

El desafío intercultural y la teología andina

Diego Irarrázaval*

Resumen. En América Latina, las teologías han estado atentas a lo socio-económico, las identidades, la espiritualidad. Hoy también se considera el género, la ecología, el diálogo entre culturas y entre religiones. Nos preguntamos ¿cómo ocurre la salvación en Cristo? Se retoman reflexiones andinas de Vicenta Mamani, Domingo Llanque, Víctor Bascope. La cosmovisión indígena y mestiza plantea, por ejemplo, cómo creer en el Dios de la Vida y no creer en ídolos del mercado. Subrayo que las culturas sean tratadas, no como esencias, sino más bien como procesos históricos en medio de los cuales la comunidad cree y ama. En cuanto a lo intercultural, no es un tema de moda, sino más bien un polifongo entre comunidades humanas. Esto ocurre en contextos asimétricos; por eso la propuesta de liberación busca la correlación entre pueblos. En la teología latinoamericana, luego de los pasos dados en la inculturación, se ha comenzado a ver el desafío intercultural.

Palabras claves: Pueblos indígenas y mestizos, símbolos, reflexión cristiana, metodología intercultural, cristología policéntrica.

Intercultural challenge and andean theology

Abstract: Latinamerican theologies have focused on socio-economic issues, identity, spirituality. There are new concerns about gender, ecology, dialogue among cultures and among religions. A key question is what is the meaning of salvation in Christ today in multicultural contexts. This essay benefits from the work of Vicenta Mamani, Domingo Llanque, Victor Bascope. An indigenous and *mestizo* perspective is that faith in the living God implies disbelief in market idols. I underline that culture be seen not as an essence, but rather as an historical process in which a community believes and loves. Interculturality is not a fashion. Different human communities may engage in dialogue, but it takes place in the midst of inequity. For this reason, the proposal of liberation seeks interaction among peoples. Latinamerican theology has been concerned with inculturation, and now it is also concerned with interculturality.

Key words: Indigenous and *mestizo* people, symbols, christian theology, intercultural methodology, policultural christology.

Recibido el 22.09.07

Aceptado el 30.11.07

* * *

En un contexto globalizado, mucha gente reivindica la cultura propia. Este derecho a la identidad y al proyecto de vida conlleva un interactuar con realidades distintas a la propia, y de este modo sentir y actuar interculturalmente. Esto afecta la labor científica y la reflexión creyente.

Lamentablemente esto suele ser abordado con ingenuidad. Se lleva a cabo una lectura creyente de culturas como si éstas fueran sectores de la realidad (con un esquema estructural). Otra vía es comprender las culturas como si ellas fueran esencias y dialogar teológicamente con ellas (un esencialismo). Otra postura es reducir lo cultural a subjetividades de personas y grupos. Estos tres acercamientos (estructural, esencialista, intimista) no permiten entender procesos y entrecruzamientos.

Cabe pues replantear el acercamiento teológico hacia lo cultural ya que éste es interactivo. Cabe prestar atención a procesos globales y locales entre culturas; la labor científica retoma la complejidad histórica. En cuanto a la labor teológica, ella tiene que involucrarse -entre otras cosas- en procesos y reflexiones interculturales¹, y asumir sus desafíos.

Existen señales de un cambio de época y de revisión de paradigmas. En muchos espacios se escuchan clamores altermundistas. Los Foros Mundiales (iniciados el 2001 en Porto Alegre, y luego replicados en varias regiones del planeta) afianzan redes locales y regionales que están diseñando alternativas policromáticas. En este escenario mundial con nuevos desafíos, las hegemonías monoculturales son

confrontadas. Personas e instituciones retomamos el lenguaje utópico; ojalá sea hecho con realismo, y sin rasgos apocalípticos. Gracias a la gama de pequeñas iniciativas y a la lúcida regeneración de paradigmas, cabe colaborar en “otro(s) mundo(s) posible(s)”.

Nos sentimos como pequeñas semillas sembradas por el Dios de la vida. La actitud creyente confía en iniciativas concretas y holísticas, y allí reconoce signos del Verbo de Dios. La mística cristiana esta en sintonía con el Verbo encarnado; y así la reflexión camina con los pies bien situados en la tierra y en las culturas donde el Verbo se ha encarnado.

Al respecto, Pedro Casaldaliga anota “las semillas del Verbo esparcidas en todas las culturas, en todos los pueblos”; y advierte: “si no tenemos las ideas claras, acabaremos pensando en dos dioses... Para unos seres humanos Dios sería plenamente salvador... y para con la otra inmensa mayoría de la humanidad sería mas o menos bueno permitiéndole unas migajas...”. Evidentemente sería una discriminación. Más bien, creemos en el Espíritu de Dios presente y fecundador de culturas. En la interacción entre culturas sobreabundan las semillas y frutos del Verbo encarnado.

Unas grandes cuestiones previas

A) La propuesta no es hacer teología “de” la cultura y de lo intercultural. Uno se ha acostumbrado a escuchar teologías “de” (la pastoral, la acción social, la juventud, la modernidad). Lo genitivo tiene sus riesgos. Es fácil que un pensamiento teológico caiga en el vicio de dirigirse a (y apropiarse de) lo cultural e intercultural. Éstos son cosificados. Más bien a la reflexión creyente le corresponde participar en la interacción entre culturas y religiones. Ellas no son objetos captados por un omnipotente ojo creyente.

B) Otro asunto problemático. Predomina un pensar que tiende a la disyunción. Así es llevado a cabo el pensar autodefinido como objetivo y científico. Ciertamente el sujeto es distinto al objeto, la mente humana es distinta a las realidades que uno intenta conocer. Pero si el pensar emplea criterios ensimismados y monoculturales, ello impide entender realidades polivalentes y complejas.

Conviene pues tomar otro camino: un pensar participativo y atento a lo complejo. Corazones y mentes se abren a las diferencias. Así se tiende hacia la conjunción, y es posible abordar la complejidad y la polivalencia. No hay una tajante disyunción entre sujeto y objeto. Tal disyunción constituye el “gran paradigma de Occidente” que controla la teoría y la organización social³.

E. Morin ha propuesto el paradigma de la complejidad. Una entidad puede estar asociada y a la vez estar contrapuesta a otra entidad. El sujeto no es dueño del objeto. Afianzar la identidad no implica eliminar la otredad. Esta gran propuesta facilita la sintonía hacia la otredad y facilita las interacciones entre diferentes.

C) Explicitar mis opciones metodológicas. Deseo subrayar que la teología no trate a la cultura como objeto, y -en positivo- deseo recalcar la sensibilidad a la conjunción entre realidades diferentes. La mirada teológica no es un ver a Dios por un lado y a lo humano por otro lado. Tampoco es un separar lo sagrado de lo profano. Desde el punto de vista epistemológico, hacer distinciones es algo válido y necesario como una fase del proceso de comprensión.

Además, la reflexión creyente va reconociendo signos de ausencia y signos de presencia de Dios en el afán humano de ser felices. Gracias a la revelación divina, la teología puede reconocer al Verbo en la historia. Esto no es captado si uno emplea un esquema disjuncional. Más bien, la reflexión intercultural de la fe es la que reconoce conjunciones y diferencias.

1) Lenguaje vivencial, teórico y utópico

En América Latina durante los últimos cuarenta años las comunidades cristianas han afianzado nuevos modos de pensar la fe⁴. La Revelación es entendida desde la matriz humana de nuestros pueblos que sufren y resisten, oran y celebran, piensan, sueñan alternativas. El pensar latinoamericano ha logrado entretejer lo vivencial con lo teórico y con lo utópico. A mi parecer, en el proceso intercultural e interreligioso se articulan

vivencia/reflexión/utopía. En estas tierras la labor teológica esta recuperando su tradicional vínculo con la complejidad del pueblo.

Desde la vivencia de cada día la población creyente se entiende a sí misma y a los demás, a lo propio y a lo diferente. En los hechos de vida y el acontecer histórico es donde se desenvuelve el sentido de la fe -el *sensus fidelium*- del pueblo de Dios. Esta es la base de cualquier reflexión especializada.

Nuestro punto de partida es que somos personas ubicadas entre culturas. Se dejan atrás las miradas mono-culturales. No sólo hay que ubicarse entre culturas. También hay que estar atento a hermenéuticas según edad, género, región, estrato social, espiritualidad. Se trata de compartir varios universos simbólicos y de asumir criterios de personas de diversa edad, genero, sector social y cultural, regiones del mundo.

Durante décadas he interactuado con realidades mestizas e indígenas, y a la vez he estado en círculos profesionales y grupos de poder. He participado en rituales andinos en que lo cristiano es un factor junto a otros sistemas de sentido. He colaborado en actividades polifacéticas en la Iglesia. Me he sumado a quienes optan por la liberación integral. Al vivir contrastes y vínculos entre diferentes, uno emplea diversos imaginarios y códigos, y uno colabora en propuestas interculturales.

Todo esto tiene implicancias teóricas. Moverse sólo al interior de una disciplina (historia, antropología, teología, economía) da resultados parciales. Entender la realidad desde varios ángulos permite superar el monoculturalismo; asimismo puede evitarse el simplismo populista, y también se evitan los fundamentalismos. Además, entrecruzar enfoques científicos facilita la lectura crítica de comportamientos y pensamientos. Por ejemplo, es confrontada la tendencia andina a imitar lo dominante a fin de sobrevivir pragmáticamente.

Por mucho tiempo la pauta ha sido que el sujeto aprehenda objetos de estudio. Esta pauta presupone una subjetividad cartesiana centrada en el yo. Los debates actuales incluyen la intersubjetividad y la hermenéutica intercultural. Va quedando atrás la obsesiva especialización y el vicio monocultural. Más bien son asumidos los desafíos de colaborar entre disciplinas. Se llevan a cabo polílogos entre filosofía, ciencia social, teología, y demás. En esos contextos, la labor teológica ha comenzado a interesarse en diversos lenguajes rituales y sapienciales. También estamos más atentos a la continuidad y discontinuidad entre formas cristianas y formas no cristianas, y en procesos mestizos y sincréticos de diversa significación.

En cuanto al factor utópico, la sufrida población latinoamericana también es gozadora de la vida; a veces es resignada pero mayormente tiende a buscar alternativas. Hoy vemos la necesidad de encarar factores globales que homogeneizan, y que también a veces destruyen las diferencias. Esto conlleva emplear un lenguaje utópicamente intercultural. Lo hacemos con realismo y autocrítica. También surgen interrogantes: ¿se consolidan las iniciativas interculturales? No sólo interesa dejar atrás la especulación sobre lo cultural. Sobretudo hay que sopesar procesos interculturales e interreligiosos, que interpelan la vivencia, la reflexión, la utopía, de quienes somos creyentes.

2) Simbología y reflexión andina

La teología es alimentada por las vivencias humanas de cada pueblo que se expresa ritual, ética, sapiencialmente. Durante décadas se han desarrollado encuentros y publicaciones andinas en que lo simbólico enmarca la labor científica y la reflexión teológica⁵. Al evaluar la simbología y racionalidad de comunidades andinas modernas, resaltan sus elementos interculturales. Así son sus ritos (con un denso sincretismo) y sus pensamientos (autóctonos y a la vez modernos). Existen líneas interculturales e interreligiosas, que reseñaré en base a la producción indígena-mestiza de tres de sus portavoces: Vicenta Mamani, Victor Bascope, Domingo Llanque.

Las personas y comunidades que elaboran el pensamiento cristiano andino lo aprecian desde adentro, vale decir desde sí mismos/as y en correlación con los/las demás. La población andina es pequeña, pero tiene inmensos recursos humanos y espirituales de carácter universal. Ella es capaz de correlacionarse con otros modos de comprender la vida. Esto constituye el primer nivel de la interculturalidad. Un segundo nivel de lo intercultural es que personas de otras culturas puedan apreciar el ritual y pensar andino.

Por lo tanto, su mayor logro es afianzar un modo propio de vivencia ritual (como pueblo originario abierto a otras formas culturales), y asumir la revelación cristiana en consonancia con lo propio. En todo este proceso hay una admirable correlación entre distintos códigos culturales/religiosos. Su ritualidad originaria y mestiza les permite no caer en la imitación de quienes parecen ser superiores, ni de subordinarse al pensamiento hegemónico.

La actual ritualidad manifiesta una matriz autóctona, y también la incorporación de factores iberoamericanos, y también de símbolos y contenidos cristianos. Se trata de un complejo entrelazamiento de culturas, y en buena parte de una simbiosis de códigos religiosos. Esto es descrito e interpretado por varios autores. Por ejemplo, el ciclo de celebraciones prehispánicas (que fue transmitido por Guamán Poma de Ayala) es un trasfondo incaico que permite entender las actuales celebraciones de las asociaciones andinas (V. Bascope). También ha sido estudiada la ritualidad aymara enraizada en procesos socio-económicos; lo autóctono incorpora signos cristianos y se genera una simbiosis de seres sagrados y referencias litúrgicas, especialmente desde el Domingo de Ramos hasta la fiesta de Pentecostés (V. Mamani).

En zonas andinas resaltan las celebraciones y los (implícitos) teológicos. Estos lenguajes propios se conjugan con lo diferente; no se subordinan ni son suprimidos por códigos predominantes en nuestras sociedades asimétricas. Por ejemplo, reinterpretan e interpelan fórmulas sobre la salvación en Cristo. Ponen el acontecimiento cristiano a favor del bienestar cotidiano en la agricultura y la ganadería, a favor de la salud de las personas y comunidades andinas, y de sus vínculos con antepasados y con protectores y espíritus. En este sentido, formas indígenas/mestizas y factores cristianos son simbióticos, porque se conjugan a favor de la Vida.

Retomo dos acentos puestos por Victor Bascope⁶. Los vínculos con seres sagrados andinos - particularmente con Pachamama- se articulan con el culto a representaciones cristianas -en especial con María, Madre de Jesús-. Esta articulación y otras vivencias rituales indican que “tenemos hoy las celebraciones de las fiestas patronales con imágenes y ritos cristianos, pero adecuados a nuestra lógica propiamente andina”. De este modo es apreciada la teología y espiritualidad andina-cristiana.

Por su parte, Vicenta Mamani⁷ ve que los ritos en Semana Santa y a lo largo del año confluyen con el cotidiano afán andino por la Vida. Ésta es la matriz espiritual y sapiencial. Al cosechar la papa (invocada como *Ispalla*) se ora así: “*Wawanakamarux janikiy jaytxapxistati purak phutaqatakiy uywasipxita aka urumanxa taqi chuymawa q'uwanchsma, jawilla, jawilla, kusispxtwa jichhuruxa jumampi chikt'ata, jallalla, jallalla, mama ispalla*” (No nos abandones a tus hijos e hijas, queremos vivir llenos de comida en este tu día, con todo corazón te damos gracias, ven, ven, hoy día estamos alegres junto a ti, Mama Ispalla ¡que viva la Mama Ispalla!). Las reflexiones de Bascope y de Mamani ponen acento en el paradigma andino; porque en la interacción entre culturas/religiones lo autóctono es lo primordial.

Estas realidades también pueden ser examinadas desde el punto de vista de la revelación cristiana. Domingo Llanque, aunque sufrió continuas malinterpretaciones e incomprensiones, mostró la compatibilidad entre ser aymara y quechua y la fe cristiana. También explicó puntos que unen y otros que diferencian la teología autóctona y el pensamiento liberador. Gracias a él y muchas personas se ha generado una reflexión de fe que tiene un sello intercultural.

En efecto, Llanque y otras personas desde y con comunidades andinas han explicitado la Revelación en la creación, en las culturas e historias de estos pueblos. La perspectiva no es esencialista, ni yuxtapone lo cristiano a lo andino; más bien existe una correlación. “La promoción humana, la búsqueda del equilibrio social-cósmico, la preocupación constante por la justicia, la paz y la reconciliación, constituyen las respuestas a la Buena Nueva de la liberación que Cristo nos ofrece”⁸. Al leer la experiencia andina, con los ojos de la revelación cristiana, no se sobrepone una cultura sobre otra. Más bien, se descubre la armonía entre tradiciones autóctonas y la propuesta de Jesús y sus seguidores.

Tal confluencia no pasa por alto las dificultades en las interpretaciones. De hecho existen impasses entre la sabiduría andina y la doctrina cristiana predominante. Si la Revelación sólo es conceptualizada desde una pauta monocultural de Occidente, en este cristianismo no tiene cabida la vivencia y sabiduría andina. Ella sería tachada como pagana o como mera preparación al conocimiento del Dios verdadero.

Por el otro lado también existen problemas. Si la reflexión andina yuxtapone costumbres indígenas (mediante una ingenua concordancia) a la revelación de la salvación en Cristo, se pasarían por alto las diferencias simbólicas. A menudo se dice: la fe cristiana dice tal o cual, y la cultura andina dice lo mismo pero con otras palabras. Tal concordancia puede ser atrayente, pero no respeta códigos de comunicación ni contenidos diferentes.

Existe otro tipo de obstáculo al diálogo intercultural. Si la asimetría económica invade el terreno de los valores, la interacción cultural se ve afectada. Al respecto resalta la multitudinaria participación ritual en Alasitas. Se trata de un alegre juego de deseos y fantasías. Uno compra objetos pequeños que representan deseos que -con fe y esfuerzo- se hacen realidad durante el año. Todo esto en las feria de Alasitas es ciertamente positivo. Sin embargo, la gente pobre adquiere tipos de casa, vehículo, objeto de consumo, que representan la sociedad asimétrica y el “bienestar” del Primer Mundo. Esto es bendecido con sahumeros andinos y con plegarias cristianas. Es uno de muchos casos de rituales andinos supeditados al mercado global, que no beneficia a la población empobrecida. La fuerza de salvación se confunde con poderes de nuestras sociedades.

Existen pues comportamientos interculturales en que lo andino es supeditado al unidimensional progreso de Occidente. Esto me parece lo más problemático. Ello no quiere decir que se hayan superado problemáticas intra-cristianas. Persisten y en algunos lugares se agudizan las dificultades de representantes de iglesias y teologías que no interactúan con modos de ser andino.

3) Aportes humanos y preguntas teológicas

A menudo se presupone que el ser humano formula preguntas y que la teología da respuestas. Ciertamente la reflexión tiene que ser relevante para las preguntas que surgen en la vida. Una teología es más relevante cuando desenvuelve su potencial intercultural. Hace unas décadas la antropología pastoral motivó a personas a pensar la fe en términos de inculturación; y durante estos últimos años se abren las ventanas a lo intercultural e interreligioso. En estas circunstancias se retoma la actitud evangélica de hacer preguntas⁹.

Para ser fieles hoy al Espíritu de Jesús ¿cómo es la interacción entre culturas y entre religiones, entre sabidurías y sensibilidades diferentes e interconectadas? En los actuales contextos de globalización y de cambio de época, se aceleran los encuentros y desencuentros entre pueblos. Hay oleadas de migración en todo el planeta. Emergen identidades más complejas, y crecen los contactos -y también crecen las diferencias- debido a la comunicación tecnológica y digital. Todo esto ¿cómo incentiva la labor teológica?

A. Propuesta humana

Un tema controversial es si dedicarse a lo intercultural implica abandonar la inculturación. Algunos lamentablemente la entienden como introducir el Mensaje en las culturas, y así colonizar al diferente. Resulta pues siendo una intervención en culturas evaluadas por un tribunal cristiano. Otro tema a debatir es si inculturar conlleva in-religionar la Fe (siendo más fácil respetar culturas que apreciar religiones con rasgos sincréticos).

Al respecto conviene que las inculturaciones hechas por comunidades cristianas vayan de la mano con vivencias de fe realizadas entre culturas. También conviene que la interculturalidad incluya dialogo entre espiritualidades/religiosidades.

Otra gran temática es la de alternativas de liberación con calidad intercultural e interreligiosa. La agenda intercultural encara la globalización homogeneizante mediante un proyecto plural de convivencia y solidaridad entre mundos diferentes. Tanto la liberación como la interculturalidad son perspectivas de carácter dinámico, plural, multidimensional. No tienen que ser tratadas como esencias. Más bien son procesos, y en medio de ellos se desenvuelve la labor teológica.

B. Preguntas teológicas

Selecciono cinco interrogantes, y sólo deseo enunciarlos, ya que para responder a cabalidad se requiere más espacio y labor interdisciplinaria.

1. En América Latina (y otras regiones del mundo) las teologías han estado atentas a lo socio-económico, identidades y culturas, religiones, el género, la ecología. Estas realidades son abordadas con el interrogante ¿cómo ocurre la salvación en Cristo? Estas hermenéuticas ¿cómo conducen hacia el misterio del Dios-Amor? No se trata de un camino unidireccional (hechos de vida que llevan a la fe, o viceversa). Más bien, habiendo portavoces de tales realidades que elaboran teología, lo hacen de modo correlacional.

Entonces el procedimiento ya no es preguntas-humanas-y-respuestas-teológicas. La realidad y la teología se entrelazan al preguntar y al responder. Por ejemplo, se plantea como creer en el Dios de la Vida y no creer en ídolos del mercado; la segunda parte es tan teológica como la primera. Pues bien, así como en la organización material de la vida también en otros terrenos cabe hacer preguntas. Pueden resumirse así: las temáticas humanas ¿cómo ingresan al corazón de la teología, y viceversa?

2. He subrayado que las culturas sean tratadas, no como esencias, sino más bien como procesos históricos en medio de los cuales la comunidad cree y ama. En cuanto a lo intercultural tiene que ser abordado, no como un tema de moda, sino más bien como polílogo entre comunidades humanas. Esto ocurre en contextos asimétricos; por eso existe la propuesta de liberación que busca simetría entre pueblos/culturas. En cuanto a la inculturación, una forma cristiana no puede sobreponerse a otras formas humanas. La comunidad cristiana ¿adhiera a la norma de fe -que no es tal o cual cultura- sino a la Buena Nueva del Verbo encarnado?

Nos acostumbraron a pensar que la fe (don divino) sobrepasa la religión (producto humano). Pero, la historia nos enseña que la fe evangélica en diversas épocas y formas se ha in-religionado. Además, en cada elaboración teológica ¿leemos críticamente creencias y ritos tanto de nosotros/as profesionales como de la población? ¿Cómo los plurales caminos religiosos de la humanidad (incluyendo formas emergentes de sacralización postmoderna) manifiestan los rostros de Dios?

La cuestión general es: ¿la cristología y otras temáticas son desarrolladas con metodología intercultural e interreligiosa? Si la reflexión de la fe es llevada a cabo desde y con los pobres y en sus caminos espirituales, el paradigma de la liberación ¿asume la interculturalidad y la interreligiosidad?

3. Otro gran interrogante se refiere al entrecruzamiento de diversas búsquedas de plenitud humana y espiritual, en este continente catalogado como cristiano y en parte regido por la iglesia católica. ¿Cómo estamos relejendo la Buena Nueva en ambientes plurales, y también en ambientes secularizados a menudo reconstructores de lo espiritual?

Estas relecturas no parten de cero. Durante las últimas décadas, la praxis en fidelidad al Evangelio ha sido la fuente de elaboraciones geniales. La reflexión ha estado enraizada en el Jesús del Evangelio y su misión en la historia, que incluye confrontar hoy las causas de la deshumanización.

Mirando hacia adelante ¿qué relecturas de la Palabra de Dios corresponden a la vivencia intercultural e interreligiosa? Se han consolidado hermenéuticas específicas, por parte de comunidades eclesiales, particularmente en ambientes indígenas, afroamericanos, campesinos, urbano-marginales, y también por parte de la mujer, del joven, y de otros sujetos. La relectura del Evangelio no es significativa si es monocultural y monoreligiosa. La Buena Nueva interpela a personas con culturas entrecruzadas. Por ejemplo, somos interpelados/as por la interacción de Jesús con la cananea que habla del pan que comen los perritos, de Jesús con el centurión, con la samaritana, etc. El Reino es un banquete para todo pobre, para gente de oriente y occidente...

4. En cuanto a la pregunta sobre la universalidad del Verbo y del Pneuma, es hecha en sintonía con diversas sabidurías y espiritualidades latinoamericanas. Siendo universal el amor de Dios (y la vocación cristiana), no cabe una apropiación sectaria del Verbo encarnado y del Pneuma de todos los carismas humanos. Ni Cristo ni su Espíritu tienen fronteras, ni son etnocéntricos; sin embargo, existe mucho sectarismo

cristiano. No es mero asunto conceptual adherirse a la universalidad del Verbo y del Pneuma de Dios revelado por Jesucristo. Esto conlleva una praxis intercultural e interreligiosa que desestabiliza esquemas autocentrados, cristianocentrados.

Nuestras preguntas sobre la cristología y pneumatología en América Latina tienen rasgos interactivos y policéntricos. Como Jesucristo es sacramento del amor universal de Dios ¿desentrañamos el universalismo del Verbo encarnado entre diversos espacios y tiempos humanos? Ya que el Espíritu cristiano se mueve con libertad entre culturas/religiones y entre increencias y sincretismos ¿se aprecian las maravillas de Dios que habla polifónicamente en diversas lenguas y obras humanas? Esto no implica que al ser intercultural la fe cristiana se diluye y relativiza; más bien retoma su universal relevancia e interpelación en los actuales contextos.

5. Otro gran interrogante se refiere al futuro que ya ha comenzado. En medio de una crisis general y un cambio de época ¿cómo es recibida la revelación de Dios? En comunidades que asumen la pluralidad y la interculturalidad, ¿qué imágenes de Dios son desentrañadas?

En cuanto al futuro, hay estadísticas optimistas en lo económico y en la innovación tecnológica. Al respecto vale escuchar voces cautas y previsoras. El progreso a nivel mundial tiene que ser contrapesado con indicadores de infelicidad. Mientras uno consume más, también aumenta el vacío de relaciones y de transcendencia.

El Misterio es aprehendido como desacralizador, y como fuerza que impugna ídolos tradicionales e ídolos modernos. De modo especial es desacralizado un mercado-cultura que es unidimensional y que también promueve sectarismos.

Además aumenta la crisis de religiones y de iglesias (¡inculturadas en la modernidad en crisis!). Por otra parte con fuerza hoy resurge la espiritualidad y praxis del Evangelio del amor de Dios. Este resurgimiento oxigena espacios religiosos y eclesiales. ¿Cómo la comunidad profética va anunciando el nuevo cielo y la tierra nueva?

Puede decirse que se manifiesta el Verbo de Dios encarnado en la polifonía humana a través de la humanidad pobre. Pueden añadirse los signos del Pneuma de Dios que suscita renovados carismas. El genuino dia(poli)logo, la sanación integral, la profecía dentro y más allá de las religiones, el liderazgo servicial y las redes solidarias que permiten replantear ministerios.

La transformación intercultural e interreligiosa de la cristología y la pneumatología ciertamente merece buenos debates. Ojalá se abra la puerta, no a una remozada Ilustración, sino al proyecto de compartir el regalo de Vivir entre seres humanos diferentes. Al respecto es deseable que las elucubraciones teológicas puedan ser sensibles al Misterio, y den la espalda a la pretensión de definir manifestaciones de Dios.

Muchas personas en el mundo adhieren a la polifonía de la fe. Para ello se requiere una praxis intercultural e interreligiosa. Así la humanidad continuará reconociendo el regalo del amor divino, del cual no puede adueñarse una cultura ni una religión. Al dialogar entre formas de fe (y con formas de increencia) es posible acercarse, en silencio, al incondicional regalo de Vivir.

Notas

* Diego Irarrázabal, sacerdote de la Congregación de la Santa Cruz, Licenciado en Teología y Profesor Adjunto de la Universidad Católica Silva Henríquez (e-mail: diegoira@hotmail.com)

¹ En filosofía (y algunos en teología) acentúan la temática intercultural. Ver Raúl Fornet-Betancourt, *Filosofía intercultural*, México: Universidad Pontificia de México, 1994, *Interculturalidad y globalización*, San José: DEI, 2000, *Interculturalidad y Religión*, Quito: Abya Yala, 2007; Ricardo Salas, *Ética Intercultural*, Santiago: UCSH, 2003; JJ Tamayo, R. Fornet (eds.), *Interculturalidad, dialogo interreligioso y liberación*, Estella: Verbo Divino, 2005.

² Pedro Casaldaliga, *El vuelo del Quetzal, Espiritualidad en Centroamerica*, Managua: Oscar Romero, 1988. Ver su *Tierra nuestra, libertad*, Buenos Aires: Guadalupe, 1974, *Experiencia de Dios y pasión por el pueblo*, Santander: Sal Terrae, 1983, *El tiempo y la espera*, Santander: Sal Térrea, 1986, *Espiritualidad de Liberación* (con J.M. Vigil), Quito: Verbo Divino, 1992..

³ Edgar Morin (y J.L. Le Moigne), *A inteligencia da complexidade*, Sao Paulo: Petrópolis, 2000, 67; *La tete bien faite. Repenser la*

reforme, reformer la pensee, Paris: Du Seuil, 1999.

⁴ Veanse balances de lo hecho y lineamientos hacia el futuro. I. Ellacuria y J. Sobrino, *Mysterium Liberationis I y II, Conceptos fundamentales de la Teología de Liberación*, Madrid: Trotta, 1990. M. Fabri dos Anjos (org.), *Teologia e novos paradigmas*, Sao Paulo: Soter, Loyola, 1996. VV.AA., *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá: CELAM, 1996. N. Sarmiento, *Caminos de la Teología India*, Cochabamba: Verbo Divino, 2000. M. Mena, P. Nash, *Abrindo Sulcos, para una teología afroamericana e caribenha*, Sao Leopoldo: EST, 2003. L.C. Susin (org.), *O mar se abriu, Trinta anos de teologia na America Latina*, Sao Paulo: Soter, Loyola, 2000. J.J. Tamayo, J. Bosch (eds.), *Panorama de la Teología Latinoamericana*, Estella: Verbo Divino, 2001. L.C. Susin (org.), *Teologia para outro mundo possivel*, Sao Paulo: Paulinas, 2006.

⁵ En Chile resalta la obra de Juan van Kessel. Ver su *Holocausto al Progreso*, Ámsterdam: CEDLA, 1980, *Lucero del Desierto, mística popular y movimiento social*, Iquique: CIREN, 1988, *Cuando arde el tiempo sagrado*, La Paz: HISBOL, 1992, *Los vivos y los muertos*, Iquique: IECTA, 1999, *Señas y señales de la Madre Tierra*, (con P. Enriquez S.) Quito: Abya Yala, 2002. En cuanto a encuentros teológicos de base, a partir de 1990 se hacen entre Bolivia y Peru: "Un camino recorrido: 15 años de encuentros", en VV.AA., *Teología Andina*, La Paz: ISEAT/Plural, 2006, 321-348.

⁶ Víctor Bascopé, *Espiritualidad originaria*, Cochabamba: Verbo Divino, 2006, 138, 176. Es el primer libro de este pensador quechua.

⁷ Vicenta Mamani, *Ritos espirituales y practicas comunitarias del aymara*, La Paz: Creart, 2002, 151-2. Ver su *Identidad y espiritualidad de la mujer aymara*, La Paz: CREART, 1999. Como teóloga aymara, asesora diversos eventos en su país y en el extranjero.

⁸ Domingo Llanque, *Vida y Teología Andina*, Cusco: CBC/IDEA, 2004, 110. Llanque explica los fundamentos de la teología india en base a la revelación hecha por Dios en Cristo y su Espíritu, pgs. 105-118. Llanque es considerado el principal teólogo aymara; ver su *La cultura aymara*, Lima: TAREA/IDEA, 1990, y *Ritos y espiritualidad aymara*, La Paz: IDEA/ASETT/CTP, 1995.

⁹ Vease Fernando Montes, *Las preguntas de Jesús*, Santiago: Tiberiades, 2002.