

EL ASIA NO SEMÍTICA FRENTE A LOS MODELOS OCCIDENTALES DE INCULTURACIÓN

En la iglesia de occidente, la inculturación o indigenización del cristianismo se ha dado según ciertos modelos paradigmáticos y ha tenido cierto éxito. Los dos primeros modelos, que consisten en poner la filosofía y la cultura no cristianas al servicio de la fe cristiana, son impracticables en el contexto asiático. Un tercer modelo, el de dar un cumplimiento trascendente a religiones de tipo cósmico, que tuvo tanto éxito en el norte de Europa, ha llegado tarde en el caso de Asia, donde otras grandes religiones metacósmicas hace tiempo que se han instalado. Parece que sólo queda abierto un cuarto camino de inculturación, el de la tradición monástica. Esta, común a los dos universos religiosos (el occidental y el asiático), junta la búsqueda de la realidad trascendente y la presencia militante con los pobres. El cristianismo tendrá futuro en Asia en tanto que liberación e inculturación vayan a la par.

L'Asie non sémitique Pace aux modèles occidentaux d'inculturation, Lumière et vie, 33 (1984) 50-62 (más completo en Orientierung, 49 (1985) 102-106).

Para empezar hay que decir que siempre que una teología de la inculturación recurre a la escritura o a la tradición, debería primeramente reconocer que en ninguna de estas dos fuentes de la revelación se encuentra el más mínimo ejemplo de confrontación significativa entre la iglesia y las principales corrientes religiosas del Asia no semítica. Si Pablo hubiera fundado una comunidad en Benarés y le hubiera escrito alguna carta, tendríamos una norma escriturística a la cual atenernos. Pero esto no existe. Además todas las doctrinas y opiniones de los primeros siglos, acreditados como tradición, se han formado casi exclusivamente por el encuentro con los mundos semítico, griego y romano y en ningún caso por una confrontación con el universo religioso de la China o de la India. Así pues, la mayor parte de las iglesias asiáticas no tienen ningún precedente a seguir; están llamadas a crear nuevos caminos de inculturación.

También Europa ha ido siguiendo sus propios caminos de inculturación; mediante éstos ha ido europeizando el cristianismo. Cuatro son sus *modelos* paradigmáticos de indigenización: 1) latino o de encarnación en una cultura no cristiana; 2) griego o de asimilación de una filosofía no cristiana; 3) noreuropeo o de adaptación a una religión no cristiana; y 4) monástico o de participación en una espiritualidad no cristiana.

¿Pueden ayudar estos 4 modelos occidentales de inculturación, en el caso de Asia? Curiosamente la ayuda es mayor en el 4.º y en el 3.º, por este orden, y en cambio es menor, mínima se puede decir, en los dos primeros, que son los usados por De Nobili y Ricci, citados siempre como los dos ejemplos a favor de la inculturación. Veámoslo por pasos.

I. El modelo greco-romano de inculturación: inaplicable en Asia

¿Por qué digo que este modelo es inaplicable en Asia? Me baso en cuatro argumentos.

1. Tácticas impracticables

La teología de las religiones que impregna la tradición grecolatina no es de ninguna ayuda en Asia, sin contar que es incompatible con las perspectivas en vigor después del Vaticano II.

Sobre las religiones no judeocristianas, los padres de la iglesia han mantenido posiciones próximas a un rechazo intransigente. Tal vez tenían razones válidas para ello: tal vez creían que sólo la cultura romana y la filosofía griega eran dignas de ser asumidas por la iglesia, es decir, susceptibles de ser rescatadas por Cristo del dominio diabólico de la religión pagana. De este modo han inspirado toda la corriente teológica del "Cristo contra-las-otras-religiones" que ha dominado el pensamiento cristiano (comprendidos De Nobili y Ricci) durante siglos y que ha persistido hasta que algunos pensadores indios, a la vez cristianos e hindúes, sembraron las primeras semillas de una teología del "Cristo-de-las-religiones".

2. Separación de religión y cultura

Separar religión y cultura (como sucedió con el cristianismo latino) o religión y filosofía (como con el cristianismo griego), no tiene ningún sentido para las sociedades asiáticas. En el contexto indio, cultura y religión son dos facetas de una doctrina de salvación cuyos diferentes elementos son inseparables y se presentan a la vez como una concepción de la vida y como un camino de liberación: tenemos una filosofía fundada sobre una visión religiosa del mundo y una religión alimentada por una filosofía de la existencia.

El mismo término de inculturación se ha construido sobre esta disociación entre cultura y religión que es característica del mundo latino. De aquí se podría deducir que el significado de la palabra inculturación es, y de hecho así se entiende en muchas ocasiones, la inserción de "la religión cristiana sin la cultura europea" en una "cultura asiática sin la religión pagana". Esta operación es inconcebible en el contexto indio evocado más arriba. Lo que parece posible e incluso necesario tendería a ser no una inculturación de este tipo sino *una inreligionización* de la iglesia.

3. La teoría instrumentalista

El modelo greco-romano ha legado a la iglesia una teoría instrumentalizada de la inculturación que ya es cosa adquirida por la teología occidental. Así la filosofía griega, una vez extraída de su contexto religioso original, se vuelve disponible para servir a la religión cristiana como una herramienta necesaria para la formulación de su doctrina: se convierte en *ancilla teologica*, según la imagen familiar de la edad media ya empleada por Clemente de Alejandría a finales del s. II y que encontró su forma clásica con la interpretación alegórica de Dt 21, 10 ss. por Pedro Damiano. En este pasaje, Dios

autoriza a los israelitas a tomar por esposa a tal o cual cautiva enemiga de gran belleza por todo el tiempo en que aún pueda prestar servicio. Vencer a otra religión y requisar su seductora filosofía para ponerla al propio servicio, he aquí la base de una política que ha acabado por constituir la tradición occidental de la alta teología. Este método es totalmente ineficaz en Asia, porque separar la filosofía asiática de la doctrina de salvación que es su sustento, equivale a quitarle la vida. Y por otra parte utilizar una filosofía muerta para elaborar un sistema teológico cristiano es una proeza intelectual que no satisfaría más que a los amantes de este tipo de ejercicios intelectuales.

Si esta forma típicamente helénica de reducir una filosofía a la función de instrumento se revela estéril cuando se la quiere aplicar en Asia, la práctica latina que inflige el mismo tratamiento a una cultura no cristiana poniéndola al servicio del cristianismo, peligra no sólo de ser ineficaz sino también destructiva en la medida en que estos procesos terminan siempre en una especie de "vandalismo teológico". En Tailandia, los budistas han reaccionado con amargura e indignación, denunciando como una usurpación el hecho de que la iglesia utilice en la liturgia un cierto número de sus símbolos sagrados. Esta concepción de la inculturación desprende un fuerte olor a indiferencia, si no a desprecio, hacia la matriz soteriológica que nutre el simbolismo de las religiones no cristianas. Actuando de esta manera la iglesia se expone fácilmente a la acusación de no ser más que una forma camuflada de imperialismo.

4.La inversión de las funciones históricas

La cuarta razón, la más decisiva, se descubre cuando nos preguntamos por qué el modelo greco-romano ha tenido éxito en Europa mientras que fracasa en Asia. La razón reside en las circunstancias históricas de la expansión de la iglesia a través del Mediterráneo que son radicalmente diferentes del contexto asiático del s. XX. Este modelo greco-romano ha seguido un proceso de inculturación que era viable e incluso legítimo dado que el contexto sociopolítico estaba marcado por la decadencia del culto imperial y el empuje del cristianismo naciente. De hecho gracias a su inculturación, la iglesia evitó a las culturas de los griegos y de los romanos el acabar enterradas en los archivos arqueológicos.

Esto es exactamente lo contrario de lo que sucede en Asia. La religión imperial hoy en crisis no es otra que el cristianismo importado con la colonización, al tiempo que la religión de los llamados paganos experimenta un aumento de vitalidad: este paganismo se revela no sólo como una fuerza sociopolítica capaz de cohesionar la identidad nacional de algunos países descolonizados, sino también como una corriente de espiritualidad suficientemente vigorosa como para recorrer en todos sentidos el occidente post-cristiano.

Situados en esta perspectiva, la fiebre de inculturación podría fácilmente leerse como un esfuerzo desesperado de última hora para dar una fachada asiática a una iglesia que ha fracasado en un intento de enraizar en el suelo de este continente. Su fracaso se debe a que nadie se ha atrevido a romper el molde greco-romano en el que se había confinado su existencia desde hace cuatro siglos. No es de extrañar que en estas condiciones los no cristianos manifiesten una cierta desconfianza por este movimiento de inculturación. Un budista, haciéndose eco de la reacción muy extendida entre sus correligionarios, pone en cuestión la buena fe de la iglesia con estas palabras: "Esto que llaman la

indigenización... parece más una maniobra táctica que un tener en cuenta los valores indígenas de una forma respetuosa y admirativa. Con otras palabras tiene todo el aspecto de un camuflaje al que se recurre para dividir la impresionante masa de budistas y someterlos a un proselitismo que es posible gracias a los importantes recursos financieros de la iglesia. Se la puede comparar a la táctica del camaleón que toma los colores del medio ambiente para mejor captar a su presa".

II. El modelo noreuropeo de cristianización: demasiado tarde para Asia

Si los primeros siglos de la iglesia no nos indican ninguna dirección a seguir para la inculturación del cristianismo en Asia, por el contrario la experiencia de la alta edad media parece ofrecernos una analogía útil para comprender el contexto asiático.

El punto de comparación es por un lado las sociedades clásicas de la Europa del norte al principio de la época medieval y por otro las sociedades tribales que sobreviven todavía hoy en extremo oriente. En los dos casos la cultura es fundamentalmente religiosa y de una religiosidad esencialmente "cósmica" (término con el que substituyo deliberadamente el de "animista" utilizado por los antropólogos). Esta religión cósmica se opone a las religiones metacósmicas que postulan la afirmación de una realidad transfenomenal, que ejerce una acción inmanente en el cosmos y abre en el corazón del hombre un camino de salvación, sea a través del ágape (amor redentor) sea a través de la gnosis (conocimiento salvador). En la línea del ágape tendríamos la fe judía y cristiana; en la línea de la gnosis las formas monásticas del hinduismo, del budismo y del taoísmo.

Una inculturación realizada ya antes del cristianismo

Antes de ir más lejos en esta comparación hay que citar un axioma antropológico fundamental: los dos tipos de religión, cósmica y metacósmica, están en relación de complementariedad natural. Es imposible que el segundo tipo de religión se enraíce sólidamente, es decir se inculture, en las sociedades tribales pretendiendo eliminar su base de religión cósmica; y por su lado la religión cósmica, al término de su dinamismo espiritual, se abre a una espera de la orientación trascendente que aporta la religión metacósmica. El asunto no está pues en sustituir una religión por la otra sino en completar la una con la otra de forma que nazca una soteriología en dos dimensiones: de esta manera se mantendrá una sana tensión entre el aquí y el ahora cósmicos y el más allá metacósmico.

Podemos preguntarnos si no será precisamente esta forma de inculturación la que ha permitido al cristianismo encontrarse como en su casa no solamente en el norte sino tal vez también en el sur de Europa: bajo la máscara de la civilización greco-latina, ¿no circulaba también una savia de religiosidad cósmica?

Este modo de inculturación que se practicó durante la alta edad media, es válido todavía hoy para el extremo oriente, allá donde la religión cósmica sobrevive aún en su forma original sin haber sido domesticada por alguna de las otras religiones metacósmicas. Pero de hecho esta religión cósmica original no subsiste más que en unos pocos reductos, porque otras religiones han precedido a la cristiana en varios siglos y han

acabado por su propia cuenta este proceso de inculturación que la iglesia ha llevado a término en Europa. La creencia en los Deva en el sur de Asia, la religión del Bon en el Tíbet, el confucianismo asociado a la veneración de los antepasados en Vietnam, China y Corea, el sintoísmo en el Japón: son otras tantas religiones cósmicas que han proporcionado un suelo muy fértil a las grandes religiones monásticas que se implantaron allí y hundieron profundamente sus raíces en el *ethos* asiático. La historia lo muestra y la sociología nos lo explica: cuando una religión metacósmica ha logrado su inculturación en una sociedad clánica, es muy difícil a otra religión del mismo tipo expulsarla, a menos de recurrir a un uso prolongado de la fuerza, es decir, a métodos de conversión. Todo esto significa que el cristianismo ha entrado en Asia demasiado tarde, salvo tal vez en Filipinas y en algunas regiones del sur de la India y del sureste asiático en donde algunas sociedades tribales habían guardado intactas sus religiones cósmicas. Por esto el modelo del norte de Europa es también inaplicable hoy en día para la mayor parte del continente asiático.

III. El modelo monástico: el más cercano al genio de Asia

La tradición monástica es precisamente aquella por la que el oriente está presente en el occidente, en el silencio creador.

No tomo oriente y occidente en el sentido geográfico sino que apunto a dos búsquedas humanas, incompletas la una sin la otra: *ágape* y *gnosis*. Efectivamente incluso en el seno de la ortodoxia cristiana se ha impuesto una corriente gnóstica plenamente válida como si "las gnosis heréticas no fueran más que un encaje bordado alrededor de esta línea continua" (cfr. L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, p.34).

El contrapeso de la tradición monástica

Durante los siglos en que el monaquismo se ha formado, la espiritualidad gnóstica no cristiana se ha infiltrado lentamente y ha sido asimilada progresivamente por la religión de los monjes del *ágape*. Mientras se realizaba este trabajo en el silencio de la celda monacal, los sabios teólogos se azaraban manejando el lenguaje de los juristas latinos y la filosofía de los griegos para encontrar instrumentos de precisión para profundizar el misterio de Cristo. Es de ahí de donde salió un enorme corpus de literatura teológica que abrió el camino de los grandes dogmas cristológicos y preparó la fibración mucho más tardía de la escolástica.

En esta línea de búsqueda, Tomas Merton es un pionero, despertando de nuevo el instinto monástico que dormitaba en occidente desde siglos. Simplemente se volvió hacia oriente para descubrir al monje occidental. Si el patriarcado de occidente consintiera en aprender de sus monjes el lenguaje de la gnosis y el del *ágape*, podría comprender cuál es la forma de inculturación que necesita hoy el extremo oriente.

A pesar de muchas dificultades, los monjes y monjas de occidente han comprendido que el compromiso según el *ágape* al lado de los pobres, que son la presencia de Cristo sobre la tierra, debería necesariamente completar el ideal gnóstico de la "huída del mundo". Por esto la auténtica renuncia cristiana a las riquezas siempre se ha concebido

y vivido en favor de los pobres, hasta tal punto que desde los principios del monaquismo, la búsqueda de Dios era indisociable del servicio a los pobres y de la solidaridad con ellos. Cada vez que este equilibrio entre los componentes de la gnosis y del *ágape* en la espiritualidad quedó comprometido por concesiones consentidas a Mammon, rival de Dios y enemigo del hombre, la corrupción invadió los monasterios que se convirtieron en sal sin sabor, buena solamente para ser pisoteada.

La pobreza elegida contra la pobreza impuesta

Asia es la madre más anciana y más fecunda del monaquismo y ha heredado también la parte más grande de la pobreza mundial. Si la iglesia desea verdaderamente dialogar con Asia, necesita aprender de sus propios monjes la lengua de la gnosis, que es la lengua de los monjes asiáticos, y la lengua del *ágape*, la única que comprenden los pobres de Asia. La primera habla de una iluminación que conduce a la liberación interior frente al instinto de poseer siempre más; la segunda llama a la emancipación de la sociedad frente a las estructuras de opresión que organizan el instinto de posesión. Los monjes se refieren a un más allá metacósmico, como a una luz que manifiesta la iniquidad del orden cósmico; en cuanto a los pobres no son solamente las víctimas del desorden de este mundo sino también los agentes de su próxima ruina.

Cada vez que la pobreza voluntaria, elegida por los monjes de Asia, no estaba positivamente orientada a hacer más ligera la pobreza impuesta a las masas por las estructuras sociales, las revoluciones nacidas de esta injusticia barrieron los monasterios feudales, como en el Tíbet o en Mongolia. Por lo tanto, una auténtica inculturación debe enraizar la iglesia en esta potencia liberadora que constituye la pobreza voluntaria. Un cristiano o una cristiana no elige ser pobre para vivir solidariamente con los monjes de Asia su búsqueda de la realidad trascendente sino también para ser solidario de los pobres que, en Asia, aspiran a un orden más justo y más santo en este mundo de aquí abajo.

Es por esto que una iglesia inculturada en extremo oriente no estaría compuesta más que de pobres: los que lo son por elección y los que lo son por la fuerza de las cosas. Toda inculturación por tanto implica esta revolución eclesial ya empezada en las comunidades de base que reúnen a cristianos y no cristianos: allí se alían la mística fundada sobre la pobreza libre y la militancia contra la pobreza impuesta.

Nos alegramos de que en el congreso de los monjes de Asia reunido bajo la dirección de Tomas Merton, en 1969, se haya empezado por discutir la inculturación del monaquismo en este continente y que después, en la segunda conferencia de 1973, haya tropezado rápidamente con el escándalo de la pobreza que se ceba ahí. La tercera reunión, en 1980, llegó de una forma natural, a admitir que una pobreza monástica no es cristiana si no se vive en solidaridad con los pobres de Asia.

Todavía hay otro servicio que pueden prestarnos los monjes y monjas de occidente: reactivar, como lo ha hecho Tomas Merton, la parte oriental de su ser. Entonces serían capaces de convertirse en intérpretes ante el patriarcado de occidente y desactivar las tensiones que se producen inevitablemente en la iglesia cuando anunciamos la buena nueva a nuestro pueblo en nuestra propia lengua: el evangelio de Jesús en la nueva

alianza que Dios y los pobres han firmado contra Mammon, su enemigo común. Porque desde ahora liberación e inculturación no son dos, sino una única realidad en Asia.

Tradujo y condensó: RAMON RIBAS