



Curriculum Theologiae

# Interculturalidad e internacionalidad en los estudios de teología

Un punto de vista latinoamericano

Pablo Mella

<https://doi.org/10.48604/ct.121>

Entregado en: 2012-10-23

Postado en: 2012-10-23

(AAAA-MM-DD)

Este contenido está bajo una licencia [Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional \(CC BY-SA 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/).

## Usted es libre de:

**Compartir** — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

**Adaptar** — remezclar, transformar y construir a partir del material para cualquier propósito, incluso comercialmente.

## Bajo los siguientes términos:

**Atribución** — **Usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia**, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.

**CompartirIgual** — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

**No hay restricciones adicionales** — No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

## Interculturalidad e internacionalidad en los estudios de teología Un punto de vista latinoamericano

### Interculturality and Internationality of theological studies A point of view from Latin America<sup>1</sup>

Pablo Mella, sj

Instituto Filosófico Pedro Fco. Bonó  
Santo Domingo, Dominican Republic

Dentro de la Iglesia católica, los estudios teológicos deben de responder a instrucciones bastante precisas emanadas de la Santa Sede (Constitución Apostólica *Sapientia christiana*, Nn. 66 ss). Sin embargo, esta normativa eclesial-católica de carácter internacional no puede (ni quiere) negar la diversidad de acentos que le imprime el contexto histórico-cultural a los programas de estudios teológicos que se realizan por los distintos puntos del planeta, aunque aclara que esto no debe implicar ningún “sincretismo”<sup>2</sup>. Mientras una facultad de teología europea tenderá a preocuparse por responder a la secularización o a la inmigración musulmana, una facultad norteamericana pondrá su atención en el respeto al pluralismo y una asiática se interesará por abordar el diálogo inter-religioso con tradiciones milenarias portadoras de sabias prácticas para la contemplación mística del misterio divino.

Las presentes reflexiones indagan sobre los desafíos que presentan la interculturalidad y el actual contexto internacional a los estudios teológicos en América Latina. Para hacerlo, se entretejen dos aspectos. El primer aspecto, de carácter autobiográfico, se refiere a la práctica educativa teológica que he vivido. El segundo es el denominado “giro descolonizador” del pensamiento latinoamericano. Dentro de este giro descolonizador, se destaca la propuesta de la “transformación intercultural de la filosofía” de Raúl Fornet-Betancourt que ha buscado desarrollarse en diálogo interdisciplinar con la teología (Fornet-Betancourt, 2001, pp. 111-167).

La estructura de estas reflexiones ha quedado organizada de la siguiente manera. En primer lugar, se expone el marco hermenéutico que puede ofrecer el “giro descolonizador” a los estudios teológicos latinoamericanos. En segundo lugar, se identifican desafíos concretos que ese marco descolonizador plantea a la práctica teológica en América Latina, poniendo de relieve sus impasses epistemológicos, que naturalmente tienen implicaciones para los diseños curriculares. En tercer lugar, se indican algunas estrategias curriculares que pueden ayudar a practicar la interculturalidad en los programas actuales de teología y en algunos escenarios de cooperación Norte-Sur.

---

<sup>1</sup> Texto presentado en el Congreso conmemorativo del 40 Aniversario del Instituto de Misionología-Missio, Bonn, Alemania, 3 de diciembre de 2011.

<sup>2</sup> Leemos en el **Artículo 68**. § 1 de la Constitución Apostólica *Sapientia Christiana*: “La Verdad revelada debe ser considerada también en conexión con los adelantos científicos del momento presente, para que se comprenda claramente «cómo la fe y la razón se encuentran en la única verdad» y su exposición sea tal, que, sin mutación de la verdad, se adapte a la naturaleza y a la índole de cada cultura, teniendo especialmente en cuenta la filosofía y la sabiduría de los pueblos, excluyendo no obstante cualquier forma de sincretismo o de falso particularismo”.

## 1. Los estudios teológicos ante el giro descolonizador del pensamiento latinoamericano

Aunque sus propulsores hagan remontar el “giro descolonizador” del pensamiento latinoamericano hasta la época colonial (Maldonado-Torres, 2009, p. 683), sería más justo situarlo junto al giro posmoderno en ciencias sociales y filosofía que se gestó lentamente en los años 80 y explotó con la crisis del socialismo a escala global, y que tiene como fecha simbólica el año 1989, cuando cae el Muro de Berlín. De hecho, los trabajos más reconocidos de la filosofía latinoamericana anteriores a esta fecha no eran suficientemente sensibles a lo que implica el giro descolonizador, orientado a la diferencia más que a la identidad. En realidad, el giro descolonizador responde al nuevo contexto caracterizado por la “facticidad del pluralismo” (Fornet-Betancourt, 2006, p. 108). Por ejemplo, un pensamiento como el de Leopoldo Zea o el de Enrique Dussel, aunque diversos entre sí y conocedores de la diversidad cultural latinoamericana, se organizaban como sistemas autosuficientes que todo explicaban, dentro de la tradición del idealismo alemán que se remonta a Hegel (Schelkshorn, 2000 ; Fornet-Betancourt, 2004). Zea, por ejemplo, promovía su modelo de “pensamiento asuntivo” como una *Aufhebung* de todas las culturas latinoamericanas, entronizando el “mestizaje criollo” como modelo normativo de síntesis cultural. Quizá inconscientemente, interesado como estaba en valorar la historia de las ideas latinoamericanas, Zea buscaba hacer más audibles consideraciones como las de la *Raza cósmica* de José Vasconcelos, que para oídos contemporáneos ya resultan ingenuas e incluso racistas (Zea, 1978/1990).

Desarrollado por sectores intelectuales criollos de clase media o media alta, o por transterrados españoles, el pensamiento latinoamericano encontraba su lugar natural en las universidades más importantes, sobre todo de Argentina y México, así como en grandes congresos internacionales (Miró Quesada, 1998). Se trataba de un pensamiento progresista de sectores acomodados que acompañaron a la distancia la eclosión de los nuevos sujetos sociales que llevaron al poder a Evo Morales, en Bolivia, o a las reformas constitucionales de Rafael Correa, en Ecuador (Madrigal, 2008, pp. 304-305). La categoría “pueblo”, sustitución culturalista del “proletariado marxista”, se perdía en una nube indefinida en la que el populismo de raíz peronista era resemantizado gracias a una lectura muy libre del pensamiento de la alteridad de Emmanuel Levinas (Castro Gómez, 1996). Hasta cierto punto, la teología de la liberación reprodujo esta tendencia del pensamiento latinoamericano en general (Ferrán, 1985; Fornet-Betancourt, 2006, p.116; Iuzquiza, 2008, pp. 21-38).

El giro descolonizador tiene como objetivo “reconstituir la humanidad de los sujetos y pueblos deshumanizados, no volviendo a un pasado irrecuperable, pero tampoco simplemente reconciliándose con el punto de vista y las filosofías del colonizador” (Maldonado-Torres, 2009, p. 683). El “pueblo” no es idealizado como “alteridad” del sistema, en una reconstrucción romántica del pasado, sino que aparece de manera plural como su víctima interna y contemporánea. Esta opción intelectual implica, por tanto, asumir un sujeto fragmentado por la razón instrumental de la racionalidad europea moderna, que se plasmó sobre todo en el diseño de las nuevas ciudades latinoamericanas, con sus instituciones anejas. La razón urbanizadora barroca empujaba hacia las periferias territoriales a la gran población latinoamericana con sus prácticas e intereses (Rama, 1998). Entre las instituciones de la razón urbanizadora barroca estaban los seminarios donde se formaba el clero católico en teología escolástica.

El pensamiento descolonizador está habitado por un deseo inmenso de construir un mundo más humano, alternativo al de la modernidad capitalista europea que inventó (“descubrió”) América como un espacio virgen para realizar lo que no pudo hacer en su propio territorio. De este modo, el giro descolonizador se entiende al mismo tiempo como un pensamiento negativo, intempestivo, de desmonte de lo existente; y como un pensamiento positivo, creativo, instaurador de nuevas formas de relación. Entre estas nuevas formas de relación se encuentra la relación con el saber, con la ciencia en sentido lato, y la relación con la religión, o mejor, “entre las religiones”. El saber debe de estar al servicio del respeto y colaboración de los diversos sujetos y sus culturas, y no al servicio de un plan preconcebido modernizador o “civilizador”.

## **2. Déficit de interculturalidad en la práctica teológica latinoamericana**

En el marco de este giro descolonizador del pensamiento latinoamericano, las reflexiones filosóficas de Fernet-Betancourt (2006) han señalado el déficit de interculturalidad de la práctica teológica en América Latina en general. En este apartado se identifican, bajo la inspiración de su planteamiento (Madrigal, 2008), algunos desafíos que nacen de este déficit de interculturalidad en la teología latinoamericana en general y en su traducción curricular.

### **2.1 Primer desafío: diálogo interreligioso**

Desde la Colonia, la teología cristiana, y sus prácticas pastorales, se han caracterizado por su exclusivismo (Fernet-Betancourt, 2007). El “otro”, representado por las distintas naciones indígenas y por los esclavos traídos de África, era un pagano que debía ser “reducido” a la fe cristiana, específicamente, al catolicismo (Fernet-Betancourt, 2009, p. 642).

Si el pensamiento intercultural descolonizador se fundamenta en la escucha de la “memoria histórica” de los pueblos reducidos en América Latina para reconstruir su subjetividad, la práctica teológica cristiana, y con ella la enseñanza, debe de entrenarse en el diálogo interreligioso, no en la condena o la negación de las demás formas de acercarse al misterio divino. De este diálogo interreligioso, no reducido a meras aclaraciones conceptuales, sino a actitudes prácticas y espirituales, se derivan los demás desafíos que se presentan a continuación.

### **2.2 Segundo desafío: reconocer otras facetas del misterio divino**

El diálogo interreligioso conduce a descubrir otras facetas del misterio divino, que resulta insondable para cualquier experiencia humana, como lo atestigua la gran tradición de la teología negativa. Así, por ejemplo, muchas culturas indígenas podrán descubrir los rasgos “maternales” de Dios, como sería la devoción a la Pachamama.

Diego Irarrázaval (2009) lo ha expresado de manera ejemplar, retomando un enfoque que se remonta al “Logos sembrador” de San Justino y sus “Semillas del Verbo”, o mejor, sus “razones seminales” (*logoi spermatikoi*) (Melloni, 2000, p. 11; ver Dupuis, 2000, pp. 94 ss.). Quienes

practiquen teología latinoamericana en perspectiva intercultural han de sentirse como pequeñas semillas sembradas por el Dios de la vida junto a otras semillas. La práctica creyente se torna al mismo tiempo concreta y holística. La mística cristiana se experimenta en sintonía con la nueva creación que realiza el Verbo encarnado. De este modo, la reflexión teológica camina con los pies en la tierra y atenta a las culturas donde el Verbo desea encarnarse. Surge también una nueva pneumatología. Se cree que el Espíritu de Dios está presente y fecundando todas las culturas. Y más allá de las culturas particulares, la interacción entre estas hace que sobreabunden semillas y frutos del Verbo encarnado (ver también Fornet-Betancourt, 2006, p. 112).

### **2.3 Tercer desafío: desoccidentalizar las categorías teológicas**

Como se explicó más arriba, el giro descolonizador del pensamiento latinoamericano conlleva exigencias de negación. Esto puede resultar doloroso o conflictivo, especialmente en el contexto de la práctica teológica cristiana, y más todavía en el contexto del catolicismo. De hecho, la Tradición, tan fundamental para el católico como la Palabra revelada, se ha expresado y se expresa casi en su totalidad en lenguaje europeo.

La enseñanza teológica latinoamericana no es una excepción a esta regla de expresión de la Tradición en categorías europeas. Más aún, dentro de la Iglesia católica, las autoridades no reconocen los centros teológicos o los estudios de teología que no integren de manera sistemática la filosofía desarrollada por los grandes filósofos europeos, cristianos o no. Eso se ha hecho saber recientemente, de manera implícita, a través de las nuevas normativas que regulan los estudios eclesiales de filosofía (Sagrada Congregación para la Educación Católica, 2011, Nn. 9, 15b y 16). A partir de 2012, es de esperar que los centros teológicos que no se adapten a estas normativas sean llamados a capítulo.

### **2.4 Cuarto desafío: barreras para la renovación de los currícula en los centros de teología**

Dada la peculiaridad católica, que traduce el ministerio de Pedro en las institucionalidades unificadoras de la Curia Romana (Ratzinger, 2005, pp. 55-73), no es de extrañar que los centros protestantes o ecuménicos de teología hayan avanzado más en las indagaciones interculturales. En este sentido, cabe destacar los trabajos de la Comunidad de Educación Teológica Ecuménica Latinoamericana y Caribeña (CETELA), asociada al Consejo Latinoamericano de Iglesias<sup>3</sup>, la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad de Costa Rica<sup>4</sup> y la Universidad Bíblica Latinoamericana, también radicada en Costa Rica<sup>5</sup>. Pero no puede decirse que este tipo de iniciativas prevalezca en la enseñanza de la teología en América Latina.

---

<sup>3</sup> Pueden encontrarse varios vínculos de sus actividades en <http://wocati.oikoumene.org/en/member-associations/regions/south-america/comunidad-de-educacion-teologica-ecumenica-latinoamericana-y-caribe-cetela.html>

<sup>4</sup> Puede visitar su página web en <http://www.una.ac.cr/teologia/acerca.htm>

<sup>5</sup> Página web: <http://www.ubila.net/>

Junto a la labor de este tipo de centros protestantes y ecuménicos, merecen mención las iniciativas emanadas de los “Encuentros internacionales sobre la enseñanza de la filosofía y de la teología en el continente americano” promovidos por el propio Instituto de Misionología-Missio, de Aquisgrán (Maracaibo, 2002; San Salvador, 2006). En estos encuentros han participado centros predominantemente católicos, pero la dinámica interna ha sido ecuménica y plural. De estos encuentros ha quedado el desafío de formar asociaciones latinoamericanas regionales de facultades de filosofía y teología, que promuevan la transformación intercultural de los currícula de los centros participantes. Estas asociaciones serían una respuesta estratégica al reconocido déficit intercultural de la práctica educativa de los currícula de filosofía y teología en América Latina<sup>6</sup>. La región sudamericana ya concretó ese desafío fundando la “Associação Sul Americana de Estudos de Filosofia e Teologia Interculturais” (ASAFTI)<sup>7</sup>. Estos encuentros latinoamericanos promovidos por el Instituto Missio siguieron los pasos de un encuentro similar, pero de carácter mundial, celebrado en Aquisgrán en junio 2001 (“Reform of Academic Curricula in Philosophy and Theology” International Meeting).

### **2.5 Quinto desafío: acompañar la pluralidad de los nuevos movimientos sociales**

Más que un sujeto único abstracto, “el pueblo”, o el enraizamiento en una única “cultura mestiza” que sintetiza la diversidad, como presupone la teología latina de Virgilio Elizondo desarrollada para acompañar a “los hispanos” en Estados Unidos, la teología latinoamericana interculturalmente transformada habrá de acompañar la pluralidad de sujetos que eclosionan en el contexto contemporáneo. Estos sujetos se expresan de manera especial en los denominados “nuevos movimientos sociales”, cada vez más internacionales.

La opción por la diversidad no implica un relativismo doctrinal o moral, pues existe una misma sensibilidad compartida por todos estos movimientos. Esta sensibilidad cuenta con eslóganes de vocación universal como “otro mundo es posible”, horizontes normativos compartidos expresados en la convivencia respetuosa de las diferencias en un medioambiente bien cuidado en común, o expresiones constitucionales como la del Ecuador, fundada en el *sumak kawsai* o cosmovisión del “buen vivir” de las culturas andinas (Acosta & Martínez, 2009; para un análisis crítico Walsh, 2010). De trasfondo, estos horizontes normativos universales tienen como punto común la crítica al orden neoliberal globalizado. Más que “relativismo”, se debe hablar de una “relatividad”, que consiste en establecer relaciones fecundas entre todas las manifestaciones de la diversidad existente, sin que una perspectiva se imponga totalitariamente sobre las demás (Fornet-Betancourt, 2006, p. 113).

---

<sup>6</sup> He revisado las actas de esos encuentros, que me fueron facilitados por Raúl Fornet-Betancourt en septiembre 2011. Tuve la ocasión de participar en el Encuentro de El Salvador, celebrado en la UCA, en 2006.

<sup>7</sup> Puede visitarse su sitio internet en <http://www.asafti.org>

### 3. Algunas pistas prácticas para enseñar teología interculturalmente

Todavía pasarán algunos años para que sea significativa la transformación intercultural de los currícula de teología en América Latina, sobre todo en el ámbito católico. Sin embargo, se puede adelantar el proceso con iniciativas particulares. Los-as profesores-as de teología pueden desde ya adaptar sus programas integrando pedagógicamente la interculturalidad. Se trata fundamentalmente de vencer una inercia intelectual “eurocéntrica”, que paso a describir a modo de un “tipo ideal” weberiano, señalando las operaciones intelectuales que realicé para preparar el curso que enseñé sobre “Cuestiones de lenguaje y teología” en el Centro de Teología de los dominicos, en Santo Domingo, afiliado al *Angelicum* de Roma.

Un profesor de teología dogmática o fundamental de una facultad católica en América Latina hace más o menos lo siguiente<sup>8</sup>. Revisa la bibliografía teológica que tiene a mano, procedente principalmente de Europa (prácticamente no se dialoga con la teología producida en Estados Unidos; muy tímidamente se cita a un teólogo latinoamericano de la liberación). Quizá construye un marco teórico a partir de algún o algunos filósofos también europeos, pero desarrolla de manera genética el programa. Comienza con un recorrido temático de pasajes bíblicos, sin mucho rigor exegético. Luego revisa, también temáticamente, la patrística, los concilios de la modernidad y los documentos doctrinales más recientes. En las partes conclusivas se permitirá construir una reflexión sistemática no muy pretenciosa, siguiendo al teólogo o filósofo europeo de su preferencia, en la que aplica pastoralmente lo tratado a “la situación actual”. Sólo que la descripción de esa “situación actual” viene filtrada también por los análisis pastorales de los libros europeos que le sirven de guía. El resultado es una teología básicamente europea, pero de segunda mano, un tanto desleída.

Para subsanar este déficit de interculturalidad en los currícula de teología, muchas cosas se pueden hacer en estos momentos a partir del formato dominante de programa teológico que acabamos de describir. Las propongo a partir de los desafíos interculturales para la enseñanza teológica latinoamericana que fueron identificados en el apartado anterior.

#### **3.1 Rastreo y diálogo con otras manifestaciones religiosas sobre las propias creencias**

El recorrido temático por la Biblia puede poner de manifiesto los desafíos interculturales de las primeras comunidades cristianas. En la medida de lo posible, lo mismo puede hacerse con el recorrido por la tradición. Por otra parte, pueden identificarse otras manifestaciones religiosas contemporáneas en donde se imparte la docencia teológica (imaginemos, por ejemplo, un practicante de Candomblé en Salvador de Bahía) e invitar a personas de esas religiones a que digan cómo entienden el punto que se debate en ese momento (no se trata de cuestionar la propia creencia o dogma para descalificarlos, sino de escuchar la voz de otra sensibilidad religiosa compartiendo sus reflexiones sobre un aspecto de la fe cristiana). Para esto, podría ser útil practicar el método de lectura intercultural de la Biblia que está siendo desarrollado por Hans de Wit (2004).

---

<sup>8</sup> Mirar, por ejemplo, los programas de teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile: <http://dsrd.uc.cl/alumnos-uc/descripcion-de-cursos/teologia>

### **3.2 Creación de categorías contextualizadas en diálogo con debates históricos específicamente latinoamericanos**

Desde los tiempos coloniales se escenificaron debates teológicos que pueden ser retomados con provecho en el contexto de la interculturalidad. Por ejemplo, la recuperación reflexiva del Sermón de Montesinos y del Debate de Valladolid sigue teniendo una vigencia notable. Los “estudios decoloniales” tienen a Guamán Poma de Ayala como una de sus figuras emblemáticas, pero no se ocupan del desafío específicamente teológico de su obra emblemática, *La Nueva Corónica* (Mignolo, 2009, p. 661). Los estudios decoloniales muestran de manera provocadora cómo muchas de las categorías con las que pensamos nuestras realidades pueden profundizar los procesos de exclusión social instaurados en la Colonia. Ese sería el caso de la noción de “modernidad”, como interpretación lineal de los procesos socio-históricos.

En la revisión de categorías epistemológicas se juega la posibilidad de abrir espacio a formas menos dominadoras de racionalidad (Mignolo, 2009, p. 662).

### **3.3 Desacademización de la acción educativa**

Los-as docentes en teología pueden desarrollar prácticas pedagógicas que “desacademicen” los procesos de aprendizaje teológico. El necesario conocimiento de la gramática teológica específicamente cristiana puede convivir con prácticas de traducción que propicien el diálogo de la comunidad eclesial con creyentes no cristianos o con agnósticos (Izuzquiza, 2008, p. 62).

En este sentido, una tarea muy concreta es replantear el lugar que ocupa la teología fundamental en los programas de estudio. La teología fundamental no se colocaría como una introducción al currículo propiamente teológico, donde se establece a priori lo que es racional o razonable, sino al final, como ejercicio de escucha de otros discursos racionales de sentido del mundo contemporáneo. En vez de “apologética”, la teología fundamental se haría práctica y se ocuparía de instaurar espacios de racionalidad dialógica, no de una razón monológica como la propuesta por la filosofía trascendental kantiana y sus sucesoras. En esa propuesta de reordenamiento curricular, la teología dogmática se entiende como el ejercicio de constitución de un lenguaje racional de comunidades eclesiales que se hacen capaces de dialogar críticamente con otros lenguajes, ofreciendo humilde, pero firmemente, “la diferencia cristiana” a un mundo cada vez más plural.

Una parte de esa necesaria revisión de la academia teológica pasa por la construcción de la identidad intelectual de muchos profesores de teología que han realizado sus estudios en el extranjero, sobre todo en Europa. Las estructuras neocoloniales siguen pesando en el imaginario cultural latinoamericano. Lo europeo se sigue viendo como algo superior. Los que han estudiado en Europa se experimentan (y son experimentados) como más capacitados que los sujetos de las culturas populares, sean indígenas, sean afrodescendientes. La cooperación internacional en teología tendrá que buscar canales de construcción sistemática entre iglesias hermanas, que se tratan como iguales. Las colaboraciones individualizadas y puntuales para formar “líderes especialistas en teología moderna” no bastan; a veces pueden resultar incluso



contraproducentes. La colaboración tiene que dar un giro práctico-teórico. Un camino promisorio podría ser el abordaje de problemáticas comunes entre iglesias situadas en diversos puntos del planeta, ya que se encuentran interconectadas por el sistema capitalista global.

### **3.4 *Diálogo con los nuevos (y plurales) movimientos sociales***

En fin, pasándonos al dominio de la moral o teología práctica, la teología intercultural no procuraría llevar las discusiones prácticas a un terreno estandarizado, sino a una pluralidad de escenarios donde mana la riqueza de la vida. Para que este desplazamiento intelectual se haga realidad, podrán por ejemplo integrarse los métodos de “investigación-acción participativa”. Gracias a estos métodos, los colectivos excluidos por la “modernización” latinoamericana se fortalecen con el conocimiento que ellos mismos ayudan a crear (Mella, 2011). Las comunidades humanas hasta ahora silenciadas por la cultura libresca se convierten en productoras de conocimiento y se empoderan de sus vidas. Un escenario a privilegiar es el de los nuevos movimientos sociales, en su rica diversidad, como se señaló más arriba.

Por esta vía, la vida cotidiana podrá irrumpir en los corredores y las aulas de nuestros centros educativos teológicos con la polifonía de sus voces, llenándolos de vitalidad. Una lectura creyente de la realidad ve en la riqueza de la pluralidad de formas de vida, sobre todo en el grito de las formas excluidas por los patrones dominantes, un signo de que Dios sigue realizando su obra creativa, que es al mismo tiempo redentora, reconciliadora.

### **3.5 *Contar con la pluralidad cultural en el aula, gracias a la internacionalización***

Los cursos de teología latinoamericanos son cada vez más internacionales. Las comunicaciones del mundo globalizado han permitido el aceleramiento de los encuentros entre diversas nacionalidades. Los profesores de teología pueden aprovechar la diversidad existente en el aula, promoviendo reflexiones de estilo narrativo donde aparezca de modo vital la pluralidad de las experiencias culturales de sus estudiantes.

No sería una sorpresa encontrar una dialéctica de puntos comunes y puntos diversos en las narrativas de los-as estudiantes. Los puntos comunes seguramente tendrán que ver con la lucha contra las formas de exclusión social que promueve el capitalismo global en culturas excluidas desde los procesos coloniales. Los puntos de vista diversos apuntarán a las estrategias de resistencia a esas formas de exclusión estandarizadas por la globalización capitalista.

## **4. Pequeña reflexión recapitulativa**

La interculturalidad sigue siendo una tarea pendiente en los estudios teológicos en América Latina. Existen iniciativas que van abriendo el camino, pero están necesitadas de mayor articulación. Sin embargo, muchas cosas se pueden hacer desde las actuales prácticas docentes. Para ello colaborará una sensibilización sobre las semillas de justicia divina que aporta esta perspectiva novedosa de la interculturalidad. En la línea de la acción del Espíritu Santo en Pentecostés, más que hablar una sola

lengua, se trata de que cada quien entienda en la propia lengua (Hch 2, 6) que “Dios no hace acepción de personas, sino que en cualquier nación el que le teme y practica la justicia le es grato” (Hch 10, 34-35).

## Referencias

- ACOSTA, A. & MARTÍNEZ, E. (COMPS.) (2009). *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito Ecuador: Abya-Yala.
- CASTRO GÓMEZ, S. (1996). *Crítica a la razón latinoamericana*. Barcelona, España: Puvill
- DE WIT, H. (ED.) (2004). *Through the eyes of another: Intercultural reading of the Bible*. Amsterdam, Holanda: Institute of Mennonite Studies with the Free University of Amsterdam.
- DUPUIS, J. (2000). *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*. Santander, España: Sal Terrae.
- FERRAN, F. (1985). Formas y motivos del pensamiento latinoamericano. *Estudios sociales*, 60, 1-18.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao, España : Desclée.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid, España: Trotta.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2006). El quehacer teológico en el contexto del diálogo entre las culturas en América Latina. En *La interculturalidad a prueba* (pp. 105-120). Aquisgrán, Alemania: Wissenschaftsverlag.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2007). *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2009). La filosofía intercultural. En E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos* (pp. 639-646). México, D. F.: Siglo XXI/REFAL.
- IRARRAZAVAL, D. (2009) Interculturalidad y teología. Interrogantes latinoamericanos. Descargado el 10 de noviembre de 2011 de [http://www.asafti.org/site\\_/index.php?option=com\\_content&view=article&id=58:interculturalidad-y-teologia&catid=11:culturas-ibero-americanas&Itemid=11](http://www.asafti.org/site_/index.php?option=com_content&view=article&id=58:interculturalidad-y-teologia&catid=11:culturas-ibero-americanas&Itemid=11)
- MALDONADO TORRES, N. (2009). El pensamiento filosófico del “giro descolonizador”. En E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos* (pp. 683-697). México, D. F.: Siglo XXI/REFAL.
- IZUZQUIZA, D. (2009). *Enraizados en Jesucristo. Ensayo de eclesiología radical*. Santander, España: Sal Terrae.
- MADRIGAL, V. (2008). Una aproximación a la filosofía intercultural de Raúl Fonet-Betancourt: retos que se le plantean a la teología. *Revista de teología Siwô*, 2, 287-311.
- MELLA, P. (2011). *¿Puede el paradigma del desarrollo humano empoderar a los nuevos movimientos juveniles?* Santo Domingo, República Dominicana: manuscrito inédito.
- MELLONI, J. (2000). *Los ciegos y el elefante. El diálogo interreligioso*. Barcelona, España: Cuadernos Cristianisme i Justitia, n. 97.
- MIGNOLO, W. (2009). El pensamiento decolonial, desprendimiento y apertura. En E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos* (pp. 659-672). México, D. F.: Siglo XXI/REFAL.
- MIRO QUESADA, F. (1998). Universalismo y latinoamericanismo. *Isegoría*, 19, 61-77.
- RAMA, A. (1998). *La ciudad letrada*. Montevideo, Uruguay: Arca.
- RATZINGER, J. (2005). *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*. Madrid, España: BAC.

- RATZINGER, J. & BERTONE, T. (2001). *Notification on the book Toward a Christian Theology of Religious Pluralism (Orbis Books: Maryknoll, New York 1997) by Father JACQUES DUPUIS, S.J.* Recuperado el 16 de noviembre de 2011 de [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20010124\\_dupuis\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_en.html)
- SAGRADA CONGREGACION PARA LA EDUCACION CATOLICA (2011). *Decreto de reforma de los estudios eclesiásticos de Filosofía*. Ciudad del Vaticano : autor.
- SHELKSHORN, H. (2000). La 'filosofía de la liberación' en Latinoamérica al finalizar el siglo XX. *Polylog. Foro para el filosofar intercultural, 1, 1-27*. Recuperado de <http://lit.polylog.org/1/esh-es.htm>
- WALSH, K. (2010). Development as *Buen vivir*: institutional arrangements and (de)colonial entanglements. *Development, 53/1*, 15-21.
- ZEVA, L. (1978/1990). América Latina : largo viaje hacia sí misma. En L. GONZALEZ ALVAREZ (ed.), *Filosofía de la cultura latinoamericana* (pp. 198-213). Bogotá, Colombia: El Búho.