

De la inculturación a la interculturalidad¹

Raúl Fonet-Betancourt

1. Pidiendo permiso para hablar ...

Por pertenecer a una tradición religiosa, la cristiana, que en paradójica contradicción con el Dios del amor vivo que confiesa, está muy poco acostumbrada al diálogo, a la humildad y a la paz, debido ello entre otras cosas a que ha permitido ser adoptada y cooptada por el proyecto “civilizador” generado por el Occidente imperial para controlar su propio desarrollo y dominar el mundo, me parece de elemental honestidad y justicia, antes de empezar a hablar del tema que nos debe ocupar, comenzar con la articulación de un gesto autocrítico frente a la historia de esta tradición religiosa que, a pesar de todo, siento también como propia y que, por eso mismo, hipoteca con su peso toda práctica de diálogo por mi parte.

Se trata, sencilla y llanamente, de empezar con una palabra dirigida a la tradición en la que por nacimiento, lengua, educación y cultura, es decir, por tradición estoy ubicado, y que dice que el reconocimiento del daño históricamente causado es condición para hablar con los otros, tanto dentro como fuera de sí misma, y ser reconocida por éstos como un invitado más al diálogo por el que buscamos en recíproca ayuda la verdad.

Y decía que, para mí, esta manera de comenzar, digamos, con una “solicitud”, con una palabra no afirmativa sino justamente “solicitante” y “solicitada”, es de elemental honestidad y justicia porque en el caso del cristianismo estamos realmente ante una religión que, como señalé de entrada, está poco acostumbrada al diálogo; realidad ésta que se puede explicar, como también daba a entender, por muchas razones; pero que acaso esté afincada en una razón fundamental, cual sería la perversión teológica que acompaña al hecho de haber sucumbido ante la seducción del poder de “este mundo” y que ha permitido e incluso justificado la integración de la religión cristiana en el en-

¹ El presente es un texto inédito proporcionado por el autor a la RIDEL.

granaje de empresas imperiales europeas, con el agravante además de que en este marco histórico el cristianismo mismo desarrolla una forma propia y específica de actividad colonizadora e imperial al interior de la política de prepotente expansión de los imperialismos occidentales.

Pues me parece que hay que reconocer y confesar abiertamente que el cristianismo, al menos en su configuración dominante como religión oficial del mundo occidental, aprovecha por su parte su instrumentalización como instancia legitimadora de empresas imperiales para autoafirmarse no sólo como religión militante, misioneramente militante, sino también como tradición religiosa superior o, dicho como mayor exactitud, como religión con consciencia teológica de que su propia tradición la instala en la verdad, la hace portavoz de la verdad y camino cierto para llegar a la verdad que salva.

De esta suerte este cristianismo, a cuyo desarrollo como pieza y factor de la cultura occidental oficial de la dominación – conviene decirlo aunque sea de pasada – pertenece también la domesticación jurídica de la “asamblea” de los creyentes en el sentido de un aparato de sanción y de administración de la verdad, degenera en una ideología de cristiandad que entiende y practica, con todos los medios a su alcance, desde la excomunión hasta la tortura, su afirmación como tal en términos de exterminio de la pluralidad religiosa y cultural. Dicho en frase breve: El cristianismo occidentalizado e ideologizado de la cristiandad es, en el fondo, afán de imponerse y de imperar sobre las otras religiones, y en este sentido su expansión “misionera” militante equivale a la negación de la pluralidad de las religiones. En su horizonte teológico (y político) no caben *las* religiones, no debe darse el hecho religioso como realidad plural que se expresa y encarna precisamente en *las* religiones, sino que hay sólo *la* religión, y ésta es la que él, y sólo él, representa.

Soy consciente por otra parte de que, desde sus orígenes más remotos, el cristianismo ha sido y sigue siendo fuente de prácticas religiosas liberadoras y de que además la apertura a escala mundial propiciada por el Concilio Vaticano II marcó un giro de particular importancia, justo en lo que se refiere al fomento de la actitud y de la capacidad de diálogo en el seno de la tradición

cristiana. O sea que, si tenemos en cuenta estas alternativas renovadoras, bien se podría pensar que nos estábamos refiriendo a una historia pasada, superada ya desde hace generaciones, y valorada incluso de manera unilateral.

Y sin embargo me parece poder decir que esa impresión no es correcta del todo. ¿Por qué? Primero, porque he hablado de la configuración oficial dominante del cristianismo como momento expresivo de la potencia imperial de Occidente; y, segundo, porque esa forma hegemónica de configuración de la religión cristiana dista mucho de pertenecer al pasado, de haber perdido su dominio hegemónico y de haberse convertido en una manifestación vacía de poder y obsoleta.

Es cierto que ha perdido “peso público” y fuerza de incidencia en un mundo que, con razón o sin ella – pero no entremos en esta cuestión –, se autoproclama un mundo caracterizado por la pluralidad, la diversidad y la tolerancia de las diferencias. Pero igualmente cierto me luce ser el hecho de que en ese universo específico que podemos llamar el campo del ejercicio práctico-teórico del cristianismo la hegemonía del poder de esa configuración occidental dominante de la religión, cristiana (católica, sobre todo) se presenta pujante todavía, al menos en su pretensión, como demuestran varios documentos vaticanos de reciente fecha.²

La involución y la restauración preconciarias no son ningún “cuento” de cristianos “progresistas” o “dialogantes”. Son triste realidad presente. Son el rostro actual del cristianismo dominante. Mas por eso mismo parto aquí de la convicción de que, hoy como ayer, debemos los cristianos empezar solicitando el “permiso” y la comprensión de los otros, esos otros que tanto hemos humillado con nuestra arrogancia occidental moderna y que tanto hemos herido con nuestros métodos de militancia, para tomar la palabra, articular nuestro mensaje y compartirlo con ellos en un diálogo abierto y sin asimetrías.

² Ver por ejemplo *Dominus Jesus* y la todavía más reciente „instrucción”: *Redemptionis Sacramentum*.

Hago observar, finalmente, que este “permiso” se presenta, desde mi perspectiva, al mismo tiempo, y de manera constitutivamente fundamental, como un “compromiso”. El “permiso” es, en efecto, “compromiso” porque el “permiso”, o mejor, su solicitud y/o aceptación nos compromete a dialogar *realmente*. Lo que supone todo lo que ya sabemos que es, de hecho y de derecho, necesario para un diálogo verdadero, a saber, abrirse al otro, escuchar su palabra sin reservas ni prejuicios, amar su diferencia, aun cuando no alcancemos a entenderla plenamente, y aventurarse con él a un proceso de acompañamiento y de aprendizaje recíproco.

Pero ese “compromiso” supone a la vez empeñarse en la tarea de releer y de reconstruir la propia tradición, en este caso la tradición cristiana, desde su núcleo e historia de liberación.

El “permiso” para dialogar con los otros es de este modo esencialmente también “compromiso” de trabajar en la liberación de nuestra tradición religiosa del doctrinarismo dogmático así como del aparato de poder que, consecuentemente con sus intereses de control y de dominación, han trastocado, si me permiten la metáfora, la fragilidad de la nave itinerante y peregrina en la pesada e impresionante seguridad de un buque acorazado, con conocimiento último de su misión y destino.

El “permiso” es, en suma, “compromiso” de hablar del cristianismo desde su memoria de religación peregrina de liberación y para, compartiendo esa memoria, redimensionar con los otros nuestra peregrinación liberadora.

2. De la inculturación ...

Si por el título con que aparece anunciada esta conferencia, se supone que voy a cuestionar y problematizar el término teológico-cristiano de inculturación, se supone bien porque mi propósito es, en efecto, el de hablar de la inculturación de la fe cristiana desde una perspectiva crítica y/o autocrítica.

Es posible que este propósito, sobre todo para círculos cristianos actuales y abiertos al diálogo, resulte un tanto extraño o despierte en los mismos la sospecha del hipercristicismo.

Pues, ¿cómo negar que el término inculturación es sinónimo de una de las grandes aportaciones en que se va concretizando la profunda renovación inspirada por el nuevo espíritu que sopla con el Concilio Vaticano II? Y lo que es todavía más, en el término inculturación se resume todo un programa de renovación teológica, pastoral, litúrgica, catequética, etc. que reorienta la presencia del cristianismo en el mundo y resignifica su tradicional sentido “misionero” al exigirle entrar en diálogo con la diversidad cultural de la humanidad.

Es de justicia, por tanto, reconocer el avance que ha significado el programa de la inculturación de la fe cristiana. Sería el último en negarlo, pues estoy consciente de que con el nuevo paradigma de la inculturación como hilo conductor para universalizar la fe cristiana de manera culturalmente diferenciada se supera definitivamente el horizonte enano que se reflejaba en aquel famoso dictamen que establecía que “fuera de la iglesia no hay salvación” y que se inicia, por consiguiente, una nueva forma de entender la relación entre el evangelio y las culturas así como también entre el cristianismo y las otras religiones de la humanidad.

Pero, insisto, concediendo de buen grado todo eso, me parece con todo que el concepto y el programa de la inculturación del cristianismo deben ser criticados. Por eso trataré a continuación de explicar brevemente las razones que, en mi opinión, justifican y fundamentan la necesidad de criticar el concepto de la inculturación en tanto que palabra clave de un paradigma de teología cristiana y de vivencia de la fe cristiana que debe ser reemplazado por otro, si es que la religión cristiana quiere tomar en serio el diálogo con la diversidad cultural y religiosa de la humanidad. Esta exigencia que acabo de señalar, revela ya que las razones con las que argumentaré a favor de la superación del paradigma de la inculturación descansan a su vez sobre una razón fundamental o supuesto de convicción que es, digamos, el alma de la argumentación que sigue, y que por ello me permito explicitarlo expresamente, a saber, el respeto

a la sacralidad y al misterio de gracia que se anuncia en la pluralidad de las religiones; respecto amoroso y convivente que, conteniendo la voluntad de interferir o influir, se expresa primero como escucha que se abandona a la experiencia de *gustar* la riqueza de la pluralidad.

A la luz de esta razón de fondo, que más que “razón” es, en realidad, fuente experiencial generadora de razones discursivas porque tiene que ver con lo que Raimon Panikkar ha llamado “la mística del diálogo”³, trataré ahora de presentar al menos brevemente algunas de las razones que cuestionan el paradigma de la inculturación como horizonte adecuado para que el cristianismo pueda estar *sinceramente* a la altura de las exigencias teóricas y prácticas del diálogo intercultural e interreligioso que reclama la pluralidad de culturas y religiones.

Puesto que la inculturación y el programa teológico-pastoral al que este concepto da su nombre, se suelen definir como el esfuerzo de la iglesia (católica) por encarnar el Mensaje evangélico cristiano en todas las culturas de la humanidad, y hacerlo de tal forma que por dicha inculturación la fe cristiana logre expresar toda la riqueza revelada en Cristo, aprovechando todo lo bueno de las culturas, al mismo tiempo que se da como un proceso de evangelización de las culturas, por medio del cual éstas se mejoran y enriquecen la experiencia cristiana⁴, por entenderse la inculturación de esta forma, repito, quiero hacer valer en primer lugar el argumento siguiente:

Su programa refleja todavía la lógica agresiva de la tradicional militancia misionera occidental y se presenta, en consecuencia, como un proyecto de acción interventora en las culturas en el que éstas son más objeto de transformación que sujetos en igualdad de condiciones y derechos de interacción. Y es que si leemos con atención, nos damos cuenta que, en efecto, el lenguaje en que se expresa este nuevo paradigma de la inculturación delata que se

³ Raimon Panikkar, “La mística del diálogo”, en *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* 1 (1993) 19-37.

⁴ De la inmensa bibliografía existente sobre este tema me limito aquí a remitir, por una parte, a estos documentos pontificios de Juan Pablo II: *Catechesi Tradendae* (1979), *Familiaris Consortio* (1981) y *Redemptoris Missio* (1990); así como, por otra parte, a dos textos del magisterio eclesial latinoamericano: *La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina* (Puebla, 1979) y *Nueva Evangelización. Promoción Humana. Cultura Cristiana* (Santo Domingo, 1992).

sigue manteniendo todavía la consciencia de la superioridad y, con ello, de la supuesta evidencia del derecho de la iglesia (católica) a encarnar el evangelio en las diversas culturas, considerándose además que los criterios para discernir el buen curso evangelizador de este proceso son criterios que viene de la propia tradición cristiana que se incultura. De ahí que, aunque es cierto que se habla de no forzar la inculturación, de aceptar las culturas e incorporar todo lo bueno que ellas tienen y de querer contribuir a su propio mejoramiento desde dentro, la inculturación parece conllevar un cierto momento de violenta agresividad en tanto que su proceso supone citar las culturas – y con ellas también a sus tradiciones religiosas – ante el tribunal de las exigencias de universalización del cristianismo, que a veces se presentan incluso como “exigencias objetivas de la fe”⁵, para dictarles el curso que debe seguir su desarrollo.

Este primer argumento quiere resaltar, en resumen, lo que podríamos llamar, en referencia con las exigencias de un diálogo realmente abierto, una carencia de respeto a la diferencia del otro o, si se prefiere, falta de continencia así como una deficiencia de reciprocidad.

La segunda razón se desprende de esta primera y la complementa. Concentrando su argumento a lo esencial, la formularía como la objeción de la instrumentalización de la pluralidad cultural. Es cierto que el planteamiento de la inculturación supone la apertura al otro en toda su diversidad cultural y que busca, en sus modelos más avanzados o radicales, superar el horizonte de la mera “adaptación” de la fe cristiana a las culturas para propiciar su crecimiento plural desde la diversidad de las mismas y, muy especialmente, desde las prácticas cotidianas en que se expresa en concreto el pluralismo cultural. En este sentido habla, por ejemplo, Diego Irarrázaval de avanzar en dirección a una “poli-inculturación”.⁶ A pesar de ello, sin embargo, creo que se justifica la afirmación de que la inculturación permite sólo una apertura con reservas, controlada y planificada, ya que parece saber de antemano lo que debe suceder en el proceso de encuentro con el otro y cuál es la meta última a la que

⁵ *Redemptoris Missio*, No. 54

⁶ Diego Irarrázaval, *Inculturación. Amanecer eclesial en América Latina*, Lima 1998, págs. 265 y sgs. Ver también su libro: *Cultura y fe latinoamericanas*, Santiago de Chile 1994.

debe orientarse todo el proceso, o sea, el desarrollo realizante de un cristianismo universal; meta que algunos inculturalistas no tienen ningún reparo en nombrarla con el título triunfalista de “Cultura Cristiana”.⁷

Manteniendo esta forma de apertura, la inculturación, por tanto, genera prácticas de instrumentalización de la diversidad cultural, ya que pone dicha diversidad al servicio de su “misión”, pudiendo incluso – en su versión conservadora de la “Cultura Cristiana” – representar una amenaza para el pluralismo cultural.

Pero tanto este segundo argumento como el primero remiten a una tercera razón que es acaso de naturaleza más teológica porque se refiere a la teoría teológica sobre la fe cristiana subyacente al paradigma de la inculturación. Me explico.

La inculturación, por el hecho mismo de proponerse como respuesta al desafío de encarnar la fe cristiana en la pluralidad de las culturas, parece tener que suponer y trabajar con una visión metacultural o transcultural del Mensaje cristiano que le asegura a éste un núcleo duro, cultural e históricamente incontaminado, que representa a su vez precisamente el horizonte que hace posible la perspectiva de la inculturación, puesto que sin esta supuesta extraterritorialidad cultural carece de sentido hablar de la inculturación como dinámica de “encarnación” de un mensaje corrector en las culturas.

Pero si, por una parte, esta transculturalidad del Evangelio cristiano garantiza su capacidad de inculturación, por otra parte tenemos que funge al mismo tiempo como lo que limita, regula y controla la inculturación. Suponer la transculturalidad significa aceptar que hay justo ese núcleo duro que debe ciertamente “alterar” las culturas, pero que éstas no pueden “alterar” sin más, sino transmitir “con fidelidad” en formas propias. Unido a esto está, evidentemente, el problema de la identidad cristiana; cuestión compleja en la que no podemos detenernos. Bástenos aquí con retener que esta visión transcultural de la fe cristiana es paradójicamente problemática para la misma inculturación pues la lleva a frenar su propia dinámica inculturalizante.

⁷ Ver por ejemplo el ya citado documento de Santo Domingo.

La cuarta razón está vinculada con el argumento anterior. Pues pensamos que un planteamiento que defiende que su tradición religiosa es portadora de un núcleo transcultural, más aún, que ella misma es transcultural, tiende a la absolutización de lo propio y, con ello, a la relativización de las otras tradiciones. Así que haría valer contra la inculturación que su visión de fondo no la lleva a “relativizar” su propia tradición, en el sentido de relacionarla con las otras en plano de igualdad y a reverla desde ese tejido de relaciones, sino que por el contrario tiende a hacer de la tradición cristiana la norma formativa de las relaciones con las culturas y sus religiones.

Una quinta razón, que lógicamente también está relacionada con las anteriores, es el silenciamiento del peso de la historia de dogmatización de la fe cristiana. ¿Qué hacer con los dogmas? Creo que la inculturación soslaya esta grave cuestión, pero que debe de afrontarla porque en ella se decide su capacidad o incapacidad para el diálogo. Una sobrecarga de dogmas, como ya viera Juan Luis Segundo, impide el diálogo.⁸

Un sexto argumento lo resumiría, inspirándome en el pensamiento heterológico de Emmanuel Levinas y de su desarrollo por Bernhard Waldenfels⁹, con el razonamiento de que el planteamiento de la inculturación puede ser un buen método para realizar una detallada topografía de la fe cristiana en el mundo actual y para inspirar incluso una topología que se haga cargo de las peculiaridades todas que desarrolla la fe cristiana en su proceso de encarnación en las culturas; pero que, por todo lo que llevamos dicho, no es suficiente para pasar a la heterotopía y heterología de la fe cristiana, que me parecen ser los verdaderos desafíos que plantean la interreligiosidad y la interculturalidad.

Por último, y para complementar el argumento de la sobrecarga dogmática, aduciría la razón de que el concepto y el programa de la inculturación incluso en aquellos autores y agentes que intentan distanciarse de la línea dominante transculturalista, aceptando la contextualidad e historicidad del Mensaje cris-

⁸ Cf. Juan Luis Segundo, *El dogma que libera*, Santander 1989.

⁹ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, La Haya 1961; y Bernhard Waldenfels, *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt/M. 1999.

tiano¹⁰, dejan entrever todavía momentos de una universalidad intocable que, a mi juicio, se explica por la supervivencia de relictos eurocéntricos; es decir, porque el peso de la formación eurocéntrica del cristianismo les hace confundir todavía momentos específicos de esa configuración contextual de la fe cristiana con la posible universalidad de la misma. Por ello nos parece que una inculturación que no rompa decidida y radicalmente, esto es, con todas sus consecuencias y en todos los niveles, con el eurocentrismo seguirá reduciendo la capacidad de diálogo y de comunión universal del cristianismo.

Habría, pues, que reconocer al menos con Ignacio Ellacuría que "... la fe cristiana ha sido uniformada desde las exigencias y las facilidades del mundo occidental y la presente civilización occidental cristiana – que así la llaman –. Eso, para nosotros, supone una reducción grave, en sí mismo y en su capacidad de inculturación. Es decir, la forma que el Cristianismo ha tomado en Europa, a través de todos estos siglos, los antiguos y los modernos, en el mejor de los casos es una de las formas posibles de vivir el Cristianismo, una. En el mejor de los casos, si lo hubiera hecho bien. Pero de ninguna manera es la mejor forma posible de vivir el Cristianismo.”¹¹

El reconocimiento de este hecho significa sin embargo tomar consciencia también de que el pluralismo de las culturas y de las religiones, que tan fuertemente marca nuestra época, nos impele a ir más lejos todavía, intentando no solamente superar la secuela eurocéntrica de una inculturación que busca ocupar el centro de las culturas con un Mensaje evangélico monoculturalmente interpretado e institucionalizado, sino tratando además de liberar al cristianismo de la tendencia a buscar centros culturales donde aposentarse. Dicho en positivo: se trataría, como bien ha escrito Juan José Tamayo siguiendo la

¹⁰ Sobre esta tensión entre transculturalidad y contextualidad dentro del horizonte de la inculturación puede ver el excelente análisis de Juan José Tamayo en su libro: *Nuevo paradigma teológico*, Madrid 2004, especialmente el capítulo 3: "Horizonte intercultural: Inculturaicón e interculturalidad", págs. 31 y sgs.

¹¹ Ignacio Ellacuría, "El desafío cristiano de la teología de la liberación", en *Acontecimiento* 16 (1990) pág. 91.

propuesta de J.B. Metz, de pasar “a un cristianismo universal *culturalmente policéntrico*”.¹²

Mas esta nueva configuración de la fe cristiana, que ya no es céntrica sino peregrina, es precisamente la que puede historizarse mediante la interculturalidad. Pasemos, por tanto, al tercer aspecto.

3. ... a la interculturalidad.

Para decirlo de entrada: proponemos el paso de la inculturación a la interculturalidad porque vemos, con Raimon Panikkar, en la interculturalidad el imperativo de nuestro tiempo¹³; un imperativo que también el cristianismo debe asumir, si es que quiere estar a la altura de las exigencias contextuales y universales que plantea la convivencia humana en y con la pluralidad de las culturas y religiones. Con lo cual decimos también, evidentemente, que proponemos el paso de la inculturación a la interculturalidad porque vemos en la segunda la alternativa que debe tomar hoy el cristianismo frente a la primera para superar un paradigma que todavía lo ata a pretensiones, actitudes y hábitos, teóricos y prácticos, propios de la configuración occidental dominante que históricamente se ha apoderado de sus posibilidades de realización. Para una fe cristiana vivida en diálogo y en convivencia con los otros, no basta un cristianismo inculturado. Pues, a pesar de todos los avances que se han logrado con la inculturación, ésta, me parece, tanto por el ambivalente concepto de tradición cristiana con que trabaja como por su programa de interferir en el orden religioso y cultural del otro, se presenta tributaria de la tradicional “misión” y de la consiguiente “colonización” del otro. La interculturalidad, en cambio, sí me parece constituir una alternativa con fuerza para quebrar definitivamente ese (antiguo) paradigma eurocéntrico en el que se mueve todavía, en mi opinión, el programa de la inculturación porque, como hemos intentado

¹² Juan José Tamayo, *op. cit.*, pág. 49 (cursiva en el original). Ver también: Johann Baptist Metz, “Im Aufbruch zu einer kulturell-polyzentrischen Weltkirche”, en *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 70 (1986) 140-153.

¹³ Cf. Raimon Panikkar, “El imperativo cultural”, en Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*, Frankfurt/M. 1998, págs. 20-42.

mostrar, el peso doctrinario en la tradición que busca inculturar es todavía tal que la lleva a frenar las dinámicas de mutación abierta en nombre de la conservación de la supuesta identidad de lo supuestamente propio. Pero tratemos ahora de apuntar algunos momentos argumentativos a favor del giro hacia la interculturalidad o, más concretamente dicho, a favor de una transformación intercultural del cristianismo.

Sin poder entrar en esta ponencia en una consideración filosófica sobre la teoría y la práctica de la interculturalidad¹⁴, tendré que limitarme a nombrar solamente aquellos rasgos cuyas implicaciones me parecen más fundamentales para el cultivo de una praxis intercultural de la fe cristiana. O sea que, en este punto, mi argumentación se desdobra en un primer paso, que consiste justamente en esa brevísima aproximación a la interculturalidad, y en un segundo que sería la explicitación de las consecuencias para una transformación intercultural del cristianismo.

La interculturalidad, en tanto que proceso contextual-universal de capacitación para una cultura de culturas (y religiones) en relaciones y transformaciones abiertas, no es *misión* sino *dimisión*. Quiero decir que es una actitud vivencial que no se proyecta como *misión de transmisión* al otro de lo propio sino como permanente *dimisión* de los derechos culturales que tenemos como propios, para que por esta *contracción*¹⁵ del volumen de lo que somos puedan emerger en nosotros mismos contextos de acogida, espacios libres no ocupados, en los que el encuentro con el otro es ya, de entrada, experiencia de convivencia en su sentido fuerte.

En consecuencia la práctica de la interculturalidad se concretiza primero como una paciente acción de *renuncia*. La interculturalidad *renuncia* a sacralizar los orígenes de las tradiciones culturales o religiosas; la interculturalidad *renuncia* a convertir las tradiciones que llamamos propias en un itinerario escrupulosa-

¹⁴ Cf. Raúl Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao 2001; *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aachen 2003; *Sobre el concepto de interculturalidad*, México 2004; y, como editor, *Culturas y poder*, Bilbao 2003. Ver también: Raimon Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca 1990.

¹⁵ Empleamos este término en analogía con el sentido en que lo ha desarrollado F.W.J. Schelling.

mente establecido¹⁶; la interculturalidad *renuncia* a ensanchar las “zonas de influencia” de las culturas en su correspondiente formación contextual; la interculturalidad *renuncia* a decantar identidades delimitando entre lo propio y lo ajeno; la interculturalidad *renuncia* a centrar lo que cada cultura llama propio en un centro estático; la interculturalidad *renuncia* a sincretizar las diferencias sobre la base de un supuesto fondo común estable y, por eso, también *renuncia* a la teleología de la unidad sin más.

Pues bien; pensamos que estos rasgos que he resumido como las *renuncias* fundamentales que caracterizan la práctica de una actitud intercultural, leídos positivamente, pueden inspirar y orientar una nueva transformación del cristianismo; una transformación que mudaría sus inculturaciones en interculturizaciones y que sería, de este modo, mutación y mudanza al mismo tiempo. En correspondencia, pues, con las *renuncias* apuntadas, desarrollaría el segundo paso de mi argumentación en este punto señalando las consecuencias siguientes:

- La *renuncia* a la sacralización del origen de la propia tradición implicaría, en su vertiente positiva, para quien confiesa la tradición cristiana el compromiso de dialogar con la historia de su tradición de fe y “enterarse” de la relationalidad de la misma, esto es, que el origen mismo no es absoluto sino relacionado y que, como tal, es parte de una cadena de *sucesos* que sigue hasta hoy.

- La *renuncia* a convertir la propia tradición en un itinerario seguro, conllevaría por su parte la consecuencia de precisar el momento anterior pluralizando la propia tradición cristiana, entendiendo por ello un diálogo interno que saca a la luz las alternativas que ha tenido el cristianismo, y que nos enseña a verlo más como una brújula para buscar el rumbo con los otros que como el itinerario que deben seguir todos, propios y extraños.

- La *renuncia* a ensanchar las “zonas de influencia” de lo propio, representaría para el cristianismo la obligación de repensar y practicar su presencia en

¹⁶ Esta idea nos la inspira una frase de José Carlos Mariátegui que dice: “El dogma no es un itinerario sino una brújula en el viaje.” José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, Lima 1967, pág. 105.

el mundo como *elemento* de convivencia en un proceso de relaciones en el que si hay influencia, es la influencia recíproca que resulta del fluir de las relaciones, a veces en convergencia y otras en divergencia, pero siempre en flujo relacional.

- La *renuncia* a decantar la identidad propia trazando fronteras entre, digamos, los que pertenecen a la familia y los extraños, connotaría la consecuencia de deconstruir la ideología monoculturalista de la coherencia identitaria para rehacer la identidad cristiana desde la convivencia intercultural e interreligiosa en términos de un proceso contextual y universal a la vez y que, por eso mismo, se reconfigura continuamente.

- La *renuncia* a centrar y a centralizar la propia tradición en una esencia o substancia que fungiría como el punto fijo de toda referencia identitaria, implicaría para la práctica del cristianismo la aceptación de su singularidad como su manera de entrar y de participar en procesos de transformación recíproca, y, evidentemente, también la obligación de hacerse cargo de las mutaciones interculturales e interreligiosas que ello implica para sus perfiles contextuales. De aquí se desprende lógicamente, dicho sea de paso, el compromiso de transformar interculturalmente también la dimensión de organización estructural de lo propio, desde lo jurídico hasta lo pastoral.

- La *renuncia* al sincretismo como mezcla relativista y desazonadora llevaría a una práctica y elaboración teológica de la fe cristiana que, sin militar doctrinariamente la identidad de su memoria, la confiesan en diálogo y con voluntad de transformación por la convivencia; es decir que la re-memoran como memoria en movimiento, peregrina, que crece, gracias a la convivencia y la participación en la pluralidad, en universalidad, pero también justamente en su insustituible contextualidad. En la convivencia pluralista e intercultural las tradiciones se transforman, pero sin disolverse en una síntesis carente de perfiles contextuales.¹⁷ Un cristianismo intercultural, por ser más universal, es al mismo tiempo más memoria de su memoria.

¹⁷ Cf. John Cobb, *Transforming Christianity and the World: A Way beyond Absolutism and Relativism*, New York 1999; y Roland Faber, "Der transreligiöse Diskurs", en *Polylog* 9 (2003) 65-94.

- La *renuncia* a la teleología de la unidad sin más llevaría en sí, por último, la consecuencia de un discurso cristiano dispuesto a no cerrar el proceso de intercambio y de reconfiguración cultural y religiosa en nombre de un *estado* de unidad que, más que equilibrar las diferencias de la pluralidad, lo que haga sea ordenarlas jerárquicamente y controlarlas. Dicho en otros términos: se trataría de apostar por un discurso cristiano que comprende la “unidad” no como un *estado* que se administra sino más bien como un *suceso* de gracia que también le sucede a él, y que le sucede como *suceso* de comunión que no termina la peregrinación ni la necesidad de continuar el diálogo, tanto hacia dentro como hacia fuera.

A la luz del nuevo horizonte esbozado se hace comprensible que la perspectiva de la interculturalidad habilita al cristianismo para la pluralidad de las culturas y de las religiones, que lo habilita para el ejercicio plural de su propia memoria y para renacer, desde la *renuncia* a todo centro de control, con la fuerza de los lugares todos de la pluralidad.

Así, un cristianismo en proceso de transformación intercultural sería religión constructora del Reino y *factor* de paz en el mundo.

Raúl Fonet-Betancourt

Profesor de Filosofía en la Universidad de Bremen. Catedrático honorario de Filosofía en la Universidad de Aachen y Director del Departamento de América Latina del Missionswissenschaftliches Institut Missio. e. V. En Aachen Raul.fonet@mwi-aachen.org