



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 8

CT 119 ECLESIOLOGÍA Y PNEUMATOLOGÍA

Codina, Víctor. “Lenguas de fuego”. En *Creo en el Espíritu Santo: pneumatología narrativa*, 189-214. Santander: Sal Terrae, 1994.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

Lenguas de fuego

Detrás de esta irrupción de lo cultural, nuevo signo de los tiempos, descubrimos el Espíritu de Pentecostés. Lo cual tiene enormes consecuencias con relación al modo de hacer teología y a los nuevos lugares teológicos. Además de la problemática socioeconómica y política, ya desarrollada ampliamente en América Latina por la teología de la liberación, el nuevo paradigma nos desafía a tener también presentes a las mujeres, a los indígenas y a los afroamericanos, la religión, la tierra, el rito y la fiesta.

El relato de Pentecostés

En Pentecostés, junto al viento, aparecen las lenguas de fuego (Hch 2,3). El fuego es uno de los símbolos del Espíritu, por las connotaciones que encierra de energía, de fuerza, de principio vital, de capacidad de cohesión y unión... Juan Bautista había anunciado un bautismo de Espíritu y fuego (Mt 3,11; Lc 3,16), y Jesús vino a traer fuego a la tierra (Lc 12,49)...

Pero este fuego, en forma de lenguas, se posa sobre los discípulos, los cuales se ponen a hablar en otros idiomas (Hch 2,4), y todos cuantos les escuchan —partos, medos, elamitas; habitantes de Mesopotamia, Judea, Capadocia, el Ponto, Asia, Frigia, Panfilia, Egipto y Libia; forasteros

romanos, judíos, cretenses y árabes— les oyen hablar cada cual en su propia lengua (Hch 2,8-11).

En este relato etiológico sobre el origen de la Iglesia, sumamente elaborado teológicamente, se nos presenta una antítesis de Babel (Gn 11): si Babel es la confusión y la dispersión, Pentecostés es la comunión en la diversidad; si Babel es fruto de la orgullosa pretensión humana de construir una civilización al margen de Dios, Pentecostés es la irrupción del Espíritu de Dios en nuestro mundo para que vivamos un estilo nuevo de existencia humana. La Iglesia naciente aparece destinada a la universalidad de los pueblos y abierta a todas las culturas.

Hay una estrecha relación entre esta catolicidad real de la Iglesia y su sensibilidad pneumatológica. Cuando en la Iglesia ha quedado postergado el Espíritu, la unidad eclesial se ha transformado en uniformidad y monopolio del centro. No es casual que en el segundo milenio el tema de las culturas haya sido tan olvidado y conflictivo. Y la consecuencia de esa escasa sensibilidad cultural, como hemos visto a lo largo de estas páginas, ha sido trágica: la separación del Oriente, la Reforma, la occidentalización colonial de la evangelización en América, Asia y África, la falta de recepción vital del evangelio en muchas culturas hasta nuestros días, la cerrazón a la cultura moderna hasta el Vaticano II...

Desde esta perspectiva, la recuperación del tema de las culturas por parte de la Iglesia de hoy presupone también una recuperación pneumatológica. Concretamente, si la teología latinoamericana se abre hoy al problema de las culturas, significa que se abre también a la pneumatología. Y lo cierto es que la teología de la liberación ha sido siempre sumamente sensible a la experiencia espiritual, vivida sobre todo en el encuentro con el pobre. De esto no hay duda, y el tema ha sido amplísimamente estudiado¹.

1. Véase, por ejemplo, el vol. II («Escritura y Espiritualidad») de la obra

Pero la sistematización de esta experiencia ha sido más bien tardía, porque pareció necesario empezar primero por la cristología y la eclesiología, temas que han sido objeto de muchos más estudios que la pneumatología, todavía en estado incipiente².

Por otra parte, el mismo tratamiento de la cristología —con temas como el Reino, el seguimiento, el conflicto, la cruz y el triunfo del Dios de la vida— está muy vinculado a la preocupación por el cambio de estructuras sociales, mientras que la apertura a los temas culturales implica otros horizontes y otra metodología³.

Hay, pues, una coherencia en esta progresiva toma de conciencia por parte de la teología latinoamericana: a la experiencia espiritual pre-teológica de Cristo presente en el pobre, sigue un análisis de la realidad social y económica, una iluminación evangélica del proyecto del Reino del Jesús histórico, de su vida, muerte y resurrección, que conduce al seguimiento de Jesús y al compromiso por el Reino, con objeto de transformar esta situación de pecado estructural. El pobre es lugar teológico prioritario y núcleo de una cristología teórica y práctica.

colectiva *Teología y liberación. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*, Lima 1990.

2. Además del libro ya citado de J. COMBLIN, *El Espíritu Santo y la liberación*, Madrid 1986, habría que mencionar el estudio de L. BOFF, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Madrid 1986. J.B. LIBÂNIO, en su *Panorama de la teología de América Latina*, presentado en El Escorial en 1992, afirma que la teología de la liberación está pasando, «de una cristología del Jesús histórico en la perspectiva del seguimiento y de la identificación con el pobre, pasando por una Trinidad liberadora, a una pneumatología incipiente» (cf. Vv.AA., *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid 1993, p. 62).

3. J. B. LIBÂNIO, en la obra citada en la nota anterior (p. 69), habla claramente del paso, «de una teología preocupada por las estructuras sociales, a una teología abierta a las culturas (etnias), con vistas a una real inculturación e inserción en la doble dimensión de práctica y fiesta del pueblo latinoamericano».

A esta cristología seguirán una eclesiología de las comunidades de base y de la Iglesia de los pobres, una sacramentología profética del Reino, una moral liberadora, etcétera.

Actualmente nos encontramos en un momento ulterior. La realidad no se agota en el análisis socio-económico; son insuficientes las mediaciones socioanalíticas para comprender dimensiones más antropológicas, como son las culturales. Además de la razón moderna ilustrada, que ha desarrollado estas mediaciones más cuantitativas, precisamos de la razón simbólica para captar otros aspectos de la realidad. Porque la mujer, por ejemplo, aunque en América Latina esté doblemente oprimida (*Puebla*, 1.134, nota), es algo más que una subclase social; y el indígena y el afroamericano, aunque es verdad que son los más pobres entre los pobres, no son únicamente eso, ni tampoco una subclase del proletariado, sino algo diferente.

Ahora bien, si el pobre económicamente oprimido es lugar cristológico, la mujer, el indígena y el afroamericano —por ceñirnos a estos tres prototipos— son lugares teológicos para una pneumatología. Más aún, esta razón simbólica y estas mediaciones antropológicas, que pueden ayudar a elaborar tal pneumatología, van necesariamente a redimensionar la cristología, la eclesiología, la sacramentología y la moral.

No se trata, evidentemente de negar nada de lo ya establecido, como si fuese falso o erróneo, sino de integrarlo en una síntesis superior: una cristología que sea pneumatológica, una eclesiología que tenga presente el principio pneumatológico, una sacramentología que sea epiclética, una moral vivificada por el Espíritu.

Tampoco se trata de construir una pneumatología al margen de la cristología: sin una cristología del Jesús de Nazaret, nunca sabremos de qué Espíritu hablamos. Ésta es la gran ambigüedad de muchos movimientos pentecostales contemporáneos que invocan al Espíritu, pero no pa-

recen muy sensibles al proyecto de Jesús —el Reino de Dios— ni a la comunidad de Jesús —la Iglesia— ni a los predilectos de Jesús —los pobres.

He ahí, pues, la tarea y el desafío que tenemos ante nosotros: abrimos a la pneumatología desde la cristología, a una pneumatología liberadora desde una cristología del Jesús liberador, pero conscientes de que esta apertura supone también cambios hacia delante, enriquecimiento mutuo.

La teología de la liberación no ha logrado actualizar aún todas sus posibilidades: todavía le quedan algunas por explotar. Y es que ha sido elaborada con un instrumental teológico más propio del Norte que del Sur; por eso escasean aún los elementos de una teología indígena, afroamericana o femenina.

No es que rechacemos la utilización de instrumentos de la Ilustración, primera o segunda, ni la conveniencia de abrimos a la cultura moderna que ya nos invade, sino que afirmamos la necesidad de hacerlo desde el Sur, desde la razón simbólica, desde una pneumatología más latinoamericana.

Nuevos lugares teológicos

Hay una serie de temas, estrechamente ligados a la cultura, que aparecen hoy como nuevos lugares teológicos: la religión, la creación y la tierra, la mujer, el indígena y el afroamericano, la fiesta y el rito... Por supuesto que sobrepasa las posibilidades de estas páginas el elaborar sistemáticamente la teología de cada uno de estos temas; pero sí queremos al menos insinuar algunas pistas de referencia.

1. Religión

Sabemos que una de las características de la modernidad, además de la racionalización, la separación de esferas y la

secularización, consiste en considerar el hecho religioso como un fenómeno primitivo y pre-moderno (A. Comte), alienante y adormecedor (K. Marx), como una ilusión infantil (S. Freud), como algo que tiende a desaparecer a medida que el mundo se desencanta y desacraliza (M. Weber). En el mejor de los casos, el fenómeno religioso se limita a la esfera privada, a la zona del «ayuda de cámara».

Dentro del cristianismo, e incluso del catolicismo, produjo un gran impacto la distinción propuesta por la teología protestante de K. Barth entre fe y religión: la religión sería el deseo farisaico y prometeico del hombre de llegar a Dios y volverlo propicio, mientras que la fe sería la irrupción salvífica, gratuita y soberana de la Palabra de Dios. La consecuencia, dentro del propio cristianismo, fue que se generalizó un cierto desprecio por la religiosidad popular y las religiones no cristianas.

Hoy asistimos a una irrupción de lo religioso en la sociedad, con todas las variantes de místicas, sectas, pentecostalismos, espiritualidades orientales, cultos esotéricos, religiosidad popular..., muchas veces al margen o incluso en contra de las formas institucionalizadas e históricas de religión. Hay un ansia de experimentar a Dios, de mística...

Esta emergencia de lo religioso está íntimamente relacionada con la cultura y la razón simbólica. Toda cultura tiene raíces religiosas, y es la razón simbólica (sabiduría, corazón, imaginación, sensibilidad, utopías...) la que es capaz de captar esta experiencia espiritual. Tanto la cultura religiosa como la razón simbólica, exorcizadas por la razón ilustrada, brotan ahora con fuerza. Esta experiencia religiosa proporciona al pueblo motivos para vivir y esperar, a pesar de tantas opresiones y atrocidades. Siempre se espera un mañana mejor, donde haya más fraternidad, justicia, solidaridad, amor, reconciliación...

El pueblo siempre dice: «si Dios quiere», «Dios mediante», «si Dios no lo remedia»...; y siempre da gracias

a Dios por la vida y el pan de cada día. Las gentes de América Latina se santiguan al pasar por delante de las iglesias, rezan a sus santos, ponen velas al Señor, asisten a procesiones y via-crucis, guardan siempre agua bendita en casa, adornan sus imágenes caseras con luces y flores... Esta religiosidad, despreciada por las elites modernas, incluso eclesiales, es un verdadero lugar teológico donde se experimenta la presencia y la fuerza del Espíritu. Acusada de superstición y magia, de sincretismo y heterodoxia, esta religiosidad sirve de camino de salvación para la gran mayoría de la humanidad, para las religiones no cristianas y para los cristianos populares, ajenos a las disquisiciones teológicas y a las prácticas litúrgicas establecidas⁴.

El Espíritu del Señor anima y vivifica esta experiencia religiosa con las semillas del Verbo, en terminología clásica trística (Justino, Clemente, Eusebio de Cesarea, Ireneo), asumida por el Vaticano II (LG, 17; AG, 2.11) y por documentos de la Iglesia universal (EN, 53; RM, 1) y latinoamericana (*Medellín*, «Pastoral Popular», 5; *Puebla*, 401, 403, 451; *Santo Domingo*, 17, 138, 234).

Separar radicalmente la religión de la fe, como si la una fuese humana y la otra divina, es caer en un dualismo inaceptable para el cristiano. Ni la religión es meramente humana, ni la fe en la Palabra es meramente divina. La Palabra de Dios nos llega a través de la experiencia religiosa de Israel, de Jesús y de la Iglesia, así como de las mediaciones históricas y culturales de sus testigos.

No pretendemos negar que haya elementos que deben ser discernidos o purificados en muchas de estas manifestaciones religiosas, y en este sentido la Palabra actúa como criterio de discernimiento. Lo único que queremos afirmar es que estamos ante un verdadero lugar teológico, en es-

4. Cf. V. CODINA, «Credo oficial y credo popular»: *Revista Latinoamericana de Teología* 9/26 (1992) 243-253.

trecha conexión con la dimensión del pobre, pues estas formas de religiosidad corresponden ordinariamente a los grupos más pobres del mundo, del Sur, de América Latina... Es precisamente a estos pobres y pequeños a quienes se revela el rostro de Dios, y por ello Jesús da gracias al Padre (Mt 11,25; Lc 10,21).

Diego Irarrázaval, retomando lo que en 1972 dijeron A. Büntig y S. Galilea en El Escorial⁵ sobre la dimensión popular de la religión, sintetiza adecuadamente el momento teológico actual:

«Gracias al Espíritu conocemos a Dios y hablamos con el lenguaje que el Espíritu nos enseña (1 Cor 2,12-13; Ef 1,17-18). Me parece, pues, que el porvenir de la teología de la liberación está marcado por la pneumatología, y que la teología de la liberación se consolida si habla de Dios con el lenguaje que el Espíritu enseña a la Iglesia»⁶.

2. Creación y tierra

Estamos tan acostumbrados a hablar de la historia de la salvación, del Éxodo como comienzo de la liberación, que tal vez tengamos dificultad para admitir la necesidad primordial de una teología de la creación y de la tierra. Pero la nueva conciencia ecológica, nacida del desastre de una explotación sin límites, ha hecho nacer la urgencia del tema. La bibliografía sobre la ecología y la tierra crece

5. Cf. A.J. BÜNTIG, «Dimensiones del catolicismo popular latinoamericano y su inserción en el proceso de liberación», en (Vv.AA.) *Fe y cambio social en América Latina*, Salamanca 1973, pp. 129-150; S. GALILEA, «La fe como principio crítico de promoción de la religiosidad popular», en *ibid.*, pp. 151-158.

6. D. IRARRÁZAVAL, «Repercusión de lo popular en la teología», en *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina* (cit.), pp. 181-197 (196); cf., del mismo autor, «Práctica y teología en la inculturación»: *Páginas* 48/122 (1993) 32-48.

cada día, y ya empiezan a verse sus implicaciones teológicas⁷.

El rescate de una teología de la creación nos permite situar a la humanidad dentro de un contexto global, donde todo está estrechamente relacionado y donde la pareja humana no puede abusar de la creación a su antojo ni dominar la tierra de forma egoísta y consumista (Gn 1,27-30; 2, 19-20). La creación es sacramento de Dios, obra de sus manos y primera revelación del Creador; la primera biblia, por así decirlo.

Dentro de este contexto se sitúa el tema de la tierra y de su teología. La tierra es para las culturas originarias mucho más que un modo de ganar dinero; es entorno vital, parte de la familia y de la historia de un pueblo, como su propio cuerpo. Santo Domingo la describe así:

→ «La tierra, dentro del conjunto de elementos que forman la comunidad indígena, es vida, lugar sagrado, centro integrador de la vida de la comunidad. En ella viven y conviven, a través de ella se sienten en comunión con sus antepasados y en armonía con Dios; por eso mismo, la tierra, su tierra, forma parte sustancial de su experiencia histórica y de su propio proyecto histórico. En los indígenas existe un sentido natural de respeto a la tierra: ella es la madre que alimenta a sus hijos; por eso hay que cuidarla, pedir permiso para sembrar y no maltratarla» (*Santo Domingo*, 172).

Pero esta tierra se ha visto sujeta al egoísmo de intereses mercantilistas y se ha convertido en objeto de depredación por unos pocos, dejando a grandes mayorías sin tierra y explotando ésta sin respeto alguno por la ecología (*Santo Domingo*, 172, 174).

7. Véase, por ejemplo, L. BOFF, «Ecología: política, teología e mística», en *Curso de Verão*, VI, São Paulo 199, pp. 83-120, con bibliografía.

No se puede contraponer, como pretende Novak, la teología de la creación a la teología de la liberación. La teología de la tierra en América Latina es una teología de la cultura y de la injusticia, de la creación y de la liberación⁸. Desde América Latina, tierra y ecología son temas muy concretos que van más allá de especulaciones teóricas: tienen que ver con la experiencia de pobreza y destrucción del hábitat ecológico de los pueblos del Sur, que ven cómo la creación ha sido sometida injustamente y espera su liberación (Rm 8, 18-23). Es la «Tierra-nuestra-libertad», a la que canta Pedro Casaldáliga, la Gaia-Maria del «Cántico cósmico» de Ernesto Cardenal, la tierra que tiene que abandonar con dolor Rigoberta Menchú al cruzar la frontera, mientras lloran los maizales y los coyotes...⁹

A través de la tierra, obra de Dios, los pueblos y las religiones han llegado a Dios. En una primera redacción que luego fue suprimida, Santo Domingo '92 llamó a la tierra «rostro femenino de Dios». Con esta hermosa formulación quería expresar la dimensión materna de la tierra y cómo a través de ella se llega a un Dios que es ternura y fuente de vida y de bondad. El Espíritu de Dios, que desde el comienzo de la creación se cernía sobre las aguas, como incubándolas con gesto materno (Gn 1,2), sigue aleteando sobre la tierra y sobre toda la creación.

Lo que hemos dicho antes sobre las culturas y las religiones, sobre las semillas del Verbo presentes en ellas, tiene en la tierra su punto de arranque más concreto. La primera forma de cultura es la cultura de la tierra —la agricultura—, y a través de la tierra- madre generaciones

8. Véase M. DE BARROS / J.L. CARAVIAS, *Teología de la tierra*, Madrid 1988; V. CODINA, *Teología simbólica de la tierra. Lectura de Santo Domingo*, Santa Cruz 1993.

9. Cf. V. CODINA, «Rigoberta Menchú: Crucé la frontera»: *Cuarto Intermedio* 28 (agosto 1993) 25-42.

de pueblos han experimentado el amor materno de Dios. El culto es la expresión más alta de la cultura.

El Espíritu es *Spiritus Creator*, Espíritu creador que llena el universo, no sólo la Iglesia, y que todo lo penetra y vivifica. Gracias a Él, que todo lo llena con su presencia amorosa, «en Él vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17,28). Una espiritualidad cósmica surge de esta experiencia de la tierra creada, obra hermosa de las manos del Padre, por el Hijo y su Espíritu, como expresó Ireneo.

La teología bíblica de la tierra tiene amplio campo para ir desarrollando estos temas: la tierra virgen de la creación, la tierra paraíso perdido; la tierra prometida a Israel, tierra conquistada, tierra abandonada en el exilio, tierra mesiánica; la tierra galilea y nazarena del Señor; la tierra nueva hacia la que camina la Iglesia, tierra transfigurada en la escatología final.

Baste lo dicho para confirmar que la tierra es un gran lugar teológico, en estrecha relación con las culturas, tanto con las originarias (tierra madre) como con la moderna (dimensión ecológica y cósmica), y que a través de ella tenemos acceso a Dios, que ha llenado la tierra con la presencia vivificante y maternal de su Espíritu.

Por todo ello, una teología de las culturas debe comenzar por la pneumatología y la teología de la creación. El Espíritu de Dios siempre llega antes que los misioneros cristianos, se anticipa a cualquier religión instituida y a cualquier credo. Esta teología de la creación nos permite un acercamiento ecuménico a todas las religiones, todas ellas preocupadas por la salvaguarda de la creación.

3. *La mujer*

Éste es otro gran lugar teológico que surge en todo el mundo, pero de forma singular en los pueblos pobres del Sur, y muy concretamente en América Latina. La mujer no es simplemente la más explotada (en este sentido, ya

queda incluida en la opción por los pobres y debe ser liberada de toda explotación económica y sexual), sino que es un sujeto humano y teológico hasta ahora no tenido en cuenta. Desde el punto de vista teológico, se trata de reivindicar la originalidad de la experiencia espiritual y teológica de la mujer, que ha quedado sofocada por el patriarcalismo androcéntrico ambiental, por la falocracia occidental.

También en este punto la bibliografía es inmensa y cada día avanza más¹⁰. Nos limitaremos a constatar algunas de las líneas de fondo que van apareciendo en las aportaciones de las teólogas latinoamericanas. Porque el feminismo latinoamericano, que tiene puntos comunes con el de otros continentes, posee sus peculiaridades propias, ligadas a la situación social y cultural de la mujer latinoamericana.

Hay, en primer lugar, un esfuerzo por releer toda la revelación desde la perspectiva femenina, a fin de feminizar los conceptos clásicos de la teología (como el de Dios Padre-Madre). Algunas teólogas van más allá e intentan des-estructurar de forma más radical la dogmática tradicional, desde una cosmovisión más holística e integral (Ivone Gebara).

10. Vv.AA., *El rostro femenino de la teología*, San José de Costa Rica 1986; Vv.AA., *Teología desde la mujer*, Madrid 1988; Elisabeth SCHÜSLER-FIORENZA, *En memoria de ella*, Bilbao 1989; María Pilar AQUINO (ed.), *Aportes para una teología desde la mujer*, Madrid 1988; Dolores ALEIXANDRE, *Mujeres en la hora undécima*, Santander/Madrid 1990; L. BOFF, *El rostro materno de Dios*, Madrid 1985; Maria Clara de BINGEMER, *O segredo feminino do Mistério*, Petrópolis 1991; Ivone GEBARA, *As incômodas filhas de Eva na Igreja latinoamericana*, São Paulo 1991; ID., «Teología feminista», en *Curso de Verão*, v, São Paulo 1991; ID., «Presencia de lo femenino», en *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid 1993, pp. 199-213; los números extraordinarios de *Concilium* 111 (1976), 154 (1980), 163 (1981), 202 (1985), 214 (1987); *Selecciones de Teología* 96 (1985), 108 (1988), 110 (1989); *Sal Terrae* 955 (1993).

Entre los desafíos de la teología feminista, tal vez los más obvios consistan en recuperar la importancia de lo cotidiano en la teología, descubrir la relevancia teológica del cuerpo y de la sexualidad, hablar de Dios de otro modo, elaborar una cristología y una mariología desde una nueva simbología religiosa...

Hay en las elaboraciones teológicas feministas toda una serie de elementos simbólicos y sapienciales, telúricos y holísticos, que corresponden perfectamente a la razón simbólica a que antes nos referíamos. Existe una connaturalidad entre lo femenino y la razón simbólica, como la hay entre la razón instrumental y el patriarcalismo androcéntrico del capitalismo y del marxismo, que les ha llevado a cerrarse ante el misterio e ir a parar al ateísmo, teórico o práctico. Muchas reivindicaciones feministas de los países del Norte no escapan a esta perspectiva de la razón instrumental, aunque se revistan de formas femeninas¹¹. Me parece que hay mayor connaturalidad entre las posturas latinoamericanas y las propias de la Iglesia oriental¹².

En este contexto se ha trabajado el tema de la masculinidad o femineidad del Espíritu. Dios no tiene sexo; pero, dejando al margen el hecho de que «espíritu» es femenino en hebreo (*ruah*), neutro en griego (*pneuma*) y masculino en latín (*spiritus*), las funciones del Espíritu corresponden a las que habitualmente se refieren a la maternidad y femineidad: inspirar, ayudar, apoyar, expresar ternura, hacer nacer, incubar, dar vida...

En Occidente —por influjo de san Agustín, para quien la mujer no era imagen de Dios— se le atribuyeron a Dios y al Espíritu prerrogativas masculinas, como poder y señorío. En cambio, autores judeocristianos y de la Iglesia

11. Cf. H. KÜNG, «Tesis sobre la mujer en la sociedad y en la Iglesia»: *Selecciones de Teología* 65 (1978).

12. Cf. P. EVDOKIMOV, *La mujer y la salvación del mundo*, Barcelona 1970.

siríaca atribuyeron al Espíritu características femeninas: se compara al Espíritu con Eva, con la Mujer de Apocalipsis 12, con la Iglesia¹³... Otros autores (Y. Congar) se oponen a esta feminización del Espíritu y creen que, en todo caso, en Occidente la figura de María ha sustituido muchas veces a la persona del Espíritu¹⁴.

En cualquier hipótesis, es innegable la connaturalidad entre la dimensión femenina y la acción del Espíritu, y no es casual que el olvido del Espíritu en la Iglesia y en la teología haya estado estrechamente relacionado con una supervaloración de atributos como la lógica, el poder, la organización, la uniformidad y el centralismo ordinariamente atribuidos al varón.

4. *Indígenas y afroamericanos*

Como ya hemos visto, el indígena y el afroamericano, el indio y el negro, aunque sean los más empobrecidos, son sujetos de una gran riqueza humana, cultural, religiosa y teológica. El reconocerlo nos ha permitido ir más allá de las categorías socioeconómicas y adentrarnos en otra dimensión.

A pesar de todas sus limitaciones, ha sido mérito de la IV Asamblea latinoamericana de Santo Domingo el haber tratado ampliamente este tema, haber pedido perdón a los indígenas y afroamericanos por las ofensas cometidas contra ellos en la conquista y primera evangelización y haber descubierto la riqueza humana y espiritual de estos grupos (*Santo Domingo*, 243-251; cf. los discursos de Juan Pablo II a los indígenas y afroamericanos)¹⁵.

13. H. MÜHLEN, *Espíritu, carisma, liberación*, Salamanca 1976; J. COMBLIN, *El Espíritu Santo y la liberación*, Madrid 1986, pp. 58ss.

14. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, pp. 588-598.

15. Cf. O. BEOZZO, «Quinhentos anos, culturas oprimidas e evangelização», en *Curso de Verão*, v, São Paulo 1992, pp. 110-150; P. SUESS, *Culturas e evangelização*, São Paulo 1991.

Todo ello nos abre una perspectiva totalmente nueva en la teología latinoamericana, pues tanto los indígenas como los afroamericanos han sido hasta ahora más objeto de una preocupación de la Iglesia que sujetos de la misma.

Este nuevo lugar teológico tiene grandes consecuencias en todos los órdenes: en la concepción de la revelación; en el diálogo con las raíces religiosas no cristianas de estos pueblos; en la espiritualidad y la experiencia de Dios¹⁶; en la concepción del matrimonio, la familia y la moral; en la liturgia; en la religiosidad popular; en los ministerios y la organización eclesial; en la ritualidad de la vida y la muerte; en la estructuración social y económica; etc.

Todo lo cual no significa que pueda dejarse de lado el problema socioeconómico, porque estas culturas siguen estando oprimidas y marginadas y sufriendo continuas agresiones por parte del mundo moderno y su mentalidad explotadora. Los pueblos sujetos de estas culturas son pueblos económica y socialmente oprimidos, condenados a muerte.

Se han empezado a celebrar encuentros latinoamericanos de teología india, donde los indígenas han sido los protagonistas. Nada mejor que recoger una oración conclusiva del primero de dichos encuentros, celebrado en México en 1990, titulada «Carta al Dios de la vida»:

«Desde este país de los Mexicas, nos dirigimos a Ti, Totatzin Tonantzin, Dios Papá y Mamá de todos los pueblos, para contarte de nuestras vidas.

Desde el Norte y el Sur, el Este y el Oeste de Amerindia, hemos venido a este Encuentro Ecuménico. Somos indígenas y no indígenas; laicos, pastores, religiosos, religiosos y obispos. Venimos de islas y selvas, montañas y

16. M.M. MARZAL / X. ALBÓ / B. MELIÁ, *Rostros indios de Dios*, La Paz 1992.

costas, ríos y sequedades de nuestro Continente Abya Yala. Compartimos la tlalteltoquilis, la verdad que creemos, es decir, la teología que tenemos como comunidades originarias, como indios.

Esta reunión la comenzamos con una fiesta: comunión de pueblos, esperanzas, fuerzas de autodeterminación. Visitamos a Tonantzin-Guadalupe, y ante Ella compartimos dolores y alegrías. Luego comimos lo que nos regalas en la tierra, signo radical de lo que anhelamos: colaborar en la construcción de un mundo de hermanas y hermanos.

Te damos gracias, Dios de la Vida, por nuestra fe, conocimientos, celebraciones, mitos, historias, como pueblos indios. Los no indios queremos ser sus discípulos, compartiendo cada quien su fe y la teología, hacia la plena madurez en Dios presente, vivo y actuante.

Durante quinientos dolorosos años, sistemas injustos casi nos han aplastado, han matado a millones, nos han despojado de tierras y derechos. Pero hemos resistido, nos hemos levantado, hemos trabajado y crecido. Nos duele que el cristianismo (modos de Iglesia, teologías, liturgias, lenguaje) llegara a Abya Yala aliado a los conquistadores, destruyendo culturas y religiones de estas tierras. Sentimos tu llamado a la conversión, porque Tú amas y estás presente en cada pueblo, en cada cultura. María de Guadalupe dijo a Juan Diego que Dios ama nuestros dolores. Hoy, como miembros de Iglesias cristianas te invocamos, Dios liberador, desde nuestras culturas e historias.

Tú nos has hablado de muchos modos y maneras a través de los siglos, y esto es signo de tu Amor. A muchos pueblos indios les ha servido como Vida y Fuerza tu Palabra que está en la Biblia cristiana. Pero nos escandaliza y nos causa un dolor profundo el que esa misma Biblia haya sido utilizada en muchas ocasiones para apagar tu vida, comunicada en Escritos y Tradiciones indias. Por otra parte, nos animan documentos, obispos y pastores de nuestras iglesias que, inspirados por Ti y empujados por el pueblo, nos abren caminos para testimoniar tu Presencia en nuestras culturas.

Nos da mucha esperanza ver que en Amerindia hay experiencias muy ricas de trabajo teológico indio. Éste ha sido un camino largo y no ha dejado de tener dificultades e incomprensiones. Sin embargo, hoy se alegran nuestro rostro y nuestro corazón, porque en muchas de nuestras comunidades, con sus sabias y sabios, con la fuerza de sólidas tradiciones y reflexión teológica, luchamos con vigor por nuestra tierra, iluminamos nuestra vida diaria y celebramos nuestra fe con gran festividad. Nuestra alegría es mayor porque creemos que esto es lo que Tú propones, deseas, impulsas y amas.

Dios nuestro, Padre y Madre de todos, Tú quieres que tengamos Vida en abundancia. Eso nos lo dijiste a través de Jesús y a través de las tradiciones de nuestros pueblos. En cada pueblo de tu Abya Yala, Tú manifiestas parte de tu Verdad; por eso, al conocer a fondo nuestras raíces, estamos caminando hacia el encuentro pleno contigo. La vivencia de fe de nuestras comunidades nos revela claramente la complementariedad de hombre y mujer, que no hemos sabido respetar y valorar en toda su profundidad, quizá marcados por la sociedad dominante.

Ahora, Dios de la Vida, Señor de la Historia, El que está junto a nosotros, Fuente de nuestra Esperanza, una vez más constatamos el etnocidio, genocidio y casi desintegración de nuestras naciones indias durante quinientos años. Sin embargo, nuestro corazón se alegra porque continuamos vivos y llenos de esperanza. Te sentimos presente en las comunidades y en nuestra rica sabiduría al entenderte y amarte. Nos comprometemos a ser, como pueblos Indios, sujetos de nuestra historia y reflexión teológica; a identificarnos como naciones desde nuestras propias culturas; a profundizar nuestra solidaridad liberadora en las actuales estructuras de pecado; a fortalecer nuestra acogida a tu Vida plena, al gozo de tu amistad. Majquía Mochihua. Amén»¹⁷.

17. *Teología india. Primer encuentro-taller latinoamericano*, México 1991, pp. 319-321.

Este bello texto resume mejor que muchas explicaciones lo que significa el que el indígena sea un lugar teológico donde se resume y concentra cuanto hemos dicho sobre la cultura, la tierra, la mujer, y se anticipa lo que diremos luego sobre la fiesta.

Lo mismo se puede afirmar de los pueblos afroamericanos, con las peculiaridades propias de sus raíces africanas con el agravante de la esclavitud, el racismo y la discriminación a que estuvieron sometidos en el pasado y que en tantos lugares pervive todavía hoy: «el mayor pecado de la expansión colonial de Occidente» (*Santo Domingo*, 246), crimen enorme por el que se les hizo víctimas de un vergonzoso comercio, despreciando los más elementales derechos humanos; «pecado del hombre contra el hombre» (Discurso de Juan Pablo II a los afroamericanos en Santo Domingo, n. 2).

Los afroamericanos tienen sus raíces negras en el continente africano y son un lazo cultural de unión entre la América Latina y el África negra. La suya es una cultura sumamente religiosa, con una rica tradición oral (mitos, cuentos, historias etiológicas, fórmulas rituales, poesías, cantos y danzas...) que se mantiene, sobre todo, a través de ritos de iniciación. Es una cultura ligada a la tierra, al Axé o fuerza vital, en estrecha conexión con la mujer. El Vudú en Haití y las religiones afrobrasileñas (Candomblé, Umbanda) mantienen estas raíces culturales africanas, donde se viven ya modelos de inculturación religiosa¹⁸.

Estos nuevos lugares teológicos adquieren su fuerza de la presencia de las semillas del Verbo, presentes ya en estos pueblos antes de que llegaran los misioneros (*Santo Domingo*, 245) y que son fruto del Espíritu del Señor en todo el mundo.

18. A. APARECIDO DA SILVA, «Cultura negra e evangelização», en *Curso de Verão*, v, São Paulo 1991, pp. 91-109, con bibliografía.

5. Ritos y fiesta

Al final de la década de los sesenta y a lo largo de los setenta, surgió en el Primer Mundo una corriente teológica que algunos llamaron «dionisíaca»¹⁹. Era como un deseo de compensar la sequedad de la teología secular con un aire más festivo; un intento de pasar de Marx a Nietzsche. El mismo Harvey Cox que había publicado *La ciudad secular* escribió un ensayo sobre *Las fiestas de los locos*; Jürgen Moltmann, después de haber trabajado en temas como el de la *Teología de la esperanza*, escribe *Sobre la libertad, la alegría y el juego*; católicos como Juan Mateos y Bernard Besret, y protestantes como Roger Schutz, el prior de Taizé, también hablan de la fiesta; Roger Garaudy escribe sobre la danza, y S. Keen sobre lo sorprendente y maravilloso... Y muchos de ellos invocan a sus precursores: Romano Guardini, que disertó sobre el sentido lúdico de la liturgia, y Hugo Rahner, que escribió sobre el hombre lúdico a la luz de la patrística, inspirados todos ellos, sin duda, por el clásico *Homo ludens* de Huizinga.

Frente al *homo faber* surge el *homo ludens*; frente a Apolo, Dionisos; frente a la ética, la estética; frente al trabajo, la fiesta; frente a la praxis, el juego; frente al deber y el mérito, la gracia; frente al servicio, la comunión...

Pero pronto constataron muchos que este reclamo de lo festivo en los países ricos del Norte contrastaba con el sentido de fiesta, innato a los pueblos pobres del Sur²⁰, que les permite cantar incluso en tierra extraña²¹.

19. Cf. V. CODINA, «La teología dionisíaca»: *Actualidad Bibliográfica* 21 (1974) 10-34, publicado luego en *Teología y experiencia espiritual*, Santander 1977, pp. 243-270; en este estudio se encontrarán las referencias bibliográficas que se citan en el texto; cf. también Id., «La festa a Maragall»: *Boletín de la Escuela de Teología* (Barcelona, enero 1974) 1-79.

20. H. COX (*La seducción del Espíritu*, Santander 1979) sería un caso típico.

21. G. GUTIÉRREZ desarrolla muy bien este punto en *Beber en su propio pozo*, Lima 1983, pp. 19ss.

Efectivamente, en el Sur, concretamente en América Latina, el pueblo tiene una rica tradición festiva y ritual, que hunde sus raíces en las religiones anteriores al cristianismo y se ha mantenido en la religiosidad popular y en muchas manifestaciones culturales y cívicas. Estas fiestas, criticadas y perseguidas en los tiempos de la primera evangelización colonial —sustituidas por otras fiestas cristianas en el mejor de los casos—, se ven hoy manipuladas por intereses económicos, mercantiles y políticos, y amenazadas por los rituales de la modernidad: el deporte, la televisión, el consumo en los supermercados, los concursos y fiestas de reinas de la belleza...

A pesar de tantas agresiones, amenazas y manipulaciones, la fiesta es un elemento vital del pueblo, sobre todo del pueblo pobre, con todo un rico ceremonial de ritos, símbolos, música y danza, colores, vestidos, comidas y bebidas, encuentros comunitarios, etc. Estas fiestas se agrupan en torno a ciclos diferentes, como el ciclo humano (del nacimiento a la muerte, el trabajo en el campo y el matrimonio), el ciclo litúrgico (Navidad, Semana Santa, santos patronos), el ciclo itinerante (peregrinaciones a santuarios, romerías, procesiones...), el ciclo civil (fiestas cívicas y patrióticas, día de la madre...).

En medio de mil componentes e influjos variados, la fiesta y el rito constituyen un verdadero lugar teológico donde se expresan la fe, la religiosidad y el sentido místico del pueblo; la búsqueda de más vida; la fortaleza para seguir luchando en medio de las dificultades de la existencia; un sentido crítico de la sociedad actual y un deseo de buscar alternativas utópicas; la organización de los laicos, que son los verdaderos protagonistas de esta religiosidad festiva popular; la integración de valores (de otras culturas y de realidades como el cuerpo, el sexo, la música, el arte, la geografía, la tradición y la memoria histórica...), con la

asunción de ciertos elementos sacramentales (agua bendita, velas, bendiciones, imagería...)²².

Evidentemente, detrás de esta teología de la fiesta hay una incipiente pneumatología, ya que el Espíritu, presente en las culturas, es Espíritu de gozo, de comunión y de alegría, y sus mismos símbolos (vino, unción de gozo, perfume, música) son festivos.

Culturas e inculturación

Debemos reconocer que en la teología de América Latina, tanto a nivel teórico como pastoral, hay diversas propuestas en torno a la teología de la cultura y de la inculturación del evangelio.

Muchos hablan de cultura e inculturación, no desde una clave liberadora, sino desde la clave ilustrada o moderna, como respuesta al fenómeno igualmente moderno de la secularización. Para otros, lo cultural es una simple alternativa al socialismo y a la problemática socioeconómica. Nuestra postura, sin embargo, no se identifica ni con los unos ni con los otros. Este paradigma cultural se articula desde la clave liberadora, no al margen de ella; desde los pobres y las culturas populares, no simplemente desde la llamada cultura dominante o adveniente.

Vamos de la solidaridad e inserción entre los pobres a la inculturación. No vamos a la inculturación para ahorrarnos la solidaridad, ni hablamos de cultura para olvidar la injusticia estructural de nuestros pueblos; no pretendemos elaborar una neo-teología de la liberación para salvar a una teología que estaría agonizando, sino profundizar

22. Cf. D. IRARRÁZAVAL, *Rito y pensar cristiano*, Lima 1993, especialmente «Ritos y fiestas en nuestra historia» (pp. 15-41); cf. F. TABORDA, *Sacramentos, praxis y fiesta*, Madrid 1987.

una línea teológica liberadora que sigue siendo válida, conveniente y necesaria en América Latina²³.

Siguiendo a Diego Irarrázaval²⁴, podemos señalar tres posturas teológicas existentes en América Latina en torno a la cultura y la inculturación:

1) La postura de *neo-cristiandad*, que pretende que la Iglesia asuma el protagonismo cultural de la sociedad secular de hoy, para instaurar así una civilización cristiana en el mundo moderno. Se querría que la fe y el amor impregnaran todas las estructuras de la sociedad secular, y eso se fomenta a través de campañas transnacionales, como «Evangelización 2000» y «Lumen 2000», y de movimientos internacionales («Comunión y Liberación», «Opus Dei», «Neo-Catecumenado», «Focolari», «Renovación Carismática»...) que promueven líderes capaces de unir la espiritualidad con la responsabilidad pública. Aunque algunos no admitan la formulación de «neo-cristiandad», sí proponen una cultura modelada por la religión católica, una civilización cristiana y popular (Methol Ferré, G. Carriquiry, L. Gera, P. Bigo...), una cultura cristiana y una síntesis mestiza (J. Lozano, P. Morandé, J. Terán...).

También se encuentran en el magisterio latinoamericano elementos —secundarios, pero reales— de esta postura, tanto en *Puebla* (el substrato católico de la cultura latinoamericana: 7, 343, 350, 393, 395, 412, 1.099) como

23. En el número de *Vida Nueva* de 11 de septiembre de 1993 se me atribuía un artículo sobre la «Neo-teología de la liberación» dirigido a salvar a la teología de la liberación de una crisis de muerte. Jamás he escrito tal artículo y, como le escribí protestando al Director de *Vida Nueva*, no deseo convertirme por arte de magia ni en el salvador de una teología supuestamente «al borde de la muerte» ni en el padre de otra nueva teología.

24. D. IRARRÁZAVAL, «Práctica y teología en la inculturación»: *Páginas* 18/122 (agosto 1993) 32-48.

en *Santo Domingo* (el discurso sobre la cultura cristiana: 13, 24, 27, 31, 45, 97, 229, 263).

Esta postura, que nos parece claramente restauracionista, no asume en serio ni las propuestas del Vaticano II sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo ni los signos de los tiempos.

2) La *pastoral inculturada*, que propone que sean los agentes de pastoral los que vaya adaptando la fe a las diversas culturas, a través de la pastoral juvenil, catequesis, educación, familia...

Esta postura, tradicional en la Iglesia durante siglos, pretende fecundar a cada pueblo desde sus propias entrañas (SC, 36, 38-40; AG, 22; GS, 58). Su lenguaje es el de «evangelizar la cultura». Aportaciones muy sólidas en esta línea son las de G. Remolina, J.C. Scanonne, A. Chuiche, J. Silva... Y, en el ámbito del magisterio, esta postura se ve respaldada por *Evangelii nuntiandi* (20, 44-45, 48, 63), *Redemptoris missio* (52), *Puebla* (385-443) y *Santo Domingo* (243-251, 252, 254, 256, 279). Hay que afirmar, sin embargo, que esta propuesta, aunque necesaria, no es suficiente.

3) La *comunidad inculturadora* acoge el mensaje en su seno y, con su sentido de la fe, genera modos peculiares de ser cristiano desde la propia cultura indígena, afroamericana, mestiza, urbano-moderna...

Esta dimensión de inculturación de la fe abarca todas las dimensiones de la vida del creyente: la ética y la solidaridad, las iniciativas de grupos juveniles y de mujeres, la catequesis y la liturgia, la opción por el pobre... Se alimenta de una visión de Cristo y del Reino inculturado. Teólogos como P. Suess, J. Comblin, F. Damenz, P. Trigo, L. Boff (y el mismo D. Irarrázaval) apoyan esta perspectiva con reflexiones teóricas y pastorales en línea liberadora.

También en el magisterio se encuentra respaldo a esta postura, por ejemplo en Santo Domingo, cuando se habla de una inculturación al interior de cada pueblo y comunidad (243). El mismo Discurso inaugural de Juan Pablo II, al proponer a la Virgen de Tepeyac como modelo y resumen de la inculturación (Discurso inaugural, 24), aboga por esta inculturación desde dentro. El Espíritu Santo es el principio de esta inculturación de la fe desde las culturas (SD, 243). Se dibuja un modelo de inculturación liberador y comunitario.

Por este tercer modelo nos inclinamos, y sobre él queremos ir reflexionando desde la pneumatología. Aunque hay aspectos positivos en la pastoral inculturada, nos parece que lo más novedoso y urgente es caminar hacia una comunidad inculturadora.

No se trata, pues, de volver a difundir desde fuera y desde lejos la luz del evangelio, como una especie de «faro de Colón» de Santo Domingo, que es lo que la Iglesia ha hecho durante el segundo milenio (postura de neo-cristiandad), ni basta con ofrecer una adaptación ya hecha por sus agentes (postura de pastoral inculturada), sino que es necesaria una inserción en cada cultura para que, como el grano de trigo que muere y nace, cada comunidad pueda hacer crecer el evangelio desde su mismo seno cultural. No basta con evangelizar las culturas y encarnarse en ellas; es necesario evangelizar desde las culturas, desde las semillas del Verbo que el Espíritu ha depositado en ellas.

Guadalupe

El relato de Guadalupe puede servir de síntesis de cuanto hemos dicho en este capítulo. Los estudios de diversos autores sobre este tema (entre otros, E. Hoornaert²⁵, P.

25. E. HOORNAERT, «A evangelização segundo a tradição guadalupana»: *Revista Eclesiástica Brasileira* 135 (1974) 524-545.

Trigo²⁶, L. Boff²⁷, V. Elizondo²⁸, C. Siller²⁹) coinciden en una serie de elementos que hacen de esta tradición una síntesis simbólica de estos nuevos lugares teológicos.

En María de Guadalupe se conjugan la cultura azteca, la tierra, la mujer, María, el mundo indígena, el rito y la fiesta; y todo ello en estrecha relación con el mundo de los pobres, de los marginados, y en contraposición al mundo de los conquistadores blancos y poderosos que viven en el centro y a una institución eclesial ligada al mismo poder colonial.

Esta Señora se aparece en diciembre de 1531 en el monte Tepeyac, lugar periférico donde se veneraba al Dios-Madre Tonantzin. Se aparece al indio Juan Diego, un indígena azteca que frecuentaba la catequesis en Tlatelolco, y le encarga al indígena que pida al obispo Juan de Zumárraga la construcción en el Tepeyac de un templo dedicado a María, donde quiere escuchar los lamentos del pueblo y socorrer sus penas. El pobre Juan Diego («soy macapal, soy parihuela, soy cola, soy ala, un indito») es el que recibe la misión. Desde el monte Tepeyac sale la misión dirigida al obispo, que vive en el centro de Tenochtitlán-Tlatelolco.

María aparece con rostro no blanco, sino mestizo; no habla en castellano, sino en nahuatl, la lengua de Juan Diego; su vestido asume los símbolos culturales religiosos de las divinidades aztecas: sol y luna, síntesis de lo masculino y lo femenino; su túnica es de color rojo pálido, color del oriente, donde nace el sol, y color también del

26. P. TRIGO, «María evangelizadora: María indígena»: *Iter* 1 (junio 1990) 123-143.

27. L. BOFF, *La nueva evangelización. Perspectiva de los oprimidos*, Santander 1990, pp. 151-156.

28. V. ELIZONDO, «La Virgen de Guadalupe como símbolo cultural del poder de los impotentes»: *Concilium* 122 (1977) 147-160.

29. C. SILLER, «Evangelización Guadalupeana»: *Estudios Indígenas* 1 (1984) 1-140.

Dios supremo Huitzilopochtli; las flores que ornamentan la túnica son las del Tepeyac, donde se veneraba al Dios-Madre; su manto es azul y verde, color de las divinidades del cielo (azul) y de la tierra fértil (verde).

María está grávida y porta los símbolos que las mujeres aztecas ponían sobre su vientre para expresar su gestación: dos cintas negras caídas a lo largo del cuerpo y, junto a ellas, una cruz indígena, que para los aztecas significa el encuentro entre lo humano y lo divino. Así se significa que Jesús, que está gestándose en su seno, va a nacer en el encuentro entre Dios y los hombres, en el encuentro de las culturas y la fe. El Espíritu del Altísimo la ha fecundado con su sombra.

↳ El mundo de las culturas y las religiones, de la tierra y la mujer, de las fiestas y los ritos, está grávido del Espíritu, que ha derramado las semillas del Verbo en su seno para que pueda nacer algo Nuevo. La acción del Espíritu y la presencia del Hijo del Padre son indisociables.

Más aún, la imagen de la Virgen de Guadalupe es la versión amerindia del icono de la Trinidad de Roublev: María es el rostro materno y femenino de Dios, que lleva en su seno a Jesús por la fuerza del Espíritu.

Así entroncamos con la tradición pneumatológica de la Iglesia primitiva, de la Iglesia de Oriente, de la Iglesia profética de todos los tiempos y de la Iglesia del Vaticano II. La corriente liberadora de la teología latinoamericana, tras momentos de perplejidad por los cambios mundiales y el nuevo contexto eclesial, retoma su marcha, abriéndose al paradigma cultural. El Espíritu de Pentecostés está de nuevo presente y se actualiza en estos nuevos lugares teológicos: tierra, mujer, María, fiesta, rito, mundo indígena y afroamericano. Desde estas raíces profundas se puede entablar el diálogo con otras culturas y con la moderna. Pero es la comunidad local la que se convierte en sujeto de esta inculturación del evangelio y de esta apertura a las culturas.