

Teología e interculturalidad: más allá de la inculturación

José Mario Méndez¹

“El saber teológico sólo se vuelve efectivamente relevante en la medida en que encuentra canales pertinentes de diálogo con la sociedad y trata de responder a las demandas del contexto y del momento”².

María Pilar Aquino

Introducción

Las teologías son producciones cultural e históricamente condicionadas. Como actividad eminentemente humana, el quehacer teológico está marcado por la historicidad y por las dinámicas culturales. Por eso debemos hablar de “teologías” (en plural), y plantear la necesidad de una transformación intercultural de la teología si no queremos convertirla en herramienta para la homogenización cultural y para el colonialismo doctrinal.

En nuestro contexto centroamericano, la formación teológica se ha desarrollado mayoritariamente en el marco de una teología que podíamos describir como eurocéntrica y poco sensible a la rica diversidad cultural que nos caracteriza. Se trata, por eso mismo, de una formación teológica que suele ser homogenizante y conservadora, aliada de la cultura

¹ Doctor en Filosofía, académico de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, en la Universidad Nacional, Costa Rica.

² María Pilar Aquino. *Religión y educación para la ciudadanía: reflexiones preliminares*, en Pedro Ribeiro y Geraldo De Mori (Coord). *Religião e Educação para a cidadania*, Ed. Paulinas-Soter, Sao Paulo, 2011, p. 23.

dominante.

El gran desafío actual para la teología es ponerse “a la altura” de las exigencias del diálogo de las culturas. Ponerse a la altura implica capacidad para comprender la diversidad no como una amenaza, obstáculo o problema, sino como una oportunidad y una condición necesaria para el quehacer teológico de hoy.

Fornet-Betancourt entiende la transformación intercultural de la filosofía y de la teología como un proceso de recíproca interpelación y “con-vocación” de racionalidades diversas y culturalmente determinadas, pero “dis-puestas” a formar parte de esa dinámica de intercambio en la que toda cultura es tránsito y no punto final. En este proceso, la palabra del otro es parte constitutiva de mi propio proceso de pensar³: Esa palabra no es sólo un objeto que interpreto e interpele, sino que ella misma me interpela.

En estas páginas quiero sugerir la urgencia de una transformación intercultural del quehacer teológico en Centroamérica como estrategia para superar aquellas formas de “encuentro” entre evangelio y culturas que se han desarrollado bajo paradigmas como el de la sustitución cultural, la cultura cristiana, la adaptación, la asimilación, la integración de las culturas, el mestizaje cultural y, más recientemente, la inculturación del evangelio.

1. El paradigma de la inculturación.

La inculturación es uno de los más relevantes aportes de las

³ Cfr. Raúl Fornet-Betancourt. *Transformación Intercultural de la Filosofía*. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, p.55.

iglesias del siglo XX. El término inculturación y las prácticas que se inspiran en él, son -al menos en el mundo católico- una concreción de la profunda renovación eclesial generada por el Concilio Vaticano II y del esfuerzo de las iglesias locales por repensarse a sí mismas de cara al mundo y las culturas. Otras iglesias cristianas también se han replanteado en el siglo XX -y se siguen replanteando-, su relación con el mundo y sus culturas. El *Consejo Mundial de Iglesias* lo ha hecho, por ejemplo, a través de algunas de sus conferencias misioneras mundiales, entre ellas la de Bangkok (1973) y la de Salvador de Bahía (1996).

Con el término inculturación se resume todo un programa de renovación teológica y pastoral con el que las iglesias han buscado orientar la presencia del cristianismo en el mundo y que resignifica su tradicional sentido misionero al exigirles entrar en diálogo con la diversidad cultural de la humanidad⁴.

Con la categoría inculturación (y las prácticas pastorales correspondientes) se pretendió superar otros modelos de encuentro evangelio-culturas: modelos relacionados con la imposición, la adaptación (término muy usado en la literatura misionológica de mediados del siglo XX⁵), la asimilación o la integración.

Para identificar los rasgos de la inculturación⁶, propongo que recordemos brevemente algunos de los aportes del Concilio Vaticano II (especialmente la *Gaudium et Spes*), de la

⁴ Cfr. Raul Fonet Betancourt. *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Ed. Abya-Yala, Quito, 2007. p. 38.

⁵ Cfr. Luis Martínez-Ricardo Acosta. *Inculturación. Magisterio de la Iglesia y documentos eclesiológicos*. Ed. Promesa, San José, 2006., p. 47-50.

⁶ El término inculturación aparece por primera vez, según Martínez y Acosta, en 1959, en el texto *La iniciación, valor permanente de la inculturación*, de P. Segura, pero su uso se comienza a hacer más frecuente a partir del Concilio Vaticano II. Cfr. *Ibid*, p. 50-51.

exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* y del documento de Santo Domingo. No son los únicos documentos que (desde la perspectiva católica) se interesan de la relación iglesias-culturas y fe-culturas, pero representan momentos importantes en el proceso de repensar la pastoral de cara a la diversidad cultural: el Concilio concreta un proceso de revisión eclesial que incluye el replanteamiento de la relación iglesia-culturas; la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* aplica esa revisión a la tarea evangelizadora de las iglesias; los documentos del magisterio católico latinoamericano son la respuesta de las iglesias del continente a la pregunta: ¿cómo evangelizar en el continente latinoamericano a la luz del Concilio?

El Concilio Vaticano II, asumió el desafío de repensar la relación iglesias-mundo. Y al hacerlo, reflexiona también sobre su relación con las culturas. En realidad, la forma en que se concibe la relación iglesias-mundo e iglesias-culturas depende del modelo eclesial que se asume, es decir, de la autoconciencia de las iglesias. Y como en el Concilio podemos identificar al menos dos modelos eclesiales (uno más eclesiocéntrico y otro más “mundocéntrico”) hay también al menos dos formas de comprender la relación entre las iglesias y las culturas.

Es sobre todo el modelo eclesial “mundocéntrico” el que abre las puertas para la inculturación, pues al reconocer la justa autonomía de las culturas, el Concilio reconoce y afirma también la pluralidad cultural. (Ver, por ejemplo, Const. pastoral *Gaudium et Spes*, nn. 58 y 59). Eso no significa que antes del Concilio no existían prácticas pastorales “inculturadas” sino que el Concilio asumió el diálogo con las

culturas como el “modo de ser iglesia” a privilegiar.

A partir de la *Gaudium et Spes*, nos encontramos con un nuevo modo de enfocar los problemas de la relación fe-culturas. El documento permite una mejor y mayor comprensión de las diversas culturas, nos ofrece una nueva visión teológica del valor de lo humano, nos permite hacer una reflexión seria sobre la libertad religiosa, así como comprender la importancia de diálogo en la tarea de evangelización y valorar la iglesia local y su situacionalidad.

La pregunta fundamental del Concilio es ¿cómo llevar a cabo la evangelización sin detrimento de la verdad integral y radical del Evangelio y sin alterar innecesariamente las culturas (el ámbito histórico donde el cristiano debe precisamente vivir su fe), puesto que todo lo bueno, noble y humano que se encuentre en las culturas forma parte de esa humanidad asumida por el Verbo Divino? (Cfr. SC: 37-40; AG: 3, 8, 9, 12 y 22; GS: 1, 42, 44, 57 y 58. LG: 1, 13, 16, 31, 35, 48 y 69). Lo que hoy llamamos inculturación ha sido una de las respuestas a esa pregunta.

Los aportes del Concilio son sin duda un avance en el esfuerzo por romper con el colonialismo que durante siglos caracterizó la relación evangelio-culturas. Sin embargo persisten afirmaciones que impiden todavía un diálogo simétrico, como las que se refieren a la integralidad y radicalidad de una verdad que sirve de medida para las culturas, o el “permiso” explícito para alterarlas si es necesario, en aquellos elementos que contradicen el evangelio. De esa manera, la misión puede ser también “permisión”.

En el año 1974, el III Sínodo de los Obispos, tuvo como tema central la evangelización en el mundo contemporáneo. Este evento eclesial es un paso importante en el planteamiento de la relación entre fe y cultura: allí se cuestiona el modo en que el cristianismo se debe insertar en las naciones según la índole y el carácter de cada cultura y de cada pueblo.

En la *Evangelii Nuntiandi*, la iglesia muestra su preocupación por que el Evangelio penetre en la vida personal y social de las personas, cambiando o rectificando lo que se opone al Evangelio. Los párrafos más relevantes al respecto son los que se encuentran en el capítulo II, bajo el título ¿qué es evangelizar?, especialmente los números 19 y 20, que transcribo a continuación:

“Para la Iglesia no se trata solamente de predicar el Evangelio en zonas geográficas cada vez más vastas o poblaciones cada vez más numerosas, sino de alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la palabra de Dios y con el designio de salvación.

Posiblemente, podríamos expresar todo esto diciendo: lo que importa es evangelizar —no de una manera decorativa, como un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces— la cultura y las culturas del hombre en el sentido rico y amplio que tienen sus términos en la Gaudium et spes

(50), tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo siempre presentes las relaciones de las personas entre sí y con Dios.

El Evangelio y, por consiguiente, la evangelización no se identifican ciertamente con la cultura y son independientes con respecto a todas las culturas. Sin embargo, el reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura, y la construcción del reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas. Independientes con respecto a las culturas, Evangelio y evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas, sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna.

*La ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas. De ahí que hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las culturas. Estas deben ser **regeneradas** por el encuentro con la Buena Nueva. Pero este encuentro no se llevará a cabo si la Buena Nueva no es proclamada”.*

Hay dos elementos del anterior fragmento de la *Evangelii Nuntiandi* que dificultan el diálogo con las culturas: el primero es la presentación del evangelio como una realidad

originalmente ajena a las culturas -culturalmente neutro-, como si él no fuera también un producto cultural; y el segundo es el carácter de subordinación que las culturas deben asumir con respecto al evangelio y el rol corrector que se le atribuye a éste.

El diálogo fe-culturas y el mismo término “inculturación” fue objeto de estudio en América Latina alrededor del año 1992. El documento de Santo Domingo sintetiza muy bien la reflexión de esa época y la ubica en el marco del macroproyecto de nueva evangelización. La inculturación es la estrategia metodológica para la nueva evangelización. El número 230 afirma lo siguiente:

“La inculturación del Evangelio es un proceso que supone reconocimiento de los valores evangélicos que se han mantenido más o menos puros en la actual cultura; y el reconocimiento de nuevos valores que coinciden con el mensaje de Cristo. Mediante la inculturación se busca que la sociedad descubra el carácter cristiano de estos valores, los aprecie y los mantenga como tales. Además, intenta la incorporación de valores evangélicos que están ausentes de la cultura, o porque se han oscurecido o porque han llegado a desaparecer. «Por medio de la inculturación, la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad; transmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde dentro» (RMi 52). La fe, al encarnarse en esas culturas, debe corregir sus errores y evitar sincretismos. La tarea de inculturación de la fe es propia de las Iglesias

particulares bajo la dirección de sus pastores, con la participación de todo el Pueblo de Dios. «Los criterios fundamentales en este proceso son la sintonía con las exigencias objetivas de la fe y la apertura a la comunión con la Iglesia universal» (RMI 54)”.

En ese, y en otros números de Santo Domingo (por ejemplo, 299) el tema de la inculturación incluye términos como diálogo, y verbos como encarnar, penetrar, corregir, enriquecer las culturas. Aunque se afirma explícitamente que el enriquecimiento es mutuo, el peso de la transformación recae sobre las culturas, con la fuerza del evangelio. Este evangelio tiene una fuerza correctora que en ningún momento se le reconoce a las otras culturas y movimientos religiosos. Por otra parte, la universalidad de la iglesia y las exigencias “objetivas” de la fe pueden debilitar el esfuerzo de diálogo simétrico con las culturas.

En el ámbito protestante, la conferencia misionera mundial de 1996, celebrada en Salvador de Bahía, Brasil, centró su reflexión en la relación que debe existir entre el evangelio y las culturas. Después de los cambios en el mapa de la política mundial de 1989, y la influencia creciente de las identidades culturales y étnicas en muchos conflictos caracterizados por la violencia, era necesaria una nueva reflexión misiológica sobre las culturas y el evangelio. En Salvador de Bahía, se reafirma la posición de Bangkok (1973) sobre inculturación y se insiste en la riqueza de la diversidad cultural como don de Dios, aunque también en el imperativo de vincular la afirmación de la propia identidad cultural con la apertura a otras identidades. La reunión de Salvador reconoció el valor fundamental de todas las culturas por igual, así como su

ambigüedad. En su relación con las culturas el Evangelio puede ser iluminado, aunque también oscurecido. Puede que las iglesias en misión tengan que confirmar algunos elementos de su propia cultura, pero también impugnar otros.

En el documento *Misión y evangelización en la unidad hoy* (48-49) de 2000, que preparaba la Conferencia mundial sobre misión y evangelización en Atenas (2005), se afirmaba que:

La misión de Dios se ha revelado como encarnacional. Por lo tanto, la misión a la manera de Cristo sólo puede tener sus raíces en cierto contexto y abordar concretamente los retos de ese contexto específico. Por consiguiente, el Evangelio es y debe ser "traducible". En todas las situaciones y en cada una de ellas el testimonio de las iglesias debe arraigar en la cultura local para que puedan desarrollarse comunidades de fe auténticamente inculturadas. Es evidente que todas las culturas pueden expresar el amor a Dios y que ninguna cultura tiene derecho a considerarse norma exclusiva de la relación de Dios con los seres humanos.

Cuando el Evangelio interactúa auténticamente con una cultura, se arraiga en esa cultura e inaugura un significado bíblico y teológico para su momento y lugar. El Evangelio afirma algunos aspectos de la cultura, en tanto que desafía, critica y transforma otros. Mediante estos procesos las culturas pueden transfigurarse y convertirse en portadoras del Evangelio. Al

mismo tiempo, las culturas nutren, iluminan, enriquecen y desafían la comprensión y la expresión del Evangelio.

La interculturalidad, tal y como es entendida tanto en el ámbito católico como protestante, tiene el innegable mérito de reconocer la importancia del diálogo entre Evangelio y culturas. Exige reconocer la pluralidad cultural y promover prácticas pastorales que se hagan cargo de esa pluralidad. Se trata de un paradigma que implica contextualizar la experiencia de fe. Sin embargo tal paradigma ha sido insuficiente para generar un diálogo entre evangelio y culturas en igualdad de condiciones.

Por otra parte, algunos temas fundamentales de la teología cristiana, como la salvación, la centralidad de Jesucristo como salvador, así como la conciencia de la vocación misionera de las iglesias, parecen crear dificultades ante el desafío actual de promover el diálogo entre los cristianismos (con su ropaje occidental) y las culturas⁷.

2. Los límites de la inculturación

Hay que considerar, ante todo, que las prácticas pastorales “in-culturadas” preceden al Documento de Santo Domingo, a la conferencia mundial de Bangkok y al mismo Concilio Vaticano II; que están presentes incluso algunos momentos de la llamada “primera evangelización” del continente

⁷ Cfr. Darío López. *Interculturalidad y misión integral: los desafíos a la fe evangélica en el mundo globalizado actual*, en Lourdes Cordero y Marcelo Vargas (Editores). *Espiritualidades indígenas, interculturalidad y misión integral*. Ed. Florida, Buenos Aires, 2010, p. 64-65.

latinoamericano y en el rico diálogo del cristianismo con las culturas mediterráneas en los siglos I y II. Sin embargo, los frutos de la inculturación no son muy halagüeños en nuestro contexto: somos el continente con la más injusta distribución de la riqueza, a pesar de que aquí viven más de la mitad de los católicos del mundo y a pesar del crecimiento evidente de las iglesias protestantes; algunos de nuestros países, después de un prolongado proceso de evangelización e inculturación, se encuentran entre los más violentos del planeta. Paradójicamente la región en que Bartolomé de las Casas emprendió el proyecto de evangelización colonial más cercano a lo que hoy llamamos inculturación (sur de México y Norte de Guatemala) sigue hoy marcada por el racismo, la exclusión y la violencia.

En países como Costa Rica, donde se han desarrollado procesos catequísticos considerados exitosos⁸, donde existe educación religiosa en la educación pública, y donde las diferentes iglesias tienen cada vez mayor presencia en los medios de comunicación social, crecen la violencia y la injusticia social, y persisten muchas formas de discriminación por razones de raza, nacionalidad, género y cultura.

Los “rostros” en los cuales somos invitados a reconocer el rostro de Jesucristo, descritos en los textos de Puebla y Santo Domingo, delatan la incoherencia que existe entre el mensaje anunciado y la vida cotidiana en nuestro continente. La marginación y exclusión a las que siguen sometidas las culturas indígenas y afroamericanas de nuestro continente revelan el fracaso de prácticas pastorales que continúan

⁸ Cfr. Julia María Bolaños y Alfredo Madrigal. *La catequesis en Costa Rica. Notas para la historia, hasta 1992*. CELAM-CECOR, Bogotá. 1989; Episcopado Costarricense. *Catequesis: Luz para alumbrar a las naciones*, (Carta pastoral colectiva). Ed. CECOR, San José, 1984.

viendo a las culturas como objeto de evangelización.

Para profundizar el abordaje de los límites de la inculturación quiero retomar a continuación la crítica de Raúl Fonet-Betancourt a ese paradigma de interacción entre evangelio y culturas.

- Según este filósofo cubano, el programa de inculturación y las prácticas que de él se desprenden, reflejan todavía la lógica agresiva de la tradicional militancia misionera occidental. Por eso mismo se presenta como una acción interventora en las culturas, de tal manera que éstas son más objeto de transformación que sujetos en igualdad de condiciones y derechos de interacción⁹.
- Por eso mismo, la inculturación parece producir una instrumentalización de la pluralidad cultural. “Permite sólo una apertura con reservas, controlada y planificada, ya que parece saber de antemano lo que debe suceder en el proceso de encuentro con el otro y cuál es la meta última a la que debe orientarse todo el proceso, o sea, el desarrollo realizante de un cristianismo universal”¹⁰ o, dicho con otras palabras, el desarrollo de una “cultura cristiana”.
- Para Fonet-Betancourt, la inculturación, precisamente por buscar *encarnar* la fe cristiana en la pluralidad de las culturas, parece tener que suponer una visión metacultural o transcultural de mensaje cristiano, el cual

⁹ Cfr. Raúl Fonet-Betancourt. *Interculturalidad y religión*, p. 40.

¹⁰ Cfr. *Ibid.* p. 40.

tendría una especie de núcleo duro, cultural e históricamente incontaminado que, por un lado, hace posible la inculturación, pero que, por otro lado, la limita, regula y controla¹¹.

- Por contar con ese núcleo duro, de carácter transcultural, el cristianismo tiende a la absolutización de lo propio y, por eso mismo, a la relativización de otras tradiciones religiosas. La absolutización impide “relativizar” la propia tradición, la cual se convierte en la norma formativa de las relaciones con las culturas y sus religiones¹².

- La práctica de la inculturación olvida frecuentemente el peso de la historia de dogmatización de la fe cristiana. La sobrecarga de los dogmas, y su pretendida universalización, dificultan el diálogo y dejan ver la supervivencia del eurocentrismo en la tradición cristiana¹³.

- Todo lo anterior impide construir lo que Fonet-Betancourt denomina heterotopía o heterología de la fe cristiana. A lo sumo es posible construir una topología que se hace cargo de las peculiaridades que desarrolla la fe cristiana en su proceso de encarnación en las culturas¹⁴.

3. El paradigma de la interculturalidad

Ante los límites de la inculturación antes señalados, Raúl

¹¹ Cfr. Ibid. p. 42.

¹² Cfr. Ibid. p. 42

¹³ Cfr. Ibid. p. 43

¹⁴ Cfr. Ibid. p. 43

Fornet-Betancourt propone una transformación intercultural de las teologías.

Fornet-Betancourt describe la interculturalidad como fruto de una postura o disposición del ser humano por la que “se capacita para... y se habitúa a vivir sus referencias identitarias en relación con los llamados ‘otros’, es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos. De ahí que se trate de una actitud que abre al ser humano y lo impulsa a un proceso de reaprendizaje y de reubicación cultural y contextual. Es una actitud que, por sacarnos de nuestras seguridades teóricas y prácticas, nos permite percibir el analfabetismo cultural del que nos hacemos culpables cuando creemos que basta una cultura, la propia, para leer e interpretar el mundo”.¹⁵ Esa disposición es condición para el diálogo de las culturas y, por lo mismo, para la transformación intercultural de la teología que surge como respuesta a las exigencias de ese diálogo.

La transformación intercultural de la teología tendría a la base no *la misión* sino la *di-misión*, es decir la renuncia. Se trata de la renuncia a los derechos culturales que desde los cristianismos consideramos como propios. Tal renuncia permitirá que emerjan contextos de acogida y espacios libres (no ocupados), en los que el encuentro con el otro puede ser experiencia de convivencia¹⁶.

La *di-misión* a la que se refiere Fornet-Betancourt permitiría al cristianismo:

–Dialogar con la historia de su propia tradición de fe y

¹⁵ Raúl Fornet-Betancourt. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana*, Ed. Trotta, Madrid 2004, p. 15.

¹⁶ Cfr. Raúl Fornet-Betancourt. *Interculturalidad y religión*, p. 47

enterarse de su relacionalidad con el contexto y con las culturas.

-Pluralizar la propia tradición religiosa, sacando a luz las alternativas que ha tenido el propio cristianismo, para verse a sí mismo como una brújula para buscar el rumbo con los otros, y no como un itinerario que propios y extraños deben seguir.

-Repensar y practicar su presencia en el mundo como facilitador de convivencia en un proceso de relaciones en el que si hay influencia es la influencia recíproca que resulta del fluir de las relaciones.

-De-construir la ideología monoculturalista de la coherencia identitaria para re-hacer la identidad cristiana desde la convivencia intercultural e interreligiosa en términos de un proceso contextual y universal a la vez y que por eso mismo se configura continuamente.

-Realizar una práctica y una elaboración teológica que, sin militar doctrinariamente la identidad de su memoria, la confiesan en diálogo y con voluntad de transformación a través de la convivencia.

-Entender la unidad de tal forma que ésta no cierre el proceso de intercambio y de reconfiguración cultural y religiosa.

La interculturalidad puede ser el camino para que aprendamos que “Las tradiciones religiosas pueden interpelarse, enriquecerse, fecundarse recíprocamente, ayudarse a caminar desde los últimos y con los últimos,

desde la austeridad solidaria capaz de contener los deseos posesivos del ser humano, haciendo posible así, la construcción de una tierra de todos”¹⁷.

4. Interculturalidad, autoconciencia eclesial y prácticas pastorales

La interculturalidad parece tener un alcance mayor que la inculturación. Tanto en los textos del magisterio católico como en la literatura protestante la inculturación está fuertemente ligada a la praxis pastoral de las iglesias. Tiene que ver sobre todo con la evangelización, el discipulado, con la nueva evangelización, con la “evangelización continental”, con la “misión integral”, etc. El término inculturación aparece siempre relacionado con acciones como anuncio, transmisión, celebración, o a actividades puntuales como catequesis y liturgia. En ese sentido, la inculturación puede fácilmente ser puesta -y de hecho ha sido puesta- al servicio de proyectos pastorales conservadores y hasta fundamentalistas.

La interculturalidad, en cambio, va más allá de las prácticas pastorales. Es una actitud y una disposición frente al otro diverso, que cuestiona la propia identidad eclesial, y que invita a repensar todo el ser y el quehacer de las comunidades eclesiales.

La interculturalidad, así entendida, nos ayuda a superar los límites de la inculturación y los peligros del fundamentalismo, y nos da herramientas para revisar críticamente los modelos intraeclesiales, kiriarcales, autoritarios y eurocéntricos de

¹⁷ M. Dolors Oller i Sala. *Construir la convivència. El nuevo orden mundial y las religiones*. Ed. Cristianisme i Justícia, Barcelona, 2008, p. 28.

producción teológica y de prácticas pastorales. Puede ayudarnos a repensar los significados y las prácticas eclesiales relacionadas con la misión, la evangelización (y la nueva evangelización), el discipulado, y a resignificar categorías como verdad, salvación, unidad y universalidad (catolicidad); y a revisar el carácter y la función de instrumentos pastorales como el misal romano, el catecismo de la iglesia católica, los proyectos pastorales, etc.

El mensaje del XXXI Congreso de teología, celebrado en Madrid, en el mes de septiembre de 2011 entendió la interculturalidad como un antídoto frente al peligro del fundamentalismo: “Creemos que el mejor antídoto contra los fundamentalismos son: la renuncia a la posesión absoluta de la verdad y su búsqueda colectiva, el respeto al pluralismo, la convivencia frente a la coexistencia, el derecho a la diferencia, la interculturalidad y el diálogo interreligioso orientados al trabajo por la paz y la justicia, la solidaridad con los excluidos, la defensa de la naturaleza y la igualdad entre hombres y mujeres. Las religiones poseen en sus propias fuentes ejemplos luminosos y resortes para superar los fundamentalismos, cuales son: la dignidad de las personas, el tejido comunitario, la aceptación de los otros, el perdón, la misericordia, la opción los pobres y marginados y la hospitalidad”¹⁸.

La interculturalidad es también la otra cara de la globalización y una perspectiva opuesta a aquella que pretende globalizar (mundializar, universalizar) un modelo de iglesia, de quehacer teológico, de doctrina, pues acentúa el derecho a la heterogeneidad de culturas, religiones, teologías, lenguajes y

¹⁸ Consultado en www.redescristianas.net/2011/09/12/mensaje-final-del-xxxi-congreso-de-teologia-de-la-asociacion-juan-xxiii-jose-manuel-vidal/, en octubre de 2011.

cosmovisiones: “Si la globalización defiende el etnocentrismo y afirma la validez universal de una cultura, la occidental, y su hegemonía sobre las demás, la interculturalidad promueve la conciencia de igualdad entre todas las culturas y el reconocimiento de sus valores sin jerarquizaciones previas. Si la globalización se basa en una relación asimétrica entre la cultura dominante y las culturas dominadas, la interculturalidad defiende la posibilidad de interacción simétrica entre todas las culturas”¹⁹.

La interculturalidad es la respuesta a una demanda real de diálogo de parte de las culturas y de las religiones. Implica, por eso mismo, no sólo un cambio en las prácticas pastorales, sino también -y sobre todo- una transformación paradigmática de la autoconciencia eclesial. Inculturación e interculturalidad son respuestas a demandas diversas: la primera quiere responder al desafío de evangelizar las culturas; la segunda a las exigencias de diálogo (simétrico) entre las culturas.

Bibliografía:

Aquino, María Pilar. *Religión y educación para la ciudadanía: reflexiones preliminares*, en Pedro Ribeiro y Geraldo De Mori (Coord). *Religião e Educação para a cidadania*, Ed. Paulinas-Soter, Sao Paulo, 2011.

Bolaños, Julia María y Madrigal, Alfredo. *La catequesis en Costa Rica. Notas para la historia, hasta 1992*. CELAM-CECOR, Bogotá. 1989.

¹⁹ Juan José Tamayo. *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*. Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 281.

Episcopado Costarricense. *Catequesis: Luz para alumbrar a las naciones*, (Carta pastoral colectiva). Ed. CECOR, San José, 1984.

Fornet-Betancourt, Raúl. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana*, Ed. Trotta, Madrid 2004.

Fornet Betancourt, Raul. *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultral de la crisis actual del cristianismo*. Ed. Abya-Yala, Quito, 2007.

Fornet-Betancourt, Raúl. *Transformación Intercultural de la Filosofía*. Ed. Desclèe de Brouwer, Bilbao, 2001.

López, Darío. *Interculturalidad y misión integral: los desafíos a la fe evangélica en el mundo globalizado actual*, en Lourdes Cordero y Marcelo Vargas (Editores). *Espiritualidades indígenas, interculturalidad y misión integral*. Ed. Florida, Buenos Aires, 2010.

Martínez, Luis- Acosta, Ricardo. *Inculturación. Magisterio de la Iglesia y documentos eclesiáticos*. Ed. Promesa, San José, 2006.

Oller i Sala, M. Dolors. *Construir la convivencia. El nuevo orden mundial y las religiones*. Ed. Cristianisme i Justícia, Barcelona, 2008.

Tamayo, Juan José. *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*. Ed. Trotta, Madrid, 2004.