

Teología e interculturalidad¹

Jesús M. Carrasquilla²

Recibido 13/09/2010

Aprobado 3/12/2010

Resumen

Es necesario, por tanto, recuperar un tipo de vida y experiencia en donde la profundidad que expone el símbolo rompa con los reduccionismos de las prácticas de nuestra propia civilización. A veces se constata en nuestra sociedad la pobreza de los conceptos en relación con la diversidad de las prácticas de los diferentes pueblos y culturas. La realidad pareciera que nos sigue desbordando o ya es necesario el diseño de nuevas categorías para pensar esa realidad cambiante y desafiante. En el caso de los indígenas, fácilmente se destacan algunas prácticas que nos desafían: la defensa de la vida y del territorio, el rol adquirido por las mujeres en sus comunidades, que redefine la relación entre ellas mismas y las reivindicaciones por que se respeten su identidad cultural, su lengua y su praxis política. En este punto tendríamos que aprender mucho de ellos. El punto intercultural no está solo en traducir las experiencias que tiene cada identidad, la cristiana y la indígena, sino en propiciar experiencias que permitan favorecer valores compartidos o que competen a todos y que tienen que ver con la vida, la justicia, la naturaleza, la solidaridad, la comunidad y lo sagrado.

Palabras clave: Teología, hermenéutica, interculturalidad, religiones, pluralismo.

Abstract:

It is necessary therefore to recover a way of life and experience where the depth that exposes the symbol breaks with the reductionism of the practices of our own civilization. Sometimes it is found in our society scarcity of concepts in relation to various practices of different people and cultures. The reality seems that still

1 Este artículo se inscribe en la investigación “Referentes cosmovisionales y organización sociopolítica en comunidades indígenas latinoamericanas: *nasa* (Norte del Cauca, Colombia) y *tzeltal* (Chiapas, México)” y también hace parte de los productos del Grupo de Investigación Teología y Sociedad, categorizado por Colciencias en B.

2 Licenciado y Magíster en Filosofía, Universidad del Valle. Licenciado en Filosofía y Ciencias Religiosas, Universidad Santo Tomás, Bogotá, D. C. Profesor del Departamento de Humanidades, Pontificia Universidad Javeriana Cali. Correo electrónico: carrasquilla@javerianacali.edu.co

overflowing us or is it necessary to design new categories to think that reality changes and challenges. In the case of indigenous we easily highlights some practices that challenge us: the defense of life and territory, the role taken by women in their communities, which redefines the relationship between themselves and the demands for respect for their cultural identity, language and political practice. At this point we should learn much from them. The cross point is not alone in traslating the experiences that each identity, the Christian an Indian, but in fostering experiences that allow or promete shared values that concern all and have to do with life, justice, nature, solidarity, community and the sacred.

Key words: Theology, hermeneutics, multiculturalism, religion, pluralism.

Según los nuevos planteamientos de la teología fundamental contextual³ es necesario pensar las propias realidades sociales, políticas, religiosas, ya que en ellas se perciben una serie de conflictos que deben ser resueltos o, por lo menos, considerados desde otros horizontes de comprensión. Los acontecimientos históricos de las últimas décadas en el ámbito mundial, como los referidos a las víctimas de la guerra bosnio-croata, la limpieza étnica en Bosnia Central, la masacre de Srebrenica (1992 - 1993), el genocidio en Ruanda entre los hutus y los tutsis (1994) y el propio conflicto en Colombia, que ha dejado miles de víctimas (1990 - 2000) son una buena muestra del irrespeto y, todavía más, del desprecio por el otro.

Suponemos que una de las ideas que explican lo anterior es que el ser humano siente miedo ante lo desconocido y lo extraño y no sabe cómo reaccionar ante ello. De igual forma se percibe que no cuenta con la madurez suficiente para ser confrontado por otros y, por tanto, se priva de este diálogo, que puede ser desafiante, pero también enriquecedor.

El fenómeno religioso actual, en un sentido bien amplio, se inscribe en esta dinámica –al no saber cómo reaccionar ante la identidad del otro o al querer deslegitimar su propia verdad y sus prácticas sociales –. En otras palabras nos interesa este fenómeno porque conociéndolo podemos tener mejores herramientas para entenderlo y comprenderlo, acercándonos, así sea parcialmente, a toda su complejidad. Esto exige un tipo de teología abierta que considere la perspectiva intercultural y sepa superar los fundamentalismos propios de ciertas sociedades contemporáneas que ponen barreras a la interacción con otros. En este artículo voy a abordar cuatro puntos: 1. Introducción. Planteamiento de la cuestión. 2. Hacia una teología abierta y pluralista. 3. Supuestos para un diálogo intra e interreligioso.

³ Cf. Waldenfels, Hans (1994). Él afirma que la teología sólo puede comunicarse si sabe ajustarse a los contextos históricos concretos (108). Y podríamos añadir que no sólo basta ir al fundamento o a los orígenes del mensaje cristiano. Es necesario también ir más allá, ubicándonos en la frontera.

4. Teología simbólico- cultural en diálogo con los saberes ancestrales de las comunidades indígenas.

1. Introducción. Planteamiento de la cuestión

Uno de los problemas que aquí nos interesa destacar es el del no reconocimiento del otro como individuo y como pueblo, tanto en su identidad personal como en su identidad cultural y religiosa. Al no darse este respeto debido, tal como lo plantea Charles Taylor, se comete una injusticia, porque le muestro al otro una imagen que no es la suya. Al respecto, es necesario reconocer que existen dos elementos indispensables para aproximarnos a la condición humana: el primero, la perspectiva dialógica en tanto me permite interactuar con los otros por medio del lenguaje y desde un horizonte hermenéutico: el ser humano habla o actúa desde un lugar y desde una perspectiva y, el segundo, la vulnerabilidad, que implicaría la experiencia de solidaridad mutua que construye humanidad, porque permite la participación de todos; es decir, ningún ser humano, ninguna cultura, ningún pueblo, por más valiosa que sea su tradición o su racionalidad, puede encerrar en sí la complejidad y la pluralidad de lo humano. Por eso necesitamos de la interacción de los unos con los otros. Quizá sea Bhikhu Parekh quien plantea bien la cuestión: “Puesto que las capacidades y valores humanos entran en conflicto, cada cultura consagra un número limitado de ellos y pasa por alto, margina o suprime otros. Por muy rica que sea, no hay cultura alguna que encarne todo aquello que pueda ser valioso en la vida humana o que permita desarrollar todo el ámbito de posibilidades humanas. Así, las distintas culturas deben corregirse y complementarse mutuamente, expandir los horizontes de pensamiento de las demás y ayudar a los otros en la conquista de nuevas formas de plenitud humana. El valor de las demás culturas no depende de que constituyan o no una opción para nosotros. De hecho, a menudo son valiosas precisamente porque no son una opción” (2000: 252).

Enunciado así el problema, consideramos que la pregunta que puede guiar nuestra indagación es: ¿cuál es el aporte de las culturas al reconocimiento de un pluralismo valorativo y religioso propio de las sociedades contemporáneas? Y para responder a esta pregunta nos podemos valer de la perspectiva hermenéutica: por un lado, con los planteamientos hechos por Hans - Georg Gadamer, a partir de la fusión de horizontes y de lo intercultural (la interacción entre pueblos y culturas diferentes), y, por otro, con que la teología y la religión tienen su propia racionalidad, su propia manera de pensar los problemas, su propia hermenéutica. La hermenéutica en un primer momento ha estado marcada por los textos normativos de la Sagrada Escritura y luego se desplazaría su intencionalidad a lo que hoy se entiende por hermenéutica moderna, en un diálogo permanente y fecundo con otras disciplinas.

Para abordar con cierta propiedad lo anterior es menester tener en mente algunas consideraciones que nos permitan entender la formulación del problema antes esbozado. Estas consideraciones pasan por algunas ideas que nos sugieren Paul Ricoeur y Juan José Tamayo:

- Primero, toda lectura de los textos normativos o sagrados aparece aquí como una respuesta a la interpelación que ellos mismos ya nos han hecho.
- Segundo, lo que preocupa a todo intérprete es descubrir la relación entre el texto y la comunidad viva, pudiendo así considerar los diferentes matices que nos plantean un texto y la diversidad de lecturas e interpretaciones que se pueden hacer de él.
- Tercero, toda lectura de los textos está mediada por el lenguaje y por algún tipo de pensar propio de la época. Sin embargo, estos textos tienen su propia dinámica interna que es necesario explicitar.
- Cuarto, los textos se leen siempre desde cierta perspectiva, de acuerdo con una comprensión previa, que incluye la subjetividad, el mundo social y cultural de su intérprete.
- Quinto, la comunidad creyente se contempla y se contextualiza a sí misma cuando lee e interpreta los textos de su tradición religiosa (Tamayo, 2004: 89-90; Ricoeur, 2001).

Estas son algunas ideas generales que podrían, en primera instancia, valer para cualquier comunidad humana. Sin embargo, hay algo que podría ponerse en cuestión y que no se va a profundizar aquí: ¿por qué las comunidades humanas consideran estos textos como normativos? Quizás podemos sugerir como respuesta provisoria: porque están a la base de la experiencia fundante de la comunidad. Y no sólo eso: se podría deducir de aquí que si se conservan estos principios y valores que propone el texto normativo lo más seguro es que la comunidad pueda seguir subsistiendo, poniendo en práctica ese legado que les da identidad y los constituye como comunidad ante otros.

Este tipo de consideraciones permite hacer una hermenéutica de la propia existencia y de la propia realidad en la que estamos inmersos a la luz de los textos sagrados o que se consideran normativos para una comunidad. Así como vamos decantando nuestras interpretaciones sobre ellos, así también es necesario descubrir las diferentes dimensiones que constituyen la trama de la vida y que nos permiten

constatar, finalmente, que toda realidad es teologal. Teologal quiere decir aquí que procede de Dios y que puede ser asunto de reflexión –teologizable– y de praxis transformadora. En este contexto se puede entender que el cristianismo es hijo de una experiencia fundante y de unos textos narrativos que han permitido al mundo de cada época un conjunto de interpretaciones, que nutren el sentido de la vida y desafían a los creyentes en su propia realidad a mayores niveles de testimonio y de autenticidad.

El desafío que tiene la sociedad actual es promover interpretaciones amplias y pluralistas de los textos sagrados que nos permitan un diálogo desde diferentes religiones y perspectivas. La pregunta que surge es: ¿qué es lo realmente sagrado en el hombre? Su entendimiento, su libertad, su dignidad, el ser hijo de Dios o la totalidad de la existencia. La respuesta que se dé a este interrogante debe permitirnos ampliar el horizonte de interpretación desde el que entendemos el mundo y la sociedad. El fenómeno religioso actual atraviesa no solo nuestra ciudad, sino también la sociedad global. De ahí que sea pertinente reconocer y considerar los principios, valores y convicciones que les han permitido a las religiones y culturas permanecer a lo largo del tiempo. Esto implica generar unas estrategias de indagación y profundización sobre algunas de las religiones⁴ más relevantes en este momento, por sus aportes y tradiciones en nuestro contexto, y que serían objeto de otra indagación.

Lo intercultural se asume aquí en dos sentidos: el primero, entendido como una forma de revisar nuestra propia identidad cultural y religiosa, valorando lo fundamental de ella y lo que permite aportar y dialogar con otras tradiciones. En un segundo sentido, lo intercultural se entiende como una forma nueva de esperanza y se muestra como una propuesta alternativa que busca articular los ideales y esperanzas concretas de diferentes pueblos. En otras palabras, nos permite soñar nuevas actitudes ante los otros y construir otros mundos posibles de desarrollo humano, compromiso social y de diálogo interreligioso (Fornet, 2001: 209).

La otra categoría clave para aproximarse al fenómeno religioso actual es la de fundamentalismo, aunque no la vamos a abordar explícitamente en esta presentación. Se refiere a toda actitud que considera la realidad y los textos sagrados desde una interpretación estática, no histórica y casi inmutable. Es decir, existe una sola interpretación válida de los textos; las otras perspectivas están equivocadas y deben someterse a ésta. Dicho de otra forma, se renuncia a una lectura contextual, histórica, dinámica, crítica y libre ante los textos que nos desafíen como comunidad, como sociedad, como cultura y como religión (Tamayo, 2004: 87 -88).

⁴ Las religiones que estarían en el trasfondo cuando se habla de estas cuestiones y que tienen un origen común son: Judaísmo, Cristianismo e Islamismo, que se conocen hoy como la tradición abrahámica.

En este contexto, toda teología que intente abordar la interculturalidad y el pluralismo religioso no puede renunciar a su propia identidad, pero tampoco se puede cerrar al cambio y a considerar otros horizontes de comprensión. De ahí que para abordar los conflictos y dilemas de las sociedades contemporáneas sea necesario vislumbrar *una religiosidad de frontera*, comprometida con las comunidades humanas, respetuosa de la diversidad cultural y promotora de una civilidad más a fin con los nuevos tiempos, tal como la propone José María Mardones en su texto *Para un cristianismo de frontera*. Después de plantear algunos elementos introductorios y ubicar la cuestión, me propongo fundamentar esto desde el quehacer teológico.

2. Hacia una teología abierta y pluralista

Para desarrollar lo anterior es necesario hacer una breve fundamentación desde una teología abierta y pluralista que intente interpretar la valiosa diversidad religiosa de nuestras sociedades. Para esto es necesario tener en cuenta la metodología del discurso teológico, además de considerar algunos elementos constitutivos de la praxis religiosa actual que nos permitan reconocer un hondo pluralismo valorativo y una manera específica de resolver sus conflictos teniendo como horizonte común su identidad política y ciudadana. El problema de los lenguajes en las sociedades actuales es que muy pocas veces convergen. En este sentido buscamos que el discurso teológico se articule con la diversidad cultural para luego llegar a escenarios de interculturalidad.

En estos tiempos es fácil constatar nuevos lenguajes y sensibilidades que están surgiendo y que tienen que ver con el pluralismo valorativo, con una estética de la existencia, con una teología abierta a otros horizontes de comprensión, con una contundente mundialización de la pobreza, con una incipiente globalización de la solidaridad y también referida a las reivindicaciones identitarias de las minorías y de diferentes pueblos que se organizan bajo una lengua, un territorio y algunos mecanismos de autogobierno, para defender sus derechos, expresar su lealtad política y sus convicciones morales más hondas.

Esta reflexión se inscribe en un marco más amplio de lo que comienza a ser una nueva agenda: *una teología del pluralismo religioso*. Dicho de otra manera, se señalan los siguientes aspectos: 1) reconoce el aporte de la identidad cristiana al mundo actual desde su enfoque del Reino de Dios encarnado en la presencia amorosa y solidaria de Jesús de Nazaret en esta historia. 2) teniendo muy en cuenta que los otros seres humanos y las otras religiones también están en el plan universal de salvación, animado y llevado a cabo por el mismo Dios. Y que no se agota en las instituciones históricas religiosas que lo representan: “el Espíritu de Dios sopla donde quiere”, pero pide una respuesta de acuerdo con los dones recibidos. 3) Se

puede articular a partir de lo que afirma Claude Geffré como *teología hermenéutica* y que busca interpretar el acontecimiento Jesucristo de una nueva manera a la luz de la tradición cristiana y eclesial y de la experiencia de las sociedades pluralistas de hoy (Dupuis, 2000: 33).

Aun más, esta reflexión comparte tres intuiciones esbozadas muy bien por Jacques Dupuis: 1) Toda perspectiva religiosa debe ser también interreligiosa, es decir en diálogo sincero y crítico con otras experiencias y enfoques. 2) Dios actúa también en los otros seres humanos, en los otros prójimos, en las otras religiones, para mostrar su solidaridad, su compasión y su amor por toda forma de vida y, en esta perspectiva, potenciando nuevas experiencias de gracia y de libertad. Porque toda creación y toda forma de vida han salido de las manos de Dios, es decir *toda creación es teologal*. 3) La pluralidad humana y la diversidad religiosa son algo querido por Dios para mostrarnos que Dios *se comunica de múltiples y variadas formas*, y esto debe ser respetado, porque es designio divino. Otra cosa es que nuestra intelección humana no haya llegado a esos niveles de comprensión y de praxis transformadora. El desafío que se plantea aquí es un mayor respeto por el otro, comprendiéndolo desde su contexto.

Dicho en otras palabras, el ponernos *al cuidado del otro como prójimo, como religión o como cultura nos va a permitir enriquecer nuestra perspectiva*, nuestros valores y nuestra misma praxis histórica, porque lo otro sería desprecio o indiferencia que no nos llevan a ninguna parte, sino que más bien reafirman la intolerancia y la exclusión hacia el otro. En este sentido, es necesario reconocer su humanidad, su tradición como algo valioso y un profundo sentido de diálogo, que permita que dos o más tradiciones religiosas se fecunden a sí mismas, recíprocamente, porque han aprendido a convivir civilizadamente y a respetar sus valores más excelsos.

Existen dos elementos claves de todo discurso teológico que se pretenda actual e interpelante que incitan a un diálogo intrarreligioso y nos preparan para un diálogo interreligioso. El primero se refiere a que toda teología debe ser liberadora, debe procurar reivindicar la justicia, la solidaridad y la libertad de las comunidades humanas. El segundo consiste en una teología abierta a otros referentes comprensivos de tipo intercultural e interreligioso, porque en el otro, Dios, se hace presente y nos puede ayudar, desde su paradigma religioso y político, a contribuir a la liberación integral de la sociedad global y, particularmente, a la de las comunidades en donde nos encontramos situados históricamente. Desde esta perspectiva, las comunidades indígenas son un buen ejemplo de resistencia y de dignidad, porque han logrado ser fieles a su cosmovisión y a sus creencias, que de alguna manera permean sus actitudes éticas, su praxis política y el derecho propio, como forma particular de resolver sus propios conflictos.

También desde América Latina se sienten ecos de esta teología abierta a la pluralidad religiosa, teología que se encuentra estimulada por la situación del pluralismo cultural y social del mundo. Tal como afirma José María Vigil: “Bien es cierto que las migraciones humanas y los intercambios comerciales datan de antiguo. Lo que queremos decir es que todo eso fue nada en comparación con lo que es hoy día. Por obra del avance y la mejora de los medios (transporte, viajes, comunicación, telecomunicación...) las sociedades se han ido incorporando a una interacción y un conocimiento mutuos, en un proceso que se ha ido acelerando “exponencialmente”, de forma que en los últimos decenios el fenómeno sociológico mayor es la mundialización (que distinguimos de la “globalización”, palabra ésta que ha sido acaparada por el aspecto financiero y neoliberal)” (Vigil, 2005: 21). En el mundo actual, religiones y culturas conviven inexorablemente. Muchas sociedades son pluriculturales, están integradas por grupos que proceden de diferentes países. Las diferentes religiones ya no están distantes, se hacen presentes en una misma región. El reconocimiento de la alteridad nos permite acercarnos con mayor profundidad y riqueza a nuestra propia identidad, es decir, es un distanciarse para luego volver a nuestra propia identidad desde otra mirada más profunda y ampliada.

El encuentro de diferentes religiones implica haberse adentrado en el propio universo simbólico-espiritual y poder expresar en un lenguaje comprensible lo esencial de la experiencia religiosa. Para no comenzar a construir la casa por el tejado es necesario este diálogo intrarreligioso en donde es fácil percibir diferentes manifestaciones religiosas, perspectivas y actitudes éticas. De ahí que hacer este diálogo sincero y confiado con uno mismo, con su propia tradición, implica reconocer las posibilidades y los riesgos. En este sentido, como propone Andrés Torres Queiruga, “hay que darle globalmente la razón a John Hick cuando afirma que las religiones, todas y cada una de ellas, son totalidades complejas de respuesta a lo divino, con sus diferentes formas de experiencia religiosa, sus propios mitos y símbolos, sus sistemas teológicos, sus liturgias y su arte, sus éticas y estilos de vida, sus escrituras y tradiciones –elementos todos que interactúan entre sí y se refuerzan mutuamente. Y estas totalidades diferentes constituyen diversas respuestas humanas, en el contexto de las diferentes culturas o formas de vida humana, a la misma realidad divina, infinita y trascendente” (Torres, 2005: 21-22). Es decir, Dios tiene muchos nombres y no puede ser acaparado por una tradición religiosa o por una cultura: Dios es de todos, porque no es de nadie (Juan Arias). Sin embargo, el hecho de que sean totalidades, idea que puede ser discutible, no les quita que puedan ser totalidades abiertas con una gran proyección de aprender nuevas experiencias desde el ámbito de lo humano y de la cultura en general.

Desde esta lógica, es necesario interpretar al otro de modo que él pueda reconocerse en nuestra interpretación o en nuestra interpelación. El diálogo nos

permite avanzar en la construcción de sentido y en el reconocimiento de diversos horizontes de comprensión, porque lo sagrado es la entraña misma de la vida y de la diversidad humana. El mejor ejemplo de eso es el abanico cultural y la diversidad religiosa del mundo actual. En justicia, nuestro testimonio sobre el otro debe ser verdadero, propiciando un clima de respeto y de escucha profunda, sin perder de vista que se pueden establecer lazos de solidaridad, disposiciones para afrontar problemas existenciales y, en general, las cuestiones de la aldea global, sin perder de vista que algunas creencias ya suficientemente arraigadas en la sociedad nos puedan distanciar.

Todo este diálogo intra e interreligioso solo se entiende en aras de ampliar nuestro horizonte de comprensión de la propia religión, de las otras religiones y culturas, que nos permita leer nuestra vida y nuestras propias convicciones en clave intercultural. En esta línea, no otro puede ser el objetivo del diálogo, sino la construcción de relaciones más armónicas, de una mayor civilidad. En otras palabras, un proyecto de paz que nos permita exorcizar la violencia humana. La paz, en este sentido, es Palabra y Evangelio. El cristianismo cree solamente en la Palabra: vive de ella y la comparte con los hombres, como espacio y camino de comunicación donde ellos puedan encontrarse (si es que quieren) (Pikaza, 2004: 194-195). Esta palabra encarnada en la vida pide ser compartida desde la gratuidad y comunicada sin imposición. En general, las religiones han sido portadoras de conflictos cuando han intentado imponer a otros su manera de ver y también han posibilitado en su historia un legado nada despreciable de reconciliación universal y de solidaridad con los otros.

Es claro aquí que la reflexión teológica tiene su propia hermenéutica, pero también es necesario reconocer que este discurso tiene una racionalidad que ha sido puesta en cuestión por los discursos actuales de las ciencias⁵. Sin embargo, si este discurso se atreve a ser mucho más modesto y plural puede presentar una palabra significativa y profunda que reconozca la espiritualidad y la tradición religiosa que lo nutre y que lo impulsa a un diálogo serio y fecundo con otras tradiciones espirituales. En este sentido, pareciera que esta perspectiva llevara su propio desencanto: al no hacer mucho más creíble su propuesta en relación con las comunidades desde la praxis y la vida concretas y haber prometido relaciones que se han quedado en meros principios y no han afectado realmente la existencia humana y su contexto.

En este horizonte, no podemos perder de vista que una teología pluralista en perspectiva intercultural no puede dejar de vislumbrar que es Jesús mismo quien nos invita a subrayar el carácter escatológico de la verdad que el Padre le ha confiado:

⁵ Nos hemos referido a esta cuestión en el artículo *La teología: su enseñabilidad y su originalidad científica*, en *Teología y Sociedad*, No. 2, pp. 59 – 76, diciembre de 2004.

“Cuando venga el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa” (Jn 16, 13). *Sólo la verdad que coincide con el misterio de Dios es una verdad plena*. Es preciso superar la trivial oposición de absoluto y relativo y comprender lo relativo en el sentido de *lo relacional*. Es decir, lo relativo a una manifestación plena y lo relativo a los destellos de verdad de los que pueden ser portadoras también las demás tradiciones religiosas (Geffré, 2005: 23). Y no sólo destellos, sino también de valiosos horizontes de comprensión de la verdad plena que libera y dignifica toda condición humana y a todo pueblo y que reivindica mejores condiciones de justicia y de libertad.

De ahí que la unidad de la fe se manifieste en la pluralidad de las teologías. La Revelación de Dios realizada en hechos y palabras aparece como un texto fundante de la experiencia religiosa. Sin embargo, es valioso considerar otros enfoques religiosos que nos permitan ampliar nuestro horizonte y dejarnos interpelar por el otro es un desafío de los nuevos tiempos en la medida en que todos intentamos acercarnos al gran misterio de Dios, con reverencia y con humildad. Ahora voy a considerar algunos supuestos para este diálogo.

3. Supuestos para un diálogo intra e interreligioso

Antes de los supuestos quisiera señalar cómo se da la construcción del discurso teológico, tal como la sugiere Clodovis Boff en su libro *Teoría del método teológico*: 1) El momento positivo, que corresponde a la escucha de la fe (fe - Palabra), es decir, una lectura hermenéutica. Hacer teología es ver la realidad a luz de la Revelación de Dios. 2) El momento constructivo, que consiste en la explicación de la fe a partir de una experiencia espiritual, es decir, que permita producir una teología viva y creativa, sistematizando su núcleo teórico y sus principios. 3) El momento práctico, que busca actualizar o proyectar la fe en la vida (fe - praxis), es decir, como practica transformadora de la sociedad. En este sentido, se entiende que la fe debe iluminar la vida, la realidad. Es la comunidad la que actualiza en su contexto determinado la fe por medio del servicio, del amor, de la solidaridad con los más desfavorecidos y, en este caso, en diálogo con los saberes ancestrales de las comunidades indígenas.

Es necesario consolidar en la agenda teológica una teología abierta al pluralismo religioso y cultural de los nuevos tiempos. Teología que tiene como supuestos: En primera instancia, reconocer el aporte de otras tradiciones religiosas en la construcción del Reino de Dios y su papel en el plan universal de salvación. En este sentido, la figura de Jesús de Nazaret enriquece y abre nuevas perspectivas para un diálogo interreligioso e intercultural a partir de su palabra y praxis, destacando el lugar social como lugar teológico imprescindible para asumir un proyecto que dignifique a los pobres y excluidos de la sociedad.

Un segundo supuesto se refiere a que poco a poco el mundo y la sociedad van reconociendo que existe también un pluralismo valorativo. Es decir, valoramos la realidad en la que vivimos y la valoramos de diferentes maneras. Tal como afirma Fernando Savater en su libro *Las preguntas de la vida*, el predominio de una especie en la naturaleza sería un suicidio colectivo, porque lo que nos permite vivir y existir es conservar la diferencia y cierta armonía en la naturaleza y en las comunidades humanas. También se podría afirmar algo semejante en relación con las religiones. Además, persiste la visión de que diferentes perspectivas puedan aprender a convivir civilizadamente y puedan construir un horizonte más amplio de comprensión en donde se puedan encontrar las diferentes religiones y culturas. De ahí que si toda realidad (creación) es teologal puede llegar a ser teologizable, por ende, pensada, comprendida, interpelada y creíble.

Resulta claro también que no se podría renunciar a la identidad cristiana, porque pensamos que la figura de Jesús de Nazaret y el proyecto del Reino son elementos indispensables para cualquier diálogo con otras tradiciones en la medida en que se intenta interpretar el misterio de Dios en la historia humana. De igual forma, encontramos similitudes entre el judaísmo y el cristianismo, entre el profetismo y las reivindicaciones sociales, entre el legado ético y moral y la diversidad espiritual de otras tradiciones religiosas. Es fácil reconocer hoy que figuras como Francisco de Asís, M. Gandhi, el Dalai Lama, entre otros, han podido trascender sus propias fronteras religiosas y espirituales y aportar elementos significativos para un actual diálogo interreligioso y para la consolidación de nuevos escenarios de espiritualidad. Sentadas estas bases es más fácil articular nuevos escenarios de paz que promuevan una auténtica convivencia humana entre diferentes pueblos.

Tal como lo atestigua la tradición cristiana y evangélica, es importante aprender a discernir los signos de los tiempos, siendo fieles a la propia vocación de hijos de Dios, volviendo a reconocer esa imagen de Dios que está plasmada en cada uno de los seres humanos y que se encarna en unos valores, sentimientos y principios de vida que les permitan enfrentarse a los diferentes conflictos que los problemas de poder y de orgullo humano generan y que se concretan en estructuras sociales injustas. De ahí que sea relevante el sentido de pertenencia a una tradición religiosa, pero también es indispensable darle a cada tradición religiosa su puesto en el plan universal de salvación. Tomarse en serio al otro como prójimo, como cultura o como religión implica reconocer lo propio en su esencia dinámica y lo extraño en su dimensión desafiante e interpelante: Dios me sigue hablando por medio del otro, en su historia de amor y de sufrimiento, de compromiso y de solidaridad, de diálogo y de oración. Dejemos que Dios se siga expresando en él. Sólo así podremos conseguir lo que tanto anhelaba Hans Küng: la paz mundial es posible cuando haya paz religiosa.

Hoy es necesario contribuir de manera significativa en el avance del conocimiento teológico y especialmente en su aspecto interdisciplinario, sobre todo con los desarrollos de la antropología teológica, de la sociología de la religión y de una teología de las religiones. Así mismo, se trata de explicitar aquellos elementos que se interpretan como núcleos básicos para un diálogo intercultural e interreligioso, que permiten brindar unas herramientas para una reflexión más aguda sobre el fenómeno religioso en la aldea global y en el contexto regional. Esto exige una mayor articulación con otras propuestas que defienden un pluralismo valorativo, un compromiso ético y una identidad cívica abiertas a valorar la diversidad religiosa y cultural de nuestras ciudades. En el último punto de este artículo consideraré una teología simbólica, que deje emerger como sujetos históricos y culturales a las comunidades indígenas.

4. Una teología simbólico-cultural en diálogo con los saberes ancestrales de las comunidades indígenas

Nadie negaría la influencia que todavía tiene la religión, lo sagrado y la diversidad de aproximaciones al Misterio divino en las sociedades contemporáneas. De igual forma, está presente en el mundo global una actitud negativa que intenta deslegitimar los procesos sociales y religiosos y sus experiencias y vivencias bien complejas y significativas al reducirlos a fanatismos y fundamentalismos. Por eso, en este momento aparece como desafío para la sociedad el siguiente principio: todo texto requiere una lectura contextual que permita explorar el género literario en que fue escrito en tanto que texto literario, pero también implica tomar una distancia crítica para descubrir las intencionalidades que lo tejieron como discurso y poder articular esto con la praxis de las comunidades a las que estaba dirigido, y poder así valorarlo en su justa medida.

Es importante, a partir de los supuestos señalados en uno de los apartados anteriores, deducir que las comunidades indígenas deben ser consideradas como sujetos históricos con un legado significativo como pueblo y bien articulado en sus reivindicaciones no solo de lengua, de cosmovisión y de identidad cultural, sino también de territorio y de defensa de las instituciones propias. En el derecho propio es fácil percibir una manera de resolver los diferentes conflictos que surgen y que encuentra su punto de apoyo en la ley de origen, permitiendo así armonizar a las comunidades, a sus miembros entre sí y con la misma naturaleza. En los dos escenarios que hemos establecido, tanto en las religiones como en las comunidades indígenas, es necesario preguntar por una dimensión de pluralidad que podríamos afirmar que hace parte de la condición humana y que para que sea respetada no se pueden aceptar posturas hegemónicas, sino más bien lo político debe aparecer como el espacio propicio para que estas diferentes perspectivas y tensiones salgan a relucir y podamos, a partir de un diálogo abierto y práctico, sacar las conclusiones necesarias

para la vida de las propias comunidades. Esto plantea a las comunidades un desafío que, sin renunciar a su identidad, puedan manejar ciertos niveles de flexibilidad y de reconocimiento de otras maneras de proceder en el ámbito político, cultural y religioso de otros pueblos, pudiendo encontrar puntos de articulación y de trabajo en común.

Ahora voy a proponer algunos puntos finales en los que pienso que se puede articular una teología simbólica con los saberes ancestrales. Me baso en algunos aportes de José M. Mardones (2003: 9-53) en su libro *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión* y en otros que yo sugiero:

- 1) Reconocer que todavía se da una concepción de la realidad que se encuentra dividida entre objetivismo y subjetivismo. La propuesta que se hace aquí estaría más por una perspectiva integral que respete la diferencia.
- 2) Una excesiva secularización nos ha llevado a perder el respeto por el Misterio y una sana distancia nos puede ayudar a no imponer a los otros nuestra concepción.
- 3) La llamada actual a la sociedad global es que a partir de las diferentes comunidades busquemos potenciar el símbolo como aproximación al misterio de lo divino e intentemos superar la pérdida del sentido –resignificando la experiencia humana y las acciones religiosas- y los fanatismos, que llevan a ver al otro como un enemigo y no como un hermano. En este sentido, la fe es para Mardones una vida que se nutre del universo simbólico religioso.
- 4) Es importante considerar la situación desafiante que se da entre querer propiciar el encuentro con Dios y el contexto sociocultural en donde se realiza este encuentro.
- 5) La cultura de la imagen mediática ha opacado la significación del símbolo en nuestra sociedad y ha distorsionado el símbolo primordial del ser humano: su propio cuerpo.
- 6) Existen experiencias humanas que rompen con el paradigma de lo cuantificable y de lo constatable, como la del amor, la gratuidad y la misma solidaridad. Esta es una buena oportunidad para cuestionar toda esta avalancha consumista que no nos deja ser nosotros mismos ni nos permite promover una existencia auténtica: de ahí que podríamos aprender mucho de la resistencia social de las comunidades indígenas y de su relación profunda con la tierra y con la naturaleza, que implica reconocer vida y un dinamismo que construye cultura y memoria.

7) La recuperación del símbolo es una posibilidad real de humanización. En este punto es importante considerar y valorar los rituales no sólo del cristianismo, que siguen vigentes, sino de otras religiones y, en este caso, especialmente de las comunidades indígenas (*nasa* de Colombia y *tzeltal* de México).

8) Es necesario, por tanto, recuperar un tipo de vida y experiencia en donde la profundidad que expone el símbolo rompa con los reduccionismos de las prácticas de nuestra propia civilización. A veces se constata en nuestra sociedad la pobreza de los conceptos en relación con la diversidad de las prácticas de los diferentes pueblos y culturas. La realidad pareciera que nos sigue desbordando o ya es necesario el diseño de nuevas categorías para pensar esa realidad cambiante y desafiante. En el caso de los indígenas, fácilmente se destacan algunas prácticas que nos desafían: la defensa de la vida y del territorio, el rol adquirido por las mujeres en sus comunidades, que redefine la relación entre ellas mismas y las reivindicaciones por que se respeten su identidad cultural, su lengua y su praxis política. En este punto tendríamos que aprender mucho de ellos. El punto intercultural no está solo en traducir las experiencias que tiene cada identidad, la cristiana y la indígena, sino en propiciar experiencias que permitan favorecer valores compartidos o que competen a todos y que tienen que ver con la vida, la justicia, la naturaleza, la solidaridad, la comunidad y lo sagrado.

9) Recuperar el símbolo nos compromete en un sentido amplio en asumir nuevas actitudes éticas y una praxis que reivindique la vida y la dignidad de todo ser humano.

10) Toda religión y en general toda cultura es un universo simbólico, que debe ser respetado y conocido, para ver cómo podemos articular proyectos colectivos que humanicen y liberen a la sociedad de las esclavitudes que trae cada nueva época.

Conclusión

La teología debe aprender a pensar las nuevas realidades que tienen que ver con el pluralismo religioso, político y cultural que desafía a las sociedades contemporáneas. La idea que he tratado de argumentar es que la pluralidad hace parte de la condición humana y requiere de un pensamiento dinámico y una fe comprometida que permita que los otros puedan hacerse presentes en el mundo, siendo respetados en su identidad y en sus valores. Por eso, cuando se recurre a la experiencia de lo sagrado o a la experiencia de Dios, no solo es para reconocer su acción en la historia, que es encarnada en tanto que reivindica la vida y la existencia de todo ser humano, sino también porque nos permite acercarnos al mundo y al mismo hombre: pensar a

Dios para volver al hombre o reivindicar al hombre para salvar a Dios, porque Dios se ha encarnado y se ha unido para siempre a la humanidad. Por eso es importante entender el lenguaje en el que nos habla Dios a partir de la propia historia y vida de nosotros y de nuestros pueblos.

Traducir nuestra experiencia cultural y religiosa a otros significa revitalizarla, recrearla; implica ofrecer otras interpretaciones de ésta, reconociendo lo fundamental de ella y lo que podría entrar en diálogo con otras experiencias y otras tradiciones. Toda comunidad humana requiere de mediaciones simbólicas para resignificar la vida, ya que la sociedad en muchas ocasiones invisibiliza a los otros y los instrumentaliza, degradando su condición y no respetando su dignidad. Las sociedades actuales le apuestan más a la perspectiva estratégica y al cálculo racional y se han olvidado de la vida en su dimensión simbólico-cultural. En toda vida late la experiencia de lo sagrado y se hace plena en cuanto se reconoce como simbólica y en consecuencia resulta profunda, porque explora nuevas dimensiones de libertad y de solidaridad a imagen de la Vida divina. El desafío de lo simbólico es que intentemos transparentarlo en esta existencia contingente, pero no menos grandiosa y sublime. He ahí la importancia del misterio divino: entre más lo queremos poseer, él nos desinstala y nos confronta a construir una existencia más elevada y plena desde el amor, la gratuidad y la libertad. He ahí el desafío que nos plantean diversas comunidades humanas que ya han entendido esta relación vital y entre ellas se hace presente la misma comunidad indígena con sus valores y tradiciones.

Bibliografía

- Assmann, Hugo, *Teología desde la praxis de liberación*, Sígueme, Salamanca, 1973.
- Berzosa Martínez, Raúl, *¿Qué es teología? Una aproximación a su identidad y a su método*, DDB, Bilbao, 1999.
- Boff, Clodovis, *Teoria do Método Teológico*, Vozes, Petrópolis, 1998.
- Boff, Clodovis, *Teología de lo político*, Sígueme, Salamanca, 1980.
- Beinert, Wolfgang, *Introducción a la teología*, Herder, Barcelona, 1981.
- Berman, Morris, *El reencantamiento del mundo*, 9ª. Ed., Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 2004.
- Dos Anjos, Marcio Fabri (ed.), *Teología y nuevos paradigmas*, Mensajero, Bilbao, 1999.
- Dupuis, Jacques, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander, 2000.
- Dupuis, Jacques, *El cristianismo y las religiones. Del desencuentro al diálogo*, Sal Terrae, Santander, 2002.

- Ellacuría, Ignacio; Sobrino, Jon, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Tomos I y II, UCA Editores, San Salvador, 1992.
- Floristán, Casiano, *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, Sígueme, Salamanca, 1991.
- Fornet - Betancourt, Raúl (Ed.), *Resistencia y solidaridad*, Trotta, Madrid, 2003.
- Fornet - Betancourt, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, DDB, Bilbao, 2001.
- Gadamer, H.G., *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1984.
- Geffré, Claude, "La crisis de identidad cristiana en la época del pluralismo religioso", en: *Concilium*, No. 311, Editorial Verbo Divino, Navarra, mayo 2005.
- González, Antonio, *Teología de la praxis evangélica: ensayo de una teología fundamental*, Sal Terrae, Santander, 1999.
- González, Antonio, *Reinado de Dios e Imperio*, Sal Terrae, Santander, 2003.
- González de Cardedal, Olegario, *La entraña del cristianismo*, Secretariado trinitario, Salamanca, 2001.
- González Faus, José Ignacio, *La calidad cristiana*, Sal Terrae, Santander, 2006.
- Gutiérrez, Gustavo, *La densidad del presente*, Sígueme, Salamanca, 2003.
- Habermas, Jürgen, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Trotta, Madrid, 2001.
- Küng, Hans, *Judaísmo*, Trotta, Madrid, 1992.
- Küng, Hans, *Cristianismo*, Trotta, Madrid, 1998.
- Küng, Hans, *El Islam*, Trotta, Madrid, 2006.
- Libanio, Joao Batista; Murad, Alfonso, *Introducción a la teología. Perfiles, enfoques, tareas*, Ediciones Dabar, México, 2000.
- Mardones, José María, *¿Adónde va la religión?*, Sal Terrae, Santander, 1996.
- Mardones, José María, *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Anthropos, Barcelona, 1998.
- Mardones, José María, *Para un cristianismo de frontera*, Sal Terrae, Cuadernos Fe y Secularidad, Santander, 2000.
- Mardones, José María, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*. Sal Terrae, Santander, 2003.
- Morales, José, *Teología de las religiones*, Ediciones Rialp, Navarra, 2001.
- Panikkar, Raimon, *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1993.
- Panikkar, Raimon, *Experiencia de Dios*, PPC, Madrid, 1993.
- Panikkar, Raimon, *El silencio de Buda*, Siruela, Madrid, 1997.
- Parekh, Bhikhu, *Repensando el multiculturalismo*, Istmo, Madrid, 2005.
- Parra, Alberto, *Textos, contextos y pretextos. Teología Fundamental*, Javeriana, Bogotá, 2003.
- Peukert, Helmut, *Teoría de la ciencia y teología fundamental. Análisis del enfoque y de la naturaleza de la formación de la teoría teológica*, Herder, Barcelona, 2000.

- Pikaza, Xavier, *Violencia y diálogo de religiones. Un proyecto de paz*, Sal Terrae, Santander, 2004.
- Rawls, John, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996.
- Ricoeur, Paul. Lacocque, Andre, *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*. Herder, Barcelona, 2001.
- Rovira, José María, *Introducción a la teología*, BAC/ Manuales 1, Madrid, 1996.
- Rovira, José María, *Sociedad y Reino de Dios*, Madrid, 1992.
- Segundo, Juan Luis, *Teología abierta, Tomo III: Reflexiones críticas*, Cristiandad, Madrid, 1984.
- Schillebeeckx, Edward, *Jesús, la historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid, 1981.
- Tamayo, Juan José; Fariñas, María José, *Culturas y religiones en diálogo*, Trotta, Madrid. 2007.
- Tamayo, Juan José, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid, 2004.
- Tamayo, Juan José, *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid, 2003.
- Tamayo, Juan José, *La teología de la liberación en el nuevo escenario político y religioso*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2009.
- Taylor, Charles, *Multiculturalismo y política del reconocimiento*, FCE, México, 1993.
- Torres Queiruga, Andrés, *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, Sal Terrae, Santander, 2005.
- Waldenfels, Hans, *Teología fundamental contextual*, Sígueme, Salamanca, 1994.
- Valcárcel, Amelia, *Ética para un mundo global*, Temas de hoy, Madrid, 2002.
- Vélez, Olga Consuelo, *El Método Teológico, Bernard Lonergan y la Teología de la Liberación*, Javeriana, Bogotá, 2004.
- Velasco, Juan Martín, *El malestar religioso de nuestra cultura*, San Pablo, Madrid, 1993.
- Vigil, José María, *Teología del pluralismo religioso*, Ediciones El Almendro, Córdoba, 2005.