
Expresiones al margen de la fe cristiana: reflexiones desde la teología

JUAN PABLO SEPÚLVEDA*

Pontificia Universidad Católica de Chile

jbsepulv@uc.cl

Recibido 13.06.2024/ Aprobado 23.07.2024

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3285-7696>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.62.146.2025.p65-82>

RESUMEN

El artículo ofrece una reflexión teológica sobre las expresiones religiosas que se consideran al margen de la fe cristiana. Comienza planteando la pregunta acerca de la pertinencia de que teología católica estudie estas manifestaciones religiosas. En esto la Encarnación del Verbo tiene un papel crucial, ya que proporciona una base para entender la presencia de la salvación de Dios en toda la historia, incluso en aquellas expresiones religiosas que se consideran al margen de la fe cristiana. Luego, se propone un enfoque metodológico basado en el modelo semiótico desarrollado por Robert Schreier, que entiende la cultura como un sistema de símbolos significantes y reconoce la importancia de la cultura como lugar de revelación. Además, se sugiere la integración de la semiótica greimasiana, como una herramienta para el análisis cultural, permitiendo una comprensión más profunda de los sistemas de significación presentes en las expresiones religiosas ajenas a la fe cristiana. Finalmente, se invita a seguir reflexionando sobre cómo los resultados de este ejercicio de “escucha” pueden ser incorporados en un auténtico diálogo con la revelación cristiana.

Palabras clave: Encarnación; Análisis de la cultura; Diálogo

Expressions on the Margins of Christian Faith: Reflections from Theology

* El autor es Profesor Instructor Adjunto de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. En esa Casa de Estudios ha obtenido su Doctorado en Teología el año 2024.

ABSTRACT

The article offers a theological reflection on religious expressions that are considered on the margins of Christian faith. It begins by posing the question of whether Catholic theology should study these religious manifestations. The Incarnation of the Word plays a crucial role in this, providing a foundation for understanding God's presence and salvation throughout history, even in expressions of faith that fall outside the Christian context. Subsequently, the article proposes a methodological approach based on the semiotic model developed by Robert Schreier, which views culture as a system of significant symbols and recognizes culture's importance as a site of revelation. Additionally, it suggests integrating Greimassian semiotics as a tool for deeper analysis of the meaning systems present in religious expressions beyond the Christian faith. Finally, the article invites further reflection on how the outcomes of this 'listening' exercise can be incorporated into authentic dialogue with Christian Revelation.

Keywords: Incarnation; Cultural Analysis; Dialogue

1. Introducción

Uno de los ejes del "V Encuentro Latinoamericano sobre Religión Popular" dedicó especial atención a las expresiones religiosas que se auto-comprenden al margen de la fe cristiana. Desde una perspectiva teológica, surge una interrogante crucial: ¿debería la teología católica abordar el estudio de tales manifestaciones religiosas? Esta cuestión es fundamental para comprender cómo la teología puede ampliar su campo de estudio y análisis. En consonancia con esta reflexión, se vuelve imprescindible también identificar herramientas metodológicas que resulten idóneas para una reflexión teológica de esta naturaleza.

Esto se explica, en primer lugar, por el hecho de que la teología católica, entendida como disciplina académica, es un discurso teórico, metódico y autorreflexivo sobre la revelación de Dios, hecho que acontece de modo pleno y definitivo en la persona de Jesucristo (cf. DV 4). En consecuencia, habría que encarar la pregunta: ¿es posible elaborar una reflexión propiamente teológica en relación con prácticas que se sitúan fuera del marco de la fe cristiana, es decir, que consciente y deliberadamente se reconocen al margen de la revelación acontecida en la persona de Jesús de Nazaret?

En segundo lugar, el principio metodológico inherente a la teología contempla dos momentos fundamentales: el *auditus fidei* y el *intellectus fidei* (cf. FR 65). El primer momento metodológico se dirige hacia los contenidos de la revelación confiados a la Iglesia, los cuales se encuentran objetivados en las Sagradas Escrituras, se viven y se celebran en la liturgia, se encuentran formulados en la historia del dogma y son interpretados auténticamente por el Magisterio (cf. DV 10). Por su parte, el segundo momento metodológico se enfoca en explicitar la verdad divina, mostrando cómo la salvación de Dios se manifiesta y opera en la historia. En consecuencia, si se considera posible y pertinente una aproximación teológica a expresiones religiosas al margen de la fe cristiana, será necesario emplear herramientas metodológicas que dialoguen con este principio metodológico fundamental.

Planteado el problema, la presente exposición se adentrará en las cuestiones respecto a la condición de posibilidad de un estudio teológico sobre expresiones religiosas al margen de la fe cristiana, así como en las consideraciones metodológicas que conlleva. Es importante destacar que las reflexiones presentadas se ajustan más a una exploración de carácter heurístico que a un discurso de tono taxativo, por lo que se propone y se ofrece en cuanto palabra preliminar dentro de un diálogo que reclama de una mayor reflexión.

2. Condición de posibilidad

2.1 *Argumento interno*

Si entendemos a la teología como el ejercicio intelectual que se esfuerza por comprender la fe que surge del testimonio del resucitado, entonces parece de Perogrullo cuestionar si acaso las expresiones religiosas que están fuera de este marco son adecuadas para su reflexión. No obstante, que en primera instancia algo no parezca evidente no necesariamente implica que sea inadmisibile bajo todo respecto. De hecho, existe al menos un contenido esencial de esta

revelación que, en mi consideración, justificaría la expansión del ámbito de lo teológico abriendo así el diálogo¹ con las búsquedas espirituales que no se vinculan conscientemente con la fe de la Iglesia Católica. Este contenido es el misterio de la Encarnación del Verbo.

En efecto, el dogma de la Encarnación del Verbo señala formalmente que Dios asume nuestra naturaleza humana (cf. DH 3274²). Pero, en la vida concreta de Jesús de Nazaret, Dios además entra en nuestra historia y la proyecta hacia el seno intra-trinitario. Es por este motivo que a Jesucristo le conviene también el título de “Señor de la historia”, ya que toda ella se encuentra atravesada por su salvación.³ En consecuencia, no puede pretenderse que se dé en la práctica una especie de “vacío cristológico”, es decir, que los dones que surgen de su obra redentora estén de plano ausentes de ciertos rincones de la historia por motivos circunstanciales.

Tomemos como caso, para tensionar esta afirmación, el dogma de la Inmaculada Concepción de María. Se trata de un caso atinente para la argumentación, porque para comprender adecuadamente este contenido de la revelación se debe tomar muy en cuenta el valor universal de la Encarnación del Verbo. Ciertamente, este dogma mariano tiene sentido únicamente si se entiende que la preservación inmune de la culpa original de la que es objeto María en su propia concepción no vuelve superflua, en su caso personal, a la obra redentora de Jesucristo, pese a la paradoja que ello supone para nuestra racionalidad estructurada temporalmente. Pienso que la Encarnación juega un rol imprescindible en esta cuestión, ya que,

1 Por diálogo se entiende aquí un proceso de intercambio recíproco, que inicia con el reconocimiento de que algún contenido de verdad se encuentra en el interlocutor (cf. LG 16; AG 9; NA 2).

2 Véase también DH 125; 150; LG 52.

3 Cf. Bruno Forte, *Trinidad como historia: ensayo sobre el Dios cristiano*, Verdad e Imagen 101 (Salamanca: Sígueme, 1988). Por lo pronto, todo el proyecto del manual dogmático *Mysterium salutis* se estructura en torno a esta cuestión. Cf. Magnus Löhrer y Johannes Feiner, eds., *Mysterium salutis: Manual de teología como historia de la salvación*, trad. Marciano Villanueva Salas, 2.ª ed., vol. 1 (Madrid: Cristiandad, 1974), 25-46.

a causa de la unidad de la naturaleza humana,⁴ su valor soteriológico tiene que involucrar a todo sujeto partícipe de esta naturaleza, independiente de sus condiciones fácticas, lo que incluye, por cierto, a la temporalidad.

Examinemos más detenidamente este punto. La Sagrada Escritura es elocuente en afirmar el valor universal de la salvación acontecida en Jesucristo, basándose precisamente en la unidad esencial de la humanidad: «Así pues, como el delito de uno atrajo sobre todos los hombres la condenación, así también la obra de justicia de uno procura a todos la justificación que da la vida» (Rm 5,18).⁵ Aún más, el testimonio bíblico contempla el valor eterno del sacrificio de Jesucristo, sobre el que se sostiene la nueva alianza:

«Así es el sumo sacerdote que nos convenía: santo, inocente, incontaminado, apartado de los pecadores, encumbrado sobre los cielos, que no tiene necesidad de ofrecer sacrificios cada día, como aquellos sumos sacerdotes, primero por sus propios pecados, luego por los del pueblo. Y esto lo realizó de una vez para siempre, ofreciéndose a sí mismo. La ley constituye sumos sacerdotes a hombres débiles; pero la palabra del juramento, posterior a la Ley, constituye a uno que es Hijo, perfecto para la eternidad» (Hb 7,26-28).⁶

Por lo tanto, al pertenecer Jesucristo al ámbito de lo divino, sus obras cobran un carácter de eternidad, siendo válidas y estando vigentes para todo tiempo. Así también parece sugerirlo la redacción de la Bula *Ineffabilis Deus* (cf. DH 2803) que, en la definición del dogma de la Inmaculada Concepción, destaca que Jesucristo es Salvador del género humano, lo que evidentemente incluye a su madre.

«Declaramos, proclamamos y definimos que la doctrina que sostiene que la beatísima Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de la culpa original en el primer instante de su concepción por singular gracia

4 La unidad de la naturaleza humana también sería un dato de la Revelación (cf. Gn 1-2). Como se verá en la argumentación, esta es una afirmación central para la comprensión del carácter universal de la salvación acontecida con Jesucristo.

5 José Ángel Ubieta López, ed., *Biblia de Jerusalén*, 4.ª ed. (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009), 1657.

6 *Ibid*, 1765.

y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo Jesús Salvador del género humano». ⁷

Como es posible observar, la glosa «*intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis*» insertada en la declaración no solo sitúa el dogma de la Inmaculada Concepción en la historia de la salvación, y, por lo tanto, descartando la posibilidad de que se entienda como un especial privilegio mariano, sino que también especifica la conexión con el único salvador del género humano que es Jesucristo. No cabe duda de que el nudo teológico de este dogma está en la cuestión de cómo Jesucristo puede ser salvador también de María si se cree, al mismo tiempo, que ella ha sido preservada del pecado desde el vientre materno. Pues bien, la respuesta tendría que considerar que la Encarnación del Verbo es la condición de posibilidad de que esa gracia le sea concedida a María ya que la naturaleza humana es asumida en la misión del Hijo.

¿Qué se puede concluir de este caso? Que la salvación acontecida en la persona de Jesucristo está presente, de algún modo, en toda la historia. De esta manera, la Encarnación del Verbo da pie para afirmar que todo lo verdaderamente humano –incluyendo, por cierto, sus diversas búsquedas religiosas– está vinculado en su fondo estructural a la acción soteriológica del Hijo, porque le pertenecen esencialmente a causa de la Encarnación.

Sin embargo, el curso de la argumentación reclama un breve colofón. ¿La Encarnación es una intervención excepcional de Dios sobre su creación o estaba prefigurada de algún modo en el mismo acto creacional? Esta cuestión subsecuente se conecta con la doctrina de las “semillas del Verbo”. Es bien conocido que el Concilio Vaticano II emplea esta expresión en el documento misionero *Ad Gentes* (cf. AG 11 y 15) con una clara connotación de apertura al diálogo con las distintas culturas. Esta expresión habría sido tomada

⁷ Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, eds., *El Magisterio de la Iglesia: Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, trad. Bernabé Dalmau, Constantino Ruiz-Garrido, y Eva Martín-Mora (Barcelona: Herder, 1999), 733.

de Justino,⁸ padre de la Iglesia de tradición bíblica juánica e influencia filosófica estoica, quien emplea la expresión *Λόγος σπερματιχός* para indicar que toda la realidad participa de su principio ontológico, que es el Logos. De esta manera, Dios puede actuar en la historia de la salvación –lo que, por cierto, debe incluir también a la historia personal de María–. En conformidad con la enseñanza del apologeta del siglo II, el Magisterio post conciliar va a utilizar de forma profusa tal expresión⁹ para referir a los elementos de verdad que se encuentran fuera del marco de la Iglesia:

«El auténtico paradigma de la inculturación es la encarnación misma del Verbo: “La “culturización” o “inculturación” que promovéis con razón será verdaderamente un reflejo de la encarnación del Verbo, cuando una cultura, transformada y regenerada por el Evangelio, genere de su propia tradición viva expresiones originales de vida, celebración y pensamiento cristianos”, haciendo fermentar desde dentro la cultura local, valorizando los *semina Verbi* y todo lo que hay en ella de positivo, abriéndola a los valores evangélicos» (VD 114).

En suma, el dogma de la Encarnación del Verbo implica que la naturaleza humana es capaz de ser expresión de Dios. Esto se explica a partir de la unidad esencial del género humano y de que la creación, en su conjunto, encuentra en su fondo estructural una conexión con el Verbo. El dogma mariano de la Inmaculada Concepción se vincula de un modo especial con tales afirmaciones, si no se quiere caer en el absurdo de que María no necesitaba de la obra redentora de Jesucristo, que la fe confiesa, inequívocamente, como salvador universal. Así, es lícito pensar que en todo lo real, incluido lo humano, por cierto, existe una cierta presencia del Logos –unas semillas, dirá Justino–, lo que da pie para considerar que las expresiones religiosas que se auto-comprenden como no cristianas igualmente pueden ser objeto de una reflexión propiamente teoló-

8 Cf. Carlos Miramontes Seijas, *Las semina verbi como praeambula fidei para la praeparatio evangelii: Una contribución para una apologética integral y evangelizadora* (Roma: Aracne, 2019), 21-32.

9 Cf. *Ibid.*, 43-63.

gica, ya que el teólogo puede cuestionarse acerca de los contenidos de salvación que allí pudieran encontrarse.

2.2 *La cultura como asunto de interés teológico*

Si el dogma de la Encarnación del Verbo sirvió para plantear la condición de posibilidad de que la teología pueda abordar expresiones religiosas al margen de la fe cristiana como un ejercicio propiamente teológico, la cuestión de la cultura se presenta como el “puente” apropiado para pensar un recurso metodológico que resulte idóneo a un ejercicio teológico de tal naturaleza.

Ahora bien, el tema de la cultura es un asunto complejo y que ha recibido bastante atención a partir de la segunda mitad del siglo xx. Zygmunt Bauman, uno de los sociólogos más influyentes de los últimos cincuenta años, afirma que hay, al menos, tres modelos desde los cuales se entiende la noción de cultura:¹⁰ el modelo jerárquico o clásico, el modelo diferencial o empírico, y el modelo genético o que permite distinguir lo propiamente humano de lo puramente natural. Por su parte, el Magisterio de la Iglesia asume el modelo empírico de cultura (cf. GS 53), entendiéndola como el modo de vida propio de cada pueblo. A partir de este hito fundamental, la teología post conciliar hará un reconocimiento explícito a la importancia que tiene la cultura como categoría de análisis útil para la evangelización y la reflexión teológica:

«La Iglesia, sobre todo en el Vaticano II, ha acogido esta visión moderna de las culturas como realidades humanas que hay que comprender, discernir y evangelizar. Juan Pablo II ha creado para ello el Consejo Pontificio de la Cultura, a fin de sensibilizar a toda la Iglesia en las tareas concretas de la evangelización de las culturas y del desarrollo cultural. La cultura se ha convertido, también para la Iglesia, en una categoría dinámica indispensable para el análisis social y para la definición del compromiso cristiano en el mundo moderno. En esta perspectiva histórico-antropológica, en donde

¹⁰ Cf. *La cultura como praxis*, trad. Albert Roca Álvarez, Paidós Studio 154 (Barcelona: Paidós, 2002), 95-175.

el porvenir de las sociedades exige un análisis cultural con vistas a la acción cultural, se capta toda la significación de las culturas»¹¹.

Sin embargo, el modo cómo se ha abordado lo cultural desde el Magisterio no se condice con la claridad que se tiene respecto de su importancia. En efecto, no es difícil observar el tratamiento excesivamente genérico en que el Magisterio aborda la cuestión de lo cultural, sin ofrecer orientaciones para un adecuado análisis de las culturas.¹² Esta cuestión es todavía más urgente si se considera que el ejercicio teológico está siempre en relación con las culturas. Esto se entiende fácilmente al percatarse de que el teólogo nunca accede a la fe en “un estado puro”, sino que ésta siempre se expresa inculturada, es decir, asimilada por una cultura concreta. Adicionalmente, se debe caer en la cuenta de que el teólogo va a enfrentarse con la fe ya inculturada a partir de sus propias categorías culturales:

«Ahora bien, la acción (o el acto) de comprender una palabra es una acción inculturada. Comprender implica el ejercicio de la razón y esta no la tenemos en estado de naturaleza sino de cultura [...]. Dicho de otro modo, cuando comprendemos algo, lo hacemos con ayuda de las categorías de comprensión que nos ha dado nuestra cultura, y de ellas no nos podemos desprender. Así, pues, cuando el teólogo hace teología está poniendo en juego su cultura, lo sepa o no, le guste o no».¹³

Es más, aunque el término inculturación es un neologismo del siglo xx, la fe cristiana ha estado en relación con las culturas desde el primer momento. Si Jesucristo es la concretización de Dios en la historia por medio de una cultura, la judía, muy pronto el cristianismo primitivo tuvo que vérselas con el mundo griego, resolviendo las tensiones que ello supuso (Cf. Hch 10-15). En último término,

11 René Latourelle y Rino Fisichella, eds., «Evangelización», en *Diccionario de teología fundamental*, trad. Salvador Pié-Ninot (Madrid: Paulinas, 1992), 450. Para un desarrollo más amplio del asunto, véase Aylward Shorter, *Toward a theology of inculturation* (Londres: Geoffrey Chapman, 1988); Hervé Carrier, *Evangelio y culturas: de León XIII a Juan Pablo II* (Bogotá: CELAM, 1991).

12 Cf. Andrés Tornos, «La perspectiva del análisis cultural», en Gonzalo Arroyo, Joaquín Silva Soler, y Fernando Verdugo, eds., *Por los caminos de América: Desafíos socio-culturales a la nueva evangelización* (Santiago, Chile: Paulinas, 1992), 211-17.

13 Sergio Silva Gatica, *Teología fundamental: Un esbozo*, Teología en Diálogo 1 (Santiago, Chile: Universidad Católica de Chile, 2023), 26.

el teólogo se relaciona siempre con una fe elaborada culturalmente, con la salvedad de que algunas de estas expresiones son vinculantes (como la Escritura, las formulaciones dogmáticas, las definiciones magisteriales) y otras no (como la vida de fe del pueblo de Dios). Por consiguiente, la dimensión cultural de la fe es un asunto ineludible que el teólogo debe enfrentar.

De esta manera, parece ser una cuestión relevante para el ejercicio de la teología no solo reconocer el factor cultural inherente a su propia reflexión, sino que también diseñar una estrategia que permita integrarlo apropiadamente. Esto es aún más urgente, incluso crucial, para una teología que quiere vincularse con expresiones religiosas que se auto comprenden al margen de la fe cristiana. Ciertamente, lo cultural se expresa también en su dimensión religiosa, por lo que una perspectiva “culturalista” para acceder a los sistemas de significación de una expresión religiosa dada se presenta como un camino posible para pensar tal realidad desde la teología. Y este ejercicio requiere de un método de análisis cultural que, por su propia naturaleza, debe buscarse en disciplinas auxiliares:

«[...] el análisis cultural debe consistir fundamentalmente en un esfuerzo sistemático para sacar a luz los sistemas de significación que son propios de una determinada sociedad o colectivo, y en virtud de los cuales los individuos que componen esa sociedad o grupo social diseñan en sus vidas y construyen su mundo. Evidentemente, la teología, por sus propias características, no tiene métodos propios para acceder a lo cultural; y si la intuición no le basta, debe entonces echar mano a los que le prestan disciplinas como la sociología y la antropología cultural».¹⁴

3. Propuesta metodológica

Dicho lo anterior, se requiere de una propuesta metodológica que involucre el análisis cultural para permitirle a la teología transi-

¹⁴ Fernando Verdugo, «Relectura de la salvación cristiana en Juan Luis Segundo: Estudio de las mediaciones culturales subyacentes a su soteriología de los años ochenta», *Anales de la Facultad de Teología* 54, n.º 1 (2003): 44-45.

tar hacia el estudio de expresiones religiosas al margen de la fe cristiana desde una perspectiva que propicie el diálogo y el encuentro. Para este enfoque, la teología contextual desarrollada por Robert Schreiter ofrece una oportunidad idónea para entender y relacionarse con la cultura. Schreiter, fundado teóricamente en los aportes del antropólogo Clifford Geertz, desarrolla el “modelo semiótico”¹⁵ que faculta a la teología de una metodología consistente en relación con lo cultural. Este modelo entiende la cultura como un sistema de símbolos significantes, lo que implica que para comprenderla realmente es necesario identificar y analizar los símbolos mediante los cuales se articula el sentido.¹⁶ Esto quiere decir que el acceso a la cultura es entendido como un esfuerzo de inmersión cultural, que se consigue por medio de la exploración de las múltiples capas de significado que conforman una sociedad o comunidad.

Además, una característica distintiva del modelo semiótico de Schreiter es su reconocimiento de la cultura como un “lugar” donde ocurre la revelación, ya que es en y a través de ésta que es posible que se nos manifieste Dios.¹⁷ Tal reconocimiento constituye la base de la teología contextual, que comienza por la toma de consciencia de que los textos sagrados y la tradición de la Iglesia son igualmente productos culturales, es decir, que deben tomarse como elaboraciones moldeadas por sus contextos históricos y sociales. Estas verdaderas objetivaciones culturales de la fe deben ser interpretadas en diálogo con las otras realidades culturales, que son siempre dinámicas y cambiantes.

Cabe señalar que para el desarrollo de una teología contextual particular es imprescindible la interacción con este depósito de la fe. Es importante destacar la importancia de que la reflexión teológica no deje de lado su arraigo en la tradición de la Iglesia y las Escrituras, reconociendo tanto su valor universal como su dependencia a

15 Cf. Stephen Bevans, «Models of Contextual Theology», *Missiology: An International Review* 13, n.º 2 (1985): 185-202.

16 Cf. Robert Schreiter, *Constructing local theologies* (New York: Orbis Books, 1985), 49-56.

17 Cf. *Ibid.*, 95-121.

contextos específicos. Esta tensión entre lo universal y lo particular, entre la revelación divina y las realidades culturales, es fundamental para el trabajo teológico bajo el modelo semiótico. Es un llamado a comprometerse con la diversidad cultural mientras se busca una comprensión más profunda de la fe cristiana.

Ahora bien, la semiótica greimasiana emerge como un instrumental teórico esencial para el análisis cultural. Su integración como herramienta auxiliar en el ámbito teológico se remonta a una tradición de larga data,¹⁸ ofreciendo un marco de referencia sólido en virtud de sus resultados comprobados. Es crucial resaltar que, aunque se la identifique como un medio para el análisis del discurso, su aplicabilidad no se limita exclusivamente a expresiones lingüísticas, ya sean orales o escritas. Más bien, abarca un espectro más amplio de expresiones, todas ellas examinadas como procesos semióticos con una organización sintagmática posible de describir.¹⁹ Esta particularidad reviste gran importancia en el contexto del diálogo teológico con expresiones religiosas fuera del cristianismo. Permite, por ejemplo, la aplicación de este tipo de análisis a los ritos y a sus componentes, facilitando así una comprensión más profunda de su significado y función.

Pero, lo que hace de la semiótica greimasiana un poderoso instrumento para el análisis cultural lo encontramos en sus principios metodológicos.²⁰ En primer lugar, sobresale el principio estructural, el cual postula que el sentido surge exclusivamente a través

18 La semiótica greimasiana ha sido ampliamente empleada como herramienta analítica en los estudios bíblicos. Un ejemplo notable de esto es el "Grupo de Entrevernes", que reunió a biblistas y semiólogos en los años 70 y 80 para realizar un esfuerzo conjunto en la interpretación de la Sagrada Escritura. Además, la metodología greimasiana ha sido reconocida por la Pontificia Comisión Bíblica como el enfoque más utilizado por los biblistas que aplican el análisis semiótico en el estudio de la Biblia (cf. EB 1313). Sobre la identidad y propósito del grupo, véase Groupe d'Entrevernes, *Signos y parábolas: semiótica y texto evangélico*, Biblia y lenguaje 6 (Madrid: Cristiandad, 1979), 15-22.

19 Cf. *Discurso*, en Algirdas Julien Greimas y Joseph Courtés, *Semiótica: diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, trad. Enrique Ballón Aguirre y Hermis Campodónico Carrión, Biblioteca Románica Hispánica, Diccionarios, 10 (Madrid: Gredos, 1990), 126-30.

20 Cf. Algirdas Julien Greimas, *Semántica estructural: investigación metodológica*, trad. Alfredo de la Fuente, Biblioteca Románica Hispánica, III. Manuales, 27 (Madrid: Gredos, 1971), 27-62.

de la diferencia. En otras palabras, el sentido no reside en un elemento aislado del discurso, como podría ser la definición de un término, sino en su relación con otros elementos dentro del discurso. Este principio enfatiza la correlación y la interdependencia de los elementos discursivos.

En segundo lugar, encontramos el principio de la inmanencia, que sostiene que cada discurso constituye un universo de sentido en sí mismo. Este principio descarta la posibilidad de buscar el sentido fuera del discurso mismo que se está analizando, enfatizando la importancia de explorar el contexto interno del discurso para comprender su significado y relevancia.

En conjunto, estos dos principios reflejan un enfoque de escucha atenta y respetuosa hacia el discurso que se está examinando. Reconocen la complejidad y la riqueza del significado cultural contenido en el discurso, promoviendo así una comprensión más profunda y completa de su importancia dentro de su contexto. Esta orientación al diálogo se ve corroborada al tomar en consideración que la metodología semiótica no tiene por objetivo una interpretación de la realidad estudiada, sino más bien la dilucidación de los sistemas de significación que deciden el sentido. En otras palabras, lo que se busca con el análisis semiótico es introducirse en la estructura semántica de un determinado discurso, comprendiéndola a partir de sus propias categorías.

4. Reflexiones finales

En suma, la reflexión sobre el estudio de las expresiones religiosas al margen de la fe cristiana desde una perspectiva teológica involucra, al menos, dos puntos fundamentales: la condición de posibilidad para este tipo de estudio y la propuesta metodológica para llevarlo a cabo. En primer lugar, el dogma de la Encarnación del Verbo, misterio fundamental de la fe, proporciona una base para entender la presencia de la salvación de Dios en toda la historia,

incluso en aquellas expresiones religiosas que se consideran al margen de la fe cristiana.

En segundo lugar, se explora la importancia de la cultura como un puente para comprender y relacionarse con expresiones religiosas diversas, destacando la necesidad de una teología contextual que reconozca la interacción entre la fe cristiana y las realidades culturales, así como una propuesta metodológica que involucre un análisis cultural profundo.

En este sentido, parece idónea la propuesta metodológica basada en el modelo semiótico desarrollado por Robert Schreier, que entiende la cultura como un sistema de símbolos significantes y reconoce la importancia de la cultura como lugar de revelación. Además, la integración de la semiótica greimasiana, como una herramienta para el análisis cultural, permite una comprensión más profunda de los sistemas de significación presentes en las expresiones religiosas ajenas a la fe cristiana.

Sin embargo, a partir de este paso inicial, se abren interrogantes que exceden los propósitos de esta reflexión. Me parece que la más importante dice relación con la perspectiva dialógica que se pretende asumir: un punto de partida tan “cristocéntrico”, que busca contenidos de verdad en las llamadas semillas del Verbo, las que se hallarían en tales búsquedas religiosas, ¿no corre el riesgo de anular las distancias y asimilar de forma muy simplista lo propio de estas búsquedas religiosas? Hacemos eco aquí de la crítica que plantea el sociólogo chileno Pedro Morandé, que denuncia el modo excesivamente simplista en que un sector de la teología latinoamericana revalora las formas culturales de base no cristiana que se dan en el continente, como respuesta a las tendencias secularizantes, recurriendo a la idea de “correspondencias estructurales” entre el cristianismo y las religiones indias y negras, pero sin reparar en los problemas de compatibilidad que se producen con el dogma trinitario, la doctrina de la gracia o el concepto que se tiene de la historia.

«Se afirma la compatibilidad esencial entre la Iglesia y estas formas de culto de manera completamente *apriori*. Por un lado, se recurre al concepto de “semillas del verbo”, afirmándose que en toda religión, por distinta que ésta sea del cristianismo, existen semillas de la revelación divina que son posibles de rescatar mediante una adecuada evangelización. Por otro lado, se recurre al concepto de las «correspondencias estructurales» entre el cristianismo y las religiones indias y negras, concepto que afirma que la revelación de Cristo y los primeros siglos de la vida de la Iglesia transcurrieron en una época tan rica en sincretismos religiosos que se puede sostener que la Iglesia asume todas las formas posibles de la experiencia religiosa».²¹

En consecuencia, el camino que parece abrirse a partir de estas reflexiones plantea interrogantes importantes sobre la relación entre la teología católica y las expresiones religiosas al margen de la fe cristiana, así como un enfoque metodológico que parece posibilitar un estudio de manera profunda y respetuosa. Sin embargo, se debe seguir pensando sobre el modo cómo los resultados del ejercicio de “escucha” puedan ser incorporados en un auténtico diálogo con la revelación cristiana, sin que esto suponga la reducción de las diferencias, sino que, por el contrario, se procure una comprensión más amplia y profunda de la religiosidad no cristiana.

Fecha de entrega: 13 de mayo, 2024

Juan Pablo Sepúlveda Hernaiz

Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Teología

Centro de Estudios de la Religión UC

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3285-7696>

Instructor adjunto en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Magíster en Teología Mención Patrística de la Pontificia Universidad Católica de Chile y Candidato a Doctor en Teología en la misma Universidad. Esta publicación contó con el apoyo pecuniario brindado por ANID-subdirección de Capital Humano/Doctorado Nacional/2021-21210683.

21 *Ritual y palabra: Aproximación a la religiosidad popular latinoamericana*, Colección Vanguardia (Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2010), 39. Además, para entender a fondo la crítica planteada por Morandé es preciso revisar también Alberto Methol, «Marco histórico de la religiosidad popular», en *Iglesia y religiosidad popular en América Latina. Ponencias y documento final*, Documento CELAM 29 (Bogotá: CELAM, 1977), 45-68.

Abreviaciones

AG = *Ad gentes divinitus*

DH = Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, eds., *El Magisterio de la Iglesia: Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*

DV = *Dei verbum*

EB = Enquiridion bíblico

FR = *Fides et ratio*

GS = *Gaudium et spes*

LG = *Lumen gentium*

NE = *Nostra aetate*

VD = *Verbum Domini*

Bibliografía

Arroyo, Gonzalo, Joaquín Silva Soler, y Fernando Verdugo, eds. *Por los caminos de América: Desafíos socio-culturales a la nueva evangelización*. Santiago, Chile: Paulinas, 1992.

Bauman, Zygmunt. *La cultura como praxis*. Traducido por Albert Roca Álvarez. Paidós Studio 154. Barcelona: Paidós, 2002.

Bevans, Stephen. «Models of Contextual Theology». *Missiology: An International Review* 13, n.º 2 (1985): 185-202.

Carrier, Hervé. *Evangelio y culturas: de León XIII a Juan Pablo II*. Bogotá: CELAM, 1991.

Denzinger, Heinrich, y Peter Hünermann, eds. *El Magisterio de la Iglesia: Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*. Traducido por Bernabé Dalmau, Constantino Ruiz-Garrido, y Eva Martín-Mora. Barcelona: Herder, 1999.

- Forte, Bruno. *Trinidad como historia: ensayo sobre el Dios cristiano*. Verdad e Imagen 101. Salamanca: Sígueme, 1988.
- Greimas, Algirdas Julien. *Semántica estructural: investigación metodológica*. Traducido por Alfredo de la Fuente. Biblioteca Románica Hispánica, III. Manuales, 27. Madrid: Gredos, 1971.
- Greimas, Algirdas Julien, y Joseph Courtés. *Semiótica: diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Traducido por Enrique Ballón Aguirre y Hermis Campodónico Carrión. Biblioteca Románica Hispánica, Diccionarios, 10. Madrid: Gredos, 1990.
- Groupe d'Entrevernes. *Signos y parábolas: semiótica y texto evangélico*. Biblia y lenguaje 6. Madrid: Cristiandad, 1979.
- Latourelle, René, y Rino Fisichella, eds. «Evangelización». En *Diccionario de teología fundamental*, 437-59. Madrid: Paulinas, 1992.
- Löhrer, Magnus, y Johannes Feiner, eds. *Mysterium salutis: Manual de teología como historia de la salvación*. Traducido por Marciano Villanueva Salas. 2.^a ed. Vol. 1. 5 vols. Madrid: Cristiandad, 1974.
- Methol, Alberto. «Marco histórico de la religiosidad popular». En *Iglesia y religiosidad popular en América Latina. Ponencias y documento final*, 45-68. Documento CELAM 29. Bogotá: CELAM, 1977.
- Miramontes Seijas, Carlos. *Las semina verbi como praeambula fidei para la praeparatio evangelii: Una contribución para una apologética integral y evangelizadora*. Roma: Aracne, 2019.
- Morandé Court, Pedro. *Ritual y palabra: Aproximación a la religiosidad popular latinoamericana*. Colección Vanguardia. Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2010.
- Schreier, Robert. *Constructing local theologies*. New York: Orbis Books, 1985.
- Shorter, Aylward. *Toward a theology of inculturation*. Londres: Geoffrey Chapman, 1988.

Silva Gatica, Sergio. *Teología fundamental: Un esbozo*. Teología en Diálogo 1. Santiago, Chile: Universidad Católica de Chile, 2023.

Ubieta López, José Ángel, ed. *Biblia de Jerusalén*. 4.^a ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.

Verdugo, Fernando. «Relectura de la salvación cristiana en Juan Luis Segundo: Estudio de las mediaciones culturales subyacentes a su soteriología de los años ochenta». *Anales de la Facultad de Teología* 54, n.º 1 (2003): 362.