

**INTERCULTURALIDAD DISCIPULAR MISIONERA UN NUEVO MODO DE SER
Y ACTUAR EN PERSPECTIVA INTERCULTURALISTA EVANGELIZADORA**



FRANCISCO ANDRES BASAÑEZ MENDEZ

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA (UPB)

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (CELAM)

CENTRO BÍBLICO TEOLÓGICO Y PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA

Y EL CARIBE (CEBITEPAL)

BOGOTÁ, D.C.

2019

**INTERCULTURALIDAD DISCIPULAR MISIONERA UN NUEVO MODO DE SER
Y ACTUAR EN PERSPECTIVA INTERCULTURALISTA EVANGELIZADORA**

FRANCISCO ANDRES BASAÑEZ MENDEZ

Trabajo de grado para optar por el título de

Licenciado en Teología Pastoral

Director

Pbro. Manoel José Godoy

Magíster en Teología

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA (UPB)

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (CELAM)

CENTRO BÍBLICO TEOLÓGICO Y PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA

Y EL CARIBE (CEBITEPAL)

BOGOTÁ, D.C.

2019

Nota de Aceptación

Pbro. Iván Darío Toro Jaramillo.

Presidente del Jurado

Pbro. Mag. Carlos Mario Vargas Zuluaga.

Jurado

Dr. Juan Esteban Santamaría Rodríguez.

Jurado

Bogotá, D.C., noviembre de 2019

Dedicatoria

“Sigo a un hombre que me cogió por el centro de la vida,

por mi profunda interior raíz,

por lo mejor de mí mismo.

Sigo a un hombre que me quiere libre, sin cadenas.

Sigo a un hombre que, siendo mi Señor, es mi mejor Amigo”.

Esteban Gumucio, Poemas

AGRADECIMIENTOS

“Jesús en persona se les acercó y se puso a caminar con ellos” (Lc 24, 15).

Quisiera agradecer a Dios, por permitirme vivir la experiencia de caminar juntos. Él, con su gran amor, me fue explicando las escrituras y partió el pan. Gracias, por hacer arder nuevamente mi corazón y mostrarme lo misterioso de su conducción.

Me gustaría, también, dar las gracias al CEBITEPAL y a la Universidad Pontificia Bolivariana por haberme permitido vivir este proceso de formación, así como al padre Manoel Godoy quien con su testimonio y convicción de vida supo acompañar este proceso de manera muy cercana, paterna y profesional. Tampoco puedo dejar de mencionar a la comunidad, Padres de Schoenstatt, por permitirme llevar a cabo esta rica experiencia. Al mismo tiempo, debo mencionar a mi familia, quienes han sido mis mayores promotores durante este proceso.

Esta tesis ha sido posible gracias a las vivencias que el buen Dios me regaló y que, más que en una propuesta intelectual, se transformaron en una realidad vinculada a persona y lugares: gracias a Lucas Cerviño por motivar mi caminar; a Roberto Tomichá, por su escucha y orientación; a la comunidad del seminario san Luis en Cochabamba (Bolivia), por su testimonio y acogida fraterna; y a la parroquia san Tarsicio en Belo Horizonte (Brasil), por su hospitalidad. Finalmente, gracias a Ignacio Chuecas Saldias, quien con su calidez corrigió y orientó este trabajo. Así también, hago extensivo este agradecimiento a todos los que han quedado en el silencio del corazón; y a san José que me permitió realizar confiadamente este caminar.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AG	<i>Decreto Ad Gentes</i>
AL	Exhortación Apostólica <i>Amoris Laetitia</i>
ChL	Exhortación Apostólica <i>Christifideles Laici</i>
CT	Exhortación Apostólica <i>Catechesi Tradendae</i>
CV	Carta Encíclica <i>Caritas in Veritate</i>
DA	Documento de Aparecida
DCE	Carta Encíclica <i>Deus Caritas Est</i>
DM	Documento de Medellín
DP	Documento de Puebla
DSD	Documento de Santo Domingo
DV	Constitución Dogmática <i>Dei Verbum</i>
EG	Exhortación Apostólica <i>Evangelii Gaudium</i>
EiA	Exhortación Apostólica <i>Ecclesia in América</i>
EN	Exhortación Apostólica <i>Evangelii Nuntiandi</i>
ES	Carta Encíclica <i>Ecclesiam Suam</i>
FR	Carta Encíclica <i>Fides et Ratio</i>
GS	Constitución Pastoral <i>Gaudium et Spes</i>

- LG Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*
- LS Carta Encíclica *Laudato Si'*
- MND Carta Apostólica *Mane Nobiscum Domine*
- NMI Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*
- OT Decreto *Optatam Totius* sobre la formación sacerdotal
- RH Carta Encíclica *Redemptor Hominis*
- RM Carta Encíclica *Redemptoris Missio*
- PDV Exhortación Apostólica *Pastores Dabo Vobis*
- VG Constitución Apostólica *Veritatis Gaudium*

RESUMEN

Constatamos en América Latina y el Caribe una realidad multicultural, plural y diversa. Esta realidad se constituye a partir de un entramado social, económico y religioso complejo. Por esta razón, la “*Iglesia en salida*” (Cf. *EG*, 20-24) invita a discernir, a través de una experiencia dialógica de apertura y donación, los valores, expresiones, símbolos e imaginarios que cada grupo cultural puede aportar para favorecer un modo de vida más humanizante. A este proceso evangélico lo llamaremos “*interculturalidad discipular misionera*”, es decir, “*la conjunción de los pueblos que, en el orden universal, conservan su propia peculiaridad ... y que es la totalidad de las personas en una sociedad que busca un bien común que verdaderamente incorpora a todos...*” (*EG*, 236).

Bajo esta perspectiva, evangelizar significa “*llegar allí donde se gestan los nuevos relatos y paradigmas*” (*EG*, 74; Cf. *EN*, 20). El creyente se encuentra enviado a anunciar y llevar la salvación de Dios al mundo, que a menudo necesita de respuestas que den esperanza y alienten a vivir según la vida buena del Evangelio (Cf. *EG*, 114), siguiendo el ejemplo de Jesús que con su palabra llega al núcleo más profundo del alma de los discípulos en Emaús (*Lc* 24, 13-35).

Emaús, como camino, es para los seguidores de Jesús una “*escuela de discipulado*”¹. Una experiencia de aprendizaje, maduración y conversión, donde el peregrino configura su vida a la de Cristo (Cf. *DC*, 1), quien lo lleva a la conversión e impulsa a la misión, “*es, por lo tanto, el inicio de ese sujeto nuevo que surge en la historia*” (*DA*, 243), que llamaremos “discípulo misionero intercultural”.

La interculturalidad discipular misionera, quiere ser una propuesta evangelizadora para el tiempo presente, que sea al mismo tiempo “*pascual de reconstrucción y liberación*”², dejándose inspirar recíprocamente por los impulsos que emanan de las diversas culturas. Un

¹ Cf. SILVA, S., *Discípulos de Jesús y discipulado según la obra de san Lucas*, 19.

² Cf. GERA, L., *Escritos Teológico-Pastorales del preconcilio a la Conferencia de Puebla*, 1956-1981, 363.

encuentro fraterno, de acogida y escucha, que a través de un dialogo-dialógico³ engendra comunión. Se trata de la búsqueda del “*bien común y la paz social*” (Cf. *EG*, 217-237), de construir en diversidad la casa común y el futuro del planeta (Cf. *LS*, 14), de “*una visión esperanzadora en la construcción de un mundo donde nadie se sienta solo*” (*AL*, 321).

PALABRAS CLAVE.

Interculturalidad; interculturalismo discipular misionero; evangelización ad/inter gentes; decolonización; inculturación.

³ Diálogo dialógico o diálogo dialogal: “*es la búsqueda conjunta de lo común y lo diferente, es la fecundación mutua y el reconocimiento implícito y explícito del otro*”, PANIKKAR, R., “Diálogo dialógico o diálogo dialogal”, <http://raimon-panikkar.org/spagnolo/gloss-dialogo.html>.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	12
CAPÍTULO I	16
INTERCULTURALIDAD DISCIPULAR MISIONERA	16
UN NUEVO MODO DE SER	16
I. CONVIVENCIA INTERCULTURAL	17
1. Realidad latinoamericana y caribeña en su pluralidad y diversidad.....	18
2. En torno al concepto de cultura.....	22
3. La importancia de la interculturalidad en el contexto actual.....	23
II. DISCIPULADO MISIONERO INTERCULTURAL COMO UN NUEVO MODO DE “SER”	34
1. La historicidad como coloquio discipular-misionero de liberación	35
2. La relación discipular comienza con una llamada.....	38
3. Inserción en la vida de Jesús	39
4. El discipulado como seguimiento, praxis de cercanía y encuentro	40
5. El seguimiento es una relación personal que hace surgir algo nuevo	41
6. Interculturalidad discipular misionera como espiritualidad	44
7. El discipulado como camino de espiritualidad liberadora.....	46
8. Emaús como camino intercultural de “convivencia y pastoralidad”	47
III. Síntesis conclusiva	48
CAPÍTULO II	50
EMAÚS, COMO CAMINO INTERCULTURAL DE CONVIVENCIA Y PASTORALIDAD	50
I. EMAÚS, COMO CAMINO DE FORMACIÓN DISCIPULAR MISIONERA	52
1. Generalidades de la obra Lucana	52
2. Exégesis del relato de Emaús (Lc 24, 13-35).....	54
3. Proceso hermenéutico del camino (Lc 24, 13-35)	70
II. EMAÚS, COMO CAMINO DE CONVIVENCIA Y PASTORALIDAD INTERCULTURAL	73
1. Hermenéutica, contexto actualizado (pautas de acción).....	74
III. CARACTERÍSTICAS DE UNA PASTORALIDAD INTERCULTURAL	78

1. Encuentro esperanzador	78
2. Diálogo- dialógico.....	79
3. Actitud vivencial pluralista	79
4. Partir de la experiencia andragógica	80
IV. Síntesis conclusiva	81
CAPITULO III.....	83
INTERCULTURALIDAD DISCIPULAR MISIONERA:	83
UN NUEVO MODO DE ACTUAR	83
I. EL DISCIPULADO MISIONERO INTERCULTURAL COMO UN NUEVO MODO DE “ACTUAR / PASTORALIDAD”	84
1. Pastoralidad como gesta liberadora.....	86
2. Una pastoralidad intercultural audaz y creativa	87
II. INTERCULTURALIDAD DISCIPULAR MISIONERA EN PERSPECTIVA “MISSIO AD/INTER GENTES”	89
1. La “ <i>missio ad gentes</i> ”: misión universal de la Iglesia.....	89
2. Una misión “ <i>ad/inter gentes</i> ”	90
3. La pastoralidad discipular misionera intercultural “ <i>ad/inter gentes</i> ”	93
III. LA INTERCULTURALIDAD DISCIPULAR MISIONERA COMO EJE ARTICULADOR	94
1. Colonialidad, decolonización e interculturalidad.....	95
2. Interculturalidad e inculturación del Evangelio	103
3. Interculturalidad como “cultura de cercanía y encuentro”	109
IV. MINISTERIALIDAD DISCIPULAR MISIONERA INTERCULTURAL LAICAL	113
1. Impulsar la ministerialidad intercultural laical.....	113
2. Misionaridad intercultural, un desafío “urbano”	115
V. Síntesis conclusiva	117
CONCLUSIÓN.....	120
BIBLIOGRAFÍA.....	125

INTRODUCCIÓN

En América Latina del siglo XXI constatamos nuevas realidades socioculturales que surgen a raíz de múltiples factores: migraciones, desigualdades económicas y el totalitarismo político; así como el creciente orgullo cultural, el etnocentrismo, la interdependencia y la movilidad. Factores que están generando nuevos modos de pensar, actuar y sentir.

Por otra parte, emerge una cultura global (Cf. EG, 52), a causa de la alta velocidad en el desarrollo de las nuevas tecnologías que propagan valores, actitudes y una visión vital, que van transformado la cultura moderna. Este proceso lleva a comprender la cultura como un conjunto dinámico y cambiante de creencias y valores que conforman maneras comunes de interpretar la realidad y de interactuar con los demás: individuos con identidades culturales distintas que interactúan entre sí, y que comparten un espacio común.

Estos acontecimientos representan un estímulo para ser creativos, para cuestionar las formas de razonar y proceder, dadas por hecho, para desarrollar maneras diversas de percibir la realidad y de originar las cosas. En este sentido, el Papa Francisco hace una invitación a toda la humanidad a que con un nuevo diálogo se construya el futuro del planeta.

Nuestra propuesta es un esfuerzo por responder a esta invitación, en un diálogo “dialógico”⁴ y “andragógico”⁵, intercultural e interdisciplinar, a lo que agregamos lo “discipular misionero”. Es una invitación a comprender en reciprocidad la realidad de cada uno y que nos constituye, así “*ampliamos nuestro interior para recibir los más hermosos regalos del Señor*” (EG, 272). En este encuentro se crece espiritualmente y, a su vez, se transforma y renueva, a partir de un motor de cambio que posibilita una solidaridad global

⁴ Diálogo dialógico: “*es la búsqueda conjunta de lo común y lo diferente, es la fecundación mutua con lo que cada uno aporta... es el reconocimiento implícito y explícito que no somos autosuficientes... Dios es quien hace posible que el diálogo sea algo más que un estéril cruzarse de dos monólogos*”, PANIKKAR, R., *La mística en el siglo XXI*, 228.

⁵ Andragogía: “*su significado más simple, es la guía o conducción, enseñanzas para adultos, que principalmente se basa en la transmisión experiencial*”, FASCE, E., “Andragogía”, <http://www2.udec.cl/ofem/recs/anteriores/vol322006/esq32.pdf>

(Cf. *LS*, 240) que transmuta las relaciones interpersonales, donde el tejido social se vuelve más fraterno y comunitario.

En estos tiempos de pluralismo, la pastoralidad misionera intercultural estimula a la Iglesia católica latinoamericana y caribeña a plantear nuevos modelos de quehacer pastoral. Su objetivo es transformar el pluralismo en una convivencia cultural manifestada en el acuerdo, respeto y promoción de los valores, teniendo como modelo la forma como Jesús amó y pasó haciendo el bien a todos.

Nuestra propuesta se enmarca en este desafío de pastoralidad misionera, como un modo nuevo de ser y actuar en perspectiva interculturalista evangelizadora, “ad/inter gentes”. Se inspira en una actitud audaz y creativa de reconstrucción y liberación que anime el proceso de inculturación del Evangelio, anunciando la buena nueva y, al mismo tiempo, dejándose enriquecer, porque “*toda cultura propone valores y formas positivas que pueden enriquecer la manera de anunciar, concebir y vivir el Evangelio*” (*EG*, 116). Se trata de la búsqueda de un “nuevo diálogo” al servicio de la “cultura del encuentro” (Cf. *EG*, 239) a fin de construir la casa común y el futuro del planeta (Cf. *LS*, 3.14).

Esta indagación quiere presentar también algunas reflexiones sobre el discipulado misionero a partir del aporte de las cinco conferencias del episcopado latinoamericano y caribeño, complementadas a luz del magisterio del Papa Francisco. Junto a ello, se consideran las contribuciones de los teólogos que han plasmado en la teología del continente una fisonomía propia, cuya espiritualidad y pastoralidad desafía a anunciar proféticamente la liberación, llevando la alegría evangélica en actitud de servicio y humildad, produciendo un encuentro esperanzador dialógico y formativo andragógico con todos aquellos que buscan un mejor vivir y que están sedientos de verdad y vida. Este intercambio es posible porque la centralidad del Evangelio es el amor, y todos los hombres están abiertos a la plenitud del amor, que a los cristianos se revela plenamente en la *kenosis* pascual (Cf. *GS*, 22).

Teniendo presente la complejidad social, generada por los “*distintos rostros*” de la globalización (Cf. *EG*, 115-118), se requiere urgentemente un cambio de mentalidad y de estructuras institucionales, un tipo de transformación misionera que sea capaz de responder en las nuevas circunstancias. Por esta razón, la “mision ad/inter gentes” está desafiada a interactuar con este contexto a fin de ofrecer, a los diferentes pueblos con sus culturas, el

Evangelio como un camino de convivencia intercultural y experiencia espiritual. Se trata de promover una Iglesia auténticamente multicultural, que crece, no por proselitismo, sino “*por atracción, misericordia y ternura*” (EG, 14). Esto es: una Iglesia que sea hogar de hermanos con varios trasfondos culturales, un instrumento de diálogo intercultural.

Como texto bíblico central de nuestra propuesta, hemos elegido la narración de Lucas 24,13-35: los discípulos de Emaús. A nuestro parecer, en este relato se manifiesta la dinámica “intercultural de convivencia y pastoralidad”, como un camino vivencial de encuentro dialogante que lleva a la construcción del sentido de lo social: “*En América Latina, la página evangélica es, simultáneamente, diagnóstico de nuestra realidad y programa de acción que nos compromete a ser cada vez más fieles a las convicciones de nuestra fe pascual, tanto cuanto leales a las urgencias y necesidades pastorales de nuestro pueblo*”⁶.

El texto lucano se nos presente como un camino de formación discipular misionera “ad/inter gentes”, en el cual Jesús demuestra su “espiritualidad del camino” (Cf. Mt 9, 35-38). Salir al encuentro de los otros, del forastero y diferente, “*hacer realidad el amor y servicio en la persona de los más necesitados*” (DA, 278), a fin de establecer puentes de convivencia, escucha, diálogo y hospitalidad. Esto implica, una dinámica de aproximación y transformación, un encuentro que alienta, da esperanza y que impulsa a anunciar y compartir.

Como marco teórico de nuestra propuesta nos apoyaremos en el método teológico pastoral “ver, juzgar, actuar” que posee, a nuestro juicio, un gran valor epistemológico y gran densidad teológica, caracterizada por una lúcida comprensión, discernimiento y transformación de la realidad a la luz del Evangelio.

Un primer momento consiste en “*ver*” e implica involucrarse directamente en la realidad latinoamericana y caribeña, que como sabemos es multicultural, plural y diversa. Al mismo tiempo, “*ver*” nos invita a descubrir actitudes, modos de pensar, valoraciones y comportamientos. Se trata de hacer una lectura creyente desde una mirada memoriosa, auténtica e innegable y proponer la interculturalidad como “convivencia y pastoralidad”, que permita una apertura al diálogo, la solidaridad y la promoción de la vida, desplegando desde

⁶ MEDINA, DANILO, *Nuestro corazón ardía*, 132.

la Iglesia un discipulado misionero intercultural que trascienda las fronteras sociales, económicas, políticas, culturales y religiosas.

El segundo momento iluminativo consiste en “*juzgar*”: su finalidad propone tomar posición frente al hecho analizado, explicitar el sentido que descubre la fe y la experiencia de Dios que conduce a la conversión. Es por ello que nuestra propuesta encuentra su paradigma en el relato de Emaús (*Lc 24,13-35*), el cual ayuda a la comprensión de la interculturalidad como camino discipular misionero de convivencia y pastoralidad, en el cual los discípulos misioneros cambian el rumbo sus vidas y llenos de alegría, apasionados por Jesús y su Evangelio, regresan a su cotidianidad a encontrarse con sus hermanos y anunciarles el encuentro con el Señor resucitado (Cf, *SD*, 26).

Para concluir, el tercer momento es el “*actuar*”, donde se proponen las transformaciones iluminadas desde la palabra de Dios, estas incluyen nuevas actitudes, criterios y acciones que se han de implementar. Emaús representa, por lo tanto, la experiencia de discípulos misioneros que a partir de la interculturalidad son capaces de involucrarse en el encuentro, que es diálogo (*kenosis* y *praxis*) con otros (Cf. *EG*, 48). Discípulos que desde esta realidad intercultural cooperan en la construcción de una sociedad justa y fraterna, según los principios y valores del Reino de Dios.

CAPÍTULO I

INTERCULTURALIDAD DISCIPULAR MISIONERA

UN NUEVO MODO DE SER

Este primer capítulo corresponde, según la metodología propuesta, al momento del “*ver*”. Se trata de un análisis pastoral de la realidad latinoamericana y caribeña. Consiste, por lo tanto, en una mirada que nos permita visualizar y tomar consciencia de la realidad. Tiene su punto de inicio a partir de los hechos concretos de la vida cotidiana para no caer en suposiciones ni abstracciones, buscando las causas y consecuencias que generan las nuevas realidades de multiculturalismo, la diversidad, la movilidad e interrelación, situaciones que están produciendo una transformación vital a nivel de todas las esferas de la cultura. Este hecho está despertando enorme interés, llevando a la realización de estudios individuales y colectivos en el ámbito de las ciencias humanas y religiosas. La finalidad de estos estudios es obtener una visión integral del contexto, impacto y dirección de estos fenómenos, a fin de evidenciar caminos de interacción que ayuden a las culturas a no cerrarse en sí mismas, desarrollar sus potencialidades, y superar todas las barreras y conflictos. Al mismo tiempo, pretenden facilitar la apertura y el encuentro cultural, en base a una valoración de la alteridad y la búsqueda del bien común.

Esta toma de consciencia nos ha llevado a percibir que la “interculturalidad”, base de nuestra propuesta, adquiere hoy gran importancia como praxis de encuentro y reconocimiento desde los otros, acogiendo las diferencias e integrándolas con respeto y creatividad, sanando heridas, estrechando lazos y construyendo puentes (Cf. *EG*, 67)⁷.

A fin de comprender mejor la interculturalidad, recurriremos al extenso aporte de las ciencias humanas y a la reflexión teológica, para así ser capaces de contemplar la realidad con miradas diferentes, como un ejercicio de aprendizaje, de escucha y diálogo.

⁷ BUENO DE LA FUENTE, ELOY, Los misioneros de este a oeste y de sur a norte, en STANISLAUS, L - UEFFING, M., *Interculturalidad, en la Vida y en la Misión*, 490.

Este capítulo se estructura en base a dos ejes fundamentales: (I.) “Convivencia intercultural”, en el cual queremos colocar el marco argumentativo que fundamenta el vivir y trabajar interculturalmente; (II.) “Discipulado misionero intercultural como un nuevo modo de ‘ser’”, en el que será esbozado el “ser” del discípulo misionero intercultural latinoamericano, en particular, su capacidad de comprender y desarrollar prácticas reflexivas, interactivas y proactivas interculturales. Finalmente se hará una conclusión del capítulo.

I. CONVIVENCIA INTERCULTURAL

Entendemos la convivencia intercultural como un llamado a una mayor apertura a las relaciones con los otros, un fascinante encuentro dinámico de vida y trascendencia, cuyo desafío está en aceptar criterios y valores comunes que constituyan las bases para establecer las reglas una “convivialidad”⁸ participativa, armoniosa y solidaria, desarrollando habilidades para trabajar y vivir en comunión, valorando las diferencias y enriqueciéndonos unos a otros. Es un modo de poner en práctica comportamientos más participativos y solidarios.

Consiste en vivir juntos, en co-servicio, co-aprendizaje y co-transformación⁹, a partir de una experiencia de profunda “comunalidad”¹⁰, donde se recibe, se aprende y comparte. La convivencia intercultural conlleva al reconocimiento de las diferencias, el ir más allá y en diálogo participativo preguntarse: “¿qué hay en común? Hacer esta pregunta en una actitud de sentarse juntos, tratando de entender, escuchando y respondiendo. Eso significa no juzgar, no interpretar y no dominar”¹¹.

⁸ CONVIVIALIDAD: “Es un neologismo dentro de una ciencia que estudia cómo vivir mejor, entre otras cosas significa la calidad de nuestra convivencia o de nuestra habilidad para convivir y relacionarnos con los demás en forma sana”, <https://forum.wordreference.com/threads/convivialidad.540224/>

⁹Cf. HÜFNER-KEMPER, BARBARA., KEMPER, THOMAS, Interculturalidad y conflicto, en STANISLAUS, L., UEFFING, M., *Interculturalidad, en la Vida y en la Misión*, 112-113.

¹⁰ COMUNALIDAD: “Es un concepto vivencial que permite la comprensión integral, total, natural y común de hacer la vida; es una conducta fincada en el respeto a la diversidad, que genera un conocimiento específico, medios de comunicación necesarios, y hace de su ser un modo de vida fundado en principios de respeto, reciprocidad y una labor que permite la sobrevivencia del mundo de forma total, como el de cada una de sus instancias y elementos, que consigue bienestar y goce”. MARTÍNEZ LUNA, JAIME, “Conocimiento y comunalidad”, *Bajo el Volcán*, año 15, n°23 (2016), 100.

¹¹ Cf. HÜFNER-KEMPER, BARBARA., KEMPER, THOMAS, Interculturalidad y conflicto, en STANISLAUS, L., UEFFING, M., *Interculturalidad, en la Vida y en la Misión*, 114-115.

1. Realidad latinoamericana y caribeña en su pluralidad y diversidad

Para adentrarnos en nuestra tesis queremos identificar y discernir los “*signos de los tiempos*”, acontecimientos significativos que influyen en el devenir histórico, que impactan e interpelan a la libertad humana y revelan el sentido salvífico (Cf. GS 4,11). “*Hablar de signos de los tiempos supone la existencia de un sujeto intérprete, que en nuestro caso es la comunidad eclesial, un sujeto creyente en diálogo con su época –un sujeto teológico o interdisciplinario, con sentido académico, pastoral y/o espiritual – que se dispone a aprender del tiempo presente y asume la tarea de discernir sus signos*”¹².

A lo largo de la última década se han dado importantes cambios que han afectado la realidad latinoamericana y caribeña. En el marco de nuestra propuesta estableceremos en este campo tres aspectos significativos: “movilidad”, “globalidad” y “espiritualidad”. Cambios que estimulan desde la interculturalidad a configurar una nueva época, siendo creativos, cuestionando las formas de razonar y proceder dadas por hecho, dándole un nuevo enfoque con el objetivo de construir un “nuevo sentido común”, hallar diferentes maneras de percibir la realidad y de originar vida interculturalmente.

1.1. Movilidad

América Latina y el Caribe del siglo XXI se ha convertido en una región en continuo movimiento migratorio multicultural. Este fenómeno representa un nuevo ciclo histórico de profundos cambios y transformaciones, que conllevan nuevos desafíos estratégicos que faciliten la circulación y generación de nuevas experiencias complejas y diversas. Esto implica, obviamente, nuevos modos de pensar, sentir y actuar a nivel social. “*El género humano se halla en un período nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados que progresivamente se extienden al universo entero*” (GS, 4).

Esta realidad de “movilidad humana” (que incluye a todos: hombres y mujeres; ancianos, jóvenes y niños) que se percibe en el continente en gran medida responde a un proceso de “*escape y búsqueda*”¹³. Un escape de la pobreza, la miseria y el hambre, una

¹² Cf. AZCUY, V., “El Espíritu y los Signos de estos Tiempos”, 601-612.

¹³ Cf. GONÇALVES, ALFREDO JOSÉ, “Atención pastoral de migrantes”, en STANISLAUS, L, UEFFING, M., *Interculturalidad, en la Vida y en la Misión*, 499-512.

huida de la violencia y los conflictos armados, de la discriminación, el prejuicio y la persecución política, ideológica y religiosa. Se trata de una búsqueda de nuevos horizontes económicos que mejoren las condiciones de vida (salud, empleo, vivienda, educación, etc.) en una tierra que pueda acoger como ciudadanos y que se pueda llamar propia.

1.2. Globalidad

Al mismo tiempo, América Latina y el Caribe han comenzado a convertirse en un enjambre de conexiones, de interacciones, de redes, con múltiples interconexiones en las que los fenómenos, sean del tipo que sean, naturales y/o sociales, dependen unos de otros. No hay acontecimientos aislados, no hay posibilidad de entendimiento fragmentado. Por ello se hace necesario una nueva visión racional, una nueva perspectiva para el conocimiento, diferente a lo que nos ofrecieron las concepciones de la racionalidad clásica, una nueva forma de pensar, percibir y de valorar la realidad¹⁴.

Para comprender esta humanidad complejizada, el filósofo y sociólogo francés de origen sefardí Edgar Morín¹⁵ nos propone algunos principios para un pensamiento participativo y generativo, que posibilite entender y construir la realidad¹⁶:

- 1) *Principio sistémico u organizacional*: Permite relacionar el conocimiento de las partes con el conocimiento del todo y viceversa.
- 2) *Principio hologramático*: Al igual que en un holograma cada parte contiene prácticamente la totalidad de la información del objeto representado.
- 3) *Principio de retroactividad*: a través del concepto de bucle retroactivo se rompe con la causalidad lineal.
- 4) *Principio de recursividad*: Es una dinámica auto-productiva y auto-organizacional.

¹⁴ Cf. OSORIO, S., “El pensamiento complejo y la Transdisciplinariedad: fenómenos emergentes de una nueva racionalidad”, 280-281.

¹⁵ MORIN, EDGAR., (París, 8 de julio de 1921), filósofo y sociólogo de origen sefardí. Fundador del Pensamiento Complejo, consulta 17 de marzo del 2019, <https://edgarmorinmultiversidad.org/index.php/biografia-edgar-morin.html>

¹⁶ Cf. MORÍN, E., *Educación en la era planetaria*, 14-47.

- 5) *Principio de autonomía/dependencia*: Toda organización precisa, para mantener su autonomía, de la apertura al ecosistema del que se nutre y al que transforma.
- 6) *Principio dialógico: como la asociación compleja*: No se podría concebir el nacimiento de nuestro universo sin la dialógica del orden/desorden/organización.
- 7) *Principio de reintroducción del cognoscente en todo conocimiento*: El sujeto no refleja la realidad, sino que el sujeto la construye.

En dicho contexto, tan desafiante como complejo, “*emerge una cultura global*” (EG. 52) a causa de la alta velocidad en el desarrollo de las nuevas tecnologías que propagan valores, actitudes y una visión de la vida que están transformando las culturas modernas. Este espectacular fenómeno en la historia de la humanidad está relacionado con el incremento multidireccional de la migración humana: los viajes aéreos, los negocios internacionales y las redes sociales. De igual forma, (como hicieron en el pasado los inventos tecnológicos de la rueda, la imprenta, el motor a vapor) actualmente internet, los ordenadores y los teléfonos inteligentes están remodelando un mundo sin fronteras, donde hombres, mujeres y niños de diferentes culturas y contextos tienen cada vez más oportunidades de interrelacionarse (Cf. LS, 102).

Estos procesos de características globales, “*cuyo nivel más profundo es el cultural*” (DA, 34), llevan a comprender la cultura como un conjunto de creencias y valores que conforman maneras comunes de interpretar la realidad y de interactuar con los demás; individuos con identidades culturales distintas que interactúan entre sí y que comparten un espacio común¹⁷.

Teniendo presente el pluralismo cultural, junto con el individualismo y la complejidad social reinante producto de la globalización, la cultura cristiana debe establecer paradigmas que hagan posible entender el ser integral al que llama Jesús. Al mismo tiempo, se ha de apuntar a que esta pluralidad no sea obstáculo para escalar y recorrer “*el camino de una Iglesia que privilegia por sobre todo al hombre*” (RH, 14), pueda presentar al individuo como

¹⁷ Cf. COSSIO, R., “Teorías de la cultura y diagnóstico sobre la educación Intercultural”, 370-371. <https://hera.ugr.es/tesisugr/19884588.pdf>.

el centro de toda la vida social y cultural, y resaltando su dignidad de ser imagen y semejanza de Dios.

1.3. Espiritualidad

En términos religiosos podemos afirmar que en la actualidad, en América Latina, se percibe una gran crisis de espiritualidad y pertenencia eclesial (Cf. *EG*, 63). Vivimos un tiempo donde hombres y mujeres son peregrinos y buscadores espirituales, fenómeno llamado también circulación o nomadismo religioso que está fuertemente relacionado con el proceso de la desinstitucionalización. Se trata de una extensión del “creer sin pertenecer”, donde las personas pasan de un grupo religioso a otro (o de un consumo espiritual a otro) sin que éstos coexistan en el mismo momento, buscando llenar su vida espiritual pero sin compromiso real¹⁸.

La búsqueda espiritual de lo trascendente y lo absoluto es parte constitutiva de la naturaleza humana y está inscrita en su ser más profundo. La sociología denomina a este momento “*inteligencia espiritual*”¹⁹, la cual forma parte inmaterial, intelectual o moral del hombre, y define su capacidad de trascender lo físico y lo material para experimentar estados de conciencia elevados. Es la necesidad que posee el ser humano de creer, tener fe en sí mismo, en los otros o en Dios, “*que lo impulsa a utilizar recursos espirituales para solucionar problemas y encontrar sentido, propósito y realización en la vida*”²⁰.

A través de esta exploración espiritual, tan propia de la postmodernidad, la Iglesia Católica ve con dolor el éxodo de muchos de sus hijos que, por diferentes motivos, dejan su pertenencia. A este respecto podemos constatar algunas causas de esta ruptura: “*la falta de espacios de diálogo familiar, la influencia de los medios de comunicación, el subjetivismo relativista, el consumismo desenfrenado que alienta el mercado, la falta de acompañamiento*

¹⁸ Cf. MALLIMACI, FORTUNATO., GIMÉNEZ BÉLIVEAU, VERÓNICA., “Creencias e increencia en el Cono Sur de América Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político”, 53, <http://www.redalyc.org/pdf/269/26950904.pdf>

¹⁹ INTELIGENCIA ESPIRITUAL: “*Para el psiquiatra Robert Cloninger es (1994): una dimensión de la personalidad que abarca la capacidad de trascendencia del ser humano, el sentido de lo sagrado o los comportamientos virtuosos que son exclusivamente humanos, como el perdón, la gratitud, la humildad o la compasión*” en PÉREZ, LANCHO., CRUZ, M., *Inteligencia Espiritual. Conceptualización y cartografía psicológica*, 64. https://www.researchgate.net/publication/304745512_INTELIGENCIA_ESPIRITUAL_CONCEPTUALIZACION_Y_CARTOGRAFIA_PSICOLOGICA

²⁰ Cf. *Ibid.* 65-67.

pastoral a los más pobres, la ausencia de una acogida cordial en nuestras instituciones, y nuestra dificultad para recrear la adhesión mística de la fe en un escenario religioso plural” (EG, 70).

Esta realidad estimula a la Iglesia, que como una madre se preocupa por los que no están, los busca y los acoge con amor (DA, 370). Al mismo tiempo, la desafía a renovar su “ser y quehacer” en perspectiva intercultural, de cara a un mundo que va cambiando rápidamente y que reclama un nuevo orden social y eclesial, y la impulsa en el camino de “otro mundo posible”²¹.

2. En torno al concepto de cultura

En medio de la pluralidad cultural que percibimos en nuestro continente, somos conscientes de la diversidad cultural, de la existencia de “*muchos rostros*” (EG, 115) y el desafío que esto conlleva. Por lo cual será importante para nuestra propuesta tener claro lo que entendemos por “cultura”. Determinar su significado es un procedimiento extremadamente amplio y complejo, porque representa un componente significativo en todas las dimensiones de la vida humana.

La cultura la entenderemos como un conjunto dinámico y cambiante de creencias y valores. Es tanto una construcción individual, no se hereda genéticamente ni existe por sí misma, como siempre compartida por los miembros de una sociedad que comprometen actitudes, valores, creencias, comportamientos y modos de ser y vivir²².

A su vez, toda cultura conforma maneras comunes de interpretar la realidad y de interactuar con los demás. Incluye el cultivo de relaciones humanas y su relacionalidad con toda la realidad, “*consigo mismos, con los otros, con la naturaleza y con Dios*” (DSD, 255). El ser humano está siempre culturalmente situado y, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social donde vive y se relaciona con la realidad. La persona está siempre referida a la sociedad, por lo que es necesario el reconocimiento y el respeto de todos los individuos, aunque estos no compartan ni interactúen valores culturales entre sí.

²¹ LEMA del II Foro Social Mundial (FSM), Porto Alegre, 2002.

²² Cf. DP, 385-387.

Se dice que cada cultura es propiedad y proyección de lo que se es y de lo que se quiere ser. A su vez, el modo como una sociedad organiza o interpreta su percepción del mundo real es, en gran medida, determinado o modificado por la red mental que el ser humano ha adquirido desarrollando sus cualidades espirituales y corporales (Cf. GE, 53).

Bajo esta perspectiva, la cultura en general se puede concebir bajo las siguientes categorías²³:

- 1) *Como el modo de vida típico de un grupo.*
- 2) *Como un sistema de símbolos, significados y esquemas cognitivos transmitidos mediante códigos simbólicos.*
- 3) *Como un conjunto de estrategias de adaptación para sobrevivir que están relacionadas con la ecología y los recursos.*
- 4) *Como un comportamiento aprendido.*

Desde una mirada intercultural podemos decir que la interculturalidad subraya el derecho de todas las culturas a contribuir en el desarrollo de la sociedad en la que vive. Ella reconoce la interacción e intercambio entre personas criadas en entornos culturales diferentes, donde cada una desarrolla sus valores, símbolos e imaginarios de modo independiente. A su vez, valora las diferencias en busca de establecer, por el encuentro, un intercambio multidireccional (*inter-*) que lleve a la ulterior creación de nuevos fenómenos culturales²⁴.

En síntesis, la interculturalidad busca, a través del diálogo, habilitar a cada cultura para que subsista y prospere, a través del cuestionamiento, enriquecimiento y recreación, dinanismos fecundantes de la propia cultura²⁵.

3. La importancia de la interculturalidad en el contexto actual

²³ MALDONADO, L., *Génesis del catolicismo popular*, 15-16.

²⁴ Cf. VIDAL, JIMÉNEZ, R., "Hermenéutica y Transculturalidad. Propuesta conceptual para una deconstrucción del "multiculturalismo" como ideología", 12, <http://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/view/NO-MA0505220293A>

²⁵ Cf. TAMAYO, JJ, *Otra Teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*, 170-172.

“El paradigma intercultural se entiende como un nuevo enfoque, una nueva manera de convivir pacíficamente, a pesar de las diferencias culturales y religiosas”²⁶

Debemos tener presente que el concepto “interculturalidad” no es homogéneo y refleja diferentes puntos de vista y diversos niveles. En este apartado intentaremos indagar en estos enfoques derivados del fenómeno intercultural y cómo se han ido articulando en el tiempo.

En un primer momento, para comprender la noción de interculturalidad, centraremos nuestras reflexiones en los enfoques de diversos autores: Raúl Fonet-Betancourt, Raimon Panikkar, Emmanuel Levinas, Juan José Tamayo, Diego Irarrázaval, y los sacerdotes Lazar Stanislaus y Martin Ueffing (*SDI*) entre otros. Sus diversas propuestas intentan aportar a la construcción de una visión que denominaremos “interculturalidad como armónica relación de diversos”. Identificar el desarrollo e implementación de estas propuestas, los marcos de referencia, el vocabulario y las características específicas, nos permitirá, en un segundo momento, mostrar la necesidad de la interculturalidad como “aproximación existencial y camino de transformación”. Se trata de un proceso que hace posible que las personas aprendan y se enriquezcan unas de otras.

El término “interculturalidad” que guía nuestra propuesta emerge como un paradigma a fines del siglo XX, siglo de dos Guerras Mundiales y del deterioro paulatino del planeta (Cf. *LS*, 8). Centuria del aumento en la brecha escandalosa entre pobres y ricos. Y periodo caracterizado por el desgaste de los grandes relatos de la modernidad y también por una importante crisis espiritual y antropológica.

En general, la comprensión e implementación de la noción de “interculturalidad” se da en los ámbitos filosóficos, antropológicos, sociológicos, educativos, políticos y económicos, entre otros. Su aportación en estos campos, tiende a promover relaciones culturales simétricas y horizontales con el fin de contribuir a la plenitud personal, caracterizada por la libertad de elección y el desarrollo del individuo, a partir de la búsqueda

²⁶ ESTERMANN, J., “Hacia la transformación intercultural de la Teología”,1, https://www.webislam.com/articulos/40421-hacia_la_transformacion_intercultural_de_la_teatologia.html

de sentido y el despliegue de un estilo de vida propio. En el ámbito de la tradición filosófica y teológica cristiana el concepto es más bien reciente, y su hilo conductor ha sido reconocer la diversidad y acoger sus consecuencias como oportunidad de enriquecimiento mutuo²⁷.

3.1. Interculturalidad como armónica relación de lo diverso

“El prójimo, por el solo hecho de existir, es ya razón del vivir y del vivir juntos, porque es un desafío para salir de sí, para vivir el éxodo sin retorno del compromiso por los demás, del amor”²⁸.

Vivimos en un mundo cada vez más intercultural e interconectado. La idea de una cultura homogénea y aislada va perdiendo relevancia, por este motivo, Ramin Jahanbegloo²⁹, profesor de Ciencias Políticas de la Universidad de Toronto, plantea: *“el único modo de que las culturas pueden construir un futuro común con creatividad es mantener un diálogo conjunto más allá de la legítima diversidad de las culturas”³⁰.*

De igual manera Carlos del Valle³¹, en su artículo *“La interculturalidad como llamada y horizonte de misión”³²*, reconoce la interculturalidad como una desafiante apertura a lo diverso que cambia los estilos y perspectivas monoculturales a la hora de afrontar y comprender una realidad compleja. Como complemento, Verónica Hidalgo Hernández³³, en su ensayo *“Cultura, Multiculturalidad, Interculturalidad y Transculturaldad: Evolución de*

²⁷ Cf. CERVIÑO, L., *Otra misión es posible*, 66-67.

²⁸ FORTE, BRUNO., “Cristo, nuestra esperanza, revela el sentido de la vida y de la historia”, 830.

²⁹ RAMIN JAHANBEGLOO (Teherán, 28 de diciembre de 1956), es un filósofo político iraní, Se doctoró en Filosofía en la Universidad de la Sorbona en París y luego prosiguió sus estudios de posgrado en Harvard. Conocido por su posición a favor de la democracia, la no-violencia y la apertura a Occidente en su país. En Irán dirige el Departamento de Estudios Contemporáneos de la Oficina de Investigación Cultural y ha fundado la revista intelectual *Diálogo*. Consulta 12 de marzo del 2019. https://es.wikipedia.org/wiki/Ramin_Jahanbegloo

³⁰ JAHANBEGLOO, R., “Alternativas para un mundo intercultural”, 120. http://www.ub.edu/histo-filosofia/gmayos_old/PDF/CIDOBpoliticoConocDinamIntercultCast.pdf.

³¹ CARLOS DEL VALLE: Misionero del Verbo Divino. Es doctor en Teología Moral y desde 1983 trabajó en Chile y fue director de la Revista Testimonio. En junio del 2013 fue nombrado Rector del Colegio San Pietro en Roma. Consulta 18 de abril 2019, <https://www.pontificiocollegiosanpietro.com/amministrazione.html>

³² Cf. DEL VALLE, C., “La interculturalidad como llamada y horizonte de misión”, 393.

³³ VERÓNICA HIDALGO HERNÁNDEZ. Doctora en educación y vicedecana de Prácticas de la Facultad Ciencias de la Educación - Universidad de Cádiz, España, consulta 21 de mayo del 2019. <https://es.linkedin.com/in/ver%C3%B3nica-hidalgo-hern%C3%A1ndez-aa520263>

*un Término*³⁴, hace hincapié en que, en este nuevo siglo, nuestras poblaciones y líderes necesitarán actitudes y conductas que les permitan reconocer y promover la interculturalidad y la cooperación.

En las dos últimas décadas, se viene desarrollando un fenómeno de globalización que defiende el etnocentrismo y aboga por un modelo único de pensamiento cultural, político y económico, que ha llevado a convertir nuestro mundo en una aldea global. Frente a esta realidad desafiante y cada vez más heterogénea, el teólogo español Juan José Tamayo³⁵, sostiene que la interculturalidad es una experiencia de apertura respetuosa al otro, promueve la conciencia de igualdad entre todas las culturas, el reconocimiento de sus valores sin jerarquizaciones previas, y garantiza la posibilidad de interacción simétrica horizontal entre todas las culturas³⁶.

Volviendo la mirada hacia el presente, percibimos que se trata de una época marcada por la tecnología, ante todo en los campos de la información, el conocimiento, la comunicación y el transporte. Pueblos y culturas entran en una interrelación cada vez mayor a causa de las migraciones, convirtiendo las ciudades en centros multiculturales, haciendo necesaria una mirada intercultural que pueda contribuir a cambiar el rumbo de la globalización.

En este sentido, el filósofo cubano Raúl Fonet-Betancourt³⁷ plantea que es preciso entender la interculturalidad como una cultura de las “razones” en diálogo-dialógico, un proceso abierto de comunicación entre las maneras en que la humanidad articula situacionalmente lo que le preocupa o desea, lo que sabe o quiere saber, lo que debe hacer o

³⁴ Cf. HIDALGO HERNÁNDEZ, V., “Cultura, Multiculturalidad, Interculturalidad y Transculturalidad: Evolución de un Término”, 78. http://aularedim.net/wp-content/uploads/cultura_multiculturalidad.pdf

³⁵ JUAN JOSÉ TAMAYO: (Amusco, Palencia, 7 de octubre de 1946). Licenciado en Teología por la Universidad Pontificia Comillas en 1971. Doctor en Teología por la de Salamanca en 1976. Diplomado en Ciencias Sociales por el Instituto León XIII en 1972. Licenciado (1983) y doctor (1990) en Filosofía y Letras por la Universidad Autónoma de Madrid, consulta 18 de mayo del 2018, https://es.wikipedia.org/wiki/Juan_Jos%C3%A9_Tamayo

³⁶ Cf. TAMAYO, JJ., *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*, 280-282.

³⁷ RAÚL FORNET-BETANCOURT (1946) es un filósofo cubano conocido por sus estudios en el campo de la cultura y sobre todo por su propuesta de un diálogo intercultural desde la Filosofía latinoamericana. Doctor en Filosofía y Letras, grado otorgado por la Universidad de Salamanca. También obtuvo el Doctorado en Filosofía Lingüística por la Universidad de Aquisgrán. Desde 1972 a la fecha radica en Alemania en donde ha trabajado como director del Departamento de América Latina en el Instituto Católico *Missio* de la ciudad de Achen, consulta 4 de mayo del 2019, https://es.wikipedia.org/wiki/Ra%C3%BAI_Betancourt

no hacer³⁸. No se trata de una adaptación forzada o impuesta por las circunstancias. Implica la apertura a la pluralidad de textos y contextos que ayude a pensar la realidad de forma nueva. Por consiguiente, es una interpelación a no desperdiciar la oportunidad, y un espacio para trabajar por un mundo donde todos tengan un lugar.

Desde la realidad latinoamericana y caribeña, Fonet-Betancourt desarrolla su propuesta intercultural como pensamiento filosófico-teológico. Propone que la interculturalidad es una apuesta en favor de la diversidad cultural de saberes: como diálogo entre identidades o culturas que se transmiten mutuamente su historia, conscientes de su propia historicidad; es decir, “*narrándose sus génesis y dando a conocer abiertamente la contingencia y ambivalencia de lo logrado en sus formaciones, esto es, de lo que han llegado a ser*”³⁹. Según su propuesta intercultural, a fin de establecer un equilibrio epistemológico, un verdadero diálogo entre los saberes, se requiere de la relativización, e incluso, la autolimitación de la constelación epistémica hegemónica. Para ello plantea algunos pasos⁴⁰:

- 1) El primero consiste en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos, que no se da efectivamente si no llega a prolongarse.
- 2) Un segundo paso es la apertura del espacio libre, que permite la interacción simétrica.

Otro referente importante, que ha sabido captar los retos que plantea la interculturalidad, es el filósofo, teólogo y escritor español Raimon Panikkar⁴¹. Este autor señala que la interculturalidad es un imperativo de nuestro mundo, describiendo la situación dinámica del hombre, entendida como diálogo entre culturas, mediante el cual cada persona y cada cultura cooperan al destino de la humanidad y del universo. Así mismo, la

³⁸Cf. FORNET-BETANCOURT, “Interculturalidad o Barbarie: Once tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad”,35, http://www.revistacomunicacion.org/comunicacion_numero_4.htm

³⁹ FORNET-BETANCOURT, R., “En torno a la cuestión del concepto de cultura: Un intento de clarificación desde la perspectiva de la filosofía intercultural”, en MORA, DAVID., *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*, 78.

⁴⁰ Cf. *Ibid.* 9-12.

⁴¹ RAIMUNDO PANIKKAR ALEMANY: (Barcelona, 3 de noviembre de 1918-Tavertet, Barcelona, 26 de agosto de 2010). Filósofo, teólogo y escritor español que desarrolló una filosofía interreligiosa e intercultural. Licenciado en Ciencias Químicas por la Universidad de Barcelona y en Filosofía por la Universidad de Madrid, donde en el año 1946 obtuvo su grado de doctor, consulta 27 de diciembre del 2018. https://es.wikipedia.org/wiki/Raimon_Panikkar

interculturalidad surge de la consciencia de la limitación de toda cultura, de la relativización de todo lo humano y se manifiesta como una característica intrínsecamente humana, por lo tanto, cultural⁴².

Panikkar establece las bases del diálogo como medio de construcción social. Se trata de un diálogo abierto, de un mutuo enriquecimiento como base de la dignidad y la responsabilidad humanas. Para que el diálogo sea verdaderamente intercultural, en otras palabras, para que haya verdadero encuentro y comunicación, debe ser “*diálogo dialogal, religioso sapiencial e integrador, que supere el simple diálogo dialéctico (cognoscitivo racional y competitivo)*”⁴³. Según Panikkar, es necesario que la práctica del diálogo dialogal trate de recibir y donar a partir de la conciencia y libertad del ser humano, y le permita así ir apropiándose de la multiplicidad de desarrollos de manera que contribuya eficazmente a la búsqueda del “bien convivir”, que de suyo es el mismo bien de los hombres, “*el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible...el logro más pleno y más fácil de la propia perfección*” (GS, 26), así como el crecimiento integral del mundo.

El teólogo chileno Diego Irarrázaval⁴⁴, en su artículo “*Interculturalidad y teología*”⁴⁵, destaca que mucha gente reivindica, en un contexto intercultural, la propia cultura. Igualmente plantea que la interculturalidad ofrece grandes interrogantes que desafían a buscar los procesos que, con un pensamiento abierto e incompleto desde la fe, tiendan a la transformación de la realidad en favor del “reinado de Dios” con creatividad evangelizadora.

Los autores Lazar T. Stanislaus y Martin Ueffing publicaron una serie de artículos en su libro “*Interculturalidad, en la Vida y en la Misión*” donde reconocen el derecho de todas las culturas a contribuir al desarrollo de la sociedad en la que se vive y, a su vez, reforzar la interacción intercultural como un medio para promover la confianza, la apertura y la seguridad, tejido necesario de una comunidad.

⁴² Cf. PANIKKAR, R., “Decálogo: cultura e interculturalidad”, 129-130.

⁴³ Cf. PANIKKAR, R., *Paz e Interculturalidad: Una reflexión filosófica*, 49-59.

⁴⁴ DIEGO IRARRÁZAVAL, nació el 8 de diciembre de 1942 en Santiago, Chile. Sacerdote católico y miembro de la Congregación de Santa Cruz. Entre 1966 y 1969, obtuvo un título en teología de la Universidad Católica de Chile. Enseñó teología en varios países de América Latina. Durante tres décadas ha sido consultor en seminarios y cursos en el Instituto Pastoral Andino (IPA) en Perú, consulta 12 de diciembre del 2018, https://pt.wikipedia.org/wiki/Diego_Irarrázaval

⁴⁵ Cf. IRARRÁZAVAL, D., “Interculturalidad y teología. Interrogantes latinoamericanos”, 1-7.

Será importante entender la interculturalidad como un dinamismo dialógico de búsqueda, que lleve a una convivencia entre lo diverso, al reconocimiento recíproco entre universos culturales inicialmente separados, a fin de construir un espacio común de convivencia armónica entre y con las diferencias “*que buscan el aprendizaje mutuo mediante el diálogo, apoyándose en el principio de dignidad y soberanía de todas las culturas históricas, originarias y comunicables entre sí, (DA 97)*”⁴⁶.

3.2. Interculturalidad como aproximación existencial y camino de transformación

En nuestra propuesta distinguiremos dos ejes que hacen posible interactuar interculturalmente. El primero es una *aproximación existencial* y el segundo un *camino de reciprocidad y transformación*.

3.2.1. Interculturalidad como aproximación existencial al otro

Según las corrientes culturales que hemos observado, la necesidad del otro surge a fin de crecer como individuos y como ciudadanos activos y responsables. Para ello será necesario un diálogo abierto y acogedor que ponga de relieve una alteridad de comunión y que contribuya a la gestación de una conciencia planetaria y global.

Para comprender este encuentro existencial, volvemos al pensamiento de Panikkar, el cual percibe la interculturalidad como un proceso de toma de conciencia de la existencia de otras personas, valores y culturas: “*la interculturalidad es la interfecundación, la interacción y fecundación constantes. La forma de encontrar al otro es escucharlo, y la forma de amarlo es estar vacío del amor propio egoísta*”⁴⁷. El ser humano sabe que no puede aislarse en sí mismo, por lo cual la “*la interculturalidad surge del encuentro existencial entre las distintas visiones del mundo, “se trata de un encuentro religioso, desde el momento en que indaga en*

⁴⁶ Cf. TOMÍCHÁ, R., “Interculturalidad y misión en Indoafroamérica. Algunas premisas”, 466-467.

⁴⁷ Cf. PANIKKAR, R., “Hacia una teología de la liberación intercultural e interreligiosa” en FORNET-BETANCOURT., TAMAYO, ACOSTA., *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación*, 65-67.

*el sentido último de la vida y de la realidad*⁴⁸. Es el arte de relacionar y de hacer consciente las relaciones en cuanto a tales. Es la clave para superar el escollo del relativismo cultural.

Raúl Fornet-Betancourt, plantea que la interculturalidad ayuda a entender que no se existe sin los otros, que *“somos parte de una misma y única especie humana, que los diversos rostros, idiomas, tradiciones y costumbres son expresiones de una diversidad que nos enriquece como humanidad*⁴⁹. Esta realidad lleva a *re-conocer* las diversas culturas y a relacionarse interculturalmente, así como a valorar las diferencias y a convivir con ellas. Es en la cotidianidad donde se *“cultiva precisamente la relación con el otro una manera envolvente, dejarse afectar, tocar e impresionar por el otro*⁵⁰.

Para que se realice un verdadero encuentro existencial entre las personas, será necesario el “diálogo intercultural”. Con este fin, la teóloga colombiana Olga Vélez plantea algunos presupuestos⁵¹:

- 1) *Partir del supuesto de que la finitud humana, tanto a nivel individual como cultural, impone renunciar y fomentar el hábito de cambiar y de contrastar.*
- 2) *No buscar ser el “centro” desde donde se hace toda la reflexión teológica. Abrirse paso a la figura de una razón interdiscursiva.*
- 3) *Crear espacios, valorar sus producciones, recibirlas, estudiarlas, trabajarlas.*
- 4) *Crear puntos de articulación y de encuentro a partir del reconocimiento, el respeto y la solidaridad recíprocas (transformación de lo propio y lo ajeno) solidaridad que implica querer al otro desde su alteridad y exterioridad.*
- 5) *Fortalecer el derecho de cada miembro de una cultura determinada a ver en su cultura un universo transitable y modificable desde nuevos procesos de interacción.*

⁴⁸ Cf. PANIKKAR, R., *Paz e Interculturalidad: Una reflexión filosófica*, 49-59.

⁴⁹ Cf. FORNET-BETANCOURT, R., *Reflexiones sobre el concepto de interculturalidad*, 7.

⁵⁰ Cf. FORNET-BETANCOURT, R., *Transformación intercultural de la filosofía*, 256-257.

⁵¹ Cf. VÉLEZ, O, C., “Teologías y métodos”, 38-43.

- 6) *Entender lo real como algo “respectivo a” (idea zubiriana). Estar en relación y practicar la relación con el otro va configurando un horizonte de totalización a cuya luz ya nada es indiferente o relativo.*

Para profundizar el planteamiento de la interculturalidad como aproximación existencial, queremos hacer presente el pensamiento del filósofo y escritor francés de origen judío, Emmanuel Levinas⁵², quien en su publicación sobre la “*Totalidad e Infinito*”, invita a tomar conciencia de la riqueza del “rostro del otro”. Interculturalidad implicaría la comunicación interrelacional del ser humano, que existe corresponsablemente para ayudar al otro: “sólo en la relación con otro introduce una dimensión de la trascendencia”, es decir, salir del propio yo egoísta, y responder a la llamada del otro en una dinámica de surgir y acontecer⁵³.

Para Levinas, el “rostro” es palabra que inaugura toda relación como primer hecho del lenguaje, expresión que invita al otro como interlocutor del yo a una relación de interpelación que sobrepasa los contenidos de conciencia del yo. Por lo tanto, la alteridad o el encuentro con el otro implica que, si se niega la presencia del otro, se niegue la propia existencia⁵⁴. Esta relacionalidad entre uno mismo y el otro, acontece a través del lenguaje a manera de revelación: “*Hablar es volver el mundo común, crear lazos comunes. El lenguaje no se refiere a la generalidad de los conceptos, sino que hecha las bases de una posesión en común*”⁵⁵.

Por su parte, el teólogo italiano Bruno Forte⁵⁶ plantea que el redescubrimiento del otro es el fundamento último de las razones de vivir y vivir juntos, que puede satisfacer la ausencia de esperanza en la complejidad de las culturas. Implica, por lo tanto, una experiencia de libertad donde la alteridad se hace camino para amar, el anuncio gozoso y radiante de un

⁵² EMMANUEL LEVINAS: Nacido en 1906 en una familia hebrea en Kaunas, Lituania, entonces territorio perteneciente a Rusia y Muere en París en 1995. Desarrolló su trabajo en Francia e Italia. Es conocido por sus trabajos relacionados con la fenomenología, el existencialismo, la ética, la ontología y la filosofía judía, consulta 21 de diciembre del 2018, https://es.wikipedia.org/wiki/Emmanuel_Levinas

⁵³ Cf. LEVINAS, E., *Totalidad e Infinito, Ensayo sobre la exterioridad*, 201-221.

⁵⁴ Cf. *Ibid.* 225.231

⁵⁵ Cf. *Ibid.* 99.

⁵⁶ BRUNO FORTE, arzobispo: Nació en Nápoles en 1949. Fue ordenado sacerdote el 18 de abril de 1973. Estudió teología en Tubinga y París; doctor en teología (1974) y filosofía (1977), consulta 12 de enero de 2019, https://es.wikipedia.org/wiki/Bruno_Forte

horizonte de esperanza que otorgue motivos ante la fatiga de vivir, con dulzura y respeto para todos. Se trata de testimoniar con la propia vida que hay razones para vivir y vivir juntos, que estas razones no están dentro de nosotros mismos, sino fuera en el otro que viene a nuestro encuentro. Ciertamente, una fuerza estimulante del compromiso por la justicia, la paz, y la salvaguardia de la creación en el hoy del mundo⁵⁷.

Asumiendo lo que estos diferentes autores plantean, podemos concluir que la interculturalidad, como aproximación existencial, implica descubrir las riquezas del otro. Se necesita del otro para crecer como individuos activos y responsables. Lo que llevará a replantear la vida personal y la vida de los grupos humanos, es su modo de acontecer en la historia en complementación y relacionalidad. Al mismo tiempo, se ha de buscar una reciprocidad y alteridad, donde en el “rostro” de uno se vive la totalidad del otro, se convive con el otro y así se vive al otro, sin caer en megarelatos que impongan una única forma de ver, valorar, sentir, pensar y actuar.

3.2.2. Interculturalidad como camino de reciprocidad y transformación

Entender la interculturalidad como un mecanismo en constante movimiento, posibilita conceptualizarla como “camino” de reciprocidad (dar y recibir) y transformación, donde, a través de las interrelaciones, se busca el bien común. El filósofo y sociólogo Edgar Morin plantea, al respecto, que la interculturalidad ayuda a conocer, inventar y crear “en” y “durante” el caminar: *“Es un viaje, un desafío, una travesía, una estrategia que se ensaya para llegar a un final pensado, imaginado y al mismo tiempo insólito, imprevisto y errante, donde de ser posible el regreso, sólo se regresa distinto”*⁵⁸, porque es otro el que regresa, es una búsqueda que se inventa y se reconstruye continuamente. Es un proceso de aprendizaje y de conocimiento no abstracto, que surge del encuentro con el otro. No es una experiencia de la nada, sino desde algo mucho más profundo y paradójico, que se presenta al final, tal vez para un nuevo viaje.

Debemos tener en cuenta que este caminar intercultural tiene la dinámica del “*éxodo y del don, del salir de sí, del caminar y sembrar siempre de nuevo, siempre más allá*” (EG, 21), dejándose interpelar recíprocamente por los impulsos que emanan de las diversas

⁵⁷Cf. FORTE, B., “Cristo, nuestra esperanza, revela el sentido de la vida y de la historia”, 833-838.

⁵⁸ Cf. MORIN, E., *Educación en la era planetaria*, 14.

culturas. Es una aproximación dialógica, abierta y evolutiva que, con competencia, iniciativa, decisión y reflexión, afronta lo nuevo. Es, por tanto, lo que enseña a inventar y crear nuevos principios, como un ejercicio permanente de integración constructiva contra la ceguera y el anquilosamiento generado por las convenciones de la racionalidad. Al respecto, Morin propone algunos puntos a evitar ⁵⁹:

- 1) *La idealización, es decir, creer que la realidad toda puede reducirse a una idea y, por lo tanto, creer que solo lo inteligible es real.*
- 2) *La racionalización, es la pretensión de querer encerrar, capturar lo que entendemos por realidad en el orden y la coherencia anestesiadora de un sistema. Por lo cual es preciso prohibir todo desbordamiento del sistema elegido. Y de no ser suficiente, elaborar certificados de racionalidad para justificar esta modalidad de pensar la existencia del mundo.*
- 3) *La normalización, es decir, eliminar y combatir lo extraño, lo irreductible y el misterio.*

El camino intercultural de reciprocidad y transformación corresponde a un camino hacia la plena libertad, viviendo en la cotidianeidad un clima de compañerismo, solidaridad y empatía, más allá de las fronteras culturales y religiosas, en la búsqueda común del sentido de la existencia (Cf. *DA*, 22, 379). Se trata de un encuentro en la “reciprocidad” verdadera que no defrauda: “*El hombre contemporáneo escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan*” (*EN*, 41). Una “transformación” que hace madurar la conciencia adulta, dispuesta a señalar la relevancia del sentido más alto de la vida y de la historia en cada elección⁶⁰.

Para entender la dinámica de la interculturalidad como “camino”, nuestra propuesta hace un paralelo con el relato de “Emaús” (*Lc* 24, 13-35), el cual ha sido elegido como fundamento bíblico de nuestra reflexión. Consideramos que, en este texto, es posible identificar las principales características que perfilan la interculturalidad como camino. En este relato se expresa una actitud atenta al tiempo y orientada a la escucha de la historia, que ofrece dar, de forma creativa y novedosa, sentido a las interrogantes más profundas que

⁵⁹ *Ibíd.* 34.

⁶⁰ Cf. FORTE, BRUNO. “Cristo, nuestra esperanza, revela el sentido de la vida y de la historia”, 839.

habitan en el corazón del hombre: “¿No es cierto que el corazón nos ardía en el pecho mientras nos venía hablando por el camino y nos explicaba las Escrituras?” (Lc 24, 32). Interrogantes que van encontrando reposo y respuesta en la palabra de Dios.

En el relato lucano, el “camino” es una persona viva, una experiencia de encuentro, de renovación y transformación, expresada en la búsqueda en reciprocidad a través de un diálogo-dialógico según el cual “*lo común y lo diferente, es la fecundación mutua con lo que cada uno aporta*”⁶¹. Jesús, hace su morada en el tiempo, camina, se acerca al hombre en situaciones históricas diversas, buscando una mediación válida, es decir, un principio formal unificador, atendiendo a un momento de integración entre salvación e historia⁶².

II. DISCIPULADO MISIONERO INTERCULTURAL COMO UN NUEVO MODO DE “SER”

Si existe algo característico de la Iglesia latinoamericana y caribeña, es que posee una fisonomía propia que surge de sus rasgos culturales múltiples, donde se pone de manifiesto una identidad común. Esta riqueza y originalidad se percibe en una espiritualidad que ha sido reflexionada y aplicada, como respuesta al Vaticano II, por grandes teólogos entre los cuales destacan: Ellacuría, Gutiérrez, Gera, Sobrino y Leonardo Boff. Sus miradas son un aporte teológico que motiva a indagar en su legado cuando aludimos al “ser” y “actuar” del discipulado misionero intercultural latinoamericano y caribeño.

Tenemos presente que, actualmente en Latinoamérica con toda su riqueza cultural, se ha ido gestando un modo de hacer teología, “*sin perder lo genuino del mensaje*” (EG 132). Es una teología viva y profética, que “*busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado*”⁶³, que sabe que nada está acabado. A través de un pensamiento abierto e incompleto asume las “contradicciones” en la praxis histórica y

⁶¹ PANIKKAR, R., “Diálogo dialógico o diálogo dialogal”, <http://raimon-panikkar.org/spagnolo/gloss-dialogo.html>.

⁶² Cf. ROVIRA, BELLOSO., *La humanidad de Dios. Aproximación a la esencia del cristianismo*, 17-69.

⁶³ Cf. BOFF, LEONARDO., “La originalidad de la Teología de la Liberación en Gustavo Gutiérrez”, 1. http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol29/116/116_boff.pdf

eclesial, “en confrontación con la palabra del Señor, vivida y aceptada en la fe”⁶⁴. Esta experiencia vital del creyente es, al mismo tiempo, praxis liberadora (pobre-pueblo), constructora de una sociedad distinta y nueva que lleva a una transformación dinámica de la realidad histórica⁶⁵ en favor del “reinado de Dios”, el cual se manifiesta en el amor gratuito y la creatividad evangelizadora (Cf. *EG*, 11).

La mirada “discipular misionera intercultural”, que desarrollamos a continuación, parte desde la siguiente pregunta: ¿Qué elementos teológicos latinoamericanos y caribeños son el núcleo dinamizador del seguimiento de Jesús en nuestra realidad actual? (Cf. *DA*, 147). Más allá de ofrecer una respuesta, nuestra intención es descubrir y anunciar su rostro (Cf. *EG*, 30): “Este anuncio es el que realmente sacude a los hombres, despierta y transforma los ánimos, es decir, convierte. Cristo ha de ser anunciado con gozo y con fuerza, pero principalmente con el testimonio de la propia vida” (*EAm*, 67).

1. La historicidad como coloquio discipular-misionero de liberación

En esta época de grandes cambios y desafíos, se torna necesario reforzar la fe y consolidar la identidad discipular misionera intercultural que, animada por el espíritu del resucitado, se comprometa a encontrar soluciones a los grandes problemas y a las situaciones esclavizantes presentes en América Latina y el Caribe. Sabemos que solo en el seguimiento a Cristo (Cf. *DA*, 41) y aceptando sus enseñanzas, es posible encontrar los caminos y criterios adecuados para construir el futuro en justicia y unidad (Cf. *EG*, 185).

En la teología latinoamericana, la “*historicidad o acción humana*”⁶⁶ cobra una importancia singular, sus características esenciales se manifiestan en el carácter salvífico de los hechos históricos, cuyo acento está en la “*primacía de la praxis y la perspectiva de los pobres*”⁶⁷. Debemos recordar que la “*creación*” es el inicio de la historia de la salvación,

⁶⁴ Cf. GUTIÉRREZ, GUSTAVO., “Evangelio y praxis de liberación”, 7, http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol12/45/045_gutierrez.pdf

⁶⁵ ELLACURIA, IGNACIO., *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios para anunciarlo y realizarlo en la historia*, 16.

⁶⁶ ELLACURIA, IGNACIO., “Historicidad de la salvación cristiana”, 5, <https://core.ac.uk/download/pdf/47263380.pdf>

⁶⁷ *Ibíd.* 5.

donde comienza la gesta salvadora y liberadora como coloquio paterno y santo: “*la historia de la salvación narra precisamente este largo y variado diálogo que nace de Dios y teje con el hombre una admirable y múltiple conversación*” (Cf. *ES*, 35). Esta realidad dinámica, que compromete a todos los hombres, se encuentra en el corazón del fluir histórico de la humanidad⁶⁸.

Hablar de historicidad, a partir del carácter salvífico de los hechos históricos donde se actualiza y se hace eficaz el reino de Dios⁶⁹, se entiende como una doble interacción, en la cual intervienen Dios y el hombre. Dios se revela en la historia y camina con su pueblo, como con los discípulos en Emaús para explicar las escrituras y enseñar a reconocerlo en los múltiples caminos donde se parte el pan y se construye fraternidad (*Lc* 24, 13-35).

Para el cristiano, la historicidad es interacción de Dios con el hombre de manera personal, en lugares y modos específicos. A través de esta interacción se genera una relación liberadora, acontecimiento salvífico-exodal, que reaviva la esperanza: “*el horizonte que la fe cristiana abre para dar razón de la esperanza que es Cristo se relaciona con el triple éxodo en que se articula la vida del Verbo en la carne: el éxodo del Padre («exitus a Deo»); el éxodo de sí («historia libertatis»); y el éxodo hacia el Padre («reditus ad Deum»)*”⁷⁰. Dios libera de la esclavitud para constituir un pueblo, hijos en el Hijo, hombres libres con una identidad común y protagonistas en el devenir histórico: “*en Jesús se revela el Dios verdadero: poderoso, pero también pobre y sufriente por amor; absoluto, pero también protagonista de una historia humana*”⁷¹.

En consecuencia, la verdadera liberación es entendida como un acontecimiento histórico-salvífico que implica “*la historia total de los hombres, con la única historia real, entonces es inevitable y deseable que esa búsqueda de la salvación se corporalice históricamente, dando paso a un cuerpo histórico, a un cuerpo social*”⁷². La salvación debe

⁶⁸ Cf. GUTIÉRREZ, GUSTAVO., *Teología de la liberación*, 226.

⁶⁹ Cf. ELLACURÍA, IGNACIO., “Historicidad de la salvación cristiana”, 5.
<https://core.ac.uk/download/pdf/47263380.pdf>; GUTIÉRREZ, GUSTAVO., *Teología de la liberación*, 239.

⁷⁰ FORTE, BRUNO., “Cristo, nuestra esperanza, revela el sentido de la vida y de la historia”, 831.

⁷¹ GALILEA, SEGUNDO., *El seguimiento de Cristo*, 23.

⁷² ELLACURIA, IGNACIO., *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios para anunciarlo y realizarlo en la historia*, 9.

ser entendida como una realidad *intra-histórica* desde la corresponsabilidad como hijos de Dios y la *correlacionalidad* comunitaria de los hombres con Dios y de los hombres entre sí⁷³.

Al mismo tiempo, los signos salvíficos son deberes históricos en la restitución liberadora. Es una tarea hacer que cada hermano viva de manera humanizante, por ello la salvación es necesariamente un mensaje de liberación. El pueblo se entiende aquí no como cualquier conjunto de hombres, sino como aquel conjunto o comunidad que necesita y quiere ser liberada. Por ello la Iglesia tiene la misión de anunciar y realizar la salvación-liberación: ser signo visible de la presencia del Señor en la aspiración por la liberación y en la lucha por una sociedad más humana y más justa. “Solo así la iglesia será más creíble y eficaz el mensaje de amor de que es portadora”⁷⁴. En este sentido vemos que hay tres niveles de liberación⁷⁵: “*liberación política, liberación del hombre a lo largo de la historia, liberación del pecado y entrada en comunión con Dios*”. Esto tres niveles se implican mutuamente, no se dan el uno sin el otro, pero no se confunden ya que son distintos.

La justificación de una praxis liberadora debe ser vista a la luz de Cristo y su misterio pascual: “*Cristo, muerto y resucitado por todos, exige la re-creación del hombre por el don interior del Espíritu y tiende a la recapitulación final de las cosas en la consumación de la escatología (Ef. 1, 10)*”⁷⁶. La liberación supone esencialmente la creación del hombre nuevo, “*que se compromete a renovar el mundo según el esquema de la resurrección de Cristo. El hombre nuevo es el hombre creado en la justicia y santidad verdadera*”⁷⁷. En plena comunión e inclusión (instaurando nuevas relaciones tanto con Dios, como con los hombres y con el cosmos/mundo) que transforma la realidad, tanto espiritual como real creando una sociedad nueva, más justa y fraterna.

Haciendo referencia a la necesidad de emancipación que tienen los pueblos latinoamericanos, “*con miras a su liberación integral*” (DP, 1134), esta “*liberación*” debe ser vista como la misión religiosa de la Iglesia dentro del contexto integral de la historia de

⁷³ Cf. GUTIÉRREZ, GUSTAVO., *Teología de la Liberación. Perspectivas*, 189.

⁷⁴ Cf. GUTIÉRREZ, GUSTAVO., *Teología de la liberación*, 336.

⁷⁵ *Ibid.* 238.

⁷⁶ PIRONIO, EDUARDO., “Teología de la liberación”, 8.

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/teologia17.pdf>

⁷⁷ *Ibid.* 18.

salvación. El compromiso de humanizar pertenece, para Iglesia, a la esencia de su misión como continuadora de la misión salvadora de Cristo. La acción de liberación integral y de promoción del hombre en toda su dimensión es constitutiva del quehacer de la Iglesia (Cf. *Lc 4, 18*). La liberación verdadera y plena en el hombre, como anhelo profundo, es fruto de la acción del Espíritu Santo, y “*supone la actividad y esfuerzo de los hombres, pero exige además la interior comunicación del Espíritu que da la vida (Rom.8, 2)*”⁷⁸.

Siguiendo el hilo de este pensamiento teológico, el discípulo misionero intercultural está llamado a emprender la liberación histórica, a entender este proceso como irrupción de la gracia (*jaris*), como un llamado de Dios al hombre, como un comienzo de su acción salvadora. “*Dios le descubre al hombre la profundidad de su miseria y la grandeza de su vocación, le revela su vacío y que está sin embargo llamado a realizarse en la plenitud de su ser*”⁷⁹. Esta irrupción transforma en hombres y mujeres nuevos, artífices libres de sus destinos y creadores de un mundo nuevo.

2. La relación discipular comienza con una llamada

Jesús convoca en la cotidianidad a quien quiere, en las más diversas circunstancias y lugares, con una propuesta bien definida: estar con él y ser enviados a evangelizar. La llamada de Jesús es personalizante y a la vez comunitaria, y tiene por objetivo compartir su vida, destino y misión. El espíritu (*pneuma*) es posibilitador del hombre nuevo que vive en el espíritu de Jesús: “*les daré un corazón nuevo, infundiré en ustedes un espíritu nuevo, quitaré de su carne el corazón de piedra y les daré un corazón de carne*”. (Cf. *Ez 36, 26-28*). Esta realidad posibilita que el hombre pueda donar los valores de Jesús de forma personal, un proceso de discernimiento que “*va tomando la forma de ir viviendo no a partir de lo de uno, sino de lo de Jesús, convirtiéndose así en ‘otro Cristo’, no por apropiación de sus rasgos sino por expropiación de lo de uno, por mortificación, para vivir de la fe en él, para que sean sus actitudes las que le configuren*”⁸⁰.

⁷⁸ *Ibid.* 8.

⁷⁹ PIRONIO, EDUARDO., “Teología de la liberación”, 10.
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/teologia17.pdf>

⁸⁰ TRIGO, PEDRO., “Cuál es el acto primero del que la teología es acto segundo”, 118.

Es un llamado a vivir en relación a otros en la cotidianidad, donde se constituye el hombre nuevo y por ello una comunidad nueva. Una relación que comparte la fe, el amor, la esperanza y los dones del Espíritu Santo. Hombres libres apoyados en Dios, llevando una relación codo a codo con él, en una relación de “coincidencia” a semejanza de Jesús: “*quien me ve a mí, ve al Padre*” (Cf. *Jn* 14, 9). Esto implica un vínculo absoluto con Dios que es el motor del crecimiento humano y formación discipular. Cristo fue un maestro y pedagogo que esperó la madurez de las personas, con respeto, sin usar un poder indebido para convertir y hacer comprender⁸¹.

*“La relación con Jesús se da contemplándolo en los Evangelios y siguiéndolo, es decir haciendo en nuestro tiempo el equivalente de lo que él hizo en el suyo. La relación con el Espíritu posibilita que la entrega al Padre y al Hijo no sean voluntarismo, muerte infecunda ni alienación sino salvación y plenificación del propio sujeto. La relación con él no es cara a cara, sino, digamos, codo a codo: ‘co-incidimos’ con él”*⁸².

3. Inserción en la vida de Jesús

*“Nuestra propia inserción misionera, cualquiera sea su forma, sigue el camino de Cristo. De alguna manera imita su encarnación”*⁸³.

A nuestro entender, discipulado y misión son dos realidades intrínsecamente unidas: “*cuando el discípulo está enamorado de Cristo no puede dejar de anunciar al mundo que sólo Él nos salva (Hch 4, 12)*”⁸⁴. Para ser discípulos misioneros de Jesús, es necesario conocerlo, saber quién invita y cuál es su novedad. El discípulo que “*poseído por el deseo de escuchar a fondo esa palabra inexhaustible de su Señor, él puede ayudar a que el propio texto dé de sí, no sólo explicando eventualmente algún término que resulte imprescindible y*

⁸¹ Cf. GALILEA, SEGUNDO, *El seguimiento de Cristo*, 31.

⁸² TRIGO, PEDRO., “Cuál es el acto primero del que la teología es acto segundo”, 115.

⁸³ GALILEA, SEGUNDO., *La inserción en la vida de Jesús y en la misión*, 6.

⁸⁴ Cf. GALLI, CM., “Francisco y Aparecida hacia el futuro”. Ponencia sobre los nuevos desafíos e implicancias del pontificado y del magisterio de Francisco para la Iglesia en América”, 10. n°6.

<http://www.americalatina.va/content/dam/americalatina/Documents/Francisco%20y%20Aparecida%20hacia%20el%20futuro%20-%20Galli.pdf>

no se entiende, sino llamando a la puerta del texto, buscando en él, preguntándole para que se abra, para que responda, para hallar en él densamente aquello para lo que fue escrito”⁸⁵.

En América Latina y el Caribe, se cree en Jesús, promesa y buena nueva, gozo y esperanza, *“que revela plenamente el hombre al mismo hombre”* (RH,10). Es el Cristo que ensancha las perspectivas de su compromiso histórico, aquí y ahora⁸⁶, que lo llevó a *“conmoverse en sus entrañas ante el sufrimiento de la gente, a salir activamente en su defensa, a entrometerse en los conflictos, a ser perseguido y crucificado”*⁸⁷. Es aquel que comunica una fuerza interior que cambia y libera desde lo más profundo del corazón. Libera al hombre *“de su angustia, su resignación, su individualismo, su desesperación”*⁸⁸, y carga sobre sus hombros las enfermedades de cuerpo y alma, a fin de traer el consuelo y liberación a todos: *“él salva no imponiéndose sobre los enemigos de la nación, sino llevando nuestras enfermedades y cargando con nuestros pecados y más radicalmente asumiéndonos: a los necesitados, a los oprimidos y a los pecadores”⁸⁹.*

4. El discipulado como seguimiento, praxis de cercanía y encuentro⁹⁰

“Ser cristiano es caminar, movido por el Espíritu, tras los pasos de Jesús. El seguimiento de Jesús es una respuesta a la cuestión del sentido de la existencia humana. Es una visión global de nuestra vida, pero que incide en lo cotidiano. El discipulado permite ver nuestras vidas en relación con la voluntad de Dios, y nos plantea metas que se viven, y hacia las que nos encaminamos, a través de lo diario de la relación con el Señor, que implica la relación con otras personas”⁹¹.

El seguimiento de Jesús, punto central en el mensaje evangélico, sobre el que hay que volver constantemente, es hablar de algo dinámico, cambiante en sus opciones y vertientes

⁸⁵ GALILEA, SEGUNDO, *La inserción en la vida de Jesús y en la misión*, 130.

⁸⁶ GUTIÉRREZ, GUSTAVO., *Teología de la liberación*, 220.

⁸⁷ GALILEA, SEGUNDO, *La inserción en la vida de Jesús y en la misión*, 134.

⁸⁸ *Ibid.* 137

⁸⁹ *Ibid.* 119

⁹⁰ Cf. GALILEA, SEGUNDO, *El seguimiento de Cristo*, 23-24.

⁹¹ GUTIÉRREZ, GUSTAVO., “Seguimiento de Jesús y opción por el pobre”, 7-8.
<https://www.alainet.org/pt/node/119882#comment-0>

concretas. Se trata de conocer al Señor, con todo el ser, pero particularmente con el corazón. Conocer su rostro, experimentar y convertirse al amor inaudito e incomparable de Dios que despliega todas las potencialidades de la humanidad creada. Se trata de llegar a creer en él y amar con la misma gratuidad con que Dios ama: “*Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos. Lo que hemos mirado y nuestras manos han palpado acerca del Verbo que es vida, les anunciamos.*” (1 Jn 1, 1-2).

Seguir a Jesús es lo que nos hace cristianos, es decir, corresponder en una entrega completa y gratuita al paso de Dios por este mundo, aspirando aportar a su reinado. Este seguimiento debe ser integrado y asimilado partiendo desde el Cristo de la fe y viviendo al Cristo histórico. Se trata de la identificación (correlación) en el seguimiento, que se hace desde la propia historia, no “como”, sino “al modo” de Jesús. Es en la experiencia de seguimiento, donde se conoce verdaderamente a Jesús y su rostro, en el que se revela “*la vida de Jesús, vivida por nosotros, abre siempre a más vida, sin límites, y es bienaventurada*”⁹².

Este seguimiento proviene de la praxis de anunciar la “buena noticia” (*evangelión*) de Dios, y de construir el “reino” enfrentando el “anti-reino”. Este anti-reino, no representa la ausencia del verdadero reinado de Dios, o el “todavía-no”, sino la activa presencia del pecado en el mundo. Se trata de una relación dúelica (“de lucha”) que implica acabar con las condiciones estructurales no queridas por Dios: “*El Reino se realiza en una sociedad fraterna y justa, y, a su vez, esa realización despunta en promesa y esperanza de comunión plena de todos los hombres con Dios*”⁹³.

5. El seguimiento es una relación personal que hace surgir algo nuevo

A nuestro parecer, es necesario entender el seguimiento como “*camino*”, donde el hombre percibe un proceso de transformación y liberación de todo aquello que limita o impide su plena realización en la obra salvadora de Cristo: “*La historia de las relaciones de Dios con su creación y muy especialmente, con el hombre no es otra cosa que la historia de una realización cada vez más generosa y profunda de su presencia en su creatura*”⁹⁴. Por lo tanto, el creyente se ha de involucrar en el proyecto de Dios, que es hacer realidad el Reino:

⁹² SOBRINO, JON., *Fuera de los pobres no hay salvación*, 126.

⁹³ Cf. GUTIÉRREZ, GUSTAVO., *Teología de la liberación*, 308-309, 380.

⁹⁴ Cf. *Ibid.* 54, 62, 69, 245.

*“El cristianismo no consiste sólo en el conocimiento de Jesús y de sus enseñanzas transmitidas por la Iglesia. Consiste en su seguimiento. Sólo ahí se verifica nuestra fidelidad”*⁹⁵. En consecuencia, el seguimiento será un camino de cruz, oración, despojo y compromiso.

Asimismo, el seguimiento llama a la conversión, dejándose conducir por Dios en la fe, la cruz y la esperanza: *“la conversión es el fundamento de toda fidelidad cristiana, en la vida personal, en el apostolado o en los compromisos sociales, profesionales y políticos”*⁹⁶. La conversión representa una nueva creación, por eso, es una interpretación renovada, una nueva forma de sentir y reconstruir el mundo y las cosas, donde son *“re-interpretadas, re-sentidas y de un modo nuevo, son re-hechas, algo así como recreadas en su novedad pascual”*⁹⁷. A través de estas “cosas nuevas”, el mundo en toda su amplitud es re-vivido, a modo de resurrección, como un vivir de otra manera. Vivir con dignidad y ser agentes del propio destino.

A saber, este seguimiento parte de la humanidad de Jesús. Para seguir a Jesús es necesario primero entender su proceso como cambio y conversión, y su impacto en la comunidad primitiva. Conocer este proceso ayuda al discípulo a seguirlo, sabiendo que cuyo fin no es la vida de Jesús, sino el proceso de la vida de Jesús y cómo se desencadenó en la historia: *“La conversión es un proceso que nos interna en el radicalismo evangélico de nuestro "mundo" para vivir en el éxodo de la fe y del seguimiento del Señor”*⁹⁸.

El seguimiento es en el reinado de su Padre que él hace presente en un nuevo modo de ver las cosas. Es un movimiento creativo en favor de la vida para todos, aunque las circunstancias sean diferentes y puedan cambiar cada día. La voluntad de Dios es traer el reinado de amor, justicia y fraternidad, que se hace presente en las acciones de Jesús.

El seguimiento de Cristo es fundamentalmente experiencia del “misterio pascual” de Jesús, muerto por predicar el Reino de Dios y resucitado como Cristo, Señor de la de la historia, esto nos lleva a entender la cruz cristiana a partir del seguimiento de Jesús y de su

⁹⁵ Cf. GALILEA, SEGUNDO, *El seguimiento de Cristo*, 9.

⁹⁶ *Ibid.* 9

⁹⁷ Cf. GERA, L., *Escritos Teológico-Pastorales de. Del preconilio a la Conferencia de Puebla, 1956-1981*, 363.

⁹⁸ GALILEA, SEGUNDO, *El seguimiento de Cristo*, 11.

causa. Crucificado, “*Jesús enseñó a sus discípulos y a todas las generaciones una nueva manera de sufrir y de morir, al interior de una fidelidad a una Causa*”⁹⁹.

El seguimiento es modelo de entrega fraternal. Se trata de identificarse con las actitudes que Jesús encarnó en las circunstancias de su tiempo y que el discípulo debe encarnar en las circunstancias de su propia historia. Es hacerlo al modo de Jesús que hace al hombre libre y gozoso. Su fin último es asemejarse al Maestro para servir al Reino: “*Lo que el seguimiento de Jesús permite es, entonces, vivir una realidad, hacer una realidad de un reino que se acerca, a partir del cual, al menos con esperanza, cobre sentido una realidad última*”¹⁰⁰.

En la experiencia de seguimiento es donde se conoce verdaderamente el rostro de Jesús, que revela también el auténtico rostro del hombre (Cf. *NMI*, 23). Esta realidad impregna de una espiritualidad que lo hace coincidir con la vida de Jesús (como él), en una relación de *pericoreisis*, donde todos son afectados por todos, “*trató a todos y cada uno como una persona única e irrepetible (Lc 4,40), y entregó a todos el beneficio de su simpatía y amistad*”¹⁰¹.

Otro rasgo de la personalidad humana de Jesús y que lleva al discípulo a identificarse con él, es la autenticidad de su mensaje: “*había algo en su mensaje que hacía decir que nadie antes había hablado como ese hombre*”¹⁰². Su testimonio y mensaje adquieren una dimensión de coherencia por la radicalidad del carácter salvífico que poseen. Predicar el “amor universal” del Padre va inevitablemente contra toda injusticia, privilegio, opresión, o nacionalismo estrecho.

En síntesis, el seguimiento a Jesús se nos revela como un don de Dios, como una fuente de agua inagotable, que hace no tener más sed (*Jn* 4, 10.14), que hace nacer de nuevo en el Espíritu (*Jn* 3, 5ss).

⁹⁹ *Ibid.* 74

¹⁰⁰ Cf. SOBRINO, JON., *Jesús en América Latina, Su significado para la fe y la cristología*, 71. 120. 152. 244. 245.

¹⁰¹ GALILEA, SEGUNDO, *El seguimiento de Cristo*, 28.

¹⁰² *Ibid.* 29.

6. Interculturalidad discipular misionera como espiritualidad

Al comprender la interculturalidad como misionaridad, debemos partir de la premisa de que ella se funda en Dios trino y uno, “*puesto que toma su origen de la misión del Hijo y del Espíritu Santo, según el designio de Dios Padre*” (AG, 2). La Trinidad “*es la fuente, el modelo y la meta del misterio de la Iglesia*” (DA, 155) y una de las visiones más profundas que el hombre puede tener de sí mismo, de la creación y del Creador. Esta visión posibilita una sociedad más justa y una personalidad humana más integrada¹⁰³. “*El misterio mismo de la Trinidad nos recuerda que fuimos hechos a imagen de esa comunión divina, por lo cual no podemos realizarnos ni salvarnos solos*” (EG, 178). Por lo tanto, la profundización en la estructura trinitaria de la experiencia religiosa y de las creencias humanas puede ofrecer una posibilidad de fecundación, de acuerdo y colaboración, para así superar el egoísmo humano y posibilitar un verdadero encuentro de servicio con el otro (Cf. DA, 240). “*Sólo puede ser misionero alguien que se sienta bien, buscando el bien de los demás, deseando la felicidad de los otros*” (EG, 272).

Esta “espiritualidad”, que nace de la experiencia bautismal y que se funda en la Trinidad (Cf. DA, 240), representa un llamado a la participación de la comunión trinitaria (DP, 218). Ella abre espacios para vivir las diferencias en una amplia participación igualitaria de todos: “*las personas solo se pueden sentir en casa en una comunidad y trabajar juntas si hay un reconocimiento básico de que cada uno, con su trasfondo cultural, es un individuo que tiene los mismos derechos y responsabilidades que los demás*”¹⁰⁴. En la medida en que cada uno construya comunión con los demás, se hace sacramento de la Trinidad.

Para comprender la interculturalidad como “espiritualidad” recurriremos al pensamiento de Raimon Panikkar, quien plantea que la espiritualidad es una dimensión constitutiva del hombre, es una vivencia integral, tanto corporal, intelectual y espiritual que parte de la fe y lleva a la salida plena de uno mismo hacia el amado, “*se basa en que toda experiencia de Dios, en tanto experiencia última, es una experiencia no sólo posible, sino*

¹⁰³ Cf. PANIKKAR, R., *La Trinidad, Una experiencia humana primordial*, 23-25.

¹⁰⁴ BUDI KLEDEN, PAULUS., “Espiritualidad trinitaria e interculturalidad”, en STANISLAUS, L., UEFFING, M., *Interculturalidad, en la Vida y en la Misión*, 73.

también necesaria para que todo ser humano llegue a la conciencia de su propia identidad”¹⁰⁵.

Cuando nos referimos a “interculturalidad discipular misionera” como un nuevo modo de ser y actuar integral, sin parcialidades, nos referimos a una actitud espiritual de auténtica comunión y comunicación: *“un proceso de compartir, de dar y recibir, que no se limita a ellos mismos, sino que se extiende a otros y a la creación*”¹⁰⁶. Su resultado es un encuentro recíproco verdadero, que posibilita al hombre vivir en la plena aceptación de su propia humanidad. Es una forma de vida, de acción, de pensamiento, *“es como una «carta de navegación» en el mar de la vida del hombre: la suma de los principios que dirigen su dinamismo hacia «Dios», dicen algunos; hacia una sociedad más justa o hacia la superación del sufrimiento, dicen otros*”¹⁰⁷.

Las dimensiones que se consideran esenciales a toda espiritualidad y que, según nuestro planteamiento, es necesario tener presente, son¹⁰⁸:

- 1) Una espiritualidad que sea holística, una experiencia de fe personal, gratificante y gozosa, *“que abre al siempre sorprendente misterio de la Trinidad, y desde el amor de Dios, que nos introduce en la intimidad de su vida*”¹⁰⁹, y que se desarrolla contando con la vida y con el mundo. Debe ser una espiritualidad abierta y en diálogo.
- 2) Una espiritualidad profundamente realista (integral y holística) que abarca a la persona entera. Espiritualidad que tiene muy presentes el contexto histórico concreto y el proceso evolutivo que atañen a la persona, en su actuar y en sus comportamientos.
- 3) Una espiritualidad fraterna, apostólica y profundamente caritativa: *“Le es esencial a la caridad/amor el carácter de diálogo. No existe amor sin reciprocidad. El amor es*

¹⁰⁵ PANIKKAR, R., *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, 59.

¹⁰⁶ Cf. BUDI, KLEDEN, PAULUS., “Espiritualidad trinitaria e interculturalidad”, en STANISLAUS, L., UEFFING, M., *Interculturalidad, en la Vida y en la Misión*, 73.

¹⁰⁷ PANIKKAR, R., *Mística y espiritualidad, Espiritualidad, el camino de la Vida*, 23.

¹⁰⁸ Cf. GAMARRA, SATURNINO., *Teología Espiritual*, 46-51.

¹⁰⁹ *Ibid.* 54.

dialógico. Lo encontramos en el amor de la Trinidad y en la relación de amor de cada una de las Personas divinas con el hombre”¹¹⁰.

En síntesis, esta espiritualidad, nos ayuda a concebir y actualizar la interculturalidad como un proceso de comunicación y transformación. Una experiencia integral, que posibilita vivir desde el misterio trinitario de comunión, estando uno en la presencia del otro en radical reciprocidad. Implica un auto-entregarse sin reservas como experiencia que lleve a forjar una personalidad humana más integrada y una sociedad más justa.

7. El discipulado como camino de espiritualidad liberadora

Entender la espiritualidad como el conocer al Dios de Jesús “*que tuvo una historia como la nuestra; que vivió nuestras experiencias; que hizo opciones; que se entregó a una causa por la cual sufrió, tuvo éxitos, alegrías y fracasos, por la cual entregó su vida. Ese hombre, Jesús de Nazaret, igual a nosotros menos en el pecado, en el cual habitaba la plenitud de Dios, es el modelo único de nuestro seguimiento*”¹¹¹.

Una espiritualidad que parte desde una lectura orante de los evangelios, y que lleva a una relación personal. Sólo conocer o creer en Dios no hace cristianos. El desafío es conocer al Dios bíblico, el Dios de Abrahán, de Moisés, de los profetas, que se reveló en plenitud en el Dios de Jesús. Esta experiencia personal, se verifica en la comunidad, por ello el compartir comunitariamente hace de esa experiencia una fuente generadora de vida. No hay que olvidar que es en lo comunitario donde el hombre encuentra una nutrición continua.

La espiritualidad vista como una conversión progresiva es convertirse a él y también al hermano. La fraternidad es una relación horizontal y constitutiva. El seguimiento a Jesús que define la cristología y la espiritualidad se planifica en esta conversión progresiva, en su doble movimiento Dios y el hermano. La espiritualidad es lo central para el mundo contemporáneo, es lo que ayudará a cada sujeto a “ser humano” (hermano) a través del acontecimiento del encuentro personal con la humanidad de Jesús. Aquí vemos otra vez lo

¹¹⁰ *Ibid.* 138.

¹¹¹ GALILEA, SEGUNDO, *El seguimiento de Cristo*, 22.

original de la espiritualidad cristiana: no conocemos a Jesús sino en la medida en que buscamos seguirlo.

En síntesis, espiritualidad es vivir a Cristo como camino y como vida. *Hablar del seguimiento de Cristo es hablar de disponernos a recibir y a crecer en este don. “Es hablar de la dimensión contemplativa de la vida cristiana, y del camino de nuestra oración”*¹¹². Por ello la oración es convicción de fe auténtica, es decir, expresión de un amor personal a Dios y a los demás. Hay una reciprocidad entre lo divino y lo humano. Ser creatura significa reciprocidad y relacionalidad con Cristo, que impulsa a la relacionalidad fraterna: por lo tanto, entrar en intimidad como con cualquier persona.

8. Emaús como camino intercultural de “convivencia y pastoralidad”

Para concluir este primer capítulo sobre la interculturalidad como “convivencia y pastoralidad”, queremos proponer como fundamento bíblico el texto de *Lucas 24, 13-35*, que profundizaremos en el segundo capítulo. En este pasaje la presencia de Jesús refleja con propiedad la dinámica creadora intercultural.

Se trata de un camino de convivencia, por el cual Dios se hace el encontradizo, para acompañar, enseñar y animar toda actividad evangelizadora¹¹³. Emaús es el camino de la vida, donde el caminante solidario y encontradizo, entabla un diálogo con sus hermanos y los reconduce a la vida y a la alegría.

Es un camino de pastoralidad, donde se comparten las experiencias de diversidad, rescatando y promoviendo los valores inherentes a cada persona, pueblo y cultura. El Señor se aproxima, se une en el camino, se interesa y escucha. Su presencia ilumina los acontecimientos, generando “convivialidad”, produciendo encuentro, hospitalidad y transformación. Ella impulsa a una nueva forma de “pastoralidad”, anunciando lo que se ha recibido y, al mismo tiempo, sintiendo la imperiosa necesidad de construir la comunidad en el espíritu del Resucitado.

¹¹² GALILEA, SEGUNDO, *El seguimiento de Cristo*, 62.

¹¹³ Cf. SILVA, S., *Discípulos de Jesús y discipulado según la obra de san Lucas*, 19.

Emaús significa un camino de formación discipular misionera “ad/inter gentes”, en el cual Jesús desarrolla una “espiritualidad del camino” (Cf. Mt 9, 35-38). Implica salir al encuentro de los otros, del forastero y diferente”, “*hacer realidad el amor y servicio en la persona de los más necesitados*” (DA, 278). Su finalidad es establecer puentes de convivencia, rescatando historias y cultura, por medio de la escucha, el diálogo y la hospitalidad. Sus frutos se reflejan en una dinámica de aproximación y transformación, por medio de un encuentro que alienta, que da esperanza e impulsa a anunciar y compartir.

III. Síntesis conclusiva

En este primer capítulo, que corresponde en nuestro método teológico-pastoral al momento del “ver”, hemos profundizado el fenómeno “intercultural”. Este implica implementar acciones innovadoras y visiones futuras para una vida convivida interculturalmente y para una misión intercultural. En este contexto concluimos lo siguiente:

Primero, nuestra propuesta quiere poner de manifiesto que la experiencia intercultural se puede concebir como un reto permanente, un impulso de la esperanza y vida nueva para nuestros pueblos. “*Las preguntas de nuestro pueblo, sus angustias, sus peleas, sus sueños, sus luchas, sus preocupaciones poseen valor hermenéutico que no podemos ignorar si queremos tomar en serio el principio de encarnación. Sus preguntas nos ayudan a preguntarnos, sus cuestionamientos nos cuestionan. Todo esto nos ayuda a profundizar en el misterio de la Palabra de Dios, Palabra que exige y pide dialogar, entrar en comunicación*” (VG, 5).

Segundo, entender la convivialidad interculturalidad, como un “caminar juntos” constituye un desafío cultural, religioso y educativo, que permitirá el desarrollo de nuevas convicciones, actitudes y formas de vida: “*un modo de hacer la historia, en un ámbito viviente donde los conflictos, las tensiones y los opuestos pueden alcanzar una unidad pluriforme que engendra nueva vida*” (VG, 4.d).

Tercero, convivir interculturalmente, representa una experiencia de aproximación en solidaridad y fraternidad. En esta convivencia emerge el deseo de reencontrar la pasión por

la verdad y el amor por aquello que valga auténticamente la pena ser vivido, más allá de todo cálculo o proyecto delineado. Implica un proceso que exige básicamente la confianza en el otro, ya que *“es fuente de significación, no es presencia visual sino audible, no es mirarlo con los ojos de la conciencia sino escucharlo con los oídos del alma”*¹¹⁴. Es un estilo de vida, de apertura al otro, mediante el diálogo y la acogida, que obliga a replantear la propia vida personal y social.

Cuarto, la interculturalidad es una espiritualidad. Y como tal, debe ser signo de misericordia, cercanía y de encuentro. Discípulos misioneros llenos de alegría, que han tenido un encuentro personal con el Resucitado, que consuela e interpela, que invita a la comunicación, al recuerdo, y a hacer memoria. Implica ser el fermento de Dios en medio de la humanidad, anunciar y llevar la salvación de Dios en este mundo, que a menudo necesita de respuestas que alienten.

Quinto, a nuestro entender el discipulado misionero intercultural sostiene todo compromiso auténtico de liberación y promoción humana. Comporta la necesidad de ser, por medio de la vida “discípulo”, testigos de aquel que es la esperanza que no defrauda. Representa el desafío de constituirse en “misioneros” enamorados de la verdad que salva, construyendo vías de comunión a la luz de la resurrección del Señor: *“se trata de jugarse la vida en su nombre, comprometiéndola con el testimonio, si es necesario llevando la cruz, buscando siempre con todos, la vía de la comunión”*¹¹⁵.

¹¹⁴ Cf. LEVINAS, E., *Totalidad e Infinito, Ensayo sobre la exterioridad*, 99. 208. 220.

¹¹⁵ Cf. FORTE, BRUNO. “Cristo, nuestra esperanza, revela el sentido de la vida y de la historia”, 837.

CAPÍTULO II

EMAÚS, COMO CAMINO INTERCULTURAL DE CONVIVENCIA Y PASTORALIDAD

“Para los seguidores de Cristo en América Latina, la página evangélica de los “Discípulos de Emaús” es, simultáneamente, diagnóstico de nuestra realidad y programa de acción que nos compromete a ser cada vez más fieles a las convicciones de nuestra fe pascual, tanto cuanto fieles a las urgencias y necesidades pastorales de nuestro pueblo”¹¹⁶.

Este segundo capítulo corresponde, en el método propuesto, al momento del “juzgar”, lo cual implica una valoración de la realidad. El capítulo desarrolla un marco referencial en cuanto interpretación teológico-pastoral, constituida por fundamentos bíblicos y magisteriales. Estos iluminan la situación vigente y posibilitan un diagnóstico formulado como “desafíos”. Se trata de escuchar la palabra de Dios (*GS 4*) y el magisterio eclesial (*OT 16*).

Juzgar es ante todo un discernimiento espiritual, un acto de fe y un momento privilegiado de confrontación con la palabra de Dios. Por lo tanto, para comprender la interculturalidad como “camino discipular misionero de convivencia y pastoralidad”, hemos elegido el relato de Emaús (*Lc 24, 13-35*)¹¹⁷. En este texto paradigmático, se nos presenta un camino “*pascual de reconstrucción y liberación*” (Cf. *DA, 17*), anuncio de esperanza que compromete a dar renovado sentido a la existencia. A su vez, es un camino memorioso, de reconocimiento y manifestación en el cual los discípulos cambian el rumbo de sus vidas a la luz del encuentro con el resucitado (Cf. *DSD, 26*).

Para “juzgar” necesitamos del aporte metodológico exegético-hermenéutico. Sus interpelaciones y provocaciones favorecen espacios privilegiados de discernimiento, que conducen a una mejor comprensión de la realidad y a un encuentro profundo con el texto y

¹¹⁶ MEDINA, D., *Nuestro corazón ardía*, 132.

¹¹⁷ El texto será tomado: BIBLIA DE JERUSALÉN, 4ª Edición (2009).

su contexto. Para este efecto, nuestro análisis se ha estructurado en torno a tres marcos referenciales:

Primero: “Emaús, como camino de formación discipular misionera”. En este marco se propone un análisis exegético, en el que se hace recolección de las diversas interpretaciones que ha tenido el texto, procurando adentrarse en la pregunta relativa a las motivaciones por las cuales el evangelista Lucas formula este episodio.

Segundo: “Emaús, como camino de convivencia de pastoralidad intercultural”. Este acápite se lleva a cabo una aproximación hermenéutica, la cual implica una actualización del texto desde una perspectiva intercultural: *“Una fuerza estimulante del compromiso por la justicia, la paz, y la salvaguardia de la creación en el hoy del mundo”* (Cf. CV, 1).

El marco tercero, consiste en esbozar algunos elementos que emergen del texto y que perfilan las características de una “convivencia y pastoralidad intercultural” que ilumine el camino evangelizador de la Iglesia en un tiempo multicultural: *“cada época y cada cultura tienen sus propias posibilidades de habla y de percepción. Esta dependencia del tiempo que tiene el habla y los correspondientes lazos que la ligan a un determinado contexto cultural tienen consecuencias para la comprensión de la Biblia y su actualización”*¹¹⁸. En este sentido, el teólogo italiano Bruno Forte¹¹⁹ menciona que de este encuentro emerge el deseo de reencontrar la pasión por la verdad que de razones de vida y de esperanza: *“legítimamente se puede pensar que el futuro de la humanidad se encuentra en las manos de aquellos que serán capaces de transmitir a las generaciones venideras razones de vida y de esperanza”* (GS,31).

Finalmente, cerraremos el capítulo con una síntesis conclusiva.

¹¹⁸ DILLMANN, R., MORA, PAZ, C., *Comentario al Evangelio de Lucas*, 8.

¹¹⁹ Cf. FORTE, B., “Cristo, nuestra esperanza, revela el sentido de la vida y de la historia”, 831-838.

I. EMAÚS, COMO CAMINO DE FORMACIÓN DISCIPULAR MISIONERA

El presente apartado pretende ser un diálogo interactivo con la obra lucana a través de la exégesis y hermenéutica con el fin de obtener una aproximación y una comprensión integral de la perícopa. Se trata de un relato que vincula dos elementos centrales: el camino y las escrituras. El camino aparece como lugar de encuentro salvífico y las escrituras como fuente profético-argumentativa.

1. Generalidades de la obra Lucana

Lucas es un autor extremadamente discursivo (se le ha caracterizado durante siglos como pintor) que haciendo uso de recursos literarios atrapa al lector y lo conduce al núcleo de su pensamiento e intencionalidad¹²⁰. Su obra comprende dos secciones que forman una única propuesta¹²¹: el evangelio, que narra la vida de Jesús, y los hechos de los apóstoles, donde se presenta la expansión del evangelio por medio de los testigos de Cristo. En cuanto a las fuentes, es probable que el autor hiciera acopio del material de Marcos y de la llamada fuente “Q”. Como autor cristiano, conoce la tradición de la iglesia primitiva y sobre todo la tradición misionera paulina. Como escritor, parece estar documentado gracias a sus contactos personales y a sus investigaciones, que posibilitaron completar sus fuentes escritas recurriendo a la tradición oral¹²².

La obra se escribió probablemente en Grecia para cristianos provenientes del paganismo (griegos y romanos) sin excluir una minoría judeocristiana entre el 90 y 95 DC. Lucas es un evangelista universalista, su interés se centra más en la difusión del mensaje que en la edificación de las nuevas comunidades. Es un ejemplo de la versión helenística del cristianismo que, siguiendo a Pablo, se apartó de la estricta observancia de la ley mosaica,

¹²⁰ Cf. BURGOS, M., “Los discípulos de Emaús (Lc 24,13-35)”, 168.

¹²¹ Cf. GARCÍA, SANTIAGO., *Evangelio de Lucas*, 32, “El tercer evangelio forma una obra única en dos partes. La comparación de los dos prólogos (Lc 1,1-4; Hch 1,1-3) y su análisis literario lo confirman”.

¹²² Cf. *Ibíd.* 38-43.

abriendo espacios a los gentiles en la participación del reino de Dios: “*símbolo de Israel y el objeto de la esperanza escatológica*”¹²³.

En el evangelio, el autor aborda temáticas peculiares entre las que destacan: la importancia de la pobreza; el papel del Espíritu Santo; la centralidad de las escrituras; la atención en las mujeres (2, 36-38; 6,11-17; 8, 43-56; 24, 1-12) y la resurrección. El núcleo de estas temáticas es Jesús el Mesías, Hijo de Dios, Señor y Salvador de todos los hombres que ha trazado un nuevo camino para relacionarse con Dios¹²⁴. El carácter universal de la salvación se ve reflejado en la teología del camino “*que asume caracteres proféticos y salvíficos y que está determinado por el Padre en conformidad a las Escrituras a través de expresiones como “está escrito” y “es necesario” que aparecen en pasajes como los siguientes: Lc 2,49; 12,12; 18,1; 19,5; 22,7; 24,44*”¹²⁵.

Un aspecto que debemos tener presente y que el autor enfatiza, es la centralidad de Jerusalén como espacio geográfico y teológico. Es el centro predestinado para la obra de salvación, camino establecido y querido por Dios¹²⁶. El avance de Jesús hacia Jerusalén es plasmado por el autor magistralmente en la estructura del evangelio, cuya composición literaria está dividida en secciones, comenzando con un prólogo:

- I.** Nacimiento y vida oculta de Juan el Bautista y de Jesús
- II.** Preparación del ministerio de Jesús
- III.** Ministerio de Jesús en Galilea
- IV.** La subida a Jerusalén
- V.** Ministerio de Jesús en Jerusalén
- VI.** Pasión
- VII.** Después de la resurrección.

¹²³Cf. Jr 32, 24; Ez 7, 23

¹²⁴ Cf. GARCÍA, SANTIAGO., *Evangelio de Lucas*, 34.

¹²⁵ Cf. MONASTERIO, AGUIRRE., CARMONA, RODRÍGUEZ, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, 323-324.

¹²⁶ Cf. DILLMANN, R., MORA PAZ, C., *Comentario al Evangelio de Lucas*, 77. 270. 354.

2. Exégesis del relato de Emaús (Lc 24, 13-35)

Esta sección está estructurada en torno a dos ejes fundamentales: generalidades del texto y exégesis. Ambos aspectos trazan, en conjunto, una propuesta discipular misionera, teniendo presente que, “*es una pieza magistral construida entre el drama del desconocimiento y la revelación*”¹²⁷.

2.1. Generalidades del texto

El relato de Lucas es una de las más bellas historias de camino, donde se hace perceptible la poética de la fe, del encuentro, la pascua y la resurrección. El único paralelo lo encontramos en Marcos y es tan sólo un sumario de una aparición de Jesús a dos discípulos que iban hacia el campo y que vuelven a contarlo a los demás sin que éstos crean¹²⁸: “*Después de esto, se apareció, bajo otra figura, a dos de ellos, cuando iban de camino a una aldea. Ellos volvieron a comunicárselo a los demás; pero tampoco creyeron a éstos*” (Mc 16,12-13).

El texto de Emaús pone de manifiesto una gran riqueza “cristológica”: Cristo resucitado, misericordioso y compasivo trae la “*salvación universal*” (GS, 18). El caminante anónimo, a través de una dinámica de anuncio, promesa y cumplimiento, hace memoria de la fidelidad de Dios con su pueblo. En las experiencias pascuales, lo anunciado en el AT llega a su plenitud en Jesucristo, “*empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les fue explicando lo que decían de él todas las escrituras*” (v. 27). La narración articula la teología lucana del “camino”, que asume caracteres proféticos y salvíficos, un dinamismo de aproximación, encuentro, revelación y transformación, que desvela la victoria del Crucificado como invitación a vivirlo y anunciarlo.

Para una comprensión de la perícopa es importante tener claro algunas premisas que dan luces sobre el contexto del relato en cuestión¹²⁹:

En primer lugar, la obra lucana fue dirigida especialmente para comunidades establecidas fuera de Palestina. Por este motivo, lleva la marca de ser el primer intento consciente de inculturar el Evangelio en términos y conceptos que se pudieran comprender

¹²⁷ Cf. MARGUERAT, D., BOURQUIN, Y., *Cómo leer los relatos bíblicos*, 117.

¹²⁸ MEDINA, D., *Nuestro corazón ardía*, 32.

¹²⁹ Cf. OYIN, ABOGUNRIN, S., *Lucas, Comentario Bíblico Internacional*, 1244.

en ambientes pluriculturales y, a su vez, que pudieran responder los cristianos que vivían en la amplia misión evangélica.

En segundo lugar, en toda interpretación bíblica debemos partir del principio fundamental de la encarnación: “*dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina*” (DV, 2). En consecuencia, Dios habla por medio de los hombres en lenguaje humano (Cf. DV, 12-13). El desafío es armonizar fe y razón, sabiendo que Jesús es verdadero Dios y verdadero hombre, así como la sagrada escritura es verdadera palabra divina y verdadera palabra humana que ha de ser acogida con fe y en oración (Cf. DV, 11.36).

En tercer lugar, se ha de tener presente, lo que el autor quiere enfatizar, el “misterio” y la “buena noticia” que quiere anunciar, “*y que como tal, ha intervenido clasificando y estructurando la obra acorde con su intención particular*”¹³⁰. Conocer esta intención, entrega pautas para una mejor comprensión del texto. En el ámbito de nuestro estudio nos centraremos en dos de estas propuestas:

1) “Jesús interpreta y ejecuta la voluntad salvífica de Dios”.

Todo lo que realizó Jesús, el Mesías, como Hijo, Señor, Salvador, Maestro y Médico, es para todas las naciones¹³¹. Esta clave cristológica hace visible la solidez de su “saber” y “hacer”. Jesús da cumplimiento a las escrituras¹³². Encontrarse con él, es experimentar el valor de la propia existencia que da a la vida un nuevo sentido. Cristo pone de manifiesto la misericordia de Dios Padre en favor de los desposeídos, marginados y sufrientes, a los que llama bienaventurados (6, 20-22), estos tienen un lugar en el cielo y heredarán la vida eterna¹³³.

Como hijo de Dios, Jesús dialoga con su Padre, donde pone de manifiesto la importancia de la oración. Mencionemos algunos pasajes lucanos: 3, 21 (en su bautismo, Jesús oraba); 5,16 (se retiraba a orar); 6,12 (ora antes de la elección de los Doce); 9,18 (estaba

¹³⁰ Cf. MARCONCINI, BENITO., *Los sinópticos formación, redacción, teología*, 129.

¹³¹ Cf. GABATI, KIBETI, G., “Narración y Cristología en Lucas 13, 10-17”, 55, 61.

¹³² BOVON, FRANCOIS., *El Evangelio según San Lucas*, Tomo I, 29.

¹³³ Cf. Lucas 10, 25-37; 22, 49-51; 23, 28-32.

orando antes de la confesión de Pedro); 9, 28ss (oraba en la transfiguración); 10, 21ss (ora lleno de gozo en el Espíritu). Él y sus discípulos son hombres del gozo y de la paz. Ellos encuentran en la oración y la contemplación fuerzas para la vida (10, 38-42), que los lleva a la coherencia y los impulsa a testimoniar el Evangelio a todo el mundo.

Según Lucas, el discipulado es el camino del gozo y la alegría, incluso en medio de las dificultades de la vida. El cristiano, como Jesús, es el hombre que goza ya desde esta vida y hace el bien con alegría. Citemos algunos pasajes: en la Anunciación (1, 28); en la visita de María a Isabel (1, 41-45); el nacimiento de Juan (1, 57-58); en el anuncio hecho a los pastores (2, 10). Los discípulos regresan de su tarea apostólica llenos de gozo (10, 17) y Jesús les adoctrina acerca del verdadero motivo del gozo (10, 20). La multitud se llena de gozo al contemplar las maravillas que se realizan (13, 17). Zaqueo recibe a Jesús lleno de gozo (19, 6). Los discípulos son descritos llenos de gozo en la entrada de Jesús a Jerusalén (19, 37) y después de la Ascensión (24, 52).

2) “Iglesia, como el proyecto de Dios en la historia de los nombres”

En la obra lucana se comprende “*ecclesia*” como las primeras comunidades o grupos de creyentes que se han organizado en “asambleas”¹³⁴. El término representa una forma particular de cristianismo, expresado en el proyecto de Dios en la historia de los hombres y el deseo universal de una salvación que tiene su plenitud en Cristo. Jesús es el salvador mesiánico enviado por Dios con la fuerza del Espíritu que continua en la comunidad fundada por él: “*El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha consagrado. Me ha enviado a dar a los pobres la Buena Nueva*” (4, 18-19).

Según Lucas, es a través de las relaciones personales que los hombres y mujeres participan de la Iglesia y, gracias a la presencia del espíritu del resucitado, la comunidad se llena de dones y carismas. En la fuerza de este espíritu, supera las adversidades y permanece fiel a las exigencias del evangelio para ser servidora y asumir su misión discipular universal¹³⁵.

¹³⁴ Cf. GARCÍA, SANTIAGO., *Evangelio de Lucas*, 35.

¹³⁵ Cf. BROWN, RAYMOND, E., *Las Iglesias, que los Apóstoles nos dejaron*, 63.

2.2. Exégesis de Emaús

“Para conocer lo que Dios quiso comunicarnos se debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y lo que Dios quería dar a conocer con tales palabras. Para comprender exactamente lo que el autor propone en sus escritos, hay que tener en cuenta los modos de pensar, de expresarse, de narrar que se usaban en el tiempo del escritor, y también las expresiones que entonces más solían emplearse en la conversación ordinaria”
(DV,12).

Una primera aproximación al texto implica establecer una delimitación del pasaje, teniendo presente los aspectos diacrónicos y sincrónicos, empleando como herramienta el método narrativo, en especial las categorías de “estructura, personajes, tiempo, lugares, y acciones”. Debemos tener en cuenta que el método histórico-crítico es predominantemente diacrónico, estudia el texto a través del tiempo, su génesis y evolución histórica hasta su estado definitivo. Por su parte la perspectiva sincrónica (“en el mismo tiempo”) sitúa los textos dentro del horizonte total de la escritura y lo entiende como una unidad literaria coherente¹³⁶.

2.2.1. Ubicación de texto y contexto literario

El relato se encuadra en el capítulo XXIV del evangelio, “*después de la resurrección*”. La narrativa recuerda que los acontecimientos salvíficos de Jesús (pasión, muerte y resurrección) están previstos por los profetas. Es a su vez, un itinerario de aproximación dialógica, donde se experimenta la “*pedagogía de la fe*”¹³⁷, como una dinámica que se pone en movimiento a través de la presencia del resucitado. El pasaje, es un relato de “aproximación y encuentro” donde se manifiesta la fidelidad de Dios, una “apertura y transformación” mediante una correcta “*interpretación de las Escrituras*” (24, 44) y una “hospitalidad y revelación” que impulsa a un movimiento misionero de envío y retorno.

A fin de acercarse propiamente al texto y analizar sus componentes, es preciso delimitar el contexto (anterior y posterior), el cual se enfoca en las apariciones de Jesús

¹³⁶ Cf. NAVARRO, M., “Tendencias actuales de la exégesis bíblica”. 362-375.

¹³⁷ Cf. GEORGE, A., *El evangelio según san Lucas*, 38.

resucitado: el anuncio de la resurrección a las mujeres (24, 1-12), con la incursión de Pedro al sepulcro y su consecuente asombro (24, 12b); luego la aparición a los once y ascensión al cielo (24, 36-51). El marco narrativo contribuye a darle sentido y coherencia al texto del relato de Emaús:

- 1) Contexto anterior (24, 1-12): el anuncio de las mujeres no fue comprendido por los seguidores, *“todas aquellas palabras les parecían desatinos, y no les creían”* (v.11). Los caminantes, a pesar de escuchar el relato de las mujeres, no creyeron y se alejaron de Jerusalén en una actitud de fracaso y desconuelo, buscando tal vez nuevas respuestas.
- 2) Contexto posterior (24, 36-56): confirma lo vivenciado en Emaús. La aparición del resucitado a los once en Jerusalén los llena de gozo y alegría, *“les mostró las manos y los pies. Como no acababan de creérselo a causa de la alegría, y estaban asombrados”* (vv. 40-41b). Al final del capítulo 24 las escrituras cobran su verdadero carácter y esencialidad, abren la mente de la “comunidad” (v.45). Y los discípulos, revestidos por el espíritu, son impulsados a la misión: *“está escrito que el Cristo debía padecer y resucitar de entre los muertos al tercer día y que se predicaría en su nombre la conversión para perdón de los pecados a todas las naciones, empezando desde Jerusalén. Vosotros sois testigos de estas cosas”* (vv. 46-48).

2.2.2. Fórmulas literarias

En cuanto a las formulaciones literarias, éstas se caracterizan por una secuencia de sucesos y acciones utilizadas por el autor, de manera que muestran la confianza en la fuerza de Dios que actúa en el hombre y a través del hombre¹³⁸. En el tramo narrativo del relato se perciben seis de estas fórmulas¹³⁹:

- 1) El diálogo que tiene lugar entre los personajes. Para que el mensaje liberador de Jesús pueda influir en la vida, no se puede renunciar a un diálogo constante con él. Jesús se une en el camino y comienza un dialogo que ocasiona una escucha: *“y conversaban entre sí...”* (v. 14); *“Él les dijo...”* (v. 17); *“uno de ellos, llamado Cleofás, le*

¹³⁸ Cf. DILLMANN, R., MORA PAZ, C., *Comentario al Evangelio de Lucas*, 394.

¹³⁹ Cf. LANGNER, CÓRDULA, *Evangelio de Lucas-Hechos de los Apóstoles*, 37.

respondió...” (v.18). El propósito decisivo de este diálogo es llevar a un encuentro con la certeza de Dios e impulsar a un comportamiento responsable apoyado en la fe¹⁴⁰.

- 2) La narración dramática evidenciada en la actitud de los personajes que cambian su postura interior, durante el camino, pasando de la tristeza e ignorancia al gozo de la revelación: “*y conversaban entre sí sobre todo lo que había pasado...*” (v. 14); “*pero sus ojos estaban como incapacitados para reconocerle...*” (v. 16); “*ellos se pararon con aire entristecido...*” (v. 17); “*Él desapareció de su vista...*” (v. 31).
- 3) El relato de aparición: “*El mismo Jesús se acercó a ellos y caminó a su lado.*” (v. 15). Si tenemos en cuenta el tema del relato y los efectos que quiere lograr el autor, la aparición de Jesús se asemeja al género *epifánico* (manifestación) que libera y transforma, como un tiempo de plenitud y cumplimiento, que implica, al mismo tiempo, responder con fe al cumplimiento de su misión que da inicio a una nueva era (4, 16-31)¹⁴¹.
- 4) El relato de transfiguración de los caminantes: “*¿no estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba en el camino y nos explicaba las escrituras?*” (v. 32). Es el paso de una condición de incredulidad y tristeza a una de fe y gozo. Esto presupone la comprensión de la propia cerrazón y la voluntad de reencontrarse nuevamente con Dios. Implica una dinámica de conversión, regresando al camino cuando se está desviando de él, aceptando las manifestaciones de amor de la condescendencia divina, mediante la escucha del mensaje del Evangelio (Cf. DV, 13)¹⁴².
- 5) El relato del reconocimiento: “*entonces se les abrieron los ojos y le reconocieron...*” (v. 31). Esto significa “*reconocer por la fe*”¹⁴³ a Jesús crucificado como el “*Cristo*”, el viviente (22, 71). Reconocer que su mesianismo impulsa a ser continuadores de su

¹⁴⁰ Cf. DILLMANN, R., MORA PAZ, C., *Comentario al Evangelio de Lucas*, 9. 160.

¹⁴¹ Cf. *Ibid.* 121. 168. 226.

¹⁴² Cf. *Ibid.* 203-204. 342-344.

¹⁴³ BURGOS, M., “Los discípulos de Emaús (Lc 24, 13-35)”, 180.

obra, enviados como testigos de la Palabra, no por méritos propios, sino por iniciativa de Jesús¹⁴⁴.

- 6) La exégesis pascual: “y, *empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las escrituras...*” (v. 27). Es un proceso de enseñanza particular del resucitado, a través de las escrituras, como elemento dinamizador de la nueva vida. Poseídos por este impulso los discípulos se verán “*implicados en un proceso de cambio interior que dará a sus vidas una nueva dinámica interna a partir de una orientación hacia la persona y obra de Jesús de Nazaret*”¹⁴⁵.

2.2.3. Estructura del texto

En el esquema narrativo del texto encontramos una concatenación de ideas que se van estructurando en torno a las siguientes cuatro secciones¹⁴⁶:

Primera sección (vv. 13-14)

De Jerusalén a Emaús: Señala el punto de partida y puede valer como introducción narrativa. En esta primera sección, se relata el actuar de dos discípulos que se alejan de Jerusalén rumbo a Emaús. Ellos comentan los acontecimientos ocurridos allí, por lo que es posible inferir la importancia capital y la impresión significativa que tales vivencias representaban para ellos.

Segunda sección (vv. 15-27)

Diálogo: En primera instancia, esta sección señala lo que los discípulos creían conocer de Jesús: que era un “*profeta poderoso en obras y palabras*”. En segunda instancia, manifiesta lo sucedido: que fue crucificado por los dirigentes judíos. En tercera, evidencia sus expectativas hacia Jesús: que fuese el libertador de Israel. En todo este proceso, se ve el desaliento y la decepción que experimentan, desilusión tan grande que ni el testimonio de las mujeres ni de los otros discípulos logra superar.

¹⁴⁴ Cf. DILLMANN, R., MORA PAZ, C., *Comentario al Evangelio de Lucas*, 161. 183. 286. 446.

¹⁴⁵ *Ibid.* 27.

¹⁴⁶ Cf. *Ibid.* 117-118.

Exegesis: El papel central que las escrituras y la interpretación de Jesús evidencia la unidad e integralidad de la palabra (v. 27). Jesús les hace ver cómo su desconocimiento les ha dejado en las tinieblas y en la desesperanza. El hace una exégesis de los acontecimientos en clave cristológica de interpretación (v. 27).

Tercera sección (vv. 28-32)

El arribo a Emaús y reconocimiento: Emaús es el lugar de hospitalidad, expresada en la petición de que ojalá Jesús permanezca con ellos. Es el lugar del reconocimiento en la fracción del pan. Aquí se denota cómo la exégesis de las escrituras, durante el camino, fue el proceso preparatorio y fundamental para el reconocimiento durante la cena: “¿no estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba en el camino y nos explicaba las escrituras?” (24,32).

Cuarta sección (vv. 33- 35)

Regreso a Jerusalén: Subraya la importancia de lo acontecido en el camino (aparición de Jesús, cuestionamientos y exégesis), y la consecuencia de ello (el reconocimiento durante la cena). Ambos discípulos regresan a Jerusalén. Allí les es anunciado el mensaje pascual en forma de confesión. A partir de esa experiencia, ellos también narran lo que les ha ocurrido en el camino.

2.2.4. Personajes

Desde un punto de vista literario, un evangelio es una narración. Como todo relato se caracteriza por una secuencia de sucesos y acciones, que se organizan valiéndose de los personajes que en ella toman parte. El autor, a través de ellos, se dirige al lector para moverlo a actuar y a creer¹⁴⁷. Son figuras singulares, o colectivas, que asumen un papel en la trama. Lucas las perfila mediante acciones y discursos. En este contexto, es posible encontrar “protagonistas, de cordel y figurativo”¹⁴⁸:

2.2.4.1. Protagonistas

Constituyen el primer plano del relato y sobre ellos recae el peso de la trama:

¹⁴⁷ *Ibid.* 9. 10. 69. 258.

¹⁴⁸ Cf. MARGUERAT, D., BOURQUIN, Y., *Cómo leer los relatos bíblicos*, 287-294.

1) Los dos caminantes (v. 13a). Uno de ellos es anónimo y otro es llamado Cleofás (v.18a). Conversan y discuten por el camino de lo sucedido por aquellos días en Jerusalén (vv. 14-15); van entristecidos (v. 17); tienen sus ojos velados y no pueden reconocer a Jesús que se les ha unido en el camino (vv. 15-17); hacen un recuento de lo sucedido en Jerusalén (vv. 19-24); sus corazones arden por la palabra del Señor (v. 32); le ruegan a Jesús a que se quede con ellos como gesto de hospitalidad (v. 29); le reconocen al partir el pan (v. 31); y vuelven a Jerusalén para contar a los once lo sucedido (vv. 33-35).

¿Porque se identifica a uno de los caminantes con el nombre de Cleofás? (v. 18a). Posiblemente, el autor quiere resaltar el hecho de que también los propios parientes de Jesús lo abandonaron después de la pasión y muerte en la cruz. Cleofás es identificado como esposo de María, cuñada de la madre de Jesús¹⁴⁹. La desilusión, según el relato de Emaús, tiene su origen en la esperanza de que Jesús fuera un libertador de Israel (v. 21b).

2) Jesús aparece como extranjero y “*caminante anónimo*” (v. 15). Jesús representa el personaje protagónico del cual depende plenamente la solución de la problemática presentada en el relato y planteada por los dos caminantes. Este protagonista se identifica con el Dios de la revelación, el Dios de Abrahán, el Dios de Moisés y el Dios de la alianza. Dios se ha revelado en la historia, sale al encuentro del hombre de forma imprevisible para conversar con él y ofrecerle su salvación, asumiendo su condición y destino¹⁵⁰.

2.2.4.2. Personajes cordel

Desempeñan un papel menor (o único) en el desarrollo de la trama. Sirven como un punto de referencia. Entre ellos se encuentran los once (v. 33). Están al servicio de la trama como elemento referencial y certifican la veracidad de lo ocurrido durante el camino (v. 43).

¹⁴⁹ Cf. BIBLIA DE JERUSALÉN, Historias Bíblicas, n° 62, “*el Sumo Sacerdote Anán manda lapidar a Santiago, el hermano del Señor (tras la muerte de Festo y antes de la llegada de Albino). Simeón, hijo de Cleofás y de María (cuñada de la madre de Jesús) sucede a Santiago al frente de la Iglesia de Jerusalén. (Eusebio.) La epístola de Santiago*2.

¹⁵⁰ Cf. GUIJARRO, OPORTO, S., “El «Dios consabido» y el «Dios extranjero»”, 18.19, <http://www.verbodivino.es/hojear/3845/los-rostros-de-dios.pdf>

2.2.4.3. Figurantes

Representan personajes simples que sirven como telón de fondo y desempeñan un papel pasivo o casi pasivo en el relato. Entre estos se incluyen los individuos que estaban con los once sin pertenecer necesariamente al grupo (v. 33b): “algunas mujeres de las nuestras” (v. 22a), “algunos de los nuestros” (v. 24). Además, dentro del diálogo que Jesús tiene con los caminantes, aparecen adicionalmente: “todo el pueblo” (v. 19b); “los sumos sacerdotes y magistrados” (v. 20); “Moisés y todos los profetas” (v.27a).

2.3. Lugares y tiempo

Los lugares y el tiempo, representan el elemento decisivo de la estructura del texto, a fin de que surja en la narración una secuencia cronológica y lineal. El texto es un artificio literario para resumir en forma de narración kerigmática y catequética los recuerdos sobre Jesús¹⁵¹.

2.3.1. Lugares

En relación al lugar en el cual se desarrolla la acción del relato, se sitúa en el camino que va desde Jerusalén a Emaús (v. 13). La escena donde los discípulos reconocen a Jesús, es un lugar (vv. 29-30) cercano a Emaús (v. 28), y el final del relato queda marcado por el regreso a Jerusalén (v. 35). Con esta última escena, el autor quiere demostrar la importancia de Jerusalén como centro y cumbre del hecho pascual. Es allí, donde sucede la muerte de Jesús que genera conflicto a los caminantes de Emaús (24, 18-20). Jerusalén es el lugar de la resurrección (24, 23), y es precisamente allí, a donde regresan para referir a los once la aparición y reconocimiento del Señor (24, 35).

2.3.2. Tiempos

El relato se enmarca en la disposición de dos tiempos (vv. 13-35): el “tiempo de la historia” narrada, indicado por el narrador, y el “tiempo del relato” empleado en contar la historia¹⁵²:

¹⁵¹ Cf. DILLMANN, R., MORA PAZ, C., *Comentario al Evangelio de Lucas*, 10. 117.

¹⁵² Cf. MARGUERAT, D., BOURQUIN, Y., *Cómo leer los relatos bíblicos: iniciación al análisis narrativo*, 143-164.

- 1) El tiempo de la historia narrada representa una mirada retrospectiva a los hechos ocurridos días antes en Jerusalén y que han motivado la tristeza y decepción en los caminantes de Emaús. Ellos se refieren a la vida y muerte de Jesús (vv. 19-20), así como a sus propias expectativas (v. 21). También refieren la sorpresa de las mujeres y de algunos discípulos al no hallar el cuerpo (vv. 22-24). En este marco se sitúa, también, la apelación a lo consignado en las escrituras hecha por Jesús (vv. 26-27).
- 2) El tiempo del relato abarca un día completo: el de la resurrección (v.13). Esta jornada inicia a la mañana y avanza hasta caer el día (v. 29), concluyendo con la escena del reencuentro con los once (vv. 32-35).

2.4. Vocabulario o campos semánticos más repetidos

Los entrelazamientos semánticos y narrativos, “alusiones, citas y palabras”, comparten algo en común. Así como los hilos de una red para pescar están anudados, también lo están los campos semánticos al interior del ciclo narrativo. En este sentido, en el relato de Emaús encontramos¹⁵³:

- 1) Formulaciones kerigmáticas y pascuales: “*Jesús el Nazareno, que fue un profeta poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo*” (v. 19); “*cómo nuestros sumos sacerdotes y magistrados le condenaron a muerte y le crucificaron*” (v. 20); “*y, al no hallar su cuerpo, vinieron diciendo que incluso habían visto una aparición de ángeles que decían que él vivía*” (v. 23); “*y, empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las escrituras*” (v. 27); “*...sentado a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo iba dando*” (v. 30); “*¡Es verdad! ¡El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón!*” (v. 34).
- 2) El día de la resurrección: “*aquel mismo día iban dos de ellos a un pueblo llamado Emaús*” (v. 13); “*¿eres tú el único residente en Jerusalén que no se ha enterado de lo que ha pasado allí estos días?*” (v. 18); “*... pero, con todas estas cosas, llevamos ya*

¹⁵³ Cf. LANGNER, CÓRDULA., *Evangelio de Lucas-Hechos de los Apóstoles*, 28.

tres días desde que eso pasó” (v. 21b); “... *fueron de madrugada al sepulcro*” (v. 22b); “*quédate con nosotros, porque atardece y el día ya ha declinado*” (v. 29b); “*levantándose al momento, se volvieron a Jerusalén*” (v. 33a).

3) El camino es presentado como un lugar de aproximación, encuentro, maduración y revelación: “... *iban dos de ellos a un pueblo llamado Emaús*” (v. 13a); “*Jesús se acercó a ellos y se puso a caminar a su lado*” (v. 15b); “*¿de qué vais discutiendo por el camino?*” (v.17a); “*él hizo ademán de seguir adelante*” (v. 28b); “*¿no ardía nuestro corazón en nuestro interior cuando nos hablaba en el camino*” (v. 32); “*ellos, por su parte, contaron lo que había pasado en el camino*” (v. 35).

4) Ver sin reconocer, es un “no ver”, es “ver sin creer”: los ojos como signo de lo que pasa en el interior de los apóstoles y caminantes. “*pero sus ojos estaban como incapacitados para reconocerle*” (v. 16); “*un profeta poderoso en obras y palabras a los ojos de Dios y de todo el pueblo*” (v. 19b); “*vinieron diciendo que incluso habían visto una aparición de ángeles que decían que estaba vivo*” (v.23b); “*pero a él no lo vieron*” (v.24b); “*entonces se les abrieron los ojos y lo reconocieron*” (v. 31a); “*pero él desapareció de su vista*” (v. 31b). Según la mentalidad bíblica propia al oriente antiguo, el ser humano percibe con los ojos la verdad divina (Cf. *Sal* 19, 9; 119, 82; 141, 8; *Lc* 2, 30ss). Mirar a Dios es la forma de encuentro con él (Cf. *Job* 42, 5)¹⁵⁴.

5) Jerusalén aparece como lugar donde debe tener cumplimiento la salvación: “*un pueblo llamado Emaús, que dista sesenta estadios de Jerusalén*” (v. 13); “*¿eres tú el único residente en Jerusalén?*” (v. 18); “*levantándose al momento, se volvieron a Jerusalén*” (v. 33).

2.5. Explicación del texto (contenido o trama del relato)

El relato comienza “*el mismo día*” (v. 13) de la resurrección. Los dos caminantes, que no eran miembros de los doce (vv.18-23), se encaminan hacia Emaús decepcionados y tristes por lo acontecido esos días en Jerusalén. Mientras conversan y discuten, Jesús se les

¹⁵⁴ Cf. DILLMANN, R., MORA PAZ, C., *Comentario al Evangelio de Lucas*, 567.

manifiesta¹⁵⁵ acompañándolos en su camino, pero ellos no lo reconocen. Lucas crea un momento de tensión, que se acrecienta en el transcurso del relato (vv. 14-16).

Jesús interviene en la conversación con una pregunta que es planteada de tal manera que ambos se verán obligados a recapitular los acontecimientos. Ellos se detienen tristes, haciendo una primera pausa en el camino (v. 17). Uno de ellos, Cleofás, expresa su asombro por la ignorancia del caminante: “*todos saben lo que ha sucedido en Jerusalén*” (v. 18). La pregunta alude a un destinatario foráneo, que no tiene su residencia permanente en Jerusalén. Si él es señalado como el único extranjero que no conoce lo acontecido, entonces se presupone que la ejecución de Jesús es conocida por todos (v. 18).

Por su parte, Jesús los interpela haciendo memoria: la pasión del Mesías es referida por la escritura y los profetas como la voluntad de Dios: “*¿no era necesario que el Cristo padeciera eso para entrar así en su gloria?*” (vv. 26-27). En los primeros versículos del relato (vv. 13-25), la resurrección de Jesús no es descrita como un hecho ya acontecido, sino, más bien, se mencionan aspectos teológicos importantes: que aquel era el tercer día desde su muerte (v. 21); que las mujeres fueron al sepulcro, pero no encontraron el cuerpo de Jesús, y solamente escucharon el mensaje del ángel que decía que él vive; que otros discípulos comprobaron las afirmaciones de las mujeres y corroboraron sus dichos (vv. 19-24)

La escena del camino termina de manera inesperada. El aparente titubeo de Jesús aumenta la tensión. La invitación de los caminantes se basa en que el día está llegando a su final. En la oscuridad de la noche están al acecho muchos peligros, por este motivo, es sensato buscar un albergue al caer la oscuridad. Ambos instan al forastero a que permanezca con ellos.

El comportamiento de Jesús, cuando se sientan a la mesa, guarda relación a su actuación en las comidas comunitarias que tuvo durante su vida pública. Algo semejante ocurre en la comida de los cinco mil (Cf. *Lc 9, 16*), o en la última cena con sus discípulos (Cf. *Lc 22, 19*). Para ambos discípulos, la fracción del pan y la explicación de las escrituras que hizo arder sus corazones, son un signo distintivo de la comunión con Jesús (vv. 30-32).

¹⁵⁵ Cf. Dt 4,23-24: “«Yahvé, Señor mío, tú has comenzado a manifestar a tu siervo tu grandeza y la fortaleza de tu mano; pues ¿qué Dios hay, ni en los cielos ni en la tierra, que pueda hacer obras y proezas como las tuyas?»”

Esta experiencia de revelación de Dios apremia a ambos a regresar a Jerusalén, convencidos de la verdad de la resurrección (v. 33).

En los versículos siguientes (vv. 36-43), es la comunidad la que hace profesión de fe pascual: “*el Señor ha resucitado verdaderamente y se ha aparecido a Simón*” (v. 34). Con esto, Lucas cuida la prioridad de la confesión de fe de Pedro. A través de la comunidad la experiencia del camino se hace anuncio y misión (v. 35).

2.6. Dinámica fundamental del texto

Teniendo presente el contenido, los personajes y sus acciones, es posible dilucidar los elementos claves que contribuyen a percibir la dinámica fundamental del texto¹⁵⁶:

- 1) Primer elemento clave: los dos discípulos emprenden camino partiendo del núcleo congregacional representado por Jerusalén (v. 1), el día de la resurrección. A partir de esta escena, se percibe la importancia capital de Jerusalén como centro y cumbre del hecho pascual. Es allí donde sucede la muerte de Jesús que angustia a los caminantes de Emaús (vv. 18-20). Es en este lugar donde se da la resurrección (v. 23), y es precisamente allí donde regresan para referir a los once la aparición y reconocimiento del Señor (v. 35).
- 2) Segundo elemento clave: Emaús, final del camino, es un espacio físico delimitado en la geografía de Israel “*que dista sesenta estadios de Jerusalén*” (v. 13b). En el relato de Lucas se convierte en un espacio donde Jesús recoge la experiencia de dos caminantes, acongojados y venidos a menos. El resucitado, interpretando las escrituras hebreas que “*desde principio a fin dan testimonio sobre él y su destino*”¹⁵⁷, lleva a cabo una exégesis del camino. Los discípulos experimentan una transformación pasando de la ceguera, insensatez e incredulidad, a la comprensión y al gozo que regala la alegría de la resurrección.

¹⁵⁶ Cf. DILLMANN, R., MORA PAZ, C., *Comentario al Evangelio de Lucas*, 563-568.

¹⁵⁷ FITZMYER, JOSEPH, *El Evangelio según Lucas*, Tomo IV, 577.

¿Qué significado tiene que los caminantes se dirijan a un pueblo llamado Emaús, que dista sesenta estadios de Jerusalén (v. 13)? Emaús es una fortaleza de Judá levantada en tiempos de Báquides¹⁵⁸, la cual es mencionada en el primer libro de los Macabeos¹⁵⁹. El autor de esta obra, es un judío celoso de su fe que siente admiración por los héroes que han combatido por la Ley y por el Templo, que han conquistado para el pueblo la libertad religiosa y luego la independencia nacional. En el primer libro, se narra la batalla de Emaús (4, 1-27) donde Judas Macabeo¹⁶⁰, quien tiene su campamento en ese lugar, ante el inminente ataque de Gorgias con cinco mil hombres y mil jinetes, arenga al pueblo ante el combate: “*no temáis a esa muchedumbre ni su pujanza os acobarde. Recordad cómo se salvaron nuestros antepasados en el mar Rojo, cuando el faraón los perseguía con su ejército. Clamemos ahora al cielo, a ver si tiene piedad de nosotros, si recuerda la alianza de nuestros antepasados y destruye hoy este ejército a nuestro favor. Entonces reconocerán todas las naciones que hay quien rescata y salva a Israel.*” (1 Mac 4, 9-11).

Volver a Emaús teniendo en cuenta estos datos es ir en busca de nuevas seguridades, confiando en alguien que sea verdaderamente el libertador de Israel como lo experimentaron los macabeos en la batalla de Emaús.

- 3) Tercer elemento clave: el carácter anónimo de uno de los dos caminantes, deja el camino expedito al lector para identificarse con él¹⁶¹, sabiendo que los acontecimientos históricos pueden impactarle de manera directa en su propia vida.
- 4) Cuarto elemento clave: uno de los caminantes es llamado Cleofás (v. 18a). En la tradición neotestamentaria, un discípulo llamado Cleofás se encuentra únicamente estos pasajes¹⁶². Posiblemente el autor identifica a este caminante para resaltar el hecho de que también los propios parientes de Jesús están entristecidos (v. 17). En el relato es el mismo Cleofás, quien no lo reconoce. Más aún, lo identifica como un

¹⁵⁸ Cf. 1 Mac 7, 1-24: “*Demetrio I, rey. Envía a Báquides y Alcimo a Judea.*”

¹⁵⁹ Cf. 1 Mac 9, 50-51: “*De vuelta en Jerusalén, hizo Báquides levantar ciudades fortificadas en Judea: la fortaleza de Jericó, Emaús, Bet Jorón, Betel, Tamnatá, Faratón y Tefón, con altas murallas, puertas y cerrojos, y puso en ellas guarniciones que hostilizaran a Israel.*”

¹⁶⁰ BIBLIA DE JERUSALÉN, Introducción al primer libro de los Macabeos: “*Judas Macabeo (166-160 a.C.) uno de los tres hijos de Matatías obtiene una serie de victorias sobre los generales de Antíoco, purifica el Templo y logra para los judíos la libertad de vivir conforme a sus costumbres.*”

¹⁶¹ Cf. DILLMANN, R., MORA PAZ, C., *Comentario al Evangelio de Lucas*, 569.

¹⁶² Cf. BIBLIA DE JERUSALÉN, *Historias Bíblicas*, n° 62.

extranjero que no conoce lo acontecido. Lo cuestiona irónicamente, “*todos saben lo que ha sucedido en Jerusalén*” (v. 18), creyendo saber más que él, cuando es Jesús quien sabe lo que ellos ignoran, y es el único capaz de conducirlos a una revelación que ilumine sus vidas y opere en ellos una transformación radical¹⁶³.

- 5) Quinto elemento clave: Jesús aparece como un extranjero que no tiene su residencia permanente en Jerusalén (v. 18). El hombre de Nazaret fue también un migrante, un predicador itinerante que ha recorrido todo Israel. En la figura del extranjero (hebreo: *ger*), Dios entra en nuestro mundo.
- 6) Sexto elemento clave: la importancia de la exégesis de Jesús en el camino (v.27). Se trata del aspecto nuclear del texto, que cambia de manera radical la historia de los caminantes. A través de un proceso hermenéutico de las escrituras, ellos descubren la fidelidad de Dios con su pueblo, así como su carácter cristológico y profético. Un aspecto igualmente relevante de la exégesis del camino, está definido por el hecho de que es Jesús, no solamente es el sujeto que interpreta las escrituras (“les explicó las escrituras”), sino que además es el elemento vinculante de las mismas: “*y, empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las escrituras.*” (v. 27).

En este pasaje, Lucas utiliza dos verbos que ayudan a la resolución del conflicto: “*interpretar*” (v. 27) y “*abrir*” (v. 32)¹⁶⁴. La comprensión que ilumina sus mentes y embarga sus corazones, trae como consecuencia la reveladora restauración de la visión y la gozosa búsqueda de fraternidad junto al núcleo apostólico en Jerusalén del cual se habían alejado penosamente.

- 7) Séptimo elemento clave: el momento de partir el pan. El hecho de la comida adquiere toda su significación, implicación y alcances en la medida de la enseñanza del camino: “*sentado a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo iba dando. Entonces se les abrieron los ojos y lo reconocieron*” (v. 30). En el relato, además de representar un signo de hospitalidad, fraternidad y cortesía de los

¹⁶³Cf. DILLMANN, R., MORA PAZ, C., *Comentario al Evangelio de Lucas*, 564-565.

¹⁶⁴ Cf. TORRES, DUARTE, A., Tesis, “Tras las claves de la exégesis de Emaús”, 56.

caminantes, este gesto quiere expresar la experiencia de la salvación y la acción de Dios en su historia: “*Jesús traspasa el umbral y con él Dios entra: él mismo se convierte en el que acoge*”¹⁶⁵. A su vez, el compartir la comida adquiere toda su significación al abrir los ojos de los caminantes. Bajo esta perspectiva aparece como un gesto “memorial”: “*tomó luego pan, dio gracias, lo partió y se lo dio, diciendo: «éste es mi cuerpo que se entrega por vosotros; haced esto en recuerdo mío.»*” (Lc 22, 19-20). La fracción del pan hace pasar a los discípulos de la fría incredulidad al fuego abrasador de la fe.

3. Proceso hermenéutico del camino (Lc 24, 13-35)

A partir del análisis narrativo a la perícopa de Emaús, la lectura hermenéutica profundiza en el proceso “hermenéutico de Jesús en el camino a Emaús”, representando una suerte de síntesis de su pedagogía. En este contexto, debemos tener en cuenta que la teología acompaña el movimiento de búsqueda de la fe (“*intellectus fidei*”) con el fin de comprender (“*auditus fidei*”), conformando una huella siempre nueva en la historia del camino de Dios con el hombre, el “*auditus temporis et alterius*” (la escucha del tiempo y del otro)¹⁶⁶.

3.1. El *auditus temporis et alterius*

“Aquel mismo día iban dos de ellos a un pueblo llamado Emaús, que dista sesenta estadios de Jerusalén, y conversaban entre sí sobre todo lo que había pasado. Mientras conversaban y discutían, el mismo Jesús se acercó a ellos y se puso a caminar a su lado”
(vv. 13-15).

¹⁶⁵ *Ibid.* 14-15.

¹⁶⁶ Cf. PIÉ-NINOT, S., *La teología fundamental: “dar razón de la esperanza”* (1 Pe 3,15), 298.

Este primer momento de realización teológica, “*auditus temporis et alterius*”, implica acercarse y caminar con cada hombre y cultura, asumiendo juntos el presente. Representa una forma de fidelidad al éxodo del ser humano, pero, al mismo tiempo y sin contradicción, es también una forma de fidelidad a la esencia misma del adviento divino¹⁶⁷.

Jesucristo resucitado, verbo encarnado (Cf. *VD*, 13), toma la iniciativa saliendo al encuentro del hombre, se aproxima y comienza a caminar con él: “*en el camino de nuestras dudas e inquietudes, y a veces de nuestras amargas desilusiones, el divino caminante sigue haciéndose nuestro compañero*” (*MND*, 2). Y aún más, el mismo se hace camino (Cf. *Jn* 14, 6) y así ingresa en la vivencia profunda de la persona, en sus sentimientos y actitudes, por medio de un diálogo-dialógico, sencillo y directo. Él conoce sus preocupaciones inmediatas: “*Jesús sale al encuentro de la humanidad que camina. Jesús busca a las personas y camina con ellas para asumir las alegrías y esperanzas, las dificultades y tristezas de la vida*” (*DSD*, 14).

3.2. El *auditus fidei*

“*Él les dijo: «¡Qué poco perspicaces sois y qué mente más tarda tenéis para creer todo lo que dijeron los profetas! ¿No era necesario que el Cristo padeciera eso para entrar así en su gloria?» Y, empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les fue explicando lo que decían de él todas las escrituras*” (vv.25-27).

El segundo momento teológico, el “*auditus fidei*”, tiene en este relato una doble dimensión, testimonial e interpretativa, donde vemos que toda la “escritura” constituye la esencia y el misterio de Jesucristo: “*y, empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les fue explicando lo que decían de él todas las Escrituras.*” (*Lc* 24, 27). Estos secretos atañen particularmente al designio de salvación que realiza Dios en la historia humana y que forma el objeto de la revelación: “*¿Hace Dios alguna cosa sin revelar su secreto (sód) a sus siervos, los profetas?»* (*Am* 3,7; *Núm* 24, 4.16). De esta doctrina clásica

¹⁶⁷Cf. BÉJAR BACAS, J., “Método teológico y credibilidad del cristianismo”, 28-29.

está lleno en particular el segundo Isaías: el destino histórico de Israel responde al plan divino revelado de antemano por la palabra profética, y es lo que asegura la venida de la salvación al final de los tiempos (Is 41, 21-28)”¹⁶⁸.

3.3. El *intellectus fidei* de la teología

“¿No ardía nuestro corazón en nuestro interior?” (v. 32).

El tercer momento del quehacer teológico, el “*intellectus fidei*”, significa unir la historia de Dios y la historia humana en una sola historia. Dicho de otro modo, el *intellectus fidei* “*debe mostrar la significatividad actual del adviento para el éxodo, al mismo tiempo que reclama la gratuidad, la indeducibilidad y la excedencia del don de lo alto*”¹⁶⁹.

En el relato de Emaús, es el peregrino anónimo quien realiza este quehacer interpretativo, dando sentido a la “revelación divina”, de modo que sea una respuesta a las interrogantes más profundas que habitan en el corazón del hombre: “*Dios continúa actuando misericordiosamente con su pueblo*”¹⁷⁰. En efecto, el extranjero no solo le da sentido al misterio del sufrimiento y de la muerte del Maestro, sino que en el mismo hecho de narrar y explicar las escrituras, hace que los discípulos encuentren respuesta a las interpelaciones que están en su interior: “*¿no es cierto que el corazón nos ardía en el pecho mientras nos venía hablando por el camino y nos explicaba las Escrituras?*” (Lc 24, 32). Un nuevo ardor mueve sus corazones, los impulsa a compartir la experiencia que tiene un carácter transformante, una buena noticia urgente de amor: “*El que se ha encontrado con el Resucitado es el mismo y no es el mismo; su vida ha cambiado; él es ahora un enviado, ansioso de dar gratuitamente a los demás lo que se le ha dado gratuitamente*”¹⁷¹.

Esta experiencia de los caminantes es “*fontal*”, los lleva a una confesión que los remite a la acción reveladora de Dios: “el Viviente les ha comunicado, no ya algo suyo, sino a sí mismo, haciéndolos partícipes en su Espíritu de la vida eterna del Padre”. Podríamos decir que lo que caracteriza una “*experiencia fontal*”¹⁷² es su carácter contextualizado y

¹⁶⁸ LEON-DUFUOR, XAVIER, *Vocabulario de Teología Bíblica*, 484.

¹⁶⁹ Cf. FORTE, B., *La Teología como Compañía, Memoria y Profecía*, 187.

¹⁷⁰ Cf. DILLMANN, R., MORA PAZ, C., *Comentario al Evangelio de Lucas*, 60.

¹⁷¹ FORTE, B., *La Teología como Compañía, Memoria y Profecía*, 85.

¹⁷² *Ibid.* 79-91.

fecundo en lugares, tiempos y personas por la presencia Espíritu Santo. Es de naturaleza experiencial, porque está llena de sentimientos proveniente del seguimiento al Resucitado. Se encuentra abierta al futuro, y a leer el Antiguo Testamento, ya no es solo como el libro antiguo, sino como la nueva vida en Cristo. Al mismo tiempo, es eclesial, porque nace en el corazón vivo de una comunidad en camino. Por último, es misionera, porque está destinada a transmitir y recrear la fe cristiana.

En la narración particular del camino de Emaús, Lucas esboza el entramado cultural que se vive el Jerusalén, referenciando las profundas divergencias que a nivel socio-cultural se daban entre judíos y gentiles. El evangelista sugiere las brechas abismales entre ricos y pobres que caracterizaban su situación socio-económica y, a nivel político, la tensión entre la esperanza mesiánica y la realidad patente del gobierno romano¹⁷³.

II. EMAÚS, COMO CAMINO DE CONVIVENCIA Y PASTORALIDAD INTERCULTURAL

Emaús como camino de convivencia y pastoralidad en perspectiva intercultural, impone la tarea de colocar los fundamentos para una comprensión de la misión de la Iglesia, a partir de la comunidad multicultural que sabe reconocer e invitar al hombre. Se trata de encontrar lo nuevo en el proceso de vida y de fe. Una actualización de la “pedagogía del camino” para entender el sentido del texto en un nuevo contexto. Será una “*lectura viva de la palabra de Dios*” (VD, 48), mediante las experiencias de aproximación y hospitalidad, que fundamente las relaciones éticas como una relación de amor y que lleve a un compromiso con los demás: “*este acontecimiento es, por lo tanto, el inicio de ese sujeto nuevo que surge en la historia y al que llamamos discípulo*” (DA, 243).

¹⁷³ Cf. TORRES DUARTE, A., Tesis, “Tras las claves de la exegesis de Emaús”, 25.

1. Hermenéutica, contexto actualizado (pautas de acción)

En el marco de una interpretación hermenéutica, es importante tener claro que esta interpretación se debe hacer con “el mismo espíritu con que fue escrita”¹⁷⁴ con la finalidad de “*descubrir el verdadero sentido del texto sagrado*” (DV, 12).

A través de nuestro análisis queremos descubrir, en las acciones presentes en el texto, la pedagogía de amor, misericordia y salvación que utiliza Jesús y que es la misma pedagogía de Dios, su padre: “*aceptar al hombre en su situación concreta, a partir de la cual Dios le va a encausar hacia una nueva situación*”¹⁷⁵. Estas acciones que, a nuestro parecer, provocan una dinámica de restauración o acción transformadora, poseen un carácter determinado por la aparición de Jesús que desata una revolución interior. Ellas desafían a llevar a cabo una aplicación iluminadora para los tiempos actuales. Estas acciones, presentes en el relato, las hemos agrupado en cinco categorías: (1) desconcierto, (2) manifestación, (3) hospitalidad, (4) revelación y (5) regreso-salida¹⁷⁶:

1.1. Desconcierto

“*Mientras conversaban y discutían, el mismo Jesús se acercó a ellos y se puso a caminar a su lado*” (v. 15).

Desde Jerusalén a Emaús, los peregrinos que vuelven a su cotidianidad con las manos vacías, con angustia por el silencio de Dios, ya no son los mismos, los inunda el vacío existencial que se manifiesta en sus esperanzas defraudadas. Ellos caminan carentes de alegría y esperanza, sin un sentido que los guíe. Hablan de Jesús, pero su rostro está triste. Habían dejado su aldea para seguir a Jesús, esperaban que él sería el libertador de Israel (Cf. v. 21a). En él habían descubierto una nueva realidad, en la que el perdón y el amor ya no eran sólo palabras, sino que tocaban concretamente la existencia: “*Jesús de Nazaret lo había*

¹⁷⁴ Cf. VD, 35 “Y, por otro lado, debiéndose interpretar en el mismo Espíritu en que fue escrita, la Constitución dogmática señala tres criterios básicos para tener en cuenta la dimensión divina de la Biblia: 1) Interpretar el texto considerando la unidad de toda la Escritura; esto se llama hoy exégesis canónica; 2) tener presente la Tradición viva de toda la Iglesia; y, finalmente, 3) observar la analogía de la fe. «Sólo donde se aplican los dos niveles metodológicos, el histórico-crítico y el teológico, se puede hablar de una exégesis teológica, de una exégesis adecuada a este libro»”.

¹⁷⁵ DILLMANN, R., MORA PAZ, C., *Comentario al Evangelio de Lucas*, 206.

¹⁷⁶ Cf. DILLMANN, R., MORA PAZ, C., *Comentario al Evangelio de Lucas*, 563-569. Cf. CARRILLO ALDAY, SALVADOR, *El evangelio según san Lucas*, 389.

*hecho todo nuevo, había transformado su vida. Pero ahora estaba muerto y parecía que todo había acabado*¹⁷⁷. Colgado del leño de la cruz, el Verbo enmudece, se hace silencio mortal (Cf. *VD*, 21). Este silencio mortal que experimentan los caminantes es también una forma peculiar, y hasta privilegiada, de comunicación entre Dios y su pueblo. Es necesaria una actitud radical de apertura y disponibilidad que prepare y abra un camino real a la relación con Dios. Esta actitud encuentra su culminación en Jesucristo¹⁷⁸, palabra nacida del silencio: “*él les preguntó: «¿De qué vais discutiendo por el camino?»*” (v. 17). Dios es misericordioso, y su silencio es un camino que lleva al reencuentro. Dios no abandona a los que ama.

1.2. Manifestación

“¿Eres tú el único residente en Jerusalén que no sabe las cosas que en ella han acontecido en estos días? Entonces Él les dijo: ¿Qué ha ocurrido?” (vv. 18-19)

La manifestación de Jesucristo resucitado en el camino es un antecedente de la llegada definitiva de Dios. En este episodio, Jesús sale al encuentro de los caminantes, se aproxima, comienza a caminar con ellos, a través de las escrituras les enseña el misterioso plan de Dios. Este plan lleva al misterio de su persona “*comenzando por Moisés y siguiendo por los profetas*” (Cf. *Lc* 24, 27). Estos secretos atañen particularmente al designio de salvación que realiza Dios en la historia humana y que forma el objeto de la revelación: “*¿hace Dios alguna cosa sin revelar su secreto a sus siervos, los profetas?*” (*Am* 3,7; *Núm* 24, 4.16).

1.3. Hospitalidad

“Pero ellos le rogaron insistentemente: «Quédate con nosotros, porque atardece y el día ya ha declinado.» Entró, pues, y se quedó con ellos” (v. 30).

Los discípulos de Emaús invitan a un extraño a ser su huésped. Esta invitación hace memoria de la práctica judeo-cristiana de la hospitalidad (Cf. *Lc* 5, 29; 7, 36; 10, 38; 19, 1-10). A través de este gesto, llevan a cabo una acción de misericordia: hospedar al forastero

¹⁷⁷ BENEDICTO XVI, Audiencia General, 11 de abril de 2012, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120411.html

¹⁷⁸ Cf. BALZ, HORST., SCHNEIDER, GERHARD., *Diccionario Exegético Del Nuevo Testamento*, Tomo I, 1804; Tomo II, 1399.

(vv. 28-29) que, a su vez, tiene la finalidad de posibilitar la conversación reflexiva, por medio de la escucha atenta y el diálogo mutuo.

En nuestro mundo fragmentado, el encuentro es posible a partir de la hospitalidad, sobre todo de aquella que está unida al amor de Dios y que se hace concreta en Jesús de Nazaret. Él es huésped y hospedero al mismo tiempo. Cuando se acoge al extranjero, Dios es admitido en él¹⁷⁹.

Esta hospitalidad del relato de Emaús, saca de la autosuficiencia y recuerda que se necesita de los demás: “*recibir del otro más allá de la capacidad del yo*”¹⁸⁰. Implica la posibilidad de acoger al otro en su singularidad sin perder la propia peculiaridad, y constituye una apuesta de apertura al respeto de la alteridad. Por tanto, tal vivencia de hospitalidad, de atención y acogida, es gratuidad y donación. Ella es la forma de devenir en el mundo. Cuando el extraño cruza el “umbral”, se transforma en un momento constitutivo de la propia identidad, ya que “*en la acogida del otro, se acoge al Altísimo*”¹⁸¹. Dios es el hospedero, que abre el espacio de acoger en donación creativa, produciendo e inventando nuevas vías de acceso que permitan que la Buena Nueva sea experimentada.

1.4. Revelación

“*Sentado a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, y lo partió*” (v. 30)

Según Lucas, “*partir el pan*” hace referencia al cuerpo de Jesús, que en la Cruz queda rasgado y roto, a fin de salvar al género humano (Cf. *Lc 22, 19*.) En el relato de Emaús, este hecho es un momento crucial, las palabras de Jesús (v. 30) están destinadas a aliviar la situación de los caminantes: “*se les abrieron los ojos y lo reconocieron*” (v. 31a).

El Mesías trae la luz divina a los ciegos (Cf. *Lc 7, 22*) como signo de la acción salvadora de Dios¹⁸². En el relato, los caminantes perciben con los ojos la verdad divina, “*han visto mis ojos tu salvación*” (*Lc 2, 30-31*), que los llena de alegría y gozo. “*Es significativo que los dos discípulos de Emaús, oportunamente preparados por las palabras del Señor, lo*

¹⁷⁹ Cf. ECKHOLT, MARGIT, “La gracia del invitado”, 21-23.

¹⁸⁰ LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, 75.

¹⁸¹ LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, 304

¹⁸² Cf. DILLMANN, R., MORA PAZ, C., *Comentario al Evangelio de Lucas*, 113. 193.

reconocieran mientras estaban a la mesa en el gesto sencillo de la «fracción del pan». Una vez que las mentes están iluminadas y los corazones enfervorizados, los signos hablan» (MND, 14).

El Maestro ha resucitado y con él toda la vida resurge, testimoniar este acontecimiento se convierte para ellos en una necesidad ineludible. Por tanto, “ver” es reconocer, hacer memoria y conocer su verdadera misión. Significa compartir con los demás, no sólo lo que ellos tienen, sino también lo que ellos son y de continuar la obra de Jesús¹⁸³. Este aspecto misionero del texto, se apoya en el relato de la multiplicación de los panes (Lc 9, 10-17). Ellos hacen memoria de esa alimentación milagrosa que se da por sus manos y recuerdan las palabras del Señor: “*dadles vosotros de comer*” (Lc 9, 13a)¹⁸⁴. En esta escena, el evangelista ocupa el mismo recurso literario que en Emaús: “*Como el día había comenzado a declinar... Tomó entonces los cinco panes y los dos peces, y, levantando los ojos al cielo, pronunció sobre ellos la bendición, los partió y se los fue dando a los discípulos para que, a su vez, se los sirvieran a la gente*” (Lc 9, 12.17).

1.5. Regreso y salida

“Levantándose al momento, se volvieron a Jerusalén” (v. 33)

Los discípulos sienten el anhelo de regresar a Jerusalén, a su punto de partida, y allí compartir esta experiencia. El camino de Emaús representa una experiencia de aprendizaje, de maduración y transfiguración. En su itinerario se hace posible conocer la fidelidad del amor que fortalece la fe y despierta el deseo de compartir lo sucedido y aprendido: “*El encuentro con Cristo, profundizado continuamente en la intimidad eucarística, suscita en la Iglesia y en cada cristiano la exigencia de evangelizar y dar testimonio*” (MND, 24).

Volver a Jerusalén es volver a la realidad, al lugar conocido. Allí retornan para anunciar con nueva fuerza y valentía a aquel que es la vida. Los discípulos han sido habitados por su hospitalidad¹⁸⁵. En Emaús el silencio de Dios se convierte en clamor, en signo indiscutible

¹⁸³ Cf. DILLMANN, R., MORA PAZ, C., *Comentario al Evangelio de Lucas*, 250. 510.

¹⁸⁴ Cf. BOVON, FRANCOIS, *El Evangelio según San Lucas*, T. IV, 669-670

¹⁸⁵ Cf. ECKHOLT, MARGIT. “La gracia del invitado”, 14-15.

de que él está presente en la historia de los hombres, en la que actúa de forma escondida por medio de su misericordia.

En Jerusalén escuchan la noticia de la resurrección de Jesús y, a su vez, refieren su propia experiencia. Se trata de un discurso inflamado de amor al Resucitado, quien abrió el corazón de los caminantes a una alegría incontenible. Como dice la primera carta de Pedro: “*mediante la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, fueron regenerados para una esperanza viva*” (Cf. *1 Pe* 1, 3). Así renace en ellos el entusiasmo de la fe, el amor a la comunidad y la necesidad de salir a comunicar la Buena Nueva.

III. CARACTERÍSTICAS DE UNA PASTORALIDAD INTERCULTURAL

Nuestra época, caracterizada por una humanidad en movimiento y búsqueda, exige un nuevo impulso en la actividad misionera (Cf. *RM*, 30). Por este motivo, en este apartado queremos proponer algunas características que surgen del relato de Emaús y que perfilan una pastoralidad intercultural, “*que brota de la radical novedad de vida, traída por Cristo*” (*RM*, 7). El discípulo misionero intercultural forma parte de una comunidad evangelizadora (Cf. *EG*, 114), y está llamado a ser fermento de Dios en medio de la humanidad. Asumiendo un estilo de vida de acuerdo con el proyecto de amor del Padre, que nace del principio fundamental del amor, que “*sigue siendo la fuerza de la misión, y es también «el único criterio según el cual todo debe hacerse y no hacerse, cambiarse y no cambiarse*” (*RM*, 60).

1. Encuentro esperanzador

*“Jesús nunca olvida el día en que nos encontró por primera vez”*¹⁸⁶.

El discípulo misionero intercultural es un sujeto proyectado hacia el encuentro esperanzador con el Maestro y con los hombres que esperan el anuncio. Forma parte de una comunidad discipular misionera y está enviado a vivir en una dinámica de cercanía, acogida y encuentro (Cf. *DA*, 370). El Papa Francisco, con su especial sensibilidad y clarividencia, sugiere las claves para que se pueda lograr: “*Es hora de saber cómo diseñar, en una cultura*

¹⁸⁶ Cf. FRANCISCO, “Un encuentro para cada uno”, Homilía en Santa Marta, 24 de abril de 2015, <http://www.osservatoreromano.va/es/news/un-encuentro-para-cada-uno>

que privilegie el diálogo como forma de encuentro, la búsqueda de consensos y acuerdos, pero sin separarla de la preocupación por una sociedad justa, memoriosa y sin exclusiones. El autor principal, el sujeto histórico de este proceso, es la gente y su cultura [...]. No necesitamos un proyecto de unos pocos para unos pocos, o una minoría ilustrada o testimonial que se apropie de un sentimiento colectivo. Se trata de un acuerdo para vivir juntos, de un pacto social y cultural” (EG, 239).

2. Diálogo- dialógico

El discípulo misionero intercultural se caracteriza por su aproximación dialógica en un clima de reciprocidad donde se recibe y se da, se aprende y se enseña, donde “*lejos de oponerse, se sostienen y se alimentan recíprocamente*” (EG, 251). El diálogo-dialógico siendo escucha, es la acción de intercambio de ideas, expresiones, palabras y puntos de vista, que busca el bien común. “*Hace bien recordar las palabras del Concilio Vaticano II: Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo (Cf. GS, 1). Aquí reside el fundamento del diálogo con el mundo actual*”¹⁸⁷.

3. Actitud vivencial pluralista

Las culturas se entrelazan, interactúan, buscan entenderse, respetarse, promoverse, con el objetivo de una convivencia armónica. Por este motivo, el discípulo misionero intercultural, en una actitud pluralista de carácter enriquecedor, crea espacios de igualdad y libertad, donde se encuentren y confronten las diferentes visiones de mundo, las diversas identidades culturales, los distintos códigos valorativos, contribuyendo así a forjar una nueva convivencia social¹⁸⁸.

Esta actitud discipular misionera de vivir la pluralidad la encontramos en el pensamiento del Papa Francisco: “*El modelo es el poliedro, que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad*” (EG, 36). La semilla del reino

¹⁸⁷ Cf. *Ibid.* CELAM, 2013.

¹⁸⁸ Cf. DE LUCAS, JAVIER., “Diversidad, pluralismo, multiculturalidad”, 1. 9, http://www.fuhem.es/media/economico-social/file/Boletin%20ECOS/Boletin%208/diversidad_pluralismo_multiculturalidad_J.DELUCAS.pdf

de Dios está presente en cada cultura, como una semilla escondida. Por esta razón, el discípulo misionero intercultural, como el sembrador, la entrega a la tierra sin seleccionarla previamente en virtud de cualquier reducción humana, cultural, pertenencia religiosa, social, generacional o de género (Cf. *Mt* 13, 3-9).

4. Partir de la experiencia andragógica

La andragogía parte de la constatación de que todo individuo se mantiene en un permanente proceso de aprendizaje. A saber, el adulto posee cuatro características importantes para el aprendizaje: la motivación; la perspectiva personal; la experiencia; y la disponibilidad de aprender. Por tanto, una experiencia andragógica ayudaría a que las personas puedan conocer mejor sus necesidades e inquietudes. Así se hace posible el crecimiento como individuos, discípulos misioneros, capaces de enfrentar los nuevos retos culturales, científicos, tecnológicos y religiosos que ofrece la sociedad.

En razón de una experiencia andragógica intercultural, debemos tener presente algunos principios de interrelación e integración que fortalezcan las potencialidades discipulares misioneras y que se traduzcan en valores en la búsqueda de acciones permanentes para desde trascender el bien personal al bien de los demás¹⁸⁹:

- 1) *Libertad* como capacidad de pensar autónomamente, ante cada situación, la decisión a tomar.
- 2) *Dignidad* como respeto debido a uno mismo y a los demás por lo que son y significan en tanto personas.
- 3) *Verdad* como adecuación de la mente a la realidad.
- 4) *Solidaridad* como saberse y ser responsable ante el mundo que nos rodea.
- 5) *Paz* como modo de vida en concordia a través del diálogo-dialógico.
- 6) *Honestidad* como congruencia entre lo que se piensa, se dice y se hace.

¹⁸⁹ Cf. PÉREZ, SAMUEL y MARTÍNEZ, RENATO, Tesis, “Modelo Andragógico. Fundamentos”, 20-21.

- 7) *Lealtad* como esfuerzo consciente, práctico y completo de una persona hacia una causa.
- 8) *Justicia* como rectitud en el actuar ante los demás según sus méritos y dignidad personal.
- 9) *Responsabilidad* como respuesta libre, digna y verdadera ante el mundo circundante.

IV. Síntesis conclusiva

Conocemos la realidad y sus desafíos. Sabemos también la gran necesidad que existe hoy de Dios y la búsqueda del bien común. En razón de estos motivos, hemos propuesto el texto de Emaús como “camino intercultural de convivencia y pastoralidad”, por medio del cual la humanidad peregrina reanuda el encuentro esperanzador y verdadero con Jesucristo resucitado: “*Jesús busca las personas y camina con ellas para asumir las alegrías y esperanzas, las dificultades y tristezas de la vida*” (Cf. *DSD*, 14).

El análisis que hemos realizado del relato de Emaús nos ayuda a comprender su riqueza narrativa en un sentido discipular misionero intercultural. Tenemos la certeza de que Emaús es un camino “pascual de reconstrucción y liberación” del cual emergen los signos de aproximación, encuentro y transformación. Es una experiencia de fe, donde se configura la vida a la “vida de Cristo”, dando “*inicio a ese sujeto nuevo que surge en la historia y al que llamamos discípulo*” (*DA*, 234).

El análisis hermenéutico nos ha llevado a comparar el caminar de los discípulos de Emaús con el éxodo actual de nuestro tiempo. A partir del texto, proponemos una visión para la Iglesia y la sociedad del siglo XXI, donde los nuevos caminantes situados entre modernidad y posmodernidad, puedan experimentar una presencia misteriosa y amiga que camina junto a ellos. Es urgente, por lo tanto, una aproximación que devuelva a los corazones la alegría y la esperanza perdida. Una Iglesia que responda a la necesidad de tener una experiencia de encuentro con alguien que gratuitamente “ama” y que devuelve la razón de existir. Testimonio de un amor que transforma e invita a vivir más y más para aquel que murió y resucitó por todos (Cf. *2 Cor* 5, 15).

En síntesis, el futuro de la humanidad se encuentra en las manos de aquellos discípulos misioneros interculturales, que en un diálogo-dialógico de carácter enriquecedor, con actitud pluralista, “*sean capaces de transmitir a las generaciones venideras razones de vida y de esperanza*” (Cf. *GS*, 31). Hombres y mujeres, que desde el rostro del otro enseñen andragógicamente a reencontrar la pasión por la verdad salvífica como sentido de la vida y de la historia. Buscando, junto con todos, impulsos evangelizadores que respondan a las necesidades e interpelaciones actuales.

Discípulos misioneros interculturales que no están solos. Ellos saben que están con Él. Saben que Él mismo se entrega y se convierte en el que acoge, que sigue caminando con su pueblo a través de las escrituras, la eucaristía y la comunidad (Cf. *EiA*, 2): “*Dios camina con nosotros siempre, siempre. También en los minutos más dolorosos, también en los momentos más feos, también en los momentos de la decepción, ahí está el Señor y ahí reside nuestra esperanza, Jesús siempre está junto a nosotros para darnos esperanza, para encender nuestro corazón y decir: Ve adelante, yo estoy contigo. Ve adelante, porque Él está junto a nosotros caminando con nosotros. Siempre*”¹⁹⁰.

¹⁹⁰ FRANCISCO, Audiencia General del miércoles 24 de mayo de 2017.
https://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2017/documents/papa-francesco_20170524_udienza-generale.html

CAPITULO III

INTERCULTURALIDAD DISCIPULAR MISIONERA: UN NUEVO MODO DE ACTUAR

“El discipulado misionero o seguimiento de Jesús, ayer como hoy, es un imperativo cristiano que renueva a la Iglesia desde dentro, haciéndola más fiel al proyecto del maestro Jesús y a las búsquedas y esperanzas de los hombres y mujeres de cada tiempo y lugar”¹⁹¹.

Este tercer capítulo, centrado en el desafío del “actuar”, será propositivo. Teniendo presente el estilo misionero intercultural que hemos esbozado en los capítulos anteriores, queremos responder a la pregunta, planteada en nuestra tesis, relativa al cómo la interculturalidad discipular misionera representa efectivamente una nueva actitud evangelizadora. Esta nueva dimensión debe ser no solo clerical, sino que en gran parte laical. Para ello, recurriremos a la rica reflexión teológica del continente americano que se centra en temas como: *“fe, misión, evangelización, kerigma, pobres, liberación, justicia y vida plena”¹⁹².*

El desarrollo del capítulo lo articulamos en torno a cuatro secciones. La primera, tiene la finalidad de mostrar la interculturalidad discipular misionera como un modo de actuar que llamaremos “pastoralidad”. Un segundo momento, incluye proponer la interculturalidad en perspectiva misionera *“ad/inter gentes”*, que ayude a construir y promover una Iglesia auténticamente multicultural. La tercera sección, plantea la interculturalidad como un eje articulador, que contribuye eficazmente al desarrollo integral del mundo y de todos los seres humanos en temas que tienen importancia evangelizadora. En este contexto,

¹⁹¹ SOBRINO, JON., “El Jesús histórico nos llama al discipulado en América Latina y el Caribe”, 127.

¹⁹² Cf. GALLI, C. M., “Francisco y Aparecida hacia el futuro”. Ponencia sobre los nuevos desafíos e implicancias del pontificado y del magisterio de Francisco para la Iglesia en América”, 3.nº3,4.
<http://www.americalatina.va/content/dam/americalatina/Documents/Francisco%20y%20Aparecida%20hacia%20el%20futuro%20-%20Galli.pdf>

profundizaremos tres ámbitos: decolonización, inculturación y cultura del encuentro. En una cuarta sección, haremos una propuesta discipular misionera intercultural ministerial laical. Finalmente cerraremos el capítulo con una conclusión.

I. EL DISCIPULADO MISIONERO INTERCULTURAL COMO UN NUEVO MODO DE “ACTUAR / PASTORALIDAD”

“No se puede perseverar en una evangelización fervorosa si uno no sigue convencido, por experiencia propia, de que no es lo mismo haber conocido a Jesús que no conocerlo, no es lo mismo caminar con Él que caminar a tientas, no es lo mismo poder escucharlo que ignorar su Palabra, no es lo mismo poder contemplarlo, adorarlo, descansar en Él, que no poder hacerlo... El verdadero misionero, que nunca deja de ser discípulo, sabe que Jesús camina con él, habla con él, respira con él, trabaja con él. Percibe a Jesús vivo con él en medio de la tarea misionera” (EG, 266).

Frente a las nuevas realidades latinoamericanas que hemos expuesto, la Iglesia se debería sentir interpelada a repensar y reemprender con fidelidad su misión, suscitando nuevos discípulos misioneros, *“desde un encuentro personal y comunitario con Jesucristo (...) protagonistas de vida nueva para una América Latina que quiere reconocerse con la luz y la fuerza del Espíritu” (DA, 11).*

En este contexto multicultural latino americano y caribeño, la misión programática de la Iglesia dada por Jesús: *“id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (Mt 28, 19-20)* se reactualiza con la invitación de Francisco a *“ser una Iglesia en salida” (Cf. EG, 20-24) “de discípulos misioneros que primerean, que se involucran, que acompañan, que fructifican y festejan” (EG, 24).* Este desafío motiva nuestra propuesta a proponer nuevos sujetos misioneros (DA, 11), que respondiendo a la vocación recibida por el bautismo comunican *“por doquier, por desborde de gratitud y alegría, el don del encuentro con Jesucristo” (DA, 14).*

Se trata de discípulos misioneros que, a partir de la interculturalidad, basan su accionar evangelizador en las “*relaciones interculturales donde la diversidad no significa amenaza, no justifica jerarquías de poder de unos sobre otros, sino diálogo desde visiones culturales diferentes, de celebración, de interrelación y de reavivamiento de la esperanza*” (DA, 97). Esta realidad implica un nuevo modo de “ser” y de “actuar”. Comenzando por la experiencia de caminar juntos, en escucha y diálogo, se deben buscar los valores, expresiones, símbolos e imaginarios que cada grupo cultural puede aportar para favorecer un modo de vida humanizante: “*La conjunción de los pueblos que, en el orden universal, conservan su propia peculiaridad*” (...) “*y que es la totalidad de las personas en una sociedad que busca un bien común que verdaderamente incorpora a todos*” (EG, 236).

Por tanto, la interculturalidad discipular misionera, “*invita a madurar una espiritualidad de la solidaridad global que brota del misterio de la Trinidad*” (LS, 240), como un misterio de comunión. “*Porque la persona humana más crece, más madura y más se santifica a medida que entra en relación, cuando sale de sí misma para vivir en comunión con Dios, con los demás y con todas las criaturas*” (LS, 240). “*Un encuentro generoso entre las personas*” (LS, 47), que se manifiesta al mismo tiempo en escucha, diálogo, *kenosis* y praxis.

En nuestra fundamentación, haciendo referencia al pensamiento de Lucio Gera¹⁹³, entendemos “*pastoralidad intercultural*” como una acción misionera que lleva a las diferentes realidades del mundo y del espíritu a una “*convivencia intercultural*”, vivida a través de la experiencia del otro y lo que comunica. Esta actitud pastoral, que incluye un carácter eclesial de apertura y escucha a la realidad del otro, es un proceso interpretativo y contextualizado, donde se capta la realidad y, a través de criterios doctrinales, se pone en práctica buscando resolver desafíos a fin de liberar y humanizar. Se trata de dar respuestas concretas, que “*exige a los miembros de la Iglesia se intercomunicuen para crear la propia solidaridad, postula una apertura hacia la realidad que rodea a la comunidad eclesial: el hombre y el mundo*”¹⁹⁴.

¹⁹³ LUCIO GERA (1924-2012): sacerdote católico, teólogo argentino, considerado el teólogo más influyente de la segunda mitad del siglo XX en argentina y latinoamericana, inspirador de la “Teología del Pueblo”, https://es.wikipedia.org/wiki/Lucio_Gera

¹⁹⁴ *Ibid.* 312.

En el presente estudio, entenderemos “pastoralidad intercultural” como gesta liberadora, audaz y creativa, que habilita a vivir e interactuar con otras culturas y participar en el plan de Dios: *“Los enormes y veloces cambios culturales requieren que prestemos una constante atención para intentar expresar las verdades de siempre en un lenguaje que permita advertir su permanente novedad”* (GE, 41).

1. Pastoralidad como gesta liberadora

Según el pensamiento de Segundo Galilea¹⁹⁵, la pastoralidad, se manifiesta como gesta liberadora, es una actitud que ofrece a los hombres, por medio de palabras y testimonios, la “Buena Nueva” de la salvación integral, liberándolos de las situaciones esclavizantes, ayudándolos a realizar sus valores e insertándolos, por la fe, en el Cristo vivo, con el fin de que sean plenamente humanos.

La pastoralidad interpela al pueblo de Dios peregrino en la historia y encarnado en las culturas (Cf. EG, 115). El concepto de pueblo de Dios abarca a toda la humanidad, pues todos los pueblos, naciones y lenguas son llamados a formar el pueblo de Dios. Este pueblo convocado y congregado por Dios es la Iglesia en marcha a través de la historia, es decir, asumiendo en sí misma al tiempo presente y siendo condicionada por él. La Iglesia pueblo de Dios, es el ámbito humano donde se “vive” a Dios como sentido y destino supremo¹⁹⁶. En ella el grupo humano se intercomunica a Dios, mediante la común fe cristiana: *“Con lo cual la sociabilidad humana salta la barrera de su inmanencia y se ubica a nivel del Trascendente, a la vez que en la misteriosa dimensión de un Dios que, con-descendiendo, se ha tornado accesible mediante la encarnación de su Hijo”*¹⁹⁷.

Por tanto, pastoralidad, como gesta liberadora, conlleva la convivialidad de las diferentes realidades del mundo y del espíritu que son convividas, en tanto vividas a través de la experiencia del otro, y vividas por el otro a través de la experiencia personal que se comunica. Esta realidad, permite que la pastoralidad se transforme en gestación de condiciones humanizantes y que la palabra evangelizadora se constituya en una palabra

¹⁹⁵ Cf. GALILEA, SEGUNDO, *El seguimiento de Cristo*, 26.

¹⁹⁶ GERA, L., *Escritos Teológico-Pastorales del Preconcilio a la conferencia de Puebla, 1956-1981*, 317.

¹⁹⁷ *Ibid.* 360.

profética en la sociedad, suscitando la solidaridad liberadora, creando lazos e interconexiones que interpelen, conmuevan y lleven a un compromiso de acción liberadora¹⁹⁸.

La pastoralidad se da, como intercomunidad. Esto significa una relación del hombre con Dios e interrelación de hombres entre sí. La relación con el otro se inscribe en la esencia misma de la eclesialidad: “*Quiso el Señor santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados entre sí, sino constituirlos en un pueblo*” (LG, 9). En consecuencia, la intercomunicación es una convivencia recíproca, donde en la totalidad de uno se vive la totalidad del otro, se convive con el otro y así se vive al otro¹⁹⁹.

2. Una pastoralidad intercultural audaz y creativa

La pastoralidad misionera debe ser signo de misericordia y cercanía, que favorezca el diálogo entre las distintas culturas; debe “*llegar allí donde se gestan los nuevos relatos y paradigmas, alcanzar con la Palabra de Jesús los núcleos más profundos del alma de las ciudades*” (EG, 74). Ella debe llegar, de modo dialógico, a lo más profundo de la existencia del hombre, con humildad, dulzura y magnanimidad. Así lo pide la vocación misionera, “*con amor, esforzándonos en mantener la unidad del Espíritu con el vínculo de la Paz*” (Ef. 4, 2-3). Al mismo tiempo, ha de fomentar una comunidad viva que alimenta su fe en el espíritu de comunión, viendo al otro como hijo de un mismo padre, un hermano, alguien que me aporta y complementa (Cf. DA, 13).

Para que la pastoralidad intercultural sea “*audaz y creativa*” (Cf. EG. 33) debe nacer de una espiritualidad de gratitud, misericordia y solidaridad fraterna, que establece una relación dialógica o de simpatía entre miembros de la cultura. En un clima de confianza, ambas partes han de expresar su modo existencial, buscando la liberación integral del hombre, involucrándose, acompañando, fructificando y festejando (Cf. EG, 24).

En el marco de nuestro proyecto sobre la pastoralidad misionera, recurrimos a los siguientes cinco verbos como elementos “*fuerza*” que expresen una evangelización intercultural y generen una vida plena, por ello el discípulo misionero debe:

¹⁹⁸ Cf. MUÑOZ, RONALDO, *La Iglesia en el pueblo. Hacia una eclesiología latinoamericana*, 187.

¹⁹⁹ GERA, L., *Escritos Teológico-Pastorales de. Del preconcilio a la Conferencia de Puebla 1956-1981*, 359.

- 1) “Primerear”, lo cual implica salir sin miedo, tomando la iniciativa, buscando a las personas y caminando juntos: “*buscar a los lejanos y llegar a los cruces de los caminos*” (EG, 24). En actitud de amor misericordioso, se trata de escuchar y dialogar para conocer, entender, comprender y aceptar, asumiendo alegrías y esperanzas, dificultades y tristezas²⁰⁰.
- 2) “Involucrarse”, es decir, construir “*con obras y gestos en la vida cotidiana de los demás*” (EG, 24) consensos y acuerdos en comunión fraterna. Implica el desafío de buscar romper las fronteras de indiferencia, individualismo y subjetividad que impiden el encuentro dinámico de vida, en favor de una sociedad justa, memoriosa y sin exclusiones.
- 3) “Acompañar”, que es “estar juntos” en una actitud de solidaridad samaritana. Incluye la tarea de descubrir el corazón sufriente del hermano, “*en todos sus procesos, por más duros y prolongados que sean*” (EG, 24), saliendo de sí mismo para acompañar y ayudar, para sanar, curar y salvar, como el buen Samaritano.
- 4) “Fructificar”, significa ser casa de encuentro, lugar de diálogo y esperanza, donde la familia comparte el pan en la alegría y dolor. Es el proceso de erradicar todo egoísmo y de hacer madurar la fe, saber “*dar la vida entera y jugarla hasta el martirio*” (EG, 24).
- 5) “Festejar”, por último, expresa el celebrar la vida y la alegría en el gozo del Espíritu Santo. En esta acción se manifiesta un cambio en de vida, la cual se mira y se siente de forma diferente y por ello se “*celebra y festeja cada pequeña victoria, cada paso adelante en la evangelización*” (EG, 24).

²⁰⁰ Cf. SD, Mensaje 14.

II. INTERCULTURALIDAD DISCIPULAR MISIONERA EN PERSPECTIVA “MISSIO AD/INTER GENTES”

En las circunstancias de un mundo cada vez más globalizado, con toda su diversidad, la interculturalidad discipular misionera “*ad/inter gentes*” promueve una Iglesia auténticamente multicultural. Ella crece, no por el proselitismo, sino “*por atracción, misericordia y ternura*” (EG, 14). El desafío consiste en construir una Iglesia que sea hogar de hermanos con varios trasfondos culturales.

1. La “*missio ad gentes*”: misión universal de la Iglesia

Desde sus orígenes, a partir de la transición del movimiento cristiano desde su matriz judía a las sociedades helenísticas, la Iglesia conoce una multiplicidad de culturas. En virtud de ello, el Concilio Vaticano II en la constitución pastoral *Gaudium et Spes* reflexiona sobre el encuentro entre la fe y cultura, reconociendo la autonomía y la pluralidad cultural²⁰¹. La Iglesia es el pueblo de Dios (LG, 13) que vive de la diversidad. La acción de Dios busca el encuentro entre las culturas y los pueblos, donde todos caminan, comparten y moran, en este encuentro todo está conectado y relacionado (LS, 6): “*En ella coexisten binomios que la desafían cotidianamente: tradición y modernidad, globalidad y particularidad, inclusión y exclusión, personalización, despersonalización, lenguaje secular y lenguaje religioso, homogeneidad y pluralidad y pluriculturalismo*” (DA, 512).

La Iglesia es misionera por naturaleza en cuanto que deriva del misterio trinitario y se apoya en la presencia del Resucitado y la acción del Espíritu Santo (Mt, 28, 20). Ella, desde sus orígenes, nació poniéndose en camino hasta los confines del mundo, “*como el Padre me ha enviado yo les envío a ustedes*” (Jn 20, 21) y “*vayan por todo el mundo y prediquen el Evangelio a todos los hombres*” (Mc 16, 15). Se trata de una acción evangelizadora en salida, la cual implica llegar allí donde se gestan los nuevos relatos y paradigmas, alcanzando, con la palabra de Jesús, los centros más íntimos del alma de las culturas (DA, 163).

²⁰¹ Cf. GS, 44, 58, 59.

En este contexto, se ha de recordar que el acontecimiento misionero fundante de Pentecostés, protagonizado por el espíritu del Resucitado, consiste en la salida de los discípulos, que vivían comunitariamente con las puertas cerradas, al encuentro con la pluralidad de pueblos, “*representados en la pluralidad de lenguas de los judíos reunidos en Jerusalén procedentes de regiones diversas, y que hacían simbólicamente presentes los pueblos dispersos desde Babel*”²⁰².

El decreto *Ad Gentes* aprobado el 7 de diciembre de 1965, sobre la actividad misionera de la Iglesia, señala que la naturaleza de la misión es “*única e idéntica en todas partes y bajo cualquier condición*” (AG, 6a). No obstante, “*la Iglesia contenga la totalidad o plenitud de los medios de salvación*” (AG, 6b), ella sabe adaptarse a las circunstancias y responder a las situaciones en las que se encuentran los destinatarios de su actividad.

Por esta razón, todos como “*pueblo de Dios*” (EG, 114), participan de este misterio de comunión, como parte de una comunidad evangelizadora. La alianza sellada por Dios con el pueblo de Israel es símbolo de su infinito amor, que, sin exclusión, es “*universal*” (LG, 13). Todos los pueblos están llamados a participar de esta comunidad, razón por la cual, la Iglesia, como fermento de Dios en medio de la humanidad, “*sacramento universal de salvación*”²⁰³, invita a vivir constantemente una fe madura, viva, creyente y compartida, que anuncia llevando la salvación de Dios al mundo.

2. Una misión “*ad/inter gentes*”

En razón del cambio de época provocado por “*distintos rostros*” (EG, 115), la Iglesia como sacramento de Cristo impulsada por el Espíritu, requiere una transformación de mentalidad y de estructuras misioneras. Este desafío conlleva un proceso de acercamiento entre las culturas diferentes que contribuya a la maduración de la humanidad, “*manifestada en el acuerdo, respeto y promoción de unos valores universales por encima de*

²⁰² Cf. BUENO, DE LA FUENTE, E., “Missio ad gentes y missio inter gentes. Las polaridades”, en MERONI, F., GIL, A., *La misión, futuro de la Iglesia, Missio ad-inter gentes*, 25-26.

²⁰³ Cf. LG, 48; GS, 45.

*peculiaridades de raza, etnias y hasta religiosas, caminando decididamente hacia la fraternidad universal*²⁰⁴.

En este contexto y frente a la complejidad multicultural imperante, los sociólogos de la religión y los *misionólogos* han postulado un nuevo paradigma misionero, “*inter gentes*”, cuyo aporte original implica:

- 1) Ayudar a entender el ser integral al que llama Jesús: “*las diferencias entre las personas y comunidades a veces son incómodas, pero el Espíritu Santo, que suscita esa diversidad, puede sacar de todo algo bueno y convertirlo en un dinamismo evangelizador que actúa por atracción.*” (EG, 131).
- 2) Evidenciar que los no-cristianos no son sólo destinatarios, sino interlocutores de la actividad misionera. No solo “reciben de la Iglesia”, sino que también la enriquecen con los valores, inclusive religiosos, de su cultura, como por lo demás enriquecen también a los mismos misioneros (Cf. EG, 34, 253).

El paradigma “*missio inter gentes*” fue propuesto por William Burrows²⁰⁵ en el plenario de la convención de la *Sociedad Teológica Católica de Estados Unidos* el año 2001. Burrows afirmó que “la misión cristiana en Asia ya está principalmente en manos de asiáticos, y es mejor llamarla “*missio inter gentes que missio ad gentes*”²⁰⁶. Este tipo de misión encierra una nueva actitud misionera que, en diálogo de encuentro con otros, asume y valora la diversidad y pluralidad de religiones, culturas y cosmovisiones, donde los no cristianos no son sólo destinatarios. Los interlocutores de la actividad misionera “*reciben de la Iglesia y la enriquecen*”²⁰⁷. De este modo, desde la centralidad de la evangelización, la

²⁰⁴ Cf. HIDALGO HERNÁNDEZ, V., “Cultura, Multiculturalidad, Interculturalidad y Transculturalidad: Evolución de un Término”, 79. http://aularedim.net/wp-content/uploads/cultura_multiculturalidad.pdf

²⁰⁵ BURROWS, WILLIAM, R., Editor emérito gerente, Orbis Books, ex miembro de los Misioneros del Verbo Divino, profesor investigador de misionológica en el Seminario Teológico de Nueva York y miembro del Centro para el Estudio del Cristianismo Asiático y africano en la Universidad Liverpool. <http://www.internationalbulletin.org/issues/2015-04/2015-04-232-burrows.html>

²⁰⁶ Cf. TAN, JONATHAN., *Missio inter gentes*”, en STANISLAUS, L., UEFFING, M., *Interculturalidad, en la Vida y en la Misión*, 442.

²⁰⁷ Cf. GIRARDI, V., “*La Misión Ad Gentes en y desde América*”, en V Congreso Americano Misionero, *América en Misión: el Evangelio es alegría*, 68-69.

Iglesia misma se evangeliza, se renueva y refuerza, para poder ofrecer el gozo del Evangelio por irradiación y por atracción (C.f. *DA*, 149).

Esta tarea misionera *ad/inter gentes*, se enraíza en la “*missio Dei*” de la cual la Iglesia no es más que una servidora, que busca introducir la universalidad del reino de Dios. El desafío consiste en habilitar un marco de hospitalidad, que permita que la Buena Nueva sea experimentada y apropiada por los pueblos en un espíritu de mutualidad, reciprocidad, solidaridad y empatía. Esta nueva actitud misionera tiene la capacidad de fomentar la conversación reflexiva, la escucha atenta, el diálogo mutuo y, finalmente, el testimonio y la renovación²⁰⁸.

A través de nuestro estudio hacemos presente que la misión “*ad/inter gentes*” debe manifestar los siguientes aspectos:

- 1) Penetrar la vida y la riqueza del pueblo concreto al que se dirige. Por lo tanto, ha de conocer su lengua, signos y símbolos. En este esfuerzo de convivialidad no debe abandonar la fructuosidad del mensaje liberador y redentor del Evangelio (*EN*, 63).
- 2) A su vez, tiene el desafío de evangelizar al estilo de Jesús, viviendo la cotidianeidad en un clima de compañerismo, solidaridad y empatía con el sufrimiento humano. Y esto más allá de las fronteras culturales y religiosas, luchando y sufriendo juntos en la búsqueda común del sentido de la existencia y dando testimonio de los frutos del Reino (*DA*, 22).

En síntesis, evangelizar de un modo “*ad/inter gentes*” es salir, comunicar con pasión y entusiasmo la propia experiencia de Dios en Cristo, llegando a lo más profundo de la existencia del hombre, en un encuentro que sea expresión de un amor que busca el bien integral de toda persona humana y que en diálogo dialógico de lugar a la misericordia gratuita, donde todos puedan sentirse acogidos, amados y escuchados, “*alentado a vivir según la vida buena del Evangelio*” (*EG*, 114).

²⁰⁸ Cf. TAN, JONATHAN., “*Missio inter gentes*”, en STANISLAUS, L., UEFFING, M., *Interculturalidad, en la Vida y en la Misión*, 439-454.

3. La pastoralidad discipular misionera intercultural “*ad/inter gentes*”

En nuestra propuesta, hacemos presente que la interculturalidad “*ad/inter gentes*” es un proceso de acercamiento no sólo entre los cristianos y sus diferentes culturas, sino también, entre comunidades donde el pluralismo religioso y espiritual, sea confesional o secular, se hacen presentes.

La misión discipular intercultural “*ad/inter gentes*” busca hacer presente la realidad salvífica a través de la presencia y el encuentro, de la solidaridad y la voluntad de compartir: “*descubrir y a conocer los signos de la presencia de Cristo y de la acción del Espíritu, como a profundizar la propia identidad y a testimoniar la integridad de la Revelación, de la que es depositaria para el bien de todos*” (RM, 56). Implica un dialogo que lleve a contemplar la realidad con diferentes miradas y a apreciar el don de la gran variedad de culturas que Dios ha creado y “*recibir de ellas otros lenguajes, símbolos, mensajes y paradigmas que ofrecen nuevas orientaciones de vida, frecuentemente en contraste con el Evangelio de Jesús*” (EG, 73).

Desde esta perspectiva evangelizadora, la misión intercultural “*ad/inter gentes*” incluye dos senderos:

- 1) El primero, significa promover el bien común y la dignidad humana desde “*una cultura que privilegia el diálogo como una forma de encuentro, la búsqueda de consensos y acuerdos, pero no separarla de la preocupación por una sociedad justa, capaz de memoria y sin exclusiones.*” (EG, 238).
- 2) Un segundo sendero, es proponer el diálogo como modo de encuentro con los otros y la eliminación de cualquier actitud de etnocentrismo cultural o de superioridad religiosa (EG, 239).

En síntesis, evangelización “*ad/inter gentes*” debe ser un instrumento de diálogo intercultural a fin de manifestar la universalidad del reinado de Dios entre las distintas culturas, presentando su palabra y su lenguaje simbólico como una voz entre muchas voces. Ella pretende rescatar los valores, expresiones simbólicas e imaginarios existentes y discernir

lo que cada uno puede aportar a la búsqueda del “*buen vivir*”²⁰⁹. Con una actitud “pascual de reconstrucción y liberación”, que anima el proceso de inculturación del Evangelio, ella sabe que ya ha sido anunciado y está dando fruto, “*pero siempre teniendo presente la dinámica del éxodo y del don, del salir de sí, del caminar y sembrar siempre de nuevo, siempre más allá*” (EG, 21). Esta misión continúa creciendo recíprocamente por los impulsos que emanan de las diversas culturas, que pueden enriquecer la manera de anunciar, concebir y vivir el Evangelio.

III.LA INTERCULTURALIDAD DISCIPULAR MISIONERA COMO EJE ARTICULADOR

La reflexión que haremos a continuación, acerca de la interculturalidad como eje articulador, la concebimos como lugar contextual del entendimiento común, donde se estructuran todas las intenciones, afirmaciones y hechos, que posibilitan el reconocimiento y enriquecimiento en un campo trascendente.

La Iglesia latinoamericana y caribeña, al tomar en serio la diversidad social imperante, debe “tener presente el horizonte y asumir los procesos posibles” (EG, 225) de su tarea evangelizadora (Cf. DCE, 28a). Esta realidad, no sólo es un signo de los tiempos, sino un imperativo profundamente evangélico en el cual la interculturalidad se presenta como “eje articulador” en la transformación misionera de la Iglesia (Cf. EG, 19-49). Ella “*estimula el pensamiento, amplía la mente y la sensibilidad*” (EG, 256) y, sin negar las diferencias, permite establecer algún tipo de diálogo para encontrar puntos de vistas englobantes y necesarios a fin de crear lazos de “*armonía y de pacificación*” (EG, 242).

En esta nueva salida misionera (Cf. EG, 20), son innumerables los temas relacionados con la evangelización. Se trata de realidades interpelantes, “*un anhelo generoso y casi impaciente de renovación*” (EG, 26), que permiten servir verdaderamente al bien común. En

²⁰⁹ El concepto del buen vivir/vivir bien: “*en general refleja la manera de percibir, sentir, entender y proyectar el mundo. La identidad cultural se caracteriza por una relación estrecha con la naturaleza, la Madre Tierra, que se basa en la armonía. Tanto los seres humanos como la naturaleza son, en este entendido, portadores de derechos y obligaciones. Por tanto, el concepto apunta a la idea del bien común, pero incluyendo toda forma de vida y la naturaleza*”. Seminario “El buen vivir/vivir bien: aplicaciones prácticas” 12 de marzo en el Goethe-Institut, La Paz, (2015).

este sentido, resulta posible “multiplicar y volver más accesibles para todos los bienes de este mundo” (EG, 203). En relación con el presente estudio, profundizaremos en tres ámbitos considerados fundamentales: “decolonización”, “inculturación” y “cultura del encuentro”.

1. Colonialidad, decolonización e interculturalidad

A nuestro entender, la decolonización se vuelve un reto que pasa por una deconstrucción, como proceso crítico nacido de una nueva conciencia y sensibilidad. Implica hacerse eco de una crítica que se origina en la complejidad del mundo contemporáneo y en su memoria histórica.

Las condiciones que posibiliten la interculturalidad, como un mecanismo de deconstrucción de las desigualdades y dominaciones, pasan por la práctica del respeto, diálogo y armonía, a fin de construir una convivencia pacífica, que también sea justa y equitativa. Por ello, se hace necesario tener en cuenta los debates sobre la decolonización epistemológica, social, económica, política, religiosa y cultural de los pueblos colonizados.

1.1. De la colonialidad a la decolonización

El teólogo Juan José Tamayo plantea que la colonización fue un proceso que llevó adelante Europa, que creía tener una misión “regeneradora-redentora” que la incapacitó para descubrir los valores culturales, religiosos, éticos y estéticos de otras cosmovisiones²¹⁰. La mirada colonial acentuaba que los europeos eran superiores a todos los demás pueblos, basados en el etnocentrismo colonial que los hacía portadores exclusivos de tal modernidad, al respecto Tamayo plantea: “*Los europeos son "conductores" del género humano y los nativos de los continentes colonizados (africanos, asiáticos, americanos) son salvajes, irreflexivos e incapaces de ilustración. A diferencia de los blancos, que tienen todas las disposiciones naturales para la cultura y la civilización*”²¹¹.

²¹⁰ Cf. TAMAYO, J. J., “El giro descolonizador de las teologías del sur global”, en KUZMA, CESAR., CAMEIRO DE ANDRADE, PAULO., *Decolonialidad y prácticas emancipatoria*, 31.

²¹¹ Ibid. 34.

El discurso decolonial como paradigma fue planteado por el sociólogo y teórico político peruano Aníbal Quijano²¹², en su artículo “*Colonialidad y modernidad/racionalidad*” (1991)²¹³, donde afirma que la decolonización epistemológica puede dar paso a “*una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias (...) sobre todo, a la libertad para producir, criticar y cambiar e intercambiar cultura y sociedad.*”²¹⁴.

Es preciso recordar que el pensamiento decolonial surgió y continúa gestándose en diálogo conflictivo, una ruptura epistémica que tiene como base el pasado y el presente, vividos como realidades de dominación, explotación y marginalización. Se trata de realidades que son simultáneamente constitutivas “*lo que significa erradicar de las relaciones sociales toda forma de dominación basada en la dialéctica superioridad-inferioridad tanto a nivel individual como colectivo*”²¹⁵.

La opción decolonial se hace visible en distintos horizontes y se manifiesta en distintos lenguajes: incluye fenómenos de desigualdad, injusticia, marginación, exclusión, pobreza, opresión, explotación, migración, violencia, colonialismo interno, racismo, superioridad e inferioridad étnica, inequidad entre ricos, pobres y subalternos. Por tanto, es “*en la subjetividad de la herida colonial la que nos traslada del paradigma de lo novedoso al paradigma decolonial de la coexistencia*”²¹⁶. En este sentido, el pensamiento decolonial representa la mirada crítica y anti-sistémica que formula las cuestiones necesarias a fin de deconstruir el pensamiento hegemónico que se impone en la aldea global de la mano del

²¹² QUIJANO, ANÍBAL (1928- 2018): “*Sus teorías sobre la idea de raza, colonialidad y eurocentrismo constituyen una línea divisoria en la historia del pensamiento crítico. Fue un luchador incansable en defensa de la democracia, los derechos humanos y la igualdad. Su obra ha inspirado no sólo varias generaciones de científicos sociales críticos, sino también movimientos y organizaciones libertarias, emancipatorias y anticoloniales en América Latina y África*”. consulta 12 de abril del 2019.

<https://www.eldesconcierto.cl/2018/06/03/in-memori-am-de-anibal-qui-jano-1928-2018-su-obra-interpreto-las-raices-de-las-ciencias-sociales-latinoamericanas/>

²¹³Cf. QUIJANO, ANÍBAL., “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”, 11-20, <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/qui-jano.pdf>

²¹⁴ *Ibid.* 19-20.

²¹⁵ TAMAYO, J. J., *Teologías del Sur. El giro descolonizador*, 21.

²¹⁶ *Ibid.* 129.

capitalismo, el patriarcado y el colonialismo, con la justificación religiosa de una versión sacrificial de lo sagrado²¹⁷.

Esta realidad ha llevado a teólogos, teólogas, investigadores y especialistas de diferentes países y religiones a realizar una reflexión con el objeto de buscar soluciones liberadoras. Ellos/ellas son conscientes de que no se trata de una tarea fácil. Se necesita la renovación y la decolonización del pensamiento y de la mentalidad.

Según el semiólogo argentino Walter Mignolo²¹⁸, este paradigma lucha por fomentar la divulgación de “*otra interpretación, que pone sobre el tapete una visión silenciada de los acontecimientos y también muestra los límites de ideología imperial que presenta como la verdadera (y única) interpretación de esos mismos hechos*”²¹⁹. Implica una visión analítica de futuro que conecta proyectos políticos críticos al eurocentrismo (cristiano, liberal y marxista) que provienen tanto de naciones indígenas y proyectos afrodescendientes como de mestizos/as e inmigrantes en América del Sur.

1.2. Interculturalidad como camino de “decolonización”

*“La articulación entre ‘descolonización’ e ‘interculturalidad’ no es nada fácil y pasa por una serie de mediaciones que incluyen aspectos históricos, de poder, de hegemonías, de asimetrías y de definiciones críticas de lo que es ‘cultura’ y colonialidad”*²²⁰.

²¹⁷ Cf. MENDOZA-ÁLVAREZ, C., “Decolonialidad como praxis desde las víctimas y sus resistencias Cuestiones epistemológicas y distinción de conceptos”, en KUZMA, CESAR., CAMEIRO DE ANDRADE, PAULO., *Decolonialidad y prácticas emancipatoria*, 15.

²¹⁸ MIGNOLO, WALTER (Provincia de Córdoba, Argentina, 1 de mayo de 1941) es un semiólogo argentino y profesor de literatura en la Universidad de Duke, en Estados Unidos. Se le conoce como una de las figuras centrales del pensamiento decolonial latinoamericano y como miembro fundador del grupo Modernidad/Colonialidad.

²¹⁹ MIGNOLO, W., *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, 57.

²²⁰ ESTERMANN, J., “Colonialidad, descolonización e interculturalidad”, en MORA, DAVID., *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*, 52.

En el contexto del presente estudio, el concepto decolonial tiene como objetivo y razón de ser, implementar una perspectiva crítica y desarrollar estrategias que contrarresten los efectos de la colonialidad del poder, es decir, de la matriz colonial de poder.

El sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, despliega un sugerente conjunto de elementos teóricos de debate, útiles para pensar la descolonización en un horizonte de interculturalidad. Él propone la teoría del pensamiento posabismal que “*implica una ruptura radical con los modos occidentales modernos de pensar y actuar*”²²¹. Se trata de poner en práctica la llamada “ecología de saberes”, que reconoce la pluralidad de saberes heterogéneos y se fundamenta en la idea de que el conocimiento es interconocimiento. Su propuesta incluye un ejercicio epistémico de carácter dialógico e intercultural.

La motivación última de la descolonización es la búsqueda de la dignidad del hombre. Ella precisa de la capacidad de no conformarse, en razón de una actitud que interpela a no separarse de la historia, sino que a introducirse en ella encontrando nuevas alternativas para seguir viviendo y seguir luchando. Afirmar lo “humano” no significa simplemente el reconocimiento de una cierta condición biológica distinta de otras, sino la afirmación de un universo de relaciones constitutivas de la condición humana (cultural, política, económica, religiosa, social, espiritual, etc.). “*Ello conduce a la necesidad de una relación, comparación y diálogo horizontales entre conocimientos, saberes y prácticas sociales emancipatorias*”²²² y, la vez, a la reparación de la triple injusticia: cognitiva, social y ecológica.

Por este motivo, es importante tener presente que decolonización es un tiempo de significación y re-significación, que pasa por una deconstrucción. Implica reconciliar y reconciliarse por medio de un proceso crítico de toma de conciencia histórica, social y religiosa. Ella conduce a nuevos planteamientos, a una renovación lúcida, a fin de descubrir algo que falta en la comprensión histórica del misterio. La decolonización representa una configuración conceptual, que compromete un conocimiento y pensamiento que no se encuentra aislado de los paradigmas o estructuras dominantes, como un resultado del proceso de colonialidad. Esta lógica “conoce” esos paradigmas y estructuras, por este motivo se torna necesaria la decolonización epistemológica, “*para dar paso luego a una nueva comunicación*

²²¹ DE SOUSA, SANTOS, BOAVENTURA., *Descolonizar el saber y reinventar el poder*, 49.

²²² TAMAYO, JJ., *Teologías del Sur. El giro descolonizador*, 28.

*intercultural, de tolerancia o de entendimiento y enriquecimiento desde el intercambio de experiencias y de significaciones*²²³, como la base de otra racionalidad que pueda pretender representar, con legitimidad, alguna universalidad. La diversidad epistémica del mundo, es infinita y ninguna teoría general puede abarcarla: *“Ningún saber es absoluto, ni puede comprenderse a sí mismo aisladamente, sino en referencia a los otros saberes”*²²⁴.

A fin de lograr una decolonización, necesitamos encontrar nuevos conceptos, nuevos lenguajes que den cuenta de la complejidad de las jerarquías de género, raza, clase, sexualidad, conocimiento y espiritualidad dentro de los procesos políticos, culturales, religiosos y económicos del sistema-mundo. Por este motivo, *“la interculturalidad ofrece un camino para pensar desde la diferencia a través de la descolonización y la construcción y constitución de una sociedad radicalmente distinta”*²²⁵. Se podría afirmar que la interculturalidad es un camino decolonizador, de reconstrucción de un “nuevo equilibrio cultural”. Implica un pasaje de lo uno a lo múltiple, del conocimiento al inter-conocimiento, del universo-mundo al pluriverso-mundo, del pensamiento universal abstracto al pensamiento pluriversal contextual, de la epistemología hegemónica occidental a la inter-epistemología, de la colonialidad del poder, del saber, del tener y del ser a la decolonialidad, de la teoría eurocéntrica de las clases sociales a una teoría histórica de la clasificación social, y de las monoculturas excluyentes a la ecología inclusiva de los saberes²²⁶.

Lograr este objetivo, no depende del simple llamado al diálogo, sino de la búsqueda de un espacio pleno más allá del orden actual: *“un proceso (inter)subjetivo de mutuo reconocimiento en la diversidad (diferencia) , una elaboración cognitiva a partir del pluralismo cultural, y una experiencia espiritual originaria de Dios”*²²⁷. Se trata de elaborar un proyecto post-orden dominante, como posibilidad de un proyecto alternativo que cuestiona profundamente la lógica irracional instrumental del colonialismo y del capitalismo

²²³ GARCÉS, F., “De la interculturalidad como armónica relación de diversos a una interculturalidad politizada”, 25.

²²⁴ TAMAYO, J.J., *Teologías del Sur. El giro descolonizador*, 28.

²²⁵ WALSH, C., “Interculturalidad y colonialidad del poder”, 57.

²²⁶ Cf. TAMAYO, J. J., *El giro descolonizador de las teologías del sur global*, en KUZMA, CESAR., CAMEIRO DE ANDRADE, PAULO., *Decolonialidad y prácticas emancipatoria*, 40.

²²⁷ MENDOZA ÁLVAREZ, C., *Decolonialidad como praxis desde las víctimas y sus resistencias Cuestiones epistemológicas y distinción de conceptos*, en KUZMA, CESAR, CAMEIRO DE ANDRADE, PAULO, *Decolonialidad y prácticas emancipatoria*, 20.

que en este momento vivimos. En consecuencia, la interculturalidad, como pensamiento de praxis (crítico y liberador), presupone e induce el proceso de decolonización. Al mismo tiempo, hace posible un encuentro de culturas que puede dar paso a una infinidad de relacionamientos en términos de horizontalidad-verticalidad, señalando y significando procesos de construcción de un conocimiento que pueda incluir e incorporar a otros.

Raúl Fonet-Betancourt plantea que la interpelación de la interculturalidad quiere contribuir a que Occidente, reducido por un proyecto capitalista y eurocéntrico, “recapacite” y recupere la sensibilidad crítica que le permita interrogarse qué ha hecho con su propia pluralidad de conocimientos. Esta “recapacitación”, por parte del orden epistémico dominante, es tanto más importante cuanto vemos en ella una de las condiciones necesarias para que el diálogo intercultural vaya reduciendo cada vez más las asimetrías en las relaciones entre los conocimientos. Pero, sobre todo, a fin de que vaya habilitando lugares reales en el mundo a la pluralidad epistemológica, asumiendo que el derecho a tener mundo, es derecho compartido que se traduce con igual peso en la obligación de abrir las puertas de la casa para cuidar las relaciones de buena vecindad y convivencia²²⁸.

La interculturalidad puede ser vista como la “clave” para comprender la fe cristiana como tal. Por consiguiente, una decolonización a través del diálogo intercultural tiene carácter epifánico. Ella reconoce la experiencia de Dios en el otro, una especie de re-visitación de la vida. Significa hacer memoria, a través una actitud que se mueve entre la mística, como ahondamiento del sentido de la vida, y las experiencias, como compromiso y exposición de la responsabilidad histórica. Es el intento de reconstrucción de la comunión, fundamentada en el compartir los bienes, los recursos naturales y el sueño místico-político de otro mundo posible²²⁹.

A través de esta praxis intercultural decolonial se genera la transformación estructural histórica, que ve el mundo como una totalidad en la que todo está relacionado con todo. Ella da lugar a la comprensión del otro que es distinto, pero siempre en el entendido de que ninguna comprensión de la diferencia será posible, si antes no está presupuesta una identidad

²²⁸ Cf. FORNET-BETANCOURT, R., “La pluralidad de conocimientos en el diálogo intercultural”, en MORA, DAVID., *Interculturalidad crítica y decolonización. Fundamentos para el debate*, 10-18.

²²⁹ Cf. POTENTE, A., “Interculturalidad no es un tema sino un tiempo”, 19-20.

o posicionamiento cultural desde el cual comprender algo o a alguien²³⁰. Por esta razón, la interculturalidad debe alcanzar, por medio de prácticas y acciones conscientes (relaciones, negociaciones e intercambios culturales), múltiples vías de encuentro, buscando la concreción de interrelaciones equitativas a nivel de personas, conocimientos, prácticas desde el reconocimiento.

El filósofo y teólogo suizo Josef Estermann²³¹ entiende la interculturalidad como herramienta crítica que puede contribuir a una decolonización verdadera, profunda y emancipadora. Este autor focaliza su reflexión en los grandes parámetros del pensamiento crítico: “*urge una reflexión que sabe articular el debate de ‘clase social’ (económico-sociológico) con el debate de ‘equidad de género’, crítica del androcentrismo y sexismo (sociológico-psicológico-filosófico), y estos dos con el debate sobre ‘cultura’ y ‘etnia’ (antropológico-filosófico-político)*”²³². Sin embargo, para Estermann el proceso de decolonización no llega al fondo de la problemática, si no toma en consideración un debate sobre los alcances y limitaciones de un diálogo intercultural. Plantea algunos principios como un modelo viable para una convivencia pacífica, pero también justa y equitativa, en la humanidad. Estermann desarrolla una serie de vectores directivos que, a nuestro parecer, son importantes de tener presente en un proceso intercultural de decolonización²³³:

- 1) *No existe un verdadero diálogo intercultural, si no se plantea, al mismo tiempo, la cuestión de las asimetrías coloniales. No se puede prescindir de plantear la cuestión de poder, de la subalternización y dominación, tanto en el pasado como en el presente. Este tema debe ser un punto explícito de debate, antes de “encontrarse “en un supuesto inter más o menos equilibrado.*
- 2) *No existe un verdadero diálogo intercultural, si no se plantea, al mismo tiempo, la cuestión de la desigualdad entre los sexos, la discriminación por el género y el sexismo en sus diferentes formas (machismo, misoginia, androcentrismo). La desigualdad de*

²³⁰ QUINTANILLA, V. H., “La descolonización intra-intercultural de la filosofía en Latinoamérica” en MORA, DAVID., *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*, 142.

²³¹ ESTERMANN, JOSEF: Filósofo y teólogo suizo, conocido por sus estudios en el campo de la interculturalidad, de las teologías y filosofías indígenas de Abya Yala y de la cosmovisión andina”.

²³² Cf. ESTERMANN, J., “Colonialidad, descolonización e interculturalidad”, en MORA, DAVID., *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*, 66.

²³³ Cf. 66-68.

género es un reflejo de una 'colonialidad' simbólica y real ejercida por el sexo masculino, a través de relaciones de trabajo, de propiedad, de valores, de conceptos, de teorías y de representaciones religiosas.

- 3) No existe una verdadera teoría social crítica emancipadora, si no plantea a la vez la cuestión de las asimetrías culturales y civilizatorias, incluyendo a la llamada "cultura del mercado" como la mono-cultura dominante de la actualidad. El imaginario simbólico y cultural ejerce un poder real en la configuración del "sistema mundo", por lo que requiere de una deconstrucción intercultural crítica y profunda.*
- 4) No existe una verdadera teoría social crítica emancipadora, si no plantea a la vez la cuestión de la injusticia de género, la discriminación social, económica y cultural de la mujer. La cuestión de la división del mundo en Norte y Sur, en ricos/as y pobres, incluidas/os y excluidas/os, que atraviesa de manera escandalosa la cuestión de las relaciones de género.*
- 5) No existe una verdadera equidad de género, si no se toma en cuenta las representaciones sociales y económicas de la discriminación de la mujer. Las luchas por la equidad de género entre varones y mujeres tienen que incluir la lucha por la justicia social y la eliminación de la escandalosa brecha entre '(neo) colonizadoras/es' y 'colonizadas/os'; entre las y los que tienen, y las y los que ni tienen para venderse.*
- 6) No existe verdadera equidad de género, si no se plantea a la vez las asimetrías culturales y civilizatorias, tanto en los esquemas mentales y estereotipos sobre roles de género, como en los imaginarios simbólicos, axiológicos y religiosos que fundamentan y perpetúan la desigualdad genérica. Si no se traduce culturalmente la equidad de género y la discriminación correspondiente, una/o corre el peligro de partir de una concepción monocultural o hasta etnocéntrica de lo que es el feminismo y la emancipación de mujer y varón.*

Debemos tener presente que, en nuestras condiciones culturales, la inculturalidad como camino decolonizador tendría que concebirse como indagación por la verdad y don. Una forma de quitarse cargas de encima, despojarse de sumisiones, librarse de creencias y

sospechas que agotan. Estas acciones representan pasos de supresión de obstáculos al conocimiento y al sentir de la realidad, liberación de la sumisión de las necesidades y los miedos, camino de indagación gozosa, cada día más libre, más lucida. Significan una manera de escapar de la tiranía a fin de liberar la mente y el corazón para amarlo todo. Con el fin de este camino, se requiere amor hasta la pasión, espíritu de indagación, valor y confianza. Recorrer este camino, es la búsqueda de la verdad de cada uno/a, legitimar cada voz, en reconocimiento, acogimiento, amabilidad y ternura, pasar de la sospecha a la confianza, para así lograr la reconstrucción y transformación de la realidad.

A fin de cuentas, el proceso de decolonización no está terminado y sigue constituyendo una tarea prioritaria en nuestro continente. Por este motivo, se hace necesario elaborar nuevas herramientas de análisis más acordes con la diversidad cultural de nuestros pueblos, *“produciendo una revalorización de los saberes, las formas de pensar y de imaginar el mundo, la relación con la naturaleza y los modelos de organización social y política de los pueblos del Sur global”*²³⁴. A su vez, se mantiene el desafío de ofrecer estrategias de lucha para construir sociedades decolonizadas inclusivas, interculturales, interétnicas, interreligiosas e interidentitarias, sin que ninguna cultura, religión o etnia sea hegemónica.

2. Interculturalidad e inculturación del Evangelio

“Es imperiosa la necesidad de evangelizar las culturas para inculturar el Evangelio. En los países de tradición católica se tratará de acompañar, cuidar y fortalecer la riqueza que ya existe, y en los países de otras tradiciones religiosas o profundamente secularizados se tratará de procurar nuevos procesos de evangelización de la cultura, aunque supongan proyectos a muy largo plazo” (EG, 69).

Estamos conscientes que en la actualidad existen diferentes miradas frente al tema de la inculturación de Evangelio, actitudes positivas o de rechazo explícito o implícito. Muchos

²³⁴ TAMAYO, J. J., *Teologías del Sur. El giro descolonizador*, 23.

consideran los procesos de inculturación una concesión peligrosa al relativismo religioso. Existe una tendencia a subordinar las culturas minoritarias, consideradas objeto de transformación más que sujetos en igualdad de condiciones y derechos de interacción. “*El propio lenguaje en el que se expresa el paradigma de la inculturación delata ya la conciencia de superioridad*”²³⁵. La inculturación supone la apertura al otro en su diversidad cultural, busca superar la mera adaptación de la fe cristiana, sin embargo, se trata de una apertura con reservas, que, en definitiva, se traduce en control desde una postura hegemónica. Según afirma Fornet-Betancourt, la inculturación parece “*«suponer y trabajar con una visión transcultural o metacultural del mensaje cristiano que le asegura a éste el núcleo duro, cultural e históricamente incontaminado» y que lo sitúa en una «extraterritorialidad cultural»*”²³⁶.

En el ámbito de nuestra tesis, queremos hacer presente que la inculturación es una acción pneumática por excelencia. Supone una pedagogía divina salvífica pastoral y misionera que se inscribe en la lógica de la encarnación del Verbo, desde ahí hay que entenderla y ponerla en práctica (GS 58). El principal actor de la inculturación es Dios. Ella nace de la acción del Espíritu en la humanidad y de una seria preocupación pastoral por la relación de la fe con las culturas de los diferentes pueblos: “*el Espíritu es un cristificador social cuya acción cultural endógena permite a los hijos adoptivos de Dios interpretar los acontecimientos de la vida y de la historia a la luz de la Pascua de Cristo*”²³⁷. Es necesario, por lo tanto, contribuir a fortalecer, acompañar y acoger los procesos de la encarnación del Evangelio en la identidad propia de cada pueblo, teniendo presente que sea una experiencia que no sólo llegue a expresarse con los elementos propios de la cultura en cuestión, sino que se convierta en un principio inspirador, normativo y unificador.

La nueva teología ha acuñado un concepto para definir el proceso evangelizador, llamándolo “inculturación”, que ha sido el hilo conductor para universalizar la fe cristiana de una manera diferenciada a nivel cultural, “*para entender de otro modo la relación entre el evangelio y las culturas, así como entre el cristianismo y otras religiones de la humanidad,*

²³⁵ TAMAYO, J. J., *Otra Teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*, 165.

²³⁶ FORNET-BETANCOURT, R., *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, 42-43.

²³⁷ GUZMÁN, G., “San Cristóbal de las Casas. Una experiencia de inculturación”, 708.

y, finalmente, para superar el axioma eclesiológico excluyente de que «fuera de la Iglesia no hay salvación»²³⁸. Su fundamento teológico se encuentra en la encarnación del hijo de Dios que asumió las condiciones culturales de los pueblos, según el cual la fe se incardina y crece en el interior de una cultura determinada para iluminarla y elevarla. Esto obliga a resaltar dos aspectos importantes de la evangelización que no se pueden olvidar: “la inculturación del Evangelio y la evangelización de la cultura, que en diálogo continuo entre el mensaje cristiano y las culturas, formen una Iglesia con rostro, corazón, mente, pensamiento y alma inculturada”²³⁹.

Durante el siglo XX, la irrupción de la complejidad y el pluralismo cultural fue acogida, pensada y analizada por el magisterio de la Iglesia. El Concilio Vaticano II reflexiona sobre el problema del encuentro entre la fe y las culturas en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*. Al reconocer la justa autonomía de la cultura, reconoce y afirma también el pluralismo cultural y la universalidad del mensaje evangélico a todos los pueblos y a todas las culturas, de acuerdo con el mandato apostólico y el suceso de Pentecostés (Cf. *GS*, 58-59). Como categoría teológico pastoral, se desarrolla en los años posteriores al Vaticano II. El entonces superior general de la Compañía de Jesús, Pedro Arrupe, en el sínodo de los obispos de 1977, introdujo el concepto y el término “inculturación” en el vocabulario del magisterio eclesiástico católico²⁴⁰. Arrupe creía que el término inculturación debería ser el principio inspirador, normativo y unificador que transforme y re-cree toda cultura, originando así una nueva creación.

El concepto se ha de vincular a la multiforme presencia divina, que llamamos “semillas del Verbo”, que al ser acogidas en la historia de cada pueblo (*DSD*, 137) se convierten en motor de inculturación. A nuestro entender, el resultado de la evangelización inculturada (*EiN*, 18), no supone alienación ni imposición de una cultura extraña, sino el reencuentro del pueblo consigo mismo, con su identidad originaria, que se hace plena en Cristo (Cf. *GS*, 1). “La Evangelización inculturada será siempre la salvación y liberación integral de un determinado pueblo o grupo humano, que fortalezca su identidad y confíe en

²³⁸ Cf. TAMAYO, J. J., *Otra Teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*, 163.

²³⁹ ZARUMA, V., *Wakanmay (Aliento Sagrado), perspectivas de Teología India*, 57.

²⁴⁰ Cf. MARTÍNEZ, L., ACOSTA, NASSAR., *Inculturación. Magisterio de la Iglesia y Documentos eclesiásticos*, 20-249.

su futuro específico, contraponiéndose a los poderes de la muerte, adoptando la perspectiva de Jesucristo encarnado, que salvó al hombre desde la debilidad, la pobreza y la cruz redentora” (DSD, 243).

Juan Pablo II fue el primero, en 1979, en utilizar la palabra “inculturación” en un documento oficial de la Iglesia. En su exhortación *Catechesi Tradendae* subraya el hecho de que el Evangelio trasciende todas las culturas, “*además de ser un hermoso neologismo, expresa muy bien uno de los componentes del gran misterio de la Encarnación. De la catequesis como de la evangelización en general, podemos decir que está llamada a llevar la fuerza del evangelio al corazón de la cultura y de las culturas” (CT, 5).*

En la exhortación *Ecclesia in América*, Juan Pablo II acentúa que la Iglesia no duda en hablar de evangelización de las culturas. Esta Buena Nueva se dirige a la persona en su compleja totalidad: “*espiritual y moral, económica y política, cultural y social” (EiA, 70).* Por ello “*la evangelización de las culturas y de la inculturación del mensaje de la fe” (PDV, 55)* representan un dinamismo de mutuo intercambio que exige el ejercicio permanente de un discernimiento riguroso a la luz del Evangelio.

En la encíclica *Redemptoris Missio*, Juan Pablo II expone el concepto de “inculturación” dentro del contexto de la misión evangelizadora de la Iglesia: “*El proceso de inserción de la Iglesia en las culturas de los pueblos requiere largo tiempo: No se trata de una mera adaptación externa, ya que la inculturación significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en las diversas culturas” (RM, 52).* Por último, en la encíclica *Fides et Ratio* (1998), además de ocuparse del diálogo con la filosofía, trata las relaciones entre evangelización y culturas, demostrando, al mismo tiempo, interés por la inculturación de la fe. “*El anuncio del Evangelio en las diversas culturas, aunque exige de cada destinatario la adhesión de la fe, no les impide conservar una identidad cultural propia, favoreciendo el progreso de lo que en ella hay de implícito hacia su plena explicación en la verdad” (FR, 61.71).*

Benedicto XVI, en la encíclica *Caritas in Veritate*, coteja el aumento de interrelación e integración cultural en el mundo (Cf. *CV*, 26). El texto parte de la constatación de que, en

toda cultura, hay un fondo de verdad y un anhelo de unidad, que tiene su origen en la naturaleza común de los seres humanos. Se trata de la raíz antropológica que mueve a las culturas a una apertura recíproca, a un intercambio fecundo, que conduce a una fructuosa interculturalidad, permitiendo ver y plasmar ampliamente la riqueza propia de la persona. Así se facilita el camino hacia un destino humano común, es decir, hacia la comprensión de las diferencias y convergencias entre las diversas culturas en el horizonte de la unidad de la familia humana (Cf. *CV*, 42).

En esta misma encíclica, se encuentra un párrafo fundamental que, vinculando los temas de la cultura y del desarrollo de los pueblos, permite ver mejor el sentido benéfico de la interculturalidad en medio de las circunstancias complejas en que la humanidad se encuentra actualmente: “*La cooperación para el desarrollo no debe contemplar solamente la dimensión económica; ha de ser una gran ocasión para el encuentro cultural y humano*” (*CV*, 59). En su encuentro con el episcopado latinoamericano, al inicio de la conferencia de Aparecida, Benedicto XVI señala: “*Las auténticas culturas no están cerradas en sí mismas ni petrificadas en un determinado punto de la historia, sino que están abiertas, más aún, buscan el encuentro con otras culturas, esperan alcanzar la universalidad en el encuentro y el diálogo con otras formas de vida y con los elementos que puedan llevar a una nueva síntesis en la que se respete siempre la diversidad de las expresiones y de su realización cultural concreta*”²⁴¹.

Dentro de este marco, la doctrina de la Iglesia latinoamericana, acerca de una evangelización inculturada, ha sido influenciada y guiada por las renovaciones pastorales, teológicas y misionológicas impulsadas por el Concilio Vaticano II (1962-1965) y las cinco conferencias generales de los obispos latinoamericanos y caribeños, que concluyeron con sus respectivos documentos: Río de Janeiro (*DRJ*, 1955), Medellín (*DM*, 1968), Puebla (*DP*, 1979), Santo Domingo (*DSD*, 1992) y Aparecida (*DA*, 2007). Estas conferencias han desarrollado un magisterio latinoamericano rico y único, en respuesta a la naturaleza multicultural, multiétnica y multireligiosa de la región. Estas reflexiones no se limitan a los

²⁴¹ BENEDICTO XVI, Discurso en la apertura de la V conferencia de Aparecida.

documentos escritos, sino que reflejan la existencia de iglesias locales vivas y en pleno desarrollo de cristianismos arraigados²⁴².

A nuestro entender, la tarea más importante en la praxis misionera actual de interculturalidad, como acción pneumática-antropológica, consiste en que puede ser percibida como la “clave” para comprender la inculturación como tal. Se trata de descubrir y discernir a Dios y a Jesucristo vivos en cada hombre partiendo de su cultura y sus valores. La interculturalidad arranca del valor y de la dignidad de todas las culturas, donde no hay absorción ni independencia, sino correlación y diálogo: “*es un antídoto contra el fundamentalismo político, cultural y económico*”²⁴³.

Por otra parte vivimos un tiempo propicio, a fin que, a través de una interacción dinámica de búsqueda y diálogo entre las diferentes culturas, se logren encontrar nuevos elementos para una mejor comprensión del mundo y de la vida. Así la experiencia de fe podrá satisfacer, aún más, el deseo de “conocer” al Dios de la historia que se hace presente en los hombres y mujeres de todo tiempo y lugar. Por esta razón, la interculturalidad, como camino discipular misionero de inculturación del Evangelio, hace posible que los pueblos reencuentren y valoren su identidad más profunda. Ella les permite enriquecerse en el intercambio solidario, acogiendo con aprecio sus símbolos, ritos, expresiones religiosas y sus valores culturales autóctonos (Cf. *SD* 248). Se trata de descubrir y discernir a Dios y a Jesucristo vivos en cada hombre, partiendo de su cultura y sus valores. Su finalidad implica hacer al hombre consciente de esta única verdad salvadora, a fin de que los comportamientos humanos y las estructuras sociales de todo orden, se vuelvan coherentes con la misma, de manera que se trasciendan a sí mismos al entrar en comunión con otros pueblos. Además, a través del “llamado 'diálogo de vida' los creyentes de las diversas religiones atestiguan unos a otros en la experiencia cotidiana los propios valores humanos y espirituales, y se ayudan a vivirlos para edificar una sociedad más justa y fraterna” (*RMi*, 57).

²⁴² Cf. MARTÍNEZ, L., ACOSTA, NASSAR., *Inculturación. Magisterio de la Iglesia y Documentos eclesíasticos*, 302-346.

²⁴³ Cf. TAMAYO, J. J., *Otra Teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*, 171.

3. Interculturalidad como “cultura de cercanía y encuentro”

En medio de la complejidad de lo urbano, la interculturalidad proporciona caminos de encuentro como forma de derribar las barreras y prejuicios que nos impiden ser hermanos y hermanas, pasando de la simpatía (“el mundo de uno”) a la empatía (“el mundo de los otros”). Esto significa, pasar del “bien estar” individualista al “bien ser” personal y comunitario. Es cultura porque expresa y comunica (Cf. *GS* 53), con categorías propias, una “pluriforme armonía” (Cf. *EG* 220), donde las diferencias se armonizan en un proyecto común a fin de construir el sentido de la existencia humana. Esta realidad trae cambios significativos en los modos de sentir, pensar y actuar.

El Papa Francisco, siguiendo el espíritu del Vaticano II, ha asumido la vía intercultural como una respuesta al llamado de la vocación cristiana: “*estamos unidos por lazos invisibles y conformamos una especie de familia universal*” (*LS*, 89). En virtud de ello, la Iglesia en salida invita a discernir, en una experiencia dialógica de apertura y donación, los valores, expresiones, símbolos e imaginarios que cada grupo cultural puede aportar para favorecer un modo de vida humanizante.

Benedicto XVI, en la encíclica *Caritas in Veritate*, parte de la constatación de que en toda cultura hay un fondo de verdad y un anhelo de unidad, que tiene su origen en la naturaleza común de los seres humanos, por tanto, “*sin un verdadero diálogo intercultural la humanidad corre nuevos riesgos de sometimiento y manipulación*” (*CV*, 26).

De igual forma, los teólogos Lazar Stanislaus y Martin Ueffing recuerdan que la Iglesia existe por y para su misión, y esta misión está relacionada con Cristo, la Buena Noticia, las personas, las culturas, las religiones, las criaturas, el cosmos, etc. Bajo esta óptica, es de gran importancia comprender la cultura del pueblo, de las personas y los cambios que acontecen en las interacciones culturales dentro del mundo contemporáneo. Así pues, el estudio de las culturas, la matriz de los intercambios culturales y la aparición de la interculturalidad adquieren preponderancia misional²⁴⁴.

²⁴⁴ Cf. STANISLAUS, L., UEFFING, M., *Interculturalidad, en la Vida y en la Misión*, 12.

Al respecto, la evangelización de un pueblo según el teólogo brasileño Agenor Brighenti²⁴⁵, no consiste en incorporarlo a la Iglesia, sino en llevar a la Iglesia a encarnar la vida de ese pueblo. A partir de esta realidad, la Iglesia que nace es siempre culturalmente nueva y, porque encarna la universalidad en la particularidad, se configura interculturalmente con implicaciones pastorales concretas. Para Brighenti, el pontificado de Francisco ha sido un nuevo aliento para los segmentos de la Iglesia empeñados en llevar a cabo una acción evangelizadora y una reflexión teológica que tenga como punto de partida el otro como alteridad gratuita, en su particularidad, autonomía y contexto.

Haciendo referencia a los nuevos desafíos del pontificado del Papa Francisco, el teólogo argentino Carlos María Galli plantea la siguiente hipótesis: “*después de un primer milenio signado por las iglesias orientales y de un segundo dirigido por la iglesia occidental, se avizora un tercero revitalizado por las iglesias del sur en una catolicidad intercultural, presidida en la caridad por la sede de Roma, y animada por una dinámica poli-céntrica*”²⁴⁶. El Papa Francisco manifiesta que en este proceso histórico intercultural que “*la providencia nos está llevando a un nuevo orden de relaciones humanas*” (EG, 84). Esto se expresa en “*el rostro pluriforme del Pueblo de Dios*” (Cf. EG, 116), por tanto, la interculturalidad no ha de ser vista por la Iglesia como un nuevo programa o proyecto pastoral alternativo; tampoco puede ser reducido a la simple constatación de la existencia de identidades diversas que comparten un mismo espacio, sino que es el modo como la identidad del pueblo de Dios se realiza en la historia. Cada individuo no es más que parte de un todo complejo y diverso interactuando en el tiempo: “*pueblos que luchan por una significación, por un destino, por vivir con dignidad, por vivir bien*”²⁴⁷.

Francisco, en su exhortación *Evangelii Gaudium*, muestra la necesidad de tener presente en todo momento la dignidad de las personas y los derechos humanos, el respeto por los valores universales, el evitar el individualismo al que la sociedad de consumo arrastra

²⁴⁵ Cf. BRIGHENTI, B., “O desafio da interculturalidade na pastoral e na teologia”, 445-463.

²⁴⁶ Cf. GALLI, CM., “Francisco y Aparecida hacia el futuro”, en, Ponencia sobre los nuevos desafíos e implicancias del pontificado y del magisterio de Francisco para la Iglesia en América, 6, <http://www.americalatina.va/content/dam/americalatina/Documents/Francisco%20y%20Aparecida%20hacia%20el%20futuro%20-%20Galli.pdf>.

²⁴⁷ FRANCISCO, PAPA. “II Encuentro Mundial de Movimientos Populares”, 2, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html

(EG, 2). Señala la importancia de la educación basada en el conocimiento respetuoso de otras culturas, sus valores y prioridades, el uso de los bienes y de la naturaleza. Es imposible presenciar y promover una “cultura de encuentro”, sin desarrollar una actitud dialógica de entrelazamiento de relaciones donde la diversidad no es una fuente de fragmentación y la unidad no se vive como uniformidad.

Evangelizar implica un camino dialógico, una experiencia espiritual, donde el mandamiento del amor mutuo (*Jn 15, 12*), en contextos plurales, debe convertirse en un intercambio de los propios dones y valores en una clave intercultural. Se trata de un dinamismo de búsqueda, “*como una exigencia intrínseca para experimentar comunitariamente la alegría de la Verdad y para profundizar su significado y sus implicaciones prácticas*” (VG, 4b). En esta búsqueda el amor se hace diálogo, a modo de experiencia de transfiguración, que cambia la mirada hacia el mundo y hacia los demás: “*cada vez que nos encontramos con un ser humano en el amor, quedamos capacitados para descubrir algo nuevo de Dios*” (EG, 272). Esta realidad, a su vez, suscita una verdadera cultura de encuentro (EG, 239).

En consecuencia, a través del diálogo intercultural, “*ampliamos nuestro interior para recibir los más hermosos regalos del Señor*” (EG, 272). Es un diálogo amable, cordial, pacífico y fructífero que lleva a aprender y enriquecerse con el otro. Es crear puentes, derribar muros, para así construir la fraternidad universal entre los hombres y lo creado. El verdadero encuentro, implica la claridad de la propia identidad y la disponibilidad de ponerse en el lugar del otro para comprender, “*de este modo puede iniciar ese diálogo que hace avanzar en el camino hacia nuevas síntesis que enriquecen a uno y al otro*”²⁴⁸. Esta actitud rompe con el etnocentrismo, con las barreras de los prejuicios e inicia la reciprocidad entre culturas. Ella busca el bien común, a través de un diálogo-dialógico que “*es la búsqueda conjunta de lo común y lo diferente, es la fecundación mutua con lo que cada uno aporta... es el*

²⁴⁸ FRANCISCO, PAPA., “Meeting para la amistad entre los pueblos”, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2016/documents/papa-francesco_20160819_messaggio-meeting-amicizia-popoli.html

reconocimiento implícito y explícito que no somos autosuficientes”²⁴⁹. Para esto se precisa del reconocimiento, comprensión e integración.

El Papa Francisco, con su especial sensibilidad y clarividencia, sugiere las claves para que se pueda lograr esta interculturalidad misionera: *“Es hora de saber cómo diseñar, en una cultura que privilegie el diálogo como forma de encuentro, la búsqueda de consensos y acuerdos, pero sin separarla de la preocupación por una sociedad justa, memoriosa y sin exclusiones. El autor principal, el sujeto histórico de este proceso, es la gente y su cultura. No necesitamos un proyecto de unos pocos para unos pocos, o una minoría ilustrada o testimonial que se apropie de un sentimiento colectivo. Se trata de un acuerdo para vivir juntos, de un pacto social y cultural”* (EG, 239).

A su vez, invita a repensar la cultura como cercanía que toma forma de diálogo, crea comunión y pertenencia, una cultura del encuentro²⁵⁰. La cultura busca consensos y acuerdos que hacen avanzar en el camino hacia nuevas ideas que enriquecen a unos/as y a otro/as, pero *“sin separarla de la preocupación por una sociedad justa, memoriosa y sin exclusiones”* (EG, 220). Evangelizar implica un camino de diálogo, una conversación de apertura en la verdad con el Señor. Al respecto, en su carta encíclica *Laudato Si*, Francisco vuelve a proponer el “diálogo” como camino de encuentro. En ella, hace una invitación a entrar en un “nuevo diálogo” abierto y amable, que requiere paciencia, ascesis y generosidad, recordando siempre que la realidad es superior a la idea. Es un llamado a construir la casa común y el futuro del planeta. Una invitación a abrir ese “diálogo que es un encuentro entre personas” y con el mismo Dios, para reflexionar y buscar juntos caminos de liberación. El desafío incluye provocar un diálogo entre las religiones, las ciencias mismas, los diferentes movimientos ecologistas y las políticas internacionales.

²⁴⁹ Cf. PANIKKAR, R., “Diálogo dialógico o diálogo dialogal”, en <http://raimon-panikkar.org/spagnolo/gloss-dialogo.html>.

²⁵⁰ BERGOGLIO, JM., CARDENAL, “Palabras iniciales”, en el Primer Congreso Regional de Pastoral Urbana. Buenos Aires (2011). <https://directoriocatolico.blogspot.com/2011/08/palabras-en-el-i-congreso-regional-de.html>.

IV. MINISTERIALIDAD DISCIPULAR MISIONERA INTERCULTURAL LAICAL

“El llamado del Señor Jesús "Vayan también ustedes a mi viña" (Mt 20, 3-4) no cesa de resonar en el curso de la historia y desde aquel lejano día, se dirige a cada hombre que viene a este mundo” (ChL, 2).

Al contemplar las nuevas realidades latinoamericanas, que se están gestando a partir de que la realidad multicultural plantea desafíos nuevos, se hace necesaria la colaboración fraterna de laicos y laicas (Cf. *ChL*, 3). Esta colaboración desafía a las personas de buena voluntad, que ayuden en la evangelización del nuevo tramado y en la construcción de la casa común (Cf. *EG*, 22) en un esfuerzo de comunión y participación con todo el pueblo de Dios. *“Entonces mirar cara a cara este mundo nuestro con sus valores y problemas, sus inquietudes y esperanzas, sus conquistas y derrotas. De todas formas, es ésta la viña, y es éste el campo en que los fieles laicos están llamados a vivir su misión. Jesús les quiere, como a todos sus discípulos, sal de la tierra y luz del mundo” (ChL, 3).*

1. Impulsar la ministerialidad intercultural laical

Uno de los grandes signos de nuestro tiempo, es la creciente necesidad de participación laical. Recordemos que en la V Conferencia de Aparecida los pastores valoraron enormemente la ayuda que prestan los laicos, sabiendo que muchas veces ellos pueden llegar a sectores, lugares o situaciones a los que los sacerdotes, no llegan. Por esta razón hay que tener presente que, *“los laicos también están llamados a participar en la acción pastoral de la Iglesia, primero con el testimonio de su vida y, en segundo lugar, con acciones en el campo de la evangelización” (DA, 211).*

Por su parte, el Papa Francisco llama a una activa participación de responsabilidad y conducción de los laicos, propia de su vocación en la vida de la Iglesia y su misión. *“La nueva evangelización debe implicar un nuevo protagonismo de cada uno de los bautizados. Esta convicción se convierte en un llamado dirigido a cada cristiano, para que nadie*

postergue su compromiso con la evangelización, pues si uno de verdad ha hecho una experiencia del amor de Dios que lo salva, no necesita mucho tiempo de preparación para salir a anunciarlo” (EG, 70; Cf. NMI, 29).

Al mismo tiempo el llamado a ser “Iglesia en salida”, invita a los discípulos misioneros laicos a participar, llevando los valores cristianos a un mundo, social, político y económico, con un compromiso real en la misión del Evangelio y la transformación de la sociedad. Los laicos, con su testimonio evangélico, han de ser testigos vivos del don de Dios (Cf. EN, 70) y cooperar en cercanía, acogida, escucha y diálogo a “*recrear la adhesión mística de la fe en un escenario religioso plural, compartiendo como discípulos misioneros, los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo*”²⁵¹.

A fin de implementar “ministerios laicales interculturales” es necesario hacerlo desde una vocación de hombres y mujeres incorporados “*a Cristo por el bautismo, constituidos en pueblo de Dios y hechos partícipes a su manera de la función sacerdotal, profética y real de Jesucristo*” (LG, 31). Así podrán cooperar en la edificación de la Iglesia y en el actuar evangelizador (Cf. EN, 59) y hacer de esta sociedad compleja, diversa y plural, la casa de todos. La renovación de la Iglesia en América no será posible sin la presencia activa de los laicos. Por este motivo, en gran parte, recae en ellos la responsabilidad del futuro de la Iglesia” (EiA, 44), que se fundamenta en que el mandato de Cristo, “*vayan también ustedes a mi viña” (Mt 20, 3-4) no cesa de resonar en el curso de la historia y desde aquel lejano día, se dirige a cada hombre que viene a este mundo*” (ChL, 2).

Resulta imprescindible implementar una “ministerialidad intercultural” según el modo de un servicio pastoral que la Iglesia encomienda, a través de los legítimos pastores, a los laicos/as de una manera estable y reconocida, a fin de que realicen, en nombre de la Iglesia, alguna de las tareas pastorales fundamentales: la profética, la litúrgica y la social (Cf. DA, 458.463). Todo ministerio es un servicio cuyo carácter recibe el creyente desde su bautismo por lo cual es preciso ir creciendo en esta conciencia. Los ministerios laicales son una parte, y a su vez necesarios, dentro de la estructura eclesial, ya que el cuerpo místico de Cristo está constituido en pluralidad de ministerios, pero en unidad de misión. Los laicos, en

²⁵¹ Cf. CELAM., *Evangelizar en las Culturas urbanas*, 3. 5. 8. 25. Cf. GS, 1; EG, 102. 120.

cuanto fieles cristianos incorporados a Cristo, están llamados a impregnar y perfeccionar todo el orden temporal con el espíritu evangélico y a ejercer su apostolado, en todas y cada una de las actividades de la Iglesia así como en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social.

2. Misionaridad intercultural, un desafío “urbano”

“En nuestro mundo de hoy, individuos de culturas muy diferentes viven y trabajan juntos. Es algo muy nuevo y es maravilloso en muchas maneras. Tiene un gran potencial para ampliar nuestras relaciones y la calidad de nuestras vidas”²⁵².

América Latina y el Caribe, caracterizadas por los modernos medios de desplazamiento, comunicación e información, se han convirtiendo en regiones típicamente urbanizadas. Esto plantea, a través de los fenómenos de pluralidad, multiculturalidad y complejidad, nuevos desafíos de convivencia y misión. Un informe de la CEPAL²⁵³, publicado en 2012, afirma que “*dos tercios de la población latinoamericana vive en ciudades de 20.000 habitantes o más y casi un 80% en zonas urbanas*”²⁵⁴. Según este documento, “*un simple dato basta para ilustrar la importancia demográfica de las grandes ciudades (de 1 millón de habitantes o más) en América Latina y el Caribe: han aumentado de ocho en 1950 a 56 en 2010 y una de cada tres personas de la región vive en estas ciudades*”²⁵⁵.

Las grandes ciudades configuran, cada vez más, el ritmo del mundo y la vida de las personas. En ellas coexiste una gran diversidad de realidades humanas, que forman entramados culturales, sociales, económicos y religiosos diversos. Son lugares de libertad y oportunidad, desafíos y esperanzas (Cf. *DA*, 512). En ellas existe la posibilidad de conocer, interactuar y convivir.

Ahora bien, para una justa comprensión del fenómeno urbano, donde lo multicultural y diverso se ha convertido en un componente clave, debemos tener presente los diversos conceptos que nos hablan de esta realidad, entre ellos encontramos: urbe, metrópolis, megametrópolis, poblaciones y periferias (Cf. *EG*, 46). En todas ellos “*la convivialidad como*

²⁵² KIRBY, JON., RÖDLACH, ALEXANDER, *Historias de Nuestra Vida y Misión Intercultural*, 30.

²⁵³ CEPAL, Informe sobre “Población, territorio y desarrollo sostenible”, https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/22425/1/S2012034_es.pdf

²⁵⁴ *Ibid.* 150.

²⁵⁵ *Ibid.* 12

proceso de interacción y convivencia (vivir junto) se ha convertido en una característica común de la vida social”²⁵⁶.

En el marco de este amplio y multiforme fenómeno, la Iglesia católica tiene como desafío desarrollar una dinámica evangélica dialogal de comunicación de la fe. Se hace necesario evangelizar los nuevos relatos culturales que se están gestando, especialmente en las periferias físicas y existenciales, en sus formas de ser, pensar y vivir (Cf. *EG*, 46-48). “*La misión de la Iglesia “en el mundo de estos tiempos” se caracteriza por el proceso de diálogo crítico y desafiante, pero finalmente enriquecedor, en el que interactúan el mensaje del Evangelio y la realidad de las vidas de los pueblos*”²⁵⁷.

Para la consolidación de este nuevo tipo de sociedad, es necesario reapropiarse de un modo nuevo de compromiso misionero, desplegando vínculos de amistad, solidaridad, misericordia, colaboración, lealtad y perdón: “*una visión esperanzadora en la construcción de un mundo donde nadie se sienta solo*” (*AL*, 321). Al mismo tiempo, se deben tener presente algunas interrogantes al momento de realizar una misión intercultural: ¿Qué tipo de ciudad se quiere generar? ¿Cómo construir ciudades donde la dignificación de la existencia individual y colectiva tenga un valor definitivo y sirva para producir ciudadanos distintos, más conscientes y autónomos?

Estos planteamientos, implican sacar a la luz los valores implícitos y explícitos de cada grupo humano, promoviendo encuentros, discusiones y enriquecedores intercambios mutuos. Un soporte muy valioso para el mantenimiento de la diversidad cultural, es tener presente: “*¿Cómo acoge la población local a quienes proceden de otras culturas? ¿Cómo abordan los autóctonos y los nuevos llegados la diversidad cultural, el cambio, el pluralismo, etc.?*”²⁵⁸ Esto contribuirá a que el valor propio de cada comunidad enriquezca y ayude a una nueva forma de percibir, sentir y entender, llevando a la construcción de un pueblo donde las diferencias se armonicen en un proyecto común (Cf. *EG*, 220).

²⁵⁶ PADILLA, BEATRIZ., “Etnografías de la convivialidad”, 17, <https://andamios.uacm.edu.mx/index.php/andamios/article/view/600>

²⁵⁷ MAINER-PRANZL, FRANZ., “De la inculturación a la interculturación”, en STANISLAUS, L., UEFFING, M., *Interculturalidad, en la Vida y en la Misión*, 346.

²⁵⁸ STANISLAUS, L., UEFFING, M., *Interculturalidad, en la Vida y en la Misión*, 7.

El desarrollo de la misionaridad intercultural laical trae consigo sus propios desafíos. Ellos consisten en contribuir a que otros desarrollen y perfeccionen sus habilidades interculturales, puedan vivir y trabajar en diversos entornos, comprendiendo y respondiendo a las similitudes y diferencias, buscando entrar en diálogo con todos/as y llevando la Buena Noticia del amor de Dios. Para ello, es necesario fomentar la participación de todos/as y aprovechar sus ideas, puntos de vista y enfoques, resolviendo desacuerdos y creando nuevas perspectivas.

Finalmente, a fin de lograr esta práctica misionera intercultural laical se necesita favorecer dinámicas que ayuden al fortalecimiento de la estructura grupal, superando las discriminaciones y aceptando al distinto como tal para, desde ahí, tender un puente a los otros. Nos parece adecuado retomar el paradigma de la *“missio ad/inter gentes”* que expresa la necesidad de una misión desde la interculturalidad que valora el pluralismo cultural y desafía a una comunicación intercultural de la fe. Necesitamos aprender a caminar por los muchos caminos de Dios y a rehacer el propio camino, *“en el que se acompaña y se es acompañado, es participar en el misterio de la diferencia del otro, que es siempre en última instancia una diferencia con espíritu, en el espíritu y del espíritu”*²⁵⁹.

V. Síntesis conclusiva

A modo de síntesis conclusiva de este tercer capítulo, podemos decir que la pastoralidad intercultural ofrece valiosas herramientas en la construcción de una sociedad justa y fraterna, según los principios y valores del Evangelio:

En primer lugar, el discipulado misioneros intercultural es un caminar bajo el impulso del Espíritu tras los pasos de Jesús. Hoy se necesita que Cristo vuelva a caminar “en y con” su pueblo, produciendo un encuentro esperanzador dialógico y formativo andragógico con todos aquellos hermanos que buscan un mejor vivir y que están sedientos de verdad y vida.

²⁵⁹ FORNET-BETANCOURT, R., “El quehacer teológico en el contexto del diálogo entre las culturas en América Latina”, 78.

“Cada cristiano y cada comunidad están llamados a ser instrumentos de Dios para la liberación y promoción” (EG, 187).

En segundo lugar, el discípulo misionero ha de tener la capacidad de crear una espiritualidad de la solidaridad global (Cf. LS 240). Esta espiritualidad incluye una misión en favor de una “cultura del encuentro” que parte del reconocimiento, respeto y solidaridad recíproca. Siempre amable y cordial, sabiendo que el diálogo realmente puede enriquecer a cada uno, siendo pacífico y fructífero. Esta actitud implica querer al otro desde su alteridad y exterioridad. Su objetivo es fortalecer el derecho de cada miembro de una cultura determinada a ver en su cultura un universo transitable y modificable desde nuevos procesos de interacción, donde el tejido social se vuelve más fraterno y comunitario.

En tercer lugar, los discípulos misioneros “*ad/inter gentes*” son instrumento de diálogo intercultural y parten del supuesto de que la finitud humana, tanto a nivel individual como cultural, impone crear espacios e implementar puntos de articulación, a fin de manifestar la universalidad del reinado de Dios y promover el bien común y la dignidad humana.

En cuarto lugar, los discípulos misioneros interculturales han de llevar la alegría evangélica en una actitud de servicio y humildad, para que con su testimonio en cotidianidad ayuden a experimentar el poder liberador del Evangelio.

En quinto lugar, los discípulos misioneros interculturales se transforman, bajo los principios de benevolencia y amor, en:

- 1) padres/madres que tiene como modelo pedagógico lo que Jesús enseña en Emaús, quien se acerca a los alejados, caminando junto con ellos, preguntándoles, escuchándoles y acompañándoles, construyendo una comunidad de amor que atrae a los que no conocen a Cristo y a los que se alejaron de la Iglesia, y así juntos tomar conciencia planetaria sobre el modo de construir la casa común y el futuro del planeta (Cf. LS, 3).
- 2) pastores/pastoras laicales que sirven y acompañan; que se acercan a las personas y al ambiente; brindan misericordia y se involucran; asumen la vida y tocan la carne sufriente; acompañan procesos y saben esperar; tienen paciencia y crecen por la ternura; y aprenden a festejar.

3) samaritanos/samaritanas que trabajan con sus vecinos y están atentos a las condiciones en que viven las familias y animan el compromiso para formar verdaderas comunidades; promueven el desarrollo de las personas en salud, educación y vivienda; promueven organizaciones solidarias; celebran la vida y con su testimonio en la cotidianidad, ayudan a experimentar el poder liberador del Evangelio; son líderes locales que buscan generar espacios donde se cultiva el encuentro, la valoración y la capacitación.

CONCLUSIÓN

Al iniciar este estudio, comenzamos con un planteamiento específico: ¿Cómo puede llegar a ser, la interculturalidad discipular misionera, un nuevo modo de ser y actuar, una nueva actitud evangelizadora que anima el proceso de inculturación del Evangelio? Se trata de una interrogante, cuya respuesta debía ser buscada en el aporte de las ciencias humanas y en la reflexión teológica, intentado comprender la interculturalidad con miradas diferentes, como un ejercicio de aprendizaje, de escucha y diálogo.

Como objetivo general, nos propusimos promover la “interculturalidad discipular misionera”, como un nuevo modo de ser y actuar en perspectiva interculturalista evangelizadora “*ad/inter gentes*”. Este objetivo implicaba una actitud “pascual de reconstrucción y liberación”, que anime el proceso de inculturación del Evangelio.

El itinerario de la indagación nos llevó a comprender la “interculturalidad” como convivencia y pastoralidad. En ella descubrimos una praxis de encuentro y reconocimiento desde los otros, acogiendo las diferencias, e integrándolas con respeto y creatividad, para así sanar heridas, estrechar lazos y construir puentes (Cf. *EG*, 67). Ella presupone una invitación al diálogo y respeto mutuo a fin de buscar nuevas estrategias e iniciativas en la construcción de sociedades justas, democráticas y sostenibles.

A partir de las diferentes perspectivas que determinaron este estudio (ya sea desde las ciencias humanas o la teología) aparecieron elementos multifacéticos, todos ellos privilegiando al individuo en su contexto social. Estas diferentes perspectivas, nos llevaron a tomar conciencia de la importancia de la interculturalidad como “*un proyecto común*” (*LS*, 164), como una espiritualidad “*de vivir juntos, de mezclarnos, de encontrarnos, de tomarnos de los brazos, de apoyarnos,*” (*EG*, 87). Ella significa pertenencia mutua y un futuro compartido.

Percibimos, a lo largo de esta observación, que la globalización está acelerando el proceso de la multiculturalidad en América Latina y el Caribe, y que pocas veces este devenir está acompañado de un verdadero diálogo intercultural. Se trata de una situación que incide

en la vida cotidiana, pues las personas entran en contacto con otras formas de estar, de pensar y de actuar. Esta realidad desafía a convertir la experiencia de lo diverso en camino de convivencia.

En este contexto, resulta de gran importancia comprender los cambios que acontecen en las interacciones culturales dentro de nuestro mundo contemporáneo. La interculturalidad persigue reforzar la interacción intercultural como un medio para construir la confianza, la apertura y la seguridad al interior del tejido necesario de una comunidad. Contemporáneamente, ella afirma el derecho de todas las culturas a contribuir al desarrollo de la sociedad en la que se vive.

Nuestra información nos llevó a entender la “interculturalidad” como un signo de la vitalidad del Espíritu en la vida y en la misión de la Iglesia. Paradigma emergente que entiende la existencia como una relación con los diferentes, como un itinerario vital de encuentro y de cambio. Interculturalidad representa un eje conductor de revitalización que llega a todos los ámbitos: a la formación humana, a las formas de gobierno, a las organizaciones sociales y a la espiritualidad, así como también a la economía, las relaciones comunitarias y los proyectos misioneros.

Cuando se habla de interculturalidad, se ha de partir desde la valoración de la diversidad, pero también, del reconocimiento de que las relaciones no siempre han sido armónicas ni justas. Por esta razón, desde la perspectiva de la interculturalidad, se debe buscar el fortalecimiento de las identidades, con el fin de aportar a la construcción de un sentido de orgullo y valoración de sí mismo, así como al desarrollo de capacidades que inciden en la relación con otros. Reconocer estos aspectos, es de gran importancia a fin de desarrollar una sensibilidad diferente al momento de planear, implementar y valorar las experiencias evangelizadoras. Está demás recalcar, que la interculturalidad tiene que ser valorada y asumida con mayor profundidad en la Iglesia.

Sabemos que la interculturalidad solo podrá ser una realidad, si cada uno es consciente de que se trata de un proceso de crecimiento hacia una relación más profunda con los demás. Aceptar la interculturalidad como un proceso, hace posible que las personas aprendan unas de otras y se enriquezcan unas a otras. El desafío que todos afrontamos hoy, es identificar y responder a las exigencias de la vida intercultural.

El relato de Emaús (Lc 24, 13-35), que ha sido nuestro soporte bíblico, refleja con propiedad la misión intercultural. A luz de este pasaje muchas cosas deberían reorientar su rumbo en la Iglesia. El Evangelio nos desafía a salir a los espacios de muerte, decepción y desesperanza, al mundo del dolor y del desconsuelo, para oír y transmitir la gran palabra de esperanza y la alegría que anuncia la vida que procede de Dios: *“Dios camina con nosotros siempre, siempre. También en los minutos más dolorosos, también en los momentos más feos, también en los momentos de la decepción, ahí está el Señor y ahí reside nuestra esperanza”*²⁶⁰.

El presente estudio ha intentado abrir nuevas perspectivas y fundamentar una respuesta a nuestra interrogante inicial en relación a la interculturalidad como una nueva forma discipular misionera que hace posible tender puentes y mirar a Jesús, sentándonos a la mesa para compartir el pan de la hospitalidad. Se trata de acoger el Evangelio que viene a nuestro encuentro, un encuentro con Jesucristo. Por tanto, asumir la interculturalidad como “convivencia y pastoralidad”, nos invita a:

Primero, a “convivir interculturalmente”. Se trata de una experiencia de aproximación en solidaridad y fraternidad, donde emerge el deseo de reencontrar la pasión por la verdad, el amor por aquello que valga la pena de vivirse auténticamente, más allá de todo cálculo o proyecto delineado. Un proceso de este tipo, exige básicamente la confianza en el otro, ya que “es fuente de significación, no es presencia visual sino audible, no es mirarlo con los ojos de la conciencia sino escucharlo con los oídos del alma”. Representa un estilo de vida, de apertura al otro, mediante el diálogo y la acogida, que obliga a replantear la propia vida personal y social.

Segundo, a una “pastoralidad intercultural”, que sostiene todo compromiso auténtico de liberación y promoción humana. Ella comporta la necesidad de ser, con la vida, “discípulos” y testigos de aquel que es la esperanza que no defrauda, “misioneros” enamorados de la verdad que salva, construyendo vías de comunión a la luz de la resurrección del Señor. *“Se trata de poner en el primer lugar no un interés mundano o un cálculo político, sino el exclusivo interés de la causa de la verdad en Cristo y de su justicia; se trata de jugarse*

²⁶⁰ FRANCISCO, Audiencia General del miércoles 24 de mayo de 2017.
http://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2017/documents/papa-francesco_20170524_udienza-generale.html

la vida en su nombre, comprometiéndola con el testimonio, si es necesario llevando la cruz, buscando siempre con todos, la vía de la comunión”²⁶¹.

Tercero, a entender la “interculturalidad como eje articulador”. Asumir este desafío, como un don, ayudará a responder con la propia vida y la propia misión. Es ir a las fronteras de nuestra sociedad, asumiendo el reto del intercambio e interpelación mutua, que lleva a pasar del centralismo al pluralismo, de un estilo dogmático a otro dialogal, del exceso de identidad y autosuficiencia a la autocrítica e innovación. De ahí la urgencia del diálogo entre diferentes que posibilita el encuentro. El diálogo implica renunciar a la tendencia expansionista de absolutizar lo propio y se manifiesta en apertura al hábito de intercambiar y contrastar.

Cuarto, a entender la “interculturalidad discipular misionera” como una Iglesia en salida, que atraviesa fronteras y puede, desde cada cultura particular, testimoniar el amor misericordioso de Dios en sintonía con el mundo y la naturaleza, “*la casa común*” (LS, 61). Una misión que da lugar a una pertenencia mutua y un futuro intercultural compartido por todos.

Quinto, a conceptualizar la “interculturalidad discipular misionera” como un saber experiencial, como sabiduría del Espíritu y fuente fecunda de aprendizaje. Ella se enraíza en convicciones pensadas y sentidas, que permiten dejarse enriquecer, corregir, confirmar y cuestionar. La relación intercultural es fuente de un fecundo aprendizaje. Significa conocimiento mutuo, valoración y enriquecimiento recíproco, en obediencia a la verdad de Dios en cada cultura, y respeto a la identidad del otro. Una relación que nos hace más humanos, que nos evangeliza.

Sexto, a descubrir que el “discípulo misionero intercultural” tiene la capacidad de crear una espiritualidad de la solidaridad global (Cf. LS 240). Es agente de la misión en favor de una “cultura del encuentro”, que parte del reconocimiento, respeto y solidaridad recíproca. El discípulo intercultural se muestra siempre amable y cordial, sabiendo que el diálogo realmente puede enriquecer a cada uno, siendo pacífico y fructífero. Esta actitud fundamental implica querer al otro desde su alteridad y exterioridad. Así se fortalece el derecho de cada

²⁶¹ Cf. FORTE, BRUNO. “Cristo, nuestra esperanza, revela el sentido de la vida y de la historia”, 837.

miembro de una cultura determinada a ver en su cultura un universo transitable y modificable desde nuevos procesos de interacción, donde el tejido social se vuelve más fraterno y comunitario.

Finalmente, el desafío intercultural interpela al “discipulado misionero laical”, como agente de evangelización, a entregar su contribución profética, a constituirse en constructor y testigo de la vida cristiana en el siglo XXI, protagonista reflexivo y autocrítico de la presencia testimonial viva del Evangelio en un mundo en tensiones culturales. A través del diálogo intercultural, este nuevo agente evangelizador entrega testimonio del valor de la diversidad como elemento humano, cultural y teológico, y puede encontrar nuevas fuentes en la relación con los diferentes. El corazón del Evangelio de Cristo nos alienta a descubrir y valorar las diferencias, acercándonos a ellas, comprendiéndolas. Así haremos vida el Evangelio y daremos credibilidad a la vida cristiana.

BIBLIOGRAFÍA

Magisterio (documentos según orden cronológico en la publicación)

DV: Constitución Dogmática Dei Verbum (4 noviembre de 1963). AAS 55 (1963). 979-995.

LG: Constitución Dogmática sobre la Iglesia. Lumen Gentium (21 de noviembre de 1964). AAS 57 (1965), 5-67.

GS: Constitución Pastoral. Gaudium et Spes (7 de diciembre de 1965). AAS 58 (1966), 1025-1115.

AG: Decreto Ad Gentes (7 de diciembre de 1965). AAS 58 (1966), 947-990.

ES: Pablo VI, Papa. Carta Encíclica Ecclesiam Suam (6 de agosto de 1964). AAS 56 (1964), 609-659.

EN: Pablo VI, Papa. Exhortación Apostólica Evangelii Nuntiandi (8 de diciembre de 1975). AAS 68 (1976), 5-76

RM: Juan Pablo II, Papa. Carta Encíclica Redemptoris Missio (7 de diciembre de 1990). AAS 83 (1991), 249-340.

RH: Juan Pablo II, Papa, Carta Encíclica Redemptor Hominis (4 de marzo de 1979). AAS 71(1997), 257-324.

CT: Juan Pablo II, Papa. Exhortación Apostólica Catechesi Tradendae (16 de octubre de 1979). AAS 71 (1979), 1278-1340.

ChL: Juan Pablo II, Papa, Exhortación Apostólica Christifideles Laici (30 de diciembre de 1988). AAS 81 (1989), 393-521.

EiA: Juan Pablo II, Papa. Exhortación Apostólica Ecclesia in América (22 de enero de 1999). AAS 91 (1999), 738-815.

RM: Juan Pablo II, Papa. Carta Encíclica Redemptoris Missio (7 de diciembre de 1990). AAS 83 (1991), 249-340.

PDV: Juan Pablo II, Papa. Exhortación Apostólica Pastores Dabo Vobis (25 de marzo de 1992). AAS 84 (1992), 657-805.

RH: Juan Pablo II, Papa, Carta Encíclica Redemptor Hominis (4 de marzo de 1979). AAS 71(1997), 257-324.

EiA: Juan Pablo II, Papa. Exhortación Apostólica Ecclesia in América (22 de enero de 1999). AAS 91 (1999), 738-815.

FR: Juan Pablo II, Papa. Carta Encíclica Fides et Ratio (14 de septiembre de 1998). AAS 91 (1999), 5-88.

NMI: Juan Pablo II, Carta Apostólica Novo Millennio Ineunte (6 de enero 2001) AAS 93 (2001), 226-309.

MND: Juan Pablo II. Carta Apostólica Mane Nobiscum Domine (7 de octubre de 2004). AAS 97 (2005), 90.

DCE: Benedicto XVI, Papa. Carta Encíclica Deus Caritas Est (25 de diciembre de 2005). AAS 98. n°3 (2006), 217- 252.

CV: Benedicto XVI, Papa. Carta Encíclica Caritas in Veritate (29 de junio de 2009). AAS 101.n°8 (2009), 642-709.

EG: Francisco, Papa. Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium (24 de noviembre de 2013). AAS 105, n° 12 (2013), 1019-1137.

CELAM: Consejo Episcopal Latinoamericano, Las cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, Río de Janeiro (DRJ), Medellín (DM), Puebla (DP), Santo Domingo (DSD), Aparecida (DA). Bogotá: San Pablo, 2014.

LS: Francisco, Papa, Carta Encíclica Laudato Sí (24 de mayo de 2015). AAS 107. n° 9 (2015), 847-945.

AL: Francisco, Papa. Exhortación Apostólica Amoris Laetitia (19 de marzo de 2016). AAS 108. n° 4 (2016), 312-446.

VG: Francisco, Papa. Constitución Apostólica Veritatis Gaudium (27 de diciembre de 2017).

Libros

BALZ, HORST, SCHNEIDER, GERHARD, *Diccionario Exegético Del Nuevo Testamento*. Tomo I, Sígueme, Salamanca 2005.

BALZ, HORST, SCHNEIDER, GERHARD, *Diccionario Exegético Del Nuevo Testamento*. Tomo II, Sígueme, Salamanca 2006.

BIBLIA DE JERUSALÉN, Descleé de Brouwer, 4ª Edición (2009), aprobada en la CCXII reunión de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española.

BROWN RAYMOND, E., *Las Iglesias, que los Apóstoles nos dejaron*, Descleé de Brouwer, 2.a edición, Bilbao 1986.

BOVON, FRANCOIS, *El Evangelio según San Lucas*, Tomo I, Ediciones Sígueme, Salamanca 2005.

BOVON, FRANCOIS, *El Evangelio según San Lucas*, Tomo IV, Sígueme, Salamanca 2010.

CARRILLO ALDAY, SALVADOR, *El evangelio según san Lucas*, Verbo Divino, Estella 2009.

CASTRO GÓMEZ, SANTIAGO, ROSFOGUEL, RAMÓN, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre, Bogotá D.C, 2007.

CELAM, Evangelizar en las Culturas urbanas, *Documento CELAM*, nº197, Bogotá, 2015.

CERVIÑO, L., *Otra misión es posible. Dialogar desde espacios sapienciales e interculturales*, Instituto de misionológica, Cochabamba 2002.

DE SOUSA SANTOS, BOAVENTURA, *Descolonizar el saber y reinventar el poder*, Trilce, Montevideo 2010.

DILLMANN, R., MORA PAZ, C., *Comentario al Evangelio de Lucas*, Verbo Divino, Navarra 2006.

DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO DE BIBLIA y TEOLOGÍA, Editorial CLIE, Barcelona 2013.

ELLACURIA, IGNACIO, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios para anunciarlo y realizarlo en la historia*, Editorial sal Terrae, Santander 1984.

- FORNET-BETANCOURT, R., *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée, Bilbao 2001.
- FORNET-BETANCOURT, R., *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, Abya-Yala, Quito 2007.
- FORNET-BETANCOURT, R., *Reflexiones sobre el concepto de interculturalidad*, Consorcio Intercultural, México DC 2007.
- FORTE, BRUNO, *La Teología como Compañía, Memoria y Profecía*, Colección Verdad e Imagen n.º.118, Sígueme, Salamanca 1990.
- FITZMYER, JOSEPH, *El Evangelio según Lucas*, Tomo IV, Ediciones Cristiandad, Madrid 2005.
- GALILEA, SEGUNDO, *La inserción en la vida de Jesús y en la misión*, Ediciones Paulinas, Bogotá 1989.
- GALLI, CARLOS MARÍA. *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida*, Ágape. 2^{da} Edición, Buenos Aires 2012.
- GARCÍA, SANTIAGO, *Evangelio de Lucas, Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén*, Desclée De Brouwer, Madrid 2012.
- GAMARRA, SATURNINO, *Teología Espiritual*, BAC, Madrid 1994.
- GERA, L., *Escritos Teológico-Pastorales del preconcilio a la Conferencia de Puebla 1956-1981*. Ágape, Tomo I, Buenos Aires 2006.
- GEORGE, AUGUSTIN, *El evangelio según san Lucas*, Verbo Divino, Estella 2011.
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Editorial Universitaria, Lima 1971.
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO, *Teología de la liberación*, Ediciones Sígueme, Lima 1972.
- LANGNER, CÓRDULA, *Evangelio de Lucas-Hechos de los Apóstoles*, Verbo Divino, Estella 2008.
- LEON-DUFUOR, XAVIER, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1990.
- LATOURELLE, RENÉ, *Teología de la Revelación*, Sígueme, Salamanca 1982.
- LEVINAS, E., *Totalidad e Infinito, Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, sexta edición, Salamanca 2002.

- MARCONCINI, BENITO, *Los sinópticos formación, redacción, teología*, San Pablo, Madrid 1998.
- MARTÍNEZ FERRER, L., ACOSTA NASSAR, R., *Inculturación. Magisterio de la Iglesia y Documentos eclesiásticos*, Promesa, San José 2006.
- MALDONADO, L. *Génesis del catolicismo popular*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1979.
- MARGUERAT, D., BOURQUIN, Y., *Cómo leer los relatos bíblicos: iniciación al análisis narrativo*, Sal Terre, Salamanca 2000.
- MEDINA, DANILO, *Nuestro corazón ardía*, San Pablo, Bogotá 2006.
- MERONI, F., GIL GARCÍA, A., *La misión, futuro de la Iglesia, Missio ad-inter gentes*, PPC, Madrid 2018.
- MEZA RUEDA, J. L., Director, *El arte de interpretar en Teología, Compendio de hermenéutica teológica*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá DC 2017.
- MIGNOLO, WALTER, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona 2007.
- MONASTERIO AGUIRRE, CARMONA RODRÍGUEZ, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Verbo Divino, Estella 2009.
- MORIN, EDGAR, *Educación en la era planetaria*, Gedisa, Barcelona 2003.
- MUÑOZ, RONALDO, *La Iglesia en el pueblo. Hacia una eclesiología latinoamericana*, CEP, Lima 1983.
- KIRBY, JON, RÖDLACH, ALEXANDER, ZACKARIAS, VICTOR, *Historias de Nuestra Vida y Misión Intercultural*. SVD, Roma 2017.
- RAHNER, KARL, *Acudir a Dios en la Angustia*, Herder, Reeditado, Barcelona 2016.
- ROVIRA BELLOSO, J. M., *La humanidad de Dios. Aproximación a la esencia del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1986.
- OYIN ABOGUNRIN, S., *Lucas, Comentario Bíblico Internacional*, Verbo Divino, Navarra 2000.
- PANIKKAR, R., *La Trinidad, Una experiencia humana primordial*, Ediciones Siruela, Madrid 1988.

- PANIKKAR, R., *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, Ediciones Península, tercera Edición, Barcelona 2001.
- PANIKKAR, R., *La mística en el siglo XXI*, Trotta, Madrid, 2002.
- PANIKKAR, R., *Mística y Espiritualidad plenitud de vida*, Herder, Barcelona, 2005.
- PANIKKAR, R., *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Herder, Barcelona 2006.
- PANIKKAR, R., *Mística y espiritualidad, Mística, plenitud de vida*, Tomo I, vol.1, Herder, Barcelona 2015.
- PANIKKAR, R., *Mística y espiritualidad, Espiritualidad, el camino de la Vida*, Tomo II, vol.2, Herder, Barcelona 2015.
- PIÉ-NINOT, S., *La teología fundamental: “dar razón de la esperanza”* (1 Pe 3,15), 5ª Edición Calatrava, Salamanca 2002.
- PLOSKONKA, SOLVEIGA, OBANDO, J. J., *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello (III-CAB), La Paz 2009.
- SILBER, S., *Poscolonialismo. Introducción a los estudios y las teologías poscoloniales*, Itinerarios, Cochabamba 2018.
- SILVA, SANTIAGO, *Discípulos de Jesús y discipulado según la obra de san Lucas*, Colección Quinta Conferencia, Secc. Biblia n°.5, Bogotá 2005.
- SOBRINO, JON, *Jesús en América Latina, Su significado para la fe y la cristología*, Editorial Sal Terrae, Santander 1982.
- SOBRINO, JON, *Fuera de los pobres no hay salvación*, Trotta, Madrid 2007.
- STANISLAUS, L., UEFFING, M., (editores), *Interculturalidad, en la Vida y en la Misión*, Verbo Divino, Madrid, 2017.
- TAMAYO ACOSTA, J. J., *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid 2004.
- TAMAYO ACOSTA, J. J., *Otra Teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*, Herder, Madrid 2º edición 2012.
- TAMAYO ACOSTA, J. J., *Teologías del Sur. El giro descolonizador*, Trotta, Madrid 2017.
- WICKS, JARED, *Introducción al Método Teológico*, Verbo Divino, Navarra 1998.

ZARUMA, V., *Wakanmay (Aliento Sagrado), perspectivas de Teología India*, Abya-Yala, Quito 2006.

Artículos de Libros.

BUDI KLEDEN, PAULUS, “Espiritualidad trinitaria e interculturalidad”, en STANISLAUS, L., UEFFING, M., *Interculturalidad, en la Vida y en la Misión*, Verbo Divino, Madrid, 2017. 57-81

BUENO DE LA FUENTE, E., “Missio ad gentes y missio inter gentes. Las polaridades”, en MERONI, F., GIL GARCÍA, A., *La misión, futuro de la Iglesia, Missio ad-inter gentes*, PPC, Madrid 2018, 17-36.

BUENO DE LA FUENTE, E., “Los misioneros de este a oeste y de sur a norte”, en STANISLAUS, L., UEFFING, M., *Interculturalidad, en la Vida y en la Misión*, Verbo Divino, Madrid, 2017, 475-491.

CLAROS, LUIS, VIAÑA, JORGE, “La interculturalidad como lucha contrahegemónica”, en MORA, DAVID, *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello (III-CAB), La Paz, 2009, 81-126.

ESTERMANN, J., “Colonialidad, descolonización e interculturalidad”, en MORA, DAVID, *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello (III-CAB), La Paz, 2009, 51-70.

FORNET-BETANCOURT, R., “En torno a la cuestión del concepto de cultura” en CASTRO, GÓMEZ, SANTIAGO, ROSFOGUEL, RAMÓN, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre, Bogotá D.C, 2007.

FORNET-BETANCOURT, R., “En torno a la cuestión del concepto de cultura: Un intento de clarificación desde la perspectiva de la filosofía intercultural”, en MORA, DAVID, *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello (III-CAB), La Paz, 2009, 71-80.

FORNET-BETANCOURT, R., “La pluralidad de conocimientos en el diálogo intercultural”, en MORA, DAVID, *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello (III-CAB), La Paz, 2009, 9-20.

- GARCÉS, FERNANDO, “De la interculturalidad como armónica relación de diversos a una interculturalidad politizada”, en MORA, DAVID, *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello (III-CAB), La Paz, 2009, 21-50.
- GIRARDI, V., “La Misión Ad Gentes en y desde América”, en V Congreso Americano Misionero, *América en Misión: el Evangelio es alegría*, PRESENCIA S.R.L, Santa Cruz de la Sierra 2018.
- GONÇALVES, ALFREDO, “Atención pastoral de migrantes”, en STANISLAUS, L., UEFFING, M., *Interculturalidad, en la Vida y en la Misión*, Verbo Divino, Madrid, 2017, 495-514.
- HÜFNER-KEMPER, BARBARA, KEMPER, THOMAS, “Interculturalidad y conflicto”, en STANISLAUS, L., UEFFING, M., *Interculturalidad, en la Vida y en la Misión*, Verbo Divino, Madrid, 2017, 107-135.
- MAINER-PRANZL, FRANZ, “De la inculturación a la interculturación”, en STANISLAUS, L., UEFFING, M., *Interculturalidad, en la Vida y en la Misión*, Verbo Divino, Madrid, 2017, 381-414.
- MENDOZA ÁLVAREZ, C., “Decolonialidad como praxis desde las víctimas y sus resistencias Cuestiones epistemológicas y distinción de conceptos”, en KUZMA, CESAR, CAMEIRO DE ANDRADE, PAULO, *Decolonialidad y prácticas emancipatoria*, Paulinas, Sao Paulo 2019, 13-28.
- MIGNOLO, WALTER, “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura, un manifiesto”, en CASTRO, GÓMEZ, SANTIAGO, GROSFUGEL, RAMÓN, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá 2007, 25-46.
- PANIKKAR, R., “Hacia una teología de la liberación intercultural e interreligiosa” en FORNET-BETANCOURT, TAMAYO, ACOSTA, *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación*, I Simposio Internacional de Teología Intercultural e Interreligiosa de la liberación, Verbo Divino, Estella 2005, 61-68.
- QUINTANILLA, VICTOR HUGO, “La descolonización intra-intercultural de la filosofía en Latinoamérica”, en MORA, DAVID, *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello (III-CAB), La Paz, 2009, 127-148.

TAMAYO ACOSTA, J. J., “El giro descolonizador de las teologías del sur global”, en KUZMA, CESAR, CAMEIRO DE ANDRADE, PAULO, *Decolonialidad y prácticas emancipatoria*, Paulinas, Sao Paulo 2019, 29-44.

TAN, JONATHAN, “Missio inter gentes”, en STANISLAUS, L., UEFFING, M., *Interculturalidad, en la Vida y en la Misión*, Verbo Divino, Madrid, 2017, 439-455.

WALSH, CATHERINE, “Interculturalidad y colonialidad del poder”, en CASTRO, GÓMEZ, SANTIAGO, GROSGOUEL, RAMÓN, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá 2007, 47-62.

Artículos académicos

AZCUY, V., “El Espíritu y los Signos de estos Tiempos”, *Revista Internacional de teología Concilium*, n° 342 (2011), 113-124.

BÉJAR, JOSÉ SERAFÍN, “Método teológico y credibilidad del cristianismo”, *Theologica Xaveriana*, n°177 (2014),25-58

BRIGHENTI, A., “Más allá de la Perplejidad del presente la Teología desafiada”, *Vida Consagrada*, n°. 5 (2009), 40-69.

BRIGHENTI, A., “O desafio da interculturalidade na pastoral e na Teología”, *Actas del Primer Encuentro Iberoamericano de Teología*, Boston (2017), 444-463.

BURGOS NÚÑEZ, M., “los discípulos de Emaús (Lc 24,13-35): Pedagogía de la Resurrección el texto en su identidad dinámica”, *Isidorianum*, n° 25 (2004), 167-186.

FORTE, BRUNO, “Cristo, nuestra esperanza, revela el sentido de la vida y de la historia”, *Scripta Theologica*, vol. 33, Fasc. 3 (2001), 827-841.

DE FRANÇA MIRANDA, M., “La Inculturación de la Fe. Un Abordaje Teológico”, *Celam*, n°34 (2004), p.274.

DEL VALLE, C., “La interculturalidad como llamada y horizonte de misión”, *Confer*, v.51, n° 196 (2012), 393-412.

GABATI KIBETI, G., “Narración y cristología en Lucas 13, 10-17”, *Selecciones de Teología* v.55, n.217 (2016), 55-61.

GUZMÁN, G., “San Cristóbal de las Casas. Una experiencia de inculturación”, *Medellín*, v. XLIII, n° 169 (2017), 703-720.

- FASCE, EDUARDO, “Andragogía”, *Rev. Educación, Ciencia y Salud*, nº 3/2 (2006), 69-70.
- FORTE, BRUNO, “Cristo, nuestra esperanza, revela el sentido de la vida y de la historia”, *Scripta Theologica*, Vol. 33, Fasc. 3 (2001), 827-841.
- FORNET-BETANCOURT, R., “El quehacer teológico en el contexto del diálogo entre las culturas en América Latina”, *Revista Iberoamericana de Teología*, nº 4 (enero-junio2007), 73-83.
- ECKHOLT, MARGIT, “La gracia del invitado. Hacia una hermenéutica teológica del camino de Emaús. Hitos de una Dogmática Fundamental Intercultural”, *Revista Teología*, tomo XLI, nº 84 (2004), 9-26.
- GUZMÁN, G., “San Cristóbal de las Casas. Una experiencia de inculturación”, *Medellín*, vol. XLIII, nº 169 (2017), 703-720.
- IRARRÁZAVAL, DIEGO, “Interculturalidad y teología. Interrogantes latinoamericanos”, *Instituto de Ciencias Religiosas de la Universidad Católica Silva Henríquez*, v.15 (2007), 75-88.
- MARTÍNEZ LUNA, JAIME, “Conocimiento y comunalidad”, *Bajo el Volcán*, año 15, nº23 (2016), 99-112.
- NAVARRO, MERCEDES, “Tendencias actuales de la exégesis bíblica”, *Sal Terrae*, nº 82 (1994), 361-375.
- OSORIO GARCÍA, S., “El pensamiento complejo y la Transdisciplinariedad: fenómenos emergentes de una nueva racionalidad”, *Revista de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Militar*, v.20, nº1 (2012), 269-291.
- PANIKKAR, R., “Decálogo: cultura e interculturalidad”, *Cuadernos Interculturales*, v. 4, nº6 (2006), 129-130.
- POTENTE, A., “Interculturalidad no es un tema sino un tiempo”, *Cuadernos interculturales “Caminar”*, año 5, nº 8-9 (2008), 15-21.
- QUIJANO, ANÍBAL, “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”, en *Perú Indígena*, vol. 13, nº 29 (1992), 11-20.
- SOBRINO, JON, “El Jesús histórico nos llama al discipulado en América Latina y el Caribe”. *Theologica Xaveriana*, vol. 57, nº161 (2007).
- TOMÍCHÁ, R., “Interculturalidad y misión en Indoafroamérica. Algunas premisas”, *Actas del Primer Encuentro Iberoamericano de Teología*, Boston (2017), 464-481.

TRIGO, PEDRO, “Cuál es el acto primero del que la teología es acto segundo”, *Iter, Revista de Teología*, n° 25 (2001), 109-136.

VÉLEZ, OLGA, “Teologías y métodos”, *Theologica Xaveriana*, n° 153 (2005), 29-51.

Artículos en línea

BENEDICTO XVI, Audiencia General (11/4/2012), Plaza de San Pedro, *Editrice Vaticana*, consulta 30 de mayo 2018, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120411.html

BERGOGLIO, J. M., “Palabras iniciales en el Primer Congreso Regional de Pastoral Urbana”, *Buenos Aires* (25/8/2001), consulta 22 de septiembre del 2018, <https://directoriatolico.blogspot.com/2011/08/palabras-en-el-i-congreso-regional-de.html>

BOFF, LEONARDO, “La originalidad de la Teología de la Liberación en Gustavo Gutiérrez”, *Selecciones de teología*, vol.29, n°116, consulta 12 de marzo del 2019, 1-7, http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lib/vol29/116/116_boff.pdf

CEPAL, Informe sobre “Población, territorio y desarrollo sostenible”, *Editorial CEPAL* (2012), p.241, consulta 12 de marzo de 2019, https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/22425/1/S2012034_es.pdf

CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, “Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal”, Roma (1989), consulta 15 de mayo del 2019, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19891110_padri_it.html

DE LUCAS, JAVIER, “Diversidad, pluralismo, multiculturalidad”, *CIP-Ecosocial-Boletín ECOS*, n° 8, (agosto-octubre 2009), 1-9, consulta 12 de octubre del 2017, http://www.fuhem.es/media/ecosocial/file/Boletin%20ECOS/Boletin%208/diversidad_pluralismo_multiculturalidad_J.DELUCAS.pdf

ELLACURÍA, IGNACIO, “Historicidad de la salvación cristiana”. *Revista Latinoamericana de Teología 1. Publicado por Biblioteca P. Florentino Idoate S.J* (1984), 5-45, consulta 28 de julio, 2018, <https://core.ac.uk/download/pdf/47263380.pdf>

ESTERMANN, J., “Hacia la transformación intercultural de la Teología”, *WebIslam*, (22/11/2010), 1-19, consulta 7 mayo 2019, https://www.webislam.com/articulos/40421-hacia_la_transformacion_intercultural_de_la_teologia.html

FASCE, E., “Andragogía”, *Rev. Educación, Ciencia y Salud*, nº 3/2 (2006), 69-70, consulta 23 de mayo del 2019, <http://www2.udec.cl/ofem/recs/anteriores/vol322006/esq32.pdf>

FORNET-BETANCOURT, R., “Interculturalidad o Barbarie: Once tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad”, en *Comunicación. Revista Internacional de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Estudios Culturales*, nº4 (2006), 27- 49, consulta 22 de mayo del 20019.
http://www.revistacomunicacion.org/comunicacion_numero_4.htm

FRANCISCO, “Discurso al Comité de Coordinación del CELAM.2013”, *Editrice Vaticana*, Río de Janeiro (28/7/2013), consulta 11 de noviembre de 2018.
www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/july/documents/papafrancesco_20130728_gmg-celam-rio_sp.html.

FRANCISCO, “Un encuentro para cada uno”, Homilía, Misa en Santa Marta, *L'osservatore Romano* (24/4/2015), consulta 7 de septiembre del 2017.
<http://www.osservatoreromano.va/es/news/un-encuentro-para-cada-uno>

FRANCISCO, PAPA, Discurso “II Encuentro Mundial de Movimientos Populares”, *Editrice Vaticana*, Santa Cruz 9 de julio (2015), consulta 18 de mayo del 2018,
http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html

FRANCISCO, “Mensaje a los participantes de la 37 edición del Meeting para la amistad entre los pueblos”, Rimini, (19-25/8/2016), *ACI Prensa*, consulta 26 de junio del 2018.
<https://www.aciprensa.com/noticias/papa-francisco-no-nos-cansemos-nunca-de-buscar-el-dialogo-87298>.

FRANCISCO, Homilía, Solemnidad de Pentecostés, (4/6/ 2017), *Editrice vaticana*, consulta 12 de marzo del 2019, <http://w2.vatican.va/content/vatican/it.html>

FRANCISCO, Audiencia General (24/5/2017), *Editrice vaticana*, consulta 7 de octubre de 2018, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiences/2017/documents/papa-francesco_20170524_udienza-generale.html

GALLI, CM., “Francisco y Aparecida hacia el futuro”. Ponencia sobre los nuevos desafíos e implicancias del pontificado y del magisterio de Francisco para la Iglesia en América”, El Salvador (12/5/2017), 1-33, consultada 28 de julio del 2018.
<http://www.americalatina.va/content/dam/americalatina/Documents/Francisco%20y%20Aparecida%20hacia%20el%20futuro%20-%20Galli.pdf>.

- GUIJARRO OPORTO, S., “El «Dios consabido» y el «Dios extranjero»”, en BERNABÉ, CARMEN, (ed.), *Los rostros de Dios. Imágenes y experiencias de lo divino en la Biblia*, VD, Monografías n°62, Sevilla (2013), 17-22, consulta 2 de mayo 2019, <http://www.verbodivino.es/hojear/3845/los-rostros-de-dios.pdf>
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO, “Evangelio y praxis de liberación”, *Selecciones de teología*, vol.12, n°45, consulta 12 de marzo del 2019, 1-8, http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lib/vol12/45/045_gutierrez.pdf
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO, “Seguimiento de Jesús y opción por el pobre”. *Publicado por América Latina en movimiento*, n° 71.(2018).7-8, consultado 30 de julio, 2018, <https://www.alainet.org/pt/node/119882#comment-0>
- HIDALGO HERNÁNDEZ, V., “Cultura, Multiculturalidad, Interculturalidad y Transculturalidad: Evolución de un Término”. Universidad de Cádiz, Departamento de Psicología (2014), 73-83, consulta 23 de enero del 2018, http://aularedim.net/wp-content/uploads/cultura_multiculturalidad.pdf
- JAHANBEGLOO, R., “Alternativas para un mundo intercultural”, Monografía, Conferencia presentada en el V Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales. Barcelona (2012). 119-125, consulta 12 de enero del 2018. http://www.ub.edu/histofilosofia/gmayos_old/PDF/CIDOBpoliticConocDinamIntercultCast.pdf.
- JUAN PABLO II, “Mensaje a los indígenas del continente Americano”, *Editrice Vaticana*, Santo Domingo 1992, consulta 25 de mayo del 2018, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/pont_messages/1992/documents/hf_jp-ii_mes_19921012_indigeni-america.html
- LÓPEZ DE LA OSA, J. R., “Asumir la pluralidad cultural y religiosa”, *Salesianos Pastoral Juvenil* (2001), 1-9, consulta 12 de marzo del 2019, <http://www.pastoraljuvenil.es/asumir-la-pluralidad-cultural-y-religiosa/>
- QUIJANO, ANÍBAL, “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”. *Perú Indígena*, vol.13, n°29, 1992, 11-20, consulta 12 de abril del 2018, <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>
- MALLIMACI, FORTUNATO, GIMÉNEZ BÉLIVEAU, VERÓNICA, “Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político”, *Revista Argentina de*

Sociología (2007). 44-63, consulta 20 de agosto de 2018,
<http://www.redalyc.org/pdf/269/26950904.pdf>

PADILLA, BEATRIZ, OLMOS ALCARAZ, ANTONIA, ACEVEDO, JOANA, “Etnografías de la convivialidad”, *Andamios*, Vol. 15, n° 36, 2018, 15-41, consulta 24 de marzo del 2019. <https://andamios.uacm.edu.mx/index.php/andamios/article/view/600>

PANIKKAR, R., “Diálogo dialógico o diálogo dialogal”, consulta 30 noviembre del 2018.
<http://raimon-panikkar.org/spagnolo/gloss-dialogo.html>

PÉREZ LANCHO, Ma. CRUZ, “Inteligencia espiritual. Conceptualización y cartografía psicológica”, *International Journal of Developmental and Educational Psychology, Revista INFAD de Psicología*, vol. 2, n°1(2016), 63-70, consulta 2 de agosto de 2018,
<http://www.infad.eu/RevistaINFAD/OJS/index.php/IJODAEP/article/view/294>

PIRONIO, EDUARDO, “Teología de la liberación” *Teología*, Tomo VIII, n° 017 (1970), 7-28, consulta 23 de mayo del 2018,
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/teologia17.pdf>

VIDAL JIMÉNEZ, R., “Hermenéutica y Transculturalidad. Propuesta conceptual para una deconstrucción del "multiculturalismo" como ideología”, *Nómadas*, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, (2005), p.16, consulta 19 de septiembre 2017.
<http://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/view/NOMA0505220293A>

Tesis de grado

COSSIO, RODRIGO, “Teorías de la cultura y diagnóstico sobre la educación Intercultural”, *Tesis de Doctorado*, Universidad de Granada (2011), 1-485, consulta 24 de junio del 2018. <https://hera.ugr.es/tesisugr/19884588.pdf>.

PÉREZ, SAMUEL, MARTÍNEZ, RENATO, (Compiladores), “Modelo Andragógico. Fundamentos”, Universidad del Valle de México, Serie: Diálogos y perspectivas del desarrollo curricular, México D. F (2009)

TORRES DUARTE, A., “Tras las claves de la exegesis de Emaús”, Maestría en Teología de la Biblia, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, D.C, 2013, 1-68.