto para el africano como para el judío. El advenimiento que supone para los judíos, el reconocimiento de un mesías, y para los africanos, la revelación del mismo Dios de nuestros antepasados que se acerca a nosotros. Así, la doble experiencia de la revelación y transfiguración de Cristo constituye el horizonte del acercamiento legítimo de los pueblos, las culturas y sus experiencias espirituales.

Así pues, podemos entender que la cuestión de la espiritualidad africana se inscribe en la problemática general del encuentro de Cristo con el hombre africano culturalmente situado. Se trata de una espiritualidad que tiene su propio color y sus propias características derivadas de la forma en que el cristiano africano reacciona ante la triple función de la palabra creadora que llama a la existencia (*diyi difuki*, en lengua luba), que mantiene en existencia (*diyi dikadiji*) y que recuerda (*diyi dialukiji*). “Mantener la existencia” es ya un paso concreto hacia una plenitud siempre diferida.

Es en este sentido que Oscar Bimwenyi sostiene que el ser humano sigue su camino a pesar de los obstáculos que marcan su trayectoria histórica. Como el girasol que sigue el movimiento del sol, todo ser humano es un peregrino guiado por la luz de lo improbable. Este caminar constituye el eje principal de su espiritualidad.

### **Tres dimensiones de la espiritualidad africana**

Para Oscar Bimwenyi, una espiritualidad africana debe ser encarnada, dinámica y dialógica.

#### ***Una espiritualidad de encarnación***

La espiritualidad africana solo puede entenderse en términos del misterio de la encarnación. Toma en su corazón todos los valores de la cultura africana porque Dios se ha encarnado y viene a nosotros por el camino de la historia. Ha actuado entre las naciones como palabra creadora, como sabiduría educativa y reveladora.<sup>6</sup> Así, Cristo aparece manifiestamente como el polo de atracción de todas las cosas, pues es su hacedor, su lugar y el fin hacia el que se dirigen.<sup>7</sup>

La espiritualidad de la encarnación se alimenta de la “experiencia indígena de la misma fe [...] en el mismo Señor encarnado en África, en las comunidades surgidas de las aguas del mismo bautismo, voz nueva en la polifonía católica”.<sup>8</sup> Puesto que es Dios y, como Dios, no es extranjero en ninguna parte [...].

---

6 Véase Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Inculturation in Africa*, p 11.

7 Cf. Bimwenyi-Kweshi, “Le Christ, pôle d’attraction de toutes choses”, *Revue du Clergé Africain*, XXV, 1 de enero de 1970, Inkisi, 1970, p 9.

8 Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Black African Theological Discourse. El problema de los fundamentos*, p 74.

Sin embargo, la espiritualidad de la encarnación implica para la Iglesia en África un cuestionamiento permanente y una reflexión profunda sobre los métodos de evangelización y sobre la actitud de los agentes de evangelización que deben tener en cuenta la realidad cultural de los pueblos hacia los que son enviados, porque, dice Oscar Bimwenyi, “la Palabra de Dios llega a las personas allí donde están. No se trata simplemente de un lugar geográfico, sino de un lugar cultural, si no epistemológico, un lugar donde el hombre está en armonía consigo mismo, con su mundo. Este lugar no está cerrado, cerrado a los demás, está abierto de forma dinámica, crítica, discerniente”.<sup>9</sup> Este tipo de espiritualidad enfatiza también la celebración de la palabra de forma específica y no exclusiva, como una nueva forma de evangelizar, de vaticinar en el Espíritu Santo. Cuando la cabra está ahí, no balamos en su lugar.

### *Una espiritualidad dinámica*

El carácter dinámico de la espiritualidad cristiana africana se explica por el hecho de que el hombre es un ser en perpetuo crecimiento; siempre en busca de su Dios: “Siempre lo estoy buscando, y siempre lo estoy viendo, dice Oscar Bimwenyi... Estoy corriendo hacia Él para retenerlo, habiendo sido ya tomado por Él hace tiempo”.<sup>10</sup> Hay una dinámica fundamental en el hombre: “Todo (...) está en movimiento, Todo gira hacia, Todo está en proceso de respuesta”. Es un encuentro dialógico, una experiencia religiosa mística, un encuentro que implica una apertura permanente del hombre a su Dios.

---

9 Oscar Bimwenyi-Kweshi, “Inculturation in Africa and the Attitudes of the Agents of Evangelisation”, *Bulletin de Théologie Africaine*, Vol. III, No. 5, enero-junio 1981, p 5.

10 Oscar Bimwenyi-Kweshi, “Entrevista sobre teología africana concedida a Joseph Ballong”, entonces director del servicio franco-africano de Radio Vaticano, 2014, inédita.

El camino espiritual del hombre africano hacia el Absoluto es un camino de comunión, de comunicación y de búsqueda permanente de Dios. En este sentido, la vida cristiana se convierte en una invitación permanente que implica una respuesta permanente. Es, según Oscar Bimwenyi, una invitación de aquel que me toma de la mano y me dice: ven y verás.<sup>11</sup>

Puesto que el hombre no es una realidad fija, sino un sujeto llamado a una transformación continua incluso ante la muerte, el hombre africano que ha experimentado su encuentro con Cristo permanece generalmente tranquilo y sereno hasta el punto de decir a su pueblo: “*Ncyaya kwakaya ba kaka* (nord-kete), voy (a) donde fueron nuestros antepasados”.<sup>12</sup>

Este es uno de los rasgos más típicos de la espiritualidad del alma negra tradicional: la serenidad. Así, el 6 de marzo a las 18:30, dos horas antes de dejar este mundo, Oscar Bimwenyi saludó a su pueblo con estas palabras:

Desde hace 52 años celebro la Eucaristía como el advenimiento de un acontecimiento fundador, la emergencia siempre renovada del sentido de la existencia, la invocación y evocación, sin rutina, del Altísimo. Cuando muera, no será pan ni vino lo que consagre, sino a mí mismo como huésped de su gloria.<sup>13</sup>

Desde este punto de vista, toda la vida es un viaje hacia lo improbable, una búsqueda de una plenitud siempre aplazada, a través de la cual el hombre experimenta la transitoriedad de su vida al tiempo que consolida su voluntad de vivir la vida de Dios. Es, en otras palabras, la búsqueda de la santidad, fruto de la gracia de Dios y del esfuerzo humano, que exige una seria dedicación

11 Véase Oscar Bimwenyi-Kweshi, “Entrevista sobre teología africana con Joseph Ballong”, inédita.

12 Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discurso teológico*, p 597.

13 Inédito.

a la oración ardiente y a la ascesis permanente. Ello implica una dolorosa renuncia a sí mismo, a la gloria, al honor, a la riqueza, a los títulos, al poder y a los placeres mundanos, para convertirse en un loco por Dios. La espiritualidad dinámica es una invitación a respetar la ley fundamental inscrita en nuestros corazones y reflejada en las costumbres y tradiciones de los pueblos. Implica, por tanto, un compromiso de respeto a los demás y de comunión arraigada en el amor al prójimo y al universo.

### ***Espiritualidad del ku konda o del abrazo***<sup>14</sup>

La espiritualidad es fundamentalmente dialógica, según la experiencia religiosa de la creación. Asume una dimensión integradora en sentido vertical y horizontal. Es una espiritualidad del abrazo, lema de su clan materno: “*Muka lukonda, luakakonda matunga ku Bakuba yi ku Pianga yi ku baluba nafika. Mukalukonda dibu, ba dibu dilengiela kupela, dipela babakulu yi bana bateti*”. Esto significa:

son los que abrazan o se abren a todas las naciones. Abrazan a los *Bakuba*, abrazan a los *Pianga*, abrazan a los *Baluba*, abrazan a los *Pende*. Abrazan la piedra donde adultos y niños van a moler caolín.

Se trata de una espiritualidad ecológica y, por tanto, integral, que se manifiesta en la forma misma de proteger el cosmos. Esto se debe a que el hombre es el pastor del universo, responsable de garantizar la armonía universal. El hombre, dice Oscar Bimwenyi, “no es un potentado que domina y explota el universo como un déspota, es un miembro de la tripulación del mismo barco cósmico, que, en alguna parte, mantiene una relación de hermandad

---

14 Yo abrazo a todas las naciones.

con el todo del que es la simbiosis y el portavoz ante el Ser-Uno creador de todas las cosas y del que es la interfaz”.<sup>15</sup>

La espiritualidad del abrazo se basa en la gran responsabilidad que el hombre ha recibido del Creador. Su tarea es restablecer la armonía universal. Así, Oscar Bimwenyi añade: “El hombre es el pastor del universo, encargado de mantener su cargo pastoral universal y de luchar contra todo lo que amenace la comunión y, si se rompe, de restaurarla”.<sup>16</sup>

Las criaturas no solo conocen a Dios, sino que le invocan, le rezan. Oscar Bimwenyi parte del libro de la Sabiduría para significar que la revelación es un proceso de comunicación entre el que llama y todas las cosas en el proceso de responder -a-su-llamada.<sup>17</sup> La espiritualidad del abrazo lleva a su destinatario a una nueva existencia, a vivir la relación con Dios como Padre, con los demás como hermanas y hermanos, y a experimentar el mundo como un lugar de encuentro con Dios y con los demás.<sup>18</sup> Esta idea de fraternidad cósmica está bien afirmada por el Papa Francisco en su encíclica *Laudato Si'*. Es un esfuerzo de conversión al que invita a todos los cristianos. En efecto, Francisco insiste:

Invito a todos los cristianos a explicitar esta dimensión de su conversión, dejando que la fuerza y la luz de la gracia que han recibido se extiendan también a su relación con las demás criaturas, así como con el mundo que les rodea, y a realizar esa sublime fraternidad con toda la creación, que San Francisco de Asís experimentó de manera tan luminosa.<sup>19</sup>

15 Oscar Bimwenyi-Kweshi, “El peso del hombre en el universo según las culturas africanas y las religiones tradicionales”, inédito.

16 Oscar Bimwenyi-Kweshi, “Reflexión teológica sobre la espiritualidad cristiana africana”, *African Prayer*, p 112.

17 Véase Oscar Bimwenyi-Kweshi, “Mensaje de audio”, inédito.

18 Véase Camilio Maccise, “Espiritualidad misionera”, *Revue Africaine des Sciences de la Mission*, 1995/3, p 63.

19 Papa Francisco, *Encíclica Laudato Si'*, p 221.

La espiritualidad del *abrazo* nos abre a la dimensión de la comprensión, del respeto al otro, del diálogo y de la comunión hasta la embriaguez a la que nos invita Oscar Bimwenyi: “Embriagarse por embriagarse de Él. No tiene fin, etc.”. *La embriaguez por Él* favorece la apertura obligada hacia otras culturas, el respeto y la escucha con la esperanza de contribuir a estimular las ideas, las energías y la creatividad de todos.<sup>20</sup>

La apertura a otras culturas y al cosmos implica responsabilidad, disponibilidad y creatividad. Es bajo esta luz que debemos entender al Papa Francisco que cree que la Iglesia debe ser siempre comunicativa como Dios. Y cuando no es comunicativa, enferma. Es verdad que cuando salimos, hay riesgo de accidente. Pero es mejor tener una Iglesia abollada, que sale, que anuncia el Evangelio, que una Iglesia enferma de cerrazón y moho destinada a deteriorarse.<sup>21</sup> En efecto, para encontrarse, escucharse y conocerse eficazmente, nadie puede hacerlo solo, dejando de lado a los demás. Requiere una reflexión profunda, una emergencia de sentido, una serie de contradicciones y tensiones inherentes, que reflejan las dimensiones del desprendimiento y del compromiso.<sup>22</sup>

## Una espiritualidad liberadora

Pero para que la espiritualidad del *abrazo* se realice bien en el diálogo con los demás, requiere formación, un entrenamiento diligente para aprender y comprender especialmente lo que significa *ser mujer u hombre*. En efecto, dice Oscar Bimwenyi,

20 Ver “Por una Iglesia Sinodal”: *Comunión, Participación y Misión Vademécum para el Sínodo sobre la Sinodalidad. Manual Oficial para la Escucha y el Discernimiento en las Iglesias Locales*, Primera Fase: Octubre 2021-Agosto 2022.

21 Cf. Francisco, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual, 24 de noviembre de 2013, AAS 105, 2013, pp 1019-1137, n. 49.

22 Cf. Muamba Tujibikile, “Quelques considérations pour une spiritualité de la mission”, *Revue Africaine des Sciences de la Mission*, 1995/3, p 48.

es un aprendizaje, una escuela. [La escuela de la humanidad, la escuela del poder de lo que es el hombre, de su dignidad, del respeto fundamental y radical que está en la expresión “*muka lukonda*”,<sup>23</sup> es decir que “yo abrazo a todas las naciones. Estoy abierto a todos”.

En resumen, la espiritualidad africana debe ser capaz de responder a las expectativas de las mujeres y los hombres de hoy. De este modo, el cristianismo no aparecerá como un barniz superficial, sino como un verdadero factor de liberación.<sup>24</sup>

Rita Mboshu Kongo

Traducido por Norma Naula ssc

---

23 Oscar Bimwenyi-Kweshi, “Quête de fondement de l’interculturel”, Albert Kasanda Lumembu (ed.), *Dialogue interculturel. Cheminer ensemble vers un autre monde possible*, París: L’Harmattan, 2013, p 69.

24 Véase Engelbert Mveng (ed), *Spiritualité et libération en Afrique*, París : L’Harmattan, 1987. En esta misma perspectiva, el cardenal Joseph Malula y el obispo Matondo Kwa Nzambi iniciaron la formación inculturada y liberadora de los jóvenes (*bilenge ya mwinda*, jóvenes de la luz) a la radicalidad cristiana de la emergencia, inspirada en la iniciación tradicional africana. Esta espiritualidad ha sido fuente de vocaciones sacerdotales y religiosas; ha formado familias cristianas y líderes comunitarios; ha dado lugar a ciudadanos comprometidos con la transformación sociopolítica del país. Algunos han lo pagado con su vida.

# A la escucha de los emigrantes

*Laurence Huard*

*De nacionalidad francesa y enfermera de formación, Laurence Huard vive en África desde hace 25 años. Desde hace doce años, su camino se cruza con el de nuevos aventureros, jóvenes africanos y africanas en busca de una nueva vida. Amistades, apoyo mutuo. Hoy es testigo de su sufrimiento y también de su esperanza.*

**T**ras la publicación de mi libro, *El Dey del hospital, un aventurero en Argelia*,<sup>1</sup> aquí estoy para dialogar con ustedes, queridos lectores, sobre un tema que hace correr mucha tinta y que, a menudo, monopoliza el debate en detrimento de batallas más esenciales que nos unirían, cualesquiera que sean nuestros orígenes: preservar el planeta, un techo para todos, una buena educación, un sistema sanitario eficaz, una lista que ustedes completarán.

La aventura en la que participé, que llevaba a Europa a nuestros contemporáneos del sur y del centro de África, se interrumpía a menudo en Magreb. A veces, estos amigos, con los que me encontraba en el desierto o en los caminos, habían abandonado Asia u Oriente Próximo en busca de tierras prometidas difíciles de localizar en un mapa. ¿Era yo capaz de eso antes de oírles hablar con cariño de su tierra natal?

---

1 Laurence Huard, *Le Dey de L'Hôpital, un aventurier en Algérie*, Paris, Édition Le Lys Bleu, 2022.

## La caída de los prejuicios

De Mauritania a Argelia, sus historias se cruzaban en mi camino, en mi parroquia, en nuestros paseos por el desierto. Una aventura compartida, acontecimientos sencillos –un cumpleaños, un nacimiento, incluso la muerte de un compatriota, o un corista encontrado sin vida en la playa–, cosas de la vida que nos juntaban, exiliados en una tierra desconocida.

En aquella época, tras varias estancias en África Central y luego Occidental, no comprendía cómo las personas podían dejar el sur, el sol, el descanso a la sombra de los grandes árboles de la sabana para ir al frío, al cielo gris y al rechazo de las gentes del norte. Junto a ellos, aprendería que nada es tan sencillo, y que la letra de la canción de Aznavour: “Me parece que la miseria sería menos dura al sol”, se refleja cuando la riqueza se exhibe en Occidente. También podemos pensar que la miseria parece menos dura bajo la lluvia, donde un futuro parece posible.

¿Esto significa que los países de origen no pueden ofrecer un futuro? Tomémoslo con calma. El futuro, cuando eres joven, tiene sabor a cambio, a no hacer lo que hacían tus mayores, a no trabajar todo el día solo para alimentar a tu familia. Estudiar más, cambiar de estatus social, para tener acceso a la riqueza que se exhibe, ayer, en las grandes pantallas, y hoy en las redes sociales. Para salir en la foto a los pies de la Torre Eiffel, como los demás, o delante de ese gran coche cuyo propietario está probablemente en su despacho cuando el amigo se toma su selfie. Estos pensamientos pueden venir de jóvenes de todo el mundo, incluida Francia.

Vivir en la juventud es vivir soñando: pensar lo contrario sería ir hacia la vejez. Moverse, arriesgarse, arrancarse, nos encamina hacia la madurez. ¿Quién puede detener esta energía? Tal vez puedan canalizarla para evitar las numerosas muertes en las carreteras y en los mares, pero incluso eso es una pérdida de tiempo. Pero

impedir que estos jóvenes, chicos y chicas, persigan sus sueños sería casi criminal. El mundo está cambiando. Cada vez podemos llegar más lejos. Resulta lógico encontrarse en nuestras carreteras con gente de todo el mundo.

Una vez que hemos hablado de la juventud y de su ardor, ¿quién nos explicará que el mundo está “vertiendo a sus costas” padres y madres de cuarenta, cincuenta o más años? Si los hombres parten a probar suerte en una aventura para ayudar a sus familias en casa, ¿cada vez son más las mujeres que también se lanzan a la carretera hoy en día?

Cada persona parte con su propia historia y con la de su país, su ciudad, su familia, su cultura. Otras creían, a veces, que los espejismos de Occidente eran atractivos. Al escuchar el deseo de unirse a la familia, el momento de tomar las riendas de su propia vida, la perspectiva de un empleo prometido, transforman este *a priori*. “Llegar a ser”, como en la película “Ir, vivir y llegar a ser”:<sup>2</sup> ir hacia uno mismo dejándolo todo, como Abraham.

Los horizontes son múltiples. Y luego, por supuesto, existen las rutas criminales. El tráfico de seres humanos es real. Detrás hay, ocasionalmente, creencias ancestrales y la amenaza de represalias por parte de los propios espíritus. A veces organizan chantajes, violencia, violaciones y secuestros por el camino. ¿Cuántos apuestan por los sueños de sus semejantes y se enriquecen? Mientras tanto, hombres, mujeres y cada vez más niños, aspirantes a una vida mejor, son vendidos, prestados, secuestrados, por familiares o por completos desconocidos.

Desde la primera etapa, estas presas fáciles se convierten en esclavos. Los niños se convierten en mulas,<sup>3</sup> las mujeres en juguetes

---

2 *Va, vis et deviens* es una película franco-israelí dirigida por Radu Mihaileanu y estrenada en 2005.

3 Transportar drogas u otras mercancías.

sexuales, los hombres son mutilados y sus partes carnales enviadas a las familias para pedir rescate. Durante mucho tiempo, esta fue la especialidad de las tribus del Sinaí, que habríamos preferido reservar a otras evocaciones: la de la liberación de un pueblo. Desde entonces, la práctica se ha exportado a otras partes de África, a otras partes de la península Arábiga, y también se encuentra en otros continentes. ¿Es realmente nueva? Más conocida quizás, pero no combatida.

¿Quién dijo que el hombre es un lobo para el hombre? Estas sociedades humanas reunidas en torno a líderes que no reconocen las leyes de ningún país se alimentan de violencia, drogas, alcohol y, a menudo, de promesas de una recompensa en el más allá. Antes de eso, ¿qué hombres o mujeres eran? ¿Qué valores les fueron transmitidos? Un tema que podría dar para muchas páginas. Volvamos a nuestros prejuicios.

¿Libres para salir? Acabamos de ver que ciertas situaciones de movilidad se imponen a los candidatos proclamados. Si algunos jóvenes hacen el largo viaje a otros países y sueñan con las imágenes que reciben, las películas que ven y las fotos que les envían sus amigos de otros países, otros jóvenes se ven obligados a salir al extranjero para estudiar, trabajar o huir de la opresión, como los adultos. Cuando un país ya no ofrece perspectivas a su población, ¿la salida hacia otras posibilidades es libre o vitalmente... obligada?

Entonces, ¿son libres de quedarse? También en este caso la respuesta se nos escapa. Cuando la vida está amenazada, cuando faltan alimentos, cuando otros te persiguen o amenazan a tus seres queridos, y para salvarlos, tienes que pasar por la movilidad y la búsqueda de dinero; la elección parece impuesta. Convivir a diario con los exiliados, escuchar su recorrido, todo me desestabilizó, todas mis certezas se desvanecieron. Cada camino se volvía singular.

## El exilio que une o vuelve locos a los pueblos

En Mauritania, país de tránsito, la parroquia nos unía, el coro aseguraba la vitalidad de los domingos y los días de ensayo. En Nouadhibou,<sup>4</sup> pequeña iglesia familiar, la pesca atraía a los trabajadores extranjeros. Familias enteras se habían instalado en la capital, Nuakchot, y en esta ciudad del norte, próxima a Marruecos.

Desde los acuerdos bipartitos entre Guinea y Mauritania, en torno a las parroquias se reúnen profesores, ejecutivos de empresas y trabajadores que han venido a compensar la falta de mano de obra tras la huida de trabajadores de Senegal. Estas familias con niños se han adaptado al país de acogida conservando su religión, su alimentación y sus códigos de vestimenta. Las escuelas públicas se han desarrollado para acogerlos con un programa de lengua francesa.

La mayoría de los alumnos son mauritanos, de familias que quieren que sus hijos sean bilingües. La mezcla se vive con la inocencia de los niños. Espero que siga siendo así. No lejos de nosotros, la pastora china reunía también a sus ovejas dispersas de varios continentes. Las comunidades musulmanas se reunían en fraternidad, la Tidjaniya<sup>5</sup> era, sin duda, la más frecuentada; las mezquitas mauritanas no rechazaban a sus adeptos.

Todos los exiliados, por razones diferentes pero elegidas, formábamos una comunidad paralela a la del país, alrededor de la iglesia y al “jardín de infancia” donde se codeaban los niños mauritanos y los hijos de guineanos y otros. La república islámica de Mauritania concedió a todos unos permisos de presencia, un visado para los europeos o un permiso de viaje de la oficina del *wali*<sup>6</sup> para los

---

4 Ciudad de la península Mauritania.

5 <https://fr.wikipedia.org/wiki/Tidjaniyya>, Hermandad Musulmana.

6 Gobernador, prefecto.

demás. Nuestros contextos administrativos, siempre que se respetaran, nos permitían vivir una fraternidad comunitaria abierta al país de acogida. Llegaron días en que este último sucumbió a la presión europea y se convirtió en un campo de retaguardia destinado a recibir y a encerrar candidatos cuando partían hacia Europa.

Muchos intentaron la aventura, la mayoría de veces, en barco, y para los más temerarios, inconscientes de los peligros y espejismos, por el desierto, pasando por Zouerate<sup>7</sup> y luego por la frontera argelina.

Si este segundo viaje parecía un poco loco, ya que perderse en el desierto, sin guía, parecía inevitable, el primero por el océano, arrojó sobre nuestras playas cadáveres hinchados, acogidos en el cementerio cristiano con pena y silencio, cualquiera que fuera la confesión de las personas. Allí permanecían, a menudo, en la ignorancia de la familia, cuyos contactos no teníamos. En una ocasión, se encontró a un miembro del coro. En otra ocasión, dos feligreses regresaron deshidratados, tras haberse perdido en el desierto. Uno de ellos se sumió en un largo vagabundeo místico, predicando desnudo en la ciudad y siendo conducido de vuelta a la parroquia por quienes se cruzaban en su camino, mauritanos o no.

Estas mismas personas vivían juntas: uno era profesor, el otro peluquero o pescador. Los partidos de fútbol los reunían en el estadio de la parroquia. Los paseos que organizábamos por el desierto cercano a la ciudad hasta la bahía o el océano, las salidas a nadar con las familias, daban a la vida una apariencia de plenitud. Pero el objetivo era otro: sentirse a gusto en alguna parte, formar una familia libremente porque se disponía de los medios, abandonar las viviendas hacinadas e insalubres. Un burbujeo interior de aspiración legítima que produce energía y movimiento. Partir.

---

7 Ciudad terminal minera comunicada por tren con Nouadhibou.

Encontré el mismo apetito por una vida mejor en Argelia, con condiciones de vida clandestinas. Esto lo cambia todo. Perseguidos, escondidos, explotados. La vida cotidiana de los exiliados sin papeles se convierte en una pesadilla, frecuentemente envuelta en la necesidad de una existencia “normal”. Se crean parejas, nacen niños, aparecen guetos. El dinero silencia a las autoridades y a los propietarios. Todo se vuelve posible. Sin embargo, la espada de Damocles cambia la esencia misma del ser humano. Sobrevivir, aceptar esas condiciones de vida en las que la prostitución, la venta de alcohol, el tráfico de seres humanos y las drogas son a veces los únicos medios de “ganar” dinero. Y, al final, esto conviene a una parte de la sociedad de acogida que se encuentra en los “bares”, las habitaciones, los barrios donde se vende droga.

Para evitar que las violen, las mujeres se aferran a un “protector”. Estarán con él hasta que encuentren el dinero para ir más lejos. Embarazadas, intentan llegar a Marruecos o Túnez, que se convierten en nuevos países de tránsito. Llevan consigo el precio de la deuda, el niño por nacer. Una vez en Europa, les corresponde asegurar la llegada del padre. ¿Qué ocurre realmente? No tengo ninguna visibilidad sobre esta realidad. ¿Qué influencia tienen sobre ellas?

En Francia encontramos a estas mujeres con sus hijos, solas, intentando conciliar la búsqueda de papeles, el trabajo para alimentar a su prole y para la educación. Esta parte de la población en el exilio recibe poca cobertura mediática: las empleadas domésticas, las personas al servicio de los más débiles de nuestros contemporáneos franceses, que muchos descubrieron durante la pandemia, como trabajadoras presentes, las olvidamos rápidamente.

Los telediaros abren la portada sobre otros individuos: hombres en paro, traumatizados, que se han hecho violentos afuera, quizá para escapar de la violencia interior. Perseguidos en casa, en este lugar se transforman después de soñar con la libertad y la paz. El

cerebro ya no marca la diferencia, aquí y allá se tiene la misma lucha: “Si quiero sobrevivir, tengo que defenderme... Quizá debo atacar primero”. La tragedia golpea. Mueren inocentes. Sin embargo, lo sabíamos. Sabíamos que el punto de ruptura estaba cerca. Sabemos que meter a un ser humano en una cárcel abierta o cerrada lo comprime, lo asfixia, le hace perder el norte y, a veces, toda esperanza en la humanidad.

### **Testimonios de fuerza y condiciones de convivencia**

Podría terminar mi testimonio refiriéndome a las leyes que se endurecen en Europa en materia de acogida de exiliados, a los nacionalistas que toman el poder e intentan derribar las viejas democracias que luchan por renovarse. Prefiero evocar historias de vida que nos muestran la resistencia y la fuerza de los que emigran.

Pienso en C., que huyó de la RDC por una mezcla de razones: el deseo de estudiar y la magia, que amenazaba a la familia. Su padre dijo a cada uno de sus hijos que se fueran si querían vivir. Lo encontré en Burkina Faso enseñando inglés, luego en Mauritania, siendo peluquero, cantante-predicador al servicio de las comunidades cristianas. Inútil de decirles que caímos el uno en brazos del otro, miembros de la misma corta historia pasada y miembros de la misma familia. C. consiguió un visado para Francia gracias a su formación universitaria y tuvo que demostrar su valía para obtener el derecho a permanecer allí más de tres meses.

Un reto difícil, clandestinidad, un abogado, pluriempleo, varios años de miedo, estudios ocultos, y por fin obtuvo el visado, con grandes deudas que lo respaldaban. Los honorarios del abogado son exorbitantes. Sus hermanos le ayudaron porque algunos eran ya franceses y otros estaban regularizados, cada uno con un historial de residencia clandestina. Hoy, padre de tres hijos, vive con

su mujer en Canadá. Sigue trabajando, estudiando y formándose. Sigue implicado en su comunidad cristiana. Por sus méritos, el país le concedió la nacionalidad.

M., una mujer marfileña, dio a luz a una niña en Argelia, cuyo padre, también exiliado, la golpeaba. Huyó con su hija. Escapó de la violación en Libia, pero no de la cárcel. Allí fue testigo de la tortura y la violencia. Piensa que la presencia de su hija la ha protegido. Cruzó el mar en un bote que se incendió. Con quemaduras de tercer grado, fue trasladada en avión a Italia, donde pidió asilo. Atraída por la lengua francesa y la comunidad marfileña, se marchó a Francia. Tras años sin papeles, por fin obtuvo un permiso de residencia. Hoy se forma como auxiliar de enfermería. Su hija entrará a la escuela secundaria.

T., un niño de quince años, huyó de Guinea tras la masacre del estadio de Conakry el 28 de septiembre de 2009. Llegó a Estrasburgo. Francia envió aleatoriamente a los menores a uno u otro departamento. A los dieciocho años, los jóvenes tenían que independizarse para obtener sus papeles. Fue imposible seguir con un programa escolar general. Se matriculó en un curso de formación profesional y estudió imprenta. Los libros le acompañaban, le fascinaban. Ahora es autor de un conmovedor libro que describe su periplo.

Y termino con F., una madre congoleña que dio a luz a sus primeros hijos en Argelia. Fue acogida en un centro para mujeres solas con hijos, pudo respirar en un ambiente afectuoso. Ella, la extranjera, vivió gracias a la generosidad de los argelinos. Su viaje también la llevó de Libia a Italia. Hoy trabaja como asistente en Milán. Acaba de ponerse en contacto con el Centro Darna, donde sus hijos pasaron su primer año, para hacer un donativo en beneficio de las madres argelinas.

## Ayúdenos a acogerlas mejor

Mientras preparaba estas reflexiones, se luchaba en Francia para un nuevo proyecto de ley sobre inmigración. Asociaciones, sindicatos, diputados... trabajaban juntos, debatiendo nuevas propuestas. Algunos quieren limitar la llegada de personas al territorio. Otros quieren mejorar las condiciones de vida de los que ya están aquí. Otros favorecen la llegada de quienes Francia necesita. Espero que entre ellos germine la idea de escuchar a las personas afectadas.

Durante mis diversas estancias misioneras en África, los que se van eran percibidos o bien como débiles que no podían contentarse con lo que soportan los demás, o bien como soñadores, mal-vistos, incomprensidos.

Espero que nuestra visión cambie. Que los que se han ido a vivir lejos por elección, por el deseo de transmitir lo que hay de más fuerte en ellos, puedan mirar de la misma manera a estos exiliados con viajes tan difíciles. A su llegada, todos son iguales. Llevan a Europa, como los misioneros de otros lugares, su deseo de vivir la diferencia, en la que creen profundamente. Se ponen al servicio de las poblaciones locales. Diversifican las culturas y las enriquecen. Su dinamismo es indispensable; su mirada fresca permite la creatividad. El choque de ideas, maneras de hacer y valores trastornan a ambas partes, las transforma.

La relación con la vida de los que vienen de otros lugares también nos ayudará a cuidar nuestro planeta. Aquí, en el este de Francia, los Jóvenes Cáritas, la rama juvenil de Secours Catholique Cáritas Francia, son, en su mayoría, de origen extranjero y están comprometidos con la protección del medioambiente.

Como misioneros lejanos, conocen los valores de los pueblos cuyos exiliados han llegado aquí. Conocen las dificultades que

pueden empujarles a marcharse. También han sentido el dolor del exiliado lejos de todos sus puntos de referencia. Ayúdanos a acogerlos mejor.

Laurence Huard

Traducido por Norma Naula ssc



Edición  
hispanoamericana

**Próximo número**

## **Sínodo de la sinodalidad II**

Dirección de Spiritus - Edición Hispanoamericana:

Teléfono: (+593-2) 2908 521

e-mail: [spiritus.ec@gmail.com](mailto:spiritus.ec@gmail.com)

[www.spiritus.com.ec](http://www.spiritus.com.ec)

<https://www.facebook.com/spiritus.ec/>

Spiritus forma parte de la Federación de la Prensa Misionera  
Latinoamericana (Premla)



# Inculturación y liberación



## Presentación

## Inculturación y liberación

- Philippe Chanson** • Inculturación, aculturación, contextualización. Iluminación antropológica
- Paulin Poucouta** • Y nosotros que esperábamos... (Lc 24,21). El camino de Emaús, un camino de liberación
- Antonio Pernía** • Interculturalidad. La misión en la era de la multiculturalidad
- Stefan Silber** • Teologías interculturales y poscoloniales. Pluralidad, diversidad y poder
- Fabrice Nsemi** • La interculturalidad según Benedicto XVI
- Csilla Kovacs** • La dinámica religiosa de la liberación según Fabien Eboussi-Boulaga. Una lectura teológica del cristianismo sin fetiche
- François Odinet** • Por una diaconía de la fe. La atención espiritual en el centro de la lucha contra la pobreza

## Cristianos misioneros de la paz

### *Parte aparte*

- Sidnei Marcos**
- Dornelas** • Pensar la misión hoy, desde Perú. Migrantes, de lo local a lo global
- José Fernando Díaz**
- Fernández** • Diálogos actuales entre la fe cristiana y la espiritualidad de los pueblos originarios

## Cristianos de Sudán del Sur

### *Crónicas*

- Dennis Gira** • Spiritus, una rejilla de lectura para la vida
- Armel Duteil** • Una reflexión sobre Spiritus
- Rita Mboshu Kongo** • Oscar Bimwenyi-Kwesi. Para una espiritualidad africana
- Laurence Huard** • A la escucha de los migrantes



**Edición**  
**hispanoamericana**  
Quito, Ecuador