

Diálogo interreligioso e intercultural con comunidades indígenas: Perspectivas y enfoques metodológico

Rodríguez, Rocío Cortés

 Rocío Cortés Rodríguez

rtcortes@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

Revista Teología

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los

Buenos Aires, Argentina

ISSN: 0328-1396

ISSN-e: 2683-7307

Periodicidad: Cuatrimestral

vol. 60, núm. 141, 2023

revista_teologia@uca.edu.ar

Recepción: 27 Marzo 2023

Aprobación: 15 Mayo 2023

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/800/8004413014/>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.60.141.2023.p83-106>

Resumen: En este estudio, se examinan algunos principios del diálogo interreligioso e intercultural en el contexto posterior al Concilio Vaticano II en América Latina y su influencia a través del Decreto *Nostra Aetate*. Se explora también la Teología India y su relevancia para promover el diálogo entre el cristianismo y las tradiciones indígenas en la región. Además, se introduce el método del Razonamiento de la Escritura, utilizado en Chile para facilitar el diálogo interreligioso e intercultural entre las tradiciones originarias, el cristianismo, el islam y el judaísmo, con el objetivo de promover un diálogo enriquecedor y respetuoso. Este estudio busca ofrecer nuevas perspectivas y enfoques metodológicos para fomentar el diálogo interreligioso e intercultural más efectivo y significativo.

Palabras clave: Diálogo interreligioso, Diálogo intercultural, *Nostra Aetate*, Teología India, Razonamiento de la Escritura.

Abstract: This study examines some principles of interreligious and intercultural dialogue post-Vatican II in South America, particularly in light of the impact of the *Nostra Aetate* decree. It also explores the principles of Indigenous Theology to recognize the key demands and possibilities for fostering dialogue between Christianity and the indigenous traditions in the region. Additionally, the method called Scriptural Reasoning, currently being employed in Chile, is proposed to promote interreligious and intercultural dialogue among indigenous traditions (specifically Mapuche), Christianity, Islam, and Judaism. The intention of this work is to explore new perspectives and methodological approaches to encourage a more enriching and respectful dialogue.

Keywords: Interreligious Dialogue, Intercultural Dialogue, *Nostra Aetate*, Indigenous Theology, Scriptural Reasoning.

NOTAS DE AUTOR

Doctora en teología con especialidad en Mundo de Religiones y Mundo de Iglesia (World Religions and World Church) por la Universidad de Notre Dame, Estados Unidos. Posee también un magíster en teología con especialidad en religiones monoteístas por la Universidad de Helsinki, Finlandia. Actualmente es profesora asistente y coordinadora de asuntos internacionales de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Rocío Cortés es también investigadora del Centro UC Estudios de la Religión donde forma parte del grupo de estudio "Cultura, Pueblos y Creencias"

Diálogo interreligioso e intercultural con comunidades indígenas: Perspectivas y enfoques metodológicos

Rocío Cortés Rodríguez-

Pontificia Universidad Católica de Chile

rtcortes@uc.cl

Recibido 27.03.2023/ Aprobado 15.05.2023

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7222-6805>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.60.141.2023.p83-106>

Resumen

En este estudio, se examinan algunos principios del diálogo interreligioso e intercultural en el contexto posterior al Concilio Vaticano II en América Latina y su influencia a través del Decreto *Nostra Aetate*. Se explora también la Teología India y su relevancia para promover el diálogo entre el cristianismo y las tradiciones indígenas en la región. Además, se introduce el método del Razonamiento de la Escritura, utilizado en Chile para facilitar el diálogo interreligioso e intercultural entre las tradiciones originarias, el cristianismo, el islam y el judaísmo, con el objetivo de promover un diálogo enriquecedor y respetuoso. Este estudio busca ofrecer nuevas perspectivas y enfoques metodológicos para fomentar el diálogo interreligioso e intercultural más efectivo y significativo.

Palabras clave: Diálogo interreligioso; Diálogo intercultural; *Nostra Aetate*; Teología India; Razonamiento de la Escritura

Interreligious and Intercultural Dialogue with Indigenous Communities: Perspectives and Methodological Approaches

Abstract

This study examines some principles of interreligious and intercultural dialogue post-Vatican II in South America, particularly in light of the impact of the *Nostra Aetate* decree. It also explores the principles of Indigenous Theology to recognize the key demands and possibilities for fostering dialogue between Christianity and the indigenous traditions in the region. Additionally, the method called Scriptural Reasoning, currently being employed in Chile, is proposed to promote interreligious and intercultural dialogue among indigenous traditions (specifically Mapuche), Christianity, Islam, and Judaism. The intention of this work is to explore new perspectives and methodological approaches to encourage a more enriching and respectful dialogue.

Keywords: Interreligious Dialogue; Intercultural Dialogue; *Nostra Aetate*; Indigenous Theology; Scriptural Reasoning.

1. Introducción

Hace ya algunos años, suelo preguntar a mis estudiantes^{3/4} a propósito de la llegada de Cristóbal Colón a América en 1492^{3/4} cómo perciben los cambios en el último tiempo respecto del modo de llamar y comprender el 12 de octubre en el país. En Chile, cada año, el 12 de octubre es un día feriado. Algunos años, sufre algunas variaciones dependiendo del día que corresponda la fecha, normalmente es el primer lunes más cercano a la fecha en cuestión. En cualquier caso, es una fecha que no pasa desapercibida, incluso en un país que es independiente de la Corona Española desde hace ya más de 200 años.

Continuando con el ejercicio realizado en clases, las respuestas de los estudiantes suelen variar, especialmente dependiendo de la edad que estos tengan. Algunos/as recuerdan con claridad aquel tiempo en que el 12 de octubre solía llamarse “El día del descubrimiento de América” o, incluso, “Fiesta o Día de la raza” en referencia al modo en cómo se solía llamar a este día desde la tradición española.^[1] Este día tenía un carácter celebrativo, festivo, especialmente en las escuelas y colegios del país; Sin embargo, los estudiantes más jóvenes tienen una perspectiva diferente, y suelen reconocer en esta fecha un carácter conmemorativo más que celebrativo. A partir de este ejercicio, he podido notar que para las generaciones más jóvenes, el 12 de

octubre ya no representa una celebración acerca de la llegada de Colón a América, sino que se aborda desde una perspectiva más crítica donde se le atribuyen nuevos significados que empujan a cambiar la forma en que se ha entendido tradicionalmente este evento.

Según algunos antecedentes, desde el año 2000, el 12 de octubre, comenzó a llamarse “Día del descubrimiento de dos mundos” a propósito de la ley 19.668, que trasladó a los días lunes los feriados correspondientes al 29 de junio y 12 de octubre.^[2] La promulgación de esta ley fue una oportunidad para modificar el modo de referir a la venida de Colón a América, ya no como un “descubrimiento” pasivo, realizado en una dirección, en la que una civilización $\frac{3}{4}$ la española $\frac{3}{4}$ descubría otra $\frac{3}{4}$ la originaria $\frac{3}{4}$, sino reconociendo el valor de ambas civilizaciones en este proceso de descubrimiento mutuo. Es más, los planes y programas actuales del Ministerio de Educación en Chile el 12 de octubre se reconoce como una fecha que, aunque compleja en su comprensión y evaluación actual, es una oportunidad para valorar la multiculturalidad en el país.^[3] Una multiculturalidad que por mucho tiempo ha sido ignorada y que no solo proviene del mundo indígena sino también de la población migrante actual.

En el siguiente trabajo, examinaremos algunos principios del diálogo entre diferentes religiones y culturas de la región latinoamericana. Entraremos en cómo ha ido cambiando nuestro modo de comprender tanto social como eclesialmente el mundo indígena. Revisaremos algunos hitos relevantes que nos permiten comprender la relación cristianismo-pueblos originarios, especialmente, después del Concilio Vaticano II y la recepción en América Latina de la propuesta del Decreto *Nostra Aetate*. Destacaremos aquellos principios de la Teología India, que nos permiten identificar algunos puntos ciegos y oportunidades en la promoción del diálogo entre el cristianismo y las tradiciones indígenas de América Latina. Por último, presentaremos un método denominado Razonamiento de la Escritura, que se está utilizando en Chile para facilitar el diálogo entre diferentes tradiciones religiosas y culturales, tales como el cristianismo, el islam y el judaísmo, junto con las tradiciones indígenas (en este caso, la mapuche).

2. El diálogo interreligioso e intercultural después de *Nostra Aetate*

El decreto *Nostra Aetate*, como es bien sabido, es un texto breve, de tan solo 5 párrafos. El texto desarrolla el diálogo interreligioso con las grandes tradiciones cristianas universales, es decir, con el judaísmo, el islam, el hinduismo y el budismo. *Nostra Aetate* sirve, hasta el día de hoy, como marco referencial de la teología cristiana católica para, por una parte, abrirse al diálogo y, por otra, establecer aquellos límites propios de nuestra teología. Este mismo principio opera al interior de la mayoría, sino de todas, las tradiciones religiosas, es decir, cada tradición religiosa tiene su propia filosofía y/o teología a la que puede recurrir para avanzar o retroceder en el diálogo con otras religiones. Reconocer las riquezas, similitudes, pero también las diferencias y los límites entre cada tradición religiosa y espiritual es fundamental para establecer un diálogo constructivo y honesto. Precisamente por ello, pienso que el corazón de las enseñanzas de *Nostra Aetate* está justamente en el número 2, donde se lee que la Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero.^[4] y con ello hace eco de la reserva teológica para abrirse no solo al diálogo con otras tradiciones religiosas, sino también al reconocimiento de aquello que es santo y verdadero que hay en ellas.

En Chile, aproximadamente el 12,8% de la población se identifica como perteneciente a algún pueblo originario. La ley 19.253 sobre Protección, Fomento y Desarrollo Indígena reconoce a nueve pueblos, en particular: el pueblo Mapuche, Aymara, Rapa Nui, Atacameño, Quechua, Colla, Diaguita, Kawashkar o Alacalufe y Yámana o Yagán. La cultura ancestral de estos pueblos en el territorio chileno se considera patrimonio cultural inmaterial en peligro, principalmente debido a las intervenciones y alteraciones que sus prácticas y tradiciones han experimentado a lo largo de los siglos en el país.^[5]

En este contexto, se vuelve aún más relevante recordar las palabras de los obispos del CELAM en Santo Domingo en 1992, cuando reconocieron la importancia de fomentar un diálogo profundo con las religiones no cristianas presentes en nuestro continente, en especial las indígenas y afroamericanas, las cuales durante mucho tiempo han sido ignoradas o marginadas.^[6] En aquel tiempo, a medida que la población indígena

latinoamericana alzaba su voz en busca de reconocimiento de sus derechos, los obispos latinoamericanos, en el marco del quinientos aniversario de la llegada de Colón a América, no dejaron de mencionar la importancia del diálogo con los pueblos originarios y afrodescendientes.^[7]

En el proceso de recepción de las enseñanzas de *Nostra Aetate* en América del Sur, la carta encíclica de Juan Pablo II *Ecclesia in America* (1999) lleva a cabo un interesante ejercicio de adaptación del contenido mencionado anteriormente, aplicándolo, esta vez, a las tradiciones originarias locales. En el número 51 de *Ecclesia in America*, se hace referencia a *Nostra Aetate* 2 como punto de partida para abordar las tradiciones religiosas universales contempladas en el texto original. Sin embargo, la novedad está en las siguientes líneas, ya que el mismo número de la encíclica indica que .igualmente, la Iglesia en América debe esforzarse por aumentar el mutuo respeto y las buenas relaciones con las religiones nativas americanas..^[8] Juan Pablo II hace un ejercicio de aplicación de las enseñanzas de *Nostra Aetate* con las llamadas .religiones nativas americanas., lo cual nos permite ampliar nuestro horizonte de acción y asumir una mayor responsabilidad en el desarrollo de un diálogo constructivo tanto como Iglesia como en el ámbito teológico. De esta manera, *Ecclesia in America* nos invita a reconocer y valorar las ricas tradiciones religiosas de los pueblos originarios, fomentando el respeto mutuo y las buenas relaciones. Al aplicar los principios de *Nostra Aetate* a la realidad de América, se abre la posibilidad de enriquecer nuestro entendimiento y promover un diálogo interreligioso más inclusivo y en sintonía con las diversas expresiones de fe presentes en nuestro continente.

Por último, es importante resaltar el progreso logrado durante el Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica, llevado a cabo en 2019, donde se dio un paso significativo hacia el reconocimiento y valoración de los pueblos originarios. En dicho evento, no solo se promovió el diálogo con estas comunidades, sino que también se enfatizó la sabiduría ancestral que poseen. Se invitó a no solo escuchar, sino también a aprender del concepto de *buen-vivir* que es central en las culturas ancestrales de nuestro continente americano. Esta visión nos brinda una perspectiva iluminadora para mejorar nuestra forma de relacionarnos, especialmente con el medio ambiente, y nos desafía a adoptar prácticas más respetuosas y sostenibles, especialmente en este tiempo de crisis medio-ambiental. El documento final del Sínodo resalta esta importancia en su número 9, subrayando la relevancia de integrar los conocimientos y enseñanzas de los pueblos originarios en la construcción de un futuro más armonioso y equitativo.

3. La Teología India: Ampliando paradigmas teológicos tradicionales

Antes de comenzar con el tema de esta sección, quisiera, si el lector o lectora me lo permite, retroceder en el tiempo y visitar uno de los obstáculos para el diálogo interreligioso medieval. Esta referencia, aunque inicialmente parezca inconexa, nos permitirá ahondar en la necesidad de ampliar los paradigmas teológicos actuales con los que nos relacionamos con religiones no cristianas. Veamos.

En la Edad Media, uno de los tantos obstáculos para el diálogo interreligioso entre el cristianismo y las otras religiones presentes en Europa en aquella época, tales como el judaísmo e islam, fue la falta de reconocimiento común de la naturaleza de estas religiones como religión propiamente tal. Me explico: la palabra “religión” por cuanto denota la tradicional idea de *religare* con Dios estaba únicamente reservada al cristianismo, es decir, solo el cristianismo era capaz de unir, religar, reunir al ser humano con Dios. Las otras tradiciones, en especial el judaísmo e islam, se percibían sólo como un sistema de *leyes* y/o una *secta* de un grupo de personas que, además, se obstinaban en oponerse o rechazar el mensaje cristiano.^[9] Muchas veces, demasiadas quizás, se les vio, incluso, como una amenaza. Hacía falta, entonces, un piso común, una base hermenéutica que permitiera que estos sistemas de creencias se percibieran como semejantes, en cuanto a *religiones* y, por tanto, en posición de dialogar mutuamente, de igual a igual, de forma horizontal, aunque se reconocieran sus respectivas diferencias.

Hoy por hoy, en un nuevo contexto, en un contexto marcado por la búsqueda de diálogo interreligioso e intercultural, reconocemos la necesidad de seguir haciendo frente a los desafíos epistémicos y metodológicos que nos invitan a enfrentar aquellas zonas grises que no nos permiten avanzar en un diálogo auténtico y genuino con el mundo indígena. Se hace preciso, entonces, procurar un interés por seguir trabajando en el

desarrollo no solo nuestra teología, sino también nuestro modo de *hacer* teología y con ello, ser Iglesia en diálogo, en salida.

Autores de la llamada Teología de la Liberación Indígena han sido pioneros en destacar la necesidad de considerar genuinamente la sabiduría de las comunidades indígenas. Roberto Tomichá nos recuerda que, en esta teología, es esencial dar crédito a las creencias de los pueblos indígenas dentro del discurso teológico.^[10] De esta forma, la teología indígena tiene su método, problemas y estilo propio, donde la experiencia de la vida cotidiana, con sus rituales, creencias, mitos y sueños, se considera como fuente de teología cristiana. De este modo, considerando que la experiencia de las personas es una fuente primaria para el trabajo teológico, la comunidad y su práctica es un tema de reflexión.^[11]

El sacerdote mexicano Eleazar López, conocido como el partero de la Teología India, nota además que la teología hecha desde el mundo indígena difiere notablemente de lo que generalmente hemos entendido como teología. López sugiere que necesitamos cambiar nuestras percepciones y categorías tradicionales con respecto a lo que consideramos una teología válida. Solo después de eso, podremos dialogar a un mismo nivel con los pueblos indígenas.^[12] Es preciso incorporar al mundo indígena en el diálogo interreligioso, para ello es necesario cambiar los paradigmas teológicos tradicionales con los que se define y comprende lo que *es* teología para así dar espacio a nuevos modos de pensar y razonar teológicamente. Se trata de reconocer la necesidad de un piso común de diálogo. Tal como ocurría en la Edad Media y el concepto de “religión” que no era aplicado a otras tradiciones religiosas, actualmente ocurre con la comprensión de lo que parecemos considerar como una “teología” válida, una teología “bien desarrollada”, es decir, que siga los cánones tradiciones y sea dicha, ojalá, en categorías eurocéntricas.

Sofía Chipana Quispe sugiere que, además de replantear las categorías teológicas con las que trabajamos, se deben considerar los sentidos de los textos conocidos como sagrados para que .posibiliten los caminos de la interculturalidad descolonizadora, asumiendo que en los contextos colonizados estamos atravesados/as por relaciones asimétricas y estructuras de exclusión, dominación y racismo, que responde a la construcción ideológica colonial.^[13] En esta línea, Enrique Dussel sugiere la importancia de una decolonización epistemológica de la teología que comience por situarnos en un nuevo espacio desde donde podamos llevar a cabo la tarea de re-hacer la teología en su totalidad.^[14] Este re-hacer teológico supone la revisión, por ejemplo, de nuestro lenguaje, hermenéutica y modo de decir a Dios con categorías occidentales heredadas que oscurecen, en ocasiones, la riqueza espiritual y cultural que podemos encontrar en nuestros pueblos originarios y que pueden aportar tanto a nuestro modo de acercarnos a Dios.^[15] Es preciso, especialmente en la práctica de diálogo interreligioso, dejarles hablar, .hace falta una mirada desde dentro de las mismas culturas y experiencias religiosas contenidas principalmente en la memoria de los pueblos codificada en mitos, ritos, relatos y terminologías que se mantienen en las lenguas indígenas de hoy». ^[16] En este punto coincide también Diego Irrarázaval quien, teniendo en cuenta su experiencia con las comunidades andinas, enfatiza en la importancia de dejar modos de hacer teologías monoculturales $\frac{3}{4}$ que impide comprender las realidades polivalentes y complejas $\frac{3}{4}$ para movernos hacia nuevas formas de teologías, esta vez, teologías pluriculturales que consideren no solo nuevas voces, sino también nuevos modos de hacer teología.^[17]

Eleazar López, por su parte, sugiere revisar el concepto de teología tal como la conocemos desde el cristianismo para evaluar si es posible aplicar la misma categoría a la voz religiosa del mundo indígena. Así, López recuerda que la reflexión teológica es por definición “la comprensión de la fe” (*intellectio fidei*) y, por tanto, es el resultado de aplicar razón a los misterios de la fe.^[18] Por tanto, dada entonces la naturaleza de la teología, esta se sitúa siempre en un segundo momento por cuanto busca dar razón de una experiencia de fe, de una esperanza (1Pe 3,15) que se sitúa como lo primero, somos nosotros, en nuestra finitud, los que queremos dar cuenta de lo infinito y, por tanto, la teología nunca es capaz de dar cuenta de la inmensidad de Dios en su totalidad^[19]. Desde esta perspectiva, si teología es “dar razón de nuestra esperanza”, la sabiduría ancestral de los pueblos originarios recoge precisamente las respuestas a las problemáticas más profundas

de las personas, es decir, el problema de la vida, la muerte y la coexistencia. Es preciso reconocer que la experiencia indígena plantea el desafío de comprender teológicamente los contenidos que se presentan según sus propias hermenéuticas internas y, por tanto, exigen un esfuerzo teológico creativo que sea capaz de dialogar interreligiosa e interculturalmente valorando la riqueza de cada pueblo de forma genuina, respetuosa y honesta.

Eleazar López reconoce tres momentos históricos en el desarrollo de la Teología India: El tiempo anterior al contacto con la cristiandad, cuando podían elaborar por sí mismos, sin interferencias transcontinentales los contenidos y formas de expresión de la fe. Posteriormente un periodo de 500 años en que la teología originaria fue agredida y se convirtió en resistencia o diálogo obligado (sincretismo). Finalmente, los tiempos actuales en los que la teología de los pueblos sale de las cuevas y se vuelve fuente de sabiduría tanto para la sociedad como para la Iglesia.^[20] Esto se vio felizmente en el año 2019 en el Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica quienes no sólo acuñaron el concepto del *buen-vivir* proveniente de la sabiduría ancestral, sino también le dio un especial protagonismo a la voz indígena, como ya hemos visto en la sección anterior.

Se hace también necesario, en este punto, desarrollar y potenciar al interior del cristianismo la noción de humildad epistemológica propuesta por Catherine Cornille como una de las cinco condiciones necesarias para el diálogo interreligioso. La humildad epistemológica en el diálogo interreligioso se acerca mucho a la propuesta de la teología apofática, ya que, en ambos términos la noción fundamental es reconocer nuestros límites y finitud para decir a Dios, un ser infinito de lo cual es más seguro decir aquello que *no es*, que aquello que *es*. Se trata de recordar la experiencia de los místicos y místicas de la historia de la Iglesia, quienes nos han recordado, más de una vez, nuestra *creaturidad* limitada para hablar y acercarnos a Dios. En otras palabras, supone reconocer que aún existe la posibilidad de crecimiento dentro de la propia tradición en el modo en que comprendemos o expresamos la verdad última dentro de la religión de cada uno. Esta constatación exige, de parte nuestra, humildad respecto de las religiones no cristianas, ya que, matiza la posibilidad creer que podemos imponer nuestras formas y categorías religiosas de comprender la *verdad* o a Dios por sobre otras formas y categorías religiosas.^[21] Dicho de otro modo, la humildad epistemológica nos permite reconocer *verdad* y modos de decir *esta verdad* con categorías nuevas y originales provenientes del contacto con personas de tradiciones no cristianas, incluyendo entre estas a los pueblos originarios y afrodescendientes de nuestra región.

En esta búsqueda por el desarrollo y promoción de un diálogo interreligioso e intercultural entre personas de diversas tradiciones religiosas y espirituales, hace ya algunos años, he estado trabajando con un equipo de personas en la aplicación del método Razonamiento de la Escritura en territorio chileno, hasta ahora en las ciudades de Santiago y Temuco de esto, justamente, trata la siguiente sección.

4. Razonamiento de la Escritura como alternativa para el diálogo interreligioso e intercultural con el mundo indígena

Hay, ciertamente, diversos modos de hacer diálogo interreligioso. Se hace diálogo interreligioso, por ejemplo, en la academia, a través del razonamiento y reflexión teológica. Igualmente, se hace diálogo interreligioso cuando nos encontramos cara a cara y reflexionamos en torno a un tema determinado desde diversas perspectivas religiosas. Asimismo, cuando rezamos juntos por temas de interés común como el cambio climático y/o la paz mundial.^[22] De la misma manera, Razonamiento de la Escritura, constituye una forma determinada de hacer diálogo interreligioso en la que se propicia un espacio de encuentro entre personas de distintas tradiciones religiosas y se les invita a hacer una lectura comparada de sus textos sagrados y, en nuestro caso en particular, debido a que hemos integrado miembros del pueblo mapuche, hemos utilizado también narrativas, historias, canciones, sonidos y objetos sagrados.

La metodología de Razonamiento de la Escritura es bastante simple y de esto he escrito en otros lugares^[23]. La invitación a dialogar según los principios de Razonamiento de la Escritura implica la lectura atenta y reflexiva de los textos sagrados de las tradiciones presentes. Esta lectura se realiza en grupos pequeños, considerando dos o tres participantes por cada tradición presente. En general, la metodología de

Razonamiento de la Escritura es bastante flexible y puede ajustarse a los contextos en los que se desarrolla. Lo importante, es tener siempre en el centro de la discusión el texto sagrado, o aquel relato, narración u objeto que es portador de sentido religioso en una comunidad determinada. Como es de esperar, no se leen los textos sagrados en su totalidad, sino una sección de estos, previamente seleccionados en torno a un tema específico.

Si bien, en el mundo anglosajón existen *paquetes* de materiales para dialogar entre miembros del judaísmo, cristianismo e islam, en nuestro caso, hemos tenido que crear, con un equipo interreligioso, el material necesario para nuestras sesiones.^[24] Una vez creado el material, organizar encuentros de Razonamiento de la Escritura es muy sencillo, pues solo se necesita gestionar un lugar (puede ser en una sala de un colegio, en una casa particular, en alguna universidad o parroquia, sinagoga u otro) e invitar a representantes de diversas tradiciones religiosas. El método no requiere preparación previa de parte de los y las participantes, simplemente, la invitación es a leer, disfrutar y dialogar en torno al tema y las lecturas o material preparado para la sesión. Un moderador o moderadora, elegido entre el grupo de participantes, tendrá la labor de marcar los tiempos de cada tradición, es decir, dividir el tiempo total de la sesión en partes iguales, según el número de religiones presente. Cada religión tendrá su momento para leer o presentar su material para luego abrir el diálogo en torno al tema con todos los participantes. El tema será el mismo, pero reflexionado desde distintas tradiciones teniendo como base textos, historias, objetos de carácter sagrado.

En relación a las posibilidades de incorporar tradiciones no-Abrahámicas al diálogo, algunos argumentan que no representan un obstáculo para el desarrollo del método. Robert Gibbs, por ejemplo, sostiene que el Razonamiento de la Escritura es la práctica de leer a través de las tradiciones en diálogo, y si bien ha sido principalmente aplicado entre judíos, cristianos y musulmanes, no descarta la inclusión de otras tradiciones como el confucianismo, hinduismo o budismo.^[25] Peter Ochs, en una visita a Beijing en 2012, tuvo contacto con académicos que estaban teorizando y aplicando el método en su contexto particular, generando un diálogo entre las tradiciones abrahámicas y chinas. Es importante destacar que Ochs no excluye ni reemplaza ninguna de las tradiciones abrahámicas para incorporar una nueva al diálogo, sino que sugiere la adición de nuevas tradiciones al mismo. En otras palabras, la práctica del Razonamiento de la Escritura no se ve determinada por tener únicamente tres tradiciones, y nuestra experiencia en Chile también ha demostrado la viabilidad de incluir una cuarta o quinta tradición en las sesiones de Razonamiento de la Escritura. Ochs plantea, además, que un texto escrito proyecta sus valores de verdad solo a una comunidad de lectores y oyentes en particular, es decir, en palabras de Ochs: un texto escrito puede ser diagramado como un *signo* que proyecta su *significado* solo a *lectores específicos*. No quiero decir que hay solo una comunidad de lectores (!), pero que cada comunidad específica históricamente debe discernir nuevamente qué significa escritura..^[26] Con esto Peter Ochs deja clara la posibilidad de no solo incorporar creyentes de otras tradiciones religiosas, sino también de permitir a la comunidad misma determinar qué entiende por *escritura* propiamente tal. Peter Ochs ha mencionado también la importancia de la *escucha* de la Palabra en lugar de su *lectura*. De esta forma, un símbolo puede ser *escuchado* y así ser comprendido en su sentido más profundo.^[27] Podríamos entonces incorporar en la mesa de diálogo a miembros de sistemas religiosos cuyo centro está puesto en la tradición oral o en objetos cuyo sentido religioso sustentan la creencia y vida de una comunidad en particular.

La tarea está en discernir qué es aquello que da sentido religioso y espiritual a una comunidad determinada. Por ejemplo, se puede considerar el cultrún, instrumento ceremonial mapuche, como dador de sentido en la espiritualidad mapuche, pues su función simbólica y ceremonial lo sitúa como uno de los instrumentos musicales más importantes de la cultura y espiritualidad Mapuche. Este instrumento de madera y cuero, utilizado tradicionalmente por los y las machis en las ceremonias religiosas y culturales del pueblo mapuche, no solo posee un rol musical dentro de la comunidad, sino también destaca su diseño que es portador de la más fina teología que hay en las creencias mapuches, por ejemplo, su forma semiesférica representa la mitad del universo o del mundo. En el parche de cuero, se encuentran representados los cuatro puntos cardinales, los poderes omnipotentes del *Ngünechen*, dominador de las personas, los que, a su vez, son representados por dos líneas ubicadas en forma de cruz. En cada cuarto que queda dividido por las líneas en forma de cruz se

representa cada una de las cuatro estaciones del año, se deja ver también de este modo la estructura cuaternaria del cosmos tan característica de la cosmovisión mapuche^[28]. El diseño variará dependiendo de la ubicación geográfica del lof o comunidad mapuche que lo utilice, y así será distintivo y reconocible por otros grupos mapuche que lo diferenciarán según la identidad de cada lugar.

En la cultura y religiosidad mapuche toda la realidad cósmica se estructura como *cuaternidad*. En ella se incluye la realidad de Dios (*Ngidol*) y de los astros (*Cüyen* y *Gungelfe*), la tierra (*mapu*) y la gente (*chen*).^[29] Toda esta información, y más, está contenida en este instrumento ceremonial mapuche ¿Podría entonces la comunidad reconocer un artefacto, tal como lo es el cultrún, portador de teología y tradición y con ello, practicar Razonamiento de la Escritura? ¿Podría, por ejemplo, un judío, musulmán y cristiano discutir en torno a la creación de Dios, el universo y el cosmos, y con ello, podría un mapuche describir su comprensión de mundo a partir de la forma, imágenes y contenido del cultrún?

Considerando el contenido y significado que se puede encontrar en artefactos ceremoniales y religiosos en culturas tan legendarias como la mapuche y, además comprendiendo la necesidad de abrir los modos de comprender la teología actual, es posible considerar la participación en la mesa de diálogo interreligioso de miembros de comunidades indígenas por cuanto creemos que ellos poseen material suficiente, tanto en cuanto a sus artefactos ceremoniales como en su tradición oral, que da sustento suficiente a su participación y diálogo con miembros de otras tradiciones religiosas.

Si consideramos que la hermenéutica de este método permite la participación de un cuarto o quinto interlocutor, resulta relevante, e incluso urgente, la inclusión de los pueblos originarios en el diálogo interreligioso en Latinoamérica y el Caribe. Debemos dejar de ver a las comunidades indígenas como simples receptores y reconocerlas como agentes activos en un diálogo donde sus creencias sean valoradas y escuchadas en igualdad de condiciones, superando la verticalidad que, en repetidas ocasiones, ha caracterizado la actitud del cristianismo hacia otras tradiciones religiosas. Es necesario, como hemos mencionado anteriormente, descolonizar la práctica del diálogo interreligioso para que no solo se escuchen las voces de las mayorías o de aquellas religiones universalmente conocidas en Occidente. Debemos dar espacio a las creencias locales que, aunque sean minoritarias en todo el territorio americano (tanto en el norte como en el sur), suelen ser marginadas en los debates teológicos. La propuesta de la humildad epistemológica planteada por Catherine Cornille en el diálogo interreligioso ofrece pistas para descolonizar nuestra forma de interactuar con el mundo indígena, ya que nos permite cambiar las narrativas tradicionales con el objetivo de ampliar nuestros modos de hacer teología en un diálogo en constante evolución.

En nuestro trabajo en Chile, especialmente en relación con la inclusión del pueblo mapuche en el diálogo, hemos buscado inspiración en las reflexiones del académico Alejandro 'Alex' García Rivera (+2010), quien fue profesor en la Universidad de Santa Clara, California. Su contribución en el campo de la teología sistemática sigue siendo relevante en la labor de numerosos teólogos y teólogas en la actualidad. La semiótica de la cultura se presenta como una opción teórica complementaria a la teoría de Razonamiento de la Escritura en el contexto chileno/latinoamericano.

En la propuesta, se ha considerado que una manera de establecer un diálogo con los pueblos originarios es a través de la utilización de la semiótica de la cultura. Siguiendo la perspectiva de Charles Peirce, reconocemos que cada pensamiento es un signo, pero con la guía de Alex García Rivera, comprendemos que los signos son la forma más fundamental de comunicación y están estrechamente vinculados a la cultura en la que se aplican. De hecho, los signos son incluso más básicos que el lenguaje en sí. Siguiendo esta línea de pensamiento, Robert Schreier sostiene que la conexión natural entre los signos y la cultura son elementos clave para interpretar historias no convencionales, es decir, las llamadas “pequeñas historias” de una cultura. Los signos de una cultura podrían ser considerados como un texto cultural, similar a un texto lingüístico o escrito, en lugar de palabras habladas o escritas. Este texto cultural puede ser no verbal y, por lo tanto, no tradicional. El enfoque de la semiótica de la cultura se utiliza para abordar el proceso de lectura de estas pequeñas historias culturales, ya que, como hemos mencionado anteriormente, la semiótica estudia los signos y su relación entre sí. Cada

signo indica algo más allá de sí mismo y se relaciona con otros signos a través de códigos, que son elementos necesarios para la creación de un mensaje utilizando signos.^[30]

La semiótica de la cultura se basa en los signos, códigos y mensajes como elementos fundamentales. Los signos están interconectados mediante códigos o reglas, los cuales, en colaboración creativa, generan mensajes dentro de una cultura. La tarea de la semiótica de la cultura implica la lectura de un texto cultural, lo que implica identificar sus signos, los códigos que contextualizan estos signos en una interacción dinámica y los mensajes que transmiten. Esto va más allá de un análisis lingüístico y estructural, ya que la semiótica de la cultura es un estilo de vida en sí mismo, ya que busca expresar modos de vida en lugar de meros puntos de vista.^[31]

En el contexto del Razonamiento de la Escritura, la aplicación de la semiótica de la cultura en los participantes implica una apertura existencial hacia el otro, permitiendo una comprensión profunda de las *pequeñas historias* de los involucrados. Esto facilita la interpretación, estudio y compartición de narraciones y textos provenientes de comunidades indígenas durante las sesiones de diálogo. Estas interpretaciones no solo se realizan desde una perspectiva externa, sino por el contrario, se prioriza la perspectiva interna, de quien vive la fe y espiritualidad que está poniendo a disposición diálogo. Se hace el ejercicio intencionado de oír justamente las voces autorizadas de quienes pertenecen a las comunidades indígenas y demás tradiciones religiosas presente. Es fundamental reconocer la importancia de fomentar valores como la hospitalidad y el respeto mutuo entre los participantes, para asegurar un diálogo honesto, genuino y participativo para todos.

Siguiendo a Alex García Rivera podemos concluir que dentro del mosaico cultural un teólogo/teóloga podría ser capaz de relacionarse con la teología indígena como una experiencia cultural que se desarrolla en medio de una cultura que es dinámica y diversa, y cuyos encuentros culturales pueden ser violentos e injustos. El mosaico cultural^[32] puede ser leído en dos pares de perspectivas. Un par es conocido como semiótica de la cultura que posee una perspectiva interna y otra perspectiva externa. La perspectiva interna corresponde a la mirada de quien está dentro de la perspectiva, es la perspectiva del artista. Esta perspectiva busca leer el mosaico desde la mirada del artista que está dentro de la perspectiva misma. Pocos artistas, dirá García Rivera, quieren interpretar su trabajo, pero sí desean hablar de él. La perspectiva externa, por otra parte, puede ser visualizada como la perspectiva de un crítico de arte quien interpretará el arte como un mosaico estático, del cual no importa tanto explicar la identidad de su cultural interno, sino poder traducirlo y hacerlo asequible para el cultural externo. Por tanto, la explicación proveniente de una perspectiva externa utilizará categorías que tenderán a alienar lo observado.^[33]

Existen dos perspectivas adicionales conocidas como emisor-receptor, que se asemejan a la analogía del artista y el crítico de arte. El emisor busca que su cultura sea conocida y comunicada sin ningún cambio, ya que opera desde una perspectiva interna y forma parte misma de esa perspectiva. Por otro lado, el receptor es un observador cultural externo que busca comprender el significado de una tradición cultural extranjera que no necesariamente tiene valor para él o ella.^[34] En la práctica, García Rivera reconoce que estas perspectivas a menudo parecen yuxtaponerse y, en ocasiones, tanto los defensores de perspectivas internas como externas pueden sentirse heridos. Por lo tanto, el autor plantea la necesidad de abandonar cualquier perspectiva externa. Por ejemplo, solo los hispanos podrían hablar por los hispanos, y en nuestro caso, solo los miembros de las comunidades mapuche, musulmana, judía y cristiana estarían en posición de representar autoritativamente a sus respectivas comunidades y sus Escrituras en la mesa de diálogo. De esta manera, cada participante es importante y necesario en la interacción del diálogo, ya que es el único portavoz de su tradición y su experiencia de vida dentro de ella.

En el caso de Razonamiento de la Escritura, la semiótica de la cultura contribuye a que exista una apertura al otro de modo existencial en el cual las “pequeñas historias” de los participantes pueden ser leídas y comprendidas en su sentido más profundo. Recordemos que las “pequeñas historias” de Alex García Rivera son historias simples de personas consideradas marginadas, que dan sentido a sus creencias.

Son también una forma de resistencia al sistema dominante. El papel de García-Rivera es *desarmar* estas historias para encontrar su significado interno. Gracias a esto, las narraciones y textos provenientes de comunidades no-textuales podrían ser interpretadas, estudiadas y comprendidas por los participantes de las sesiones de igual modo como se hace con aquellos participantes que traen un texto a la sesión. Al contar con personas representando a sus comunidades y creencias, evitamos el punto de vista de un externo, pues se escucha y atiende a una experiencia descrita a partir de signos y símbolos que son transmitidos por la comunidad misma, en primera persona y, cuya autoridad en la transmisión del mensaje viene dada por la experiencia y pertenencia a la comunidad de creyentes. Este planteamiento, además, confirma las intuiciones de los fundadores del método Razonamiento de la Escritura por cuanto reconoce en los miembros de cada comunidad la representatividad y autoridad necesaria para transmitir sus creencias y puntos de vista a la luz de su tradición religiosa en las sesiones. Igualmente, no solo se evita una perspectiva meramente externa que presenta una tradición para ser conocida o interpelada, sino que también se otorga credibilidad a quien expone desde su experiencia religiosa particular frente a los demás.

5. Conclusión

Finalmente, después del recorrido realizado en este trabajo, es preciso reconocer que el diálogo interreligioso e intercultural se presenta como un camino relevante y necesario en nuestra sociedad diversa. Para lograr un diálogo auténtico y enriquecedor, es fundamental reconocer la importancia de las tradiciones religiosas y espirituales de las comunidades indígenas, superando la perspectiva vertical que históricamente ha prevalecido.

Es esencial dejar de considerar a las comunidades indígenas como meros receptores y dar paso a su participación activa como agentes en el diálogo. Esto implica valorar y escuchar sus creencias en un espíritu de horizontalidad, reconociendo la diversidad y riqueza de las tradiciones religiosas presentes en Latinoamérica y el Caribe.

La decolonización del diálogo interreligioso implica romper con las narrativas tradicionales y ampliar nuestros modos de hacer teología en diálogo, incorporando perspectivas locales y minoritarias que han sido marginadas de la discusión teológica. La humildad epistemológica propuesta por Catherine Cornille nos invita a cuestionar nuestras propias perspectivas y a abrirnos a nuevas formas de comprender y relacionarnos con las tradiciones religiosas.

Asimismo, es fundamental abandonar perspectivas externas y permitir que las propias comunidades representen y hablen autoritativamente sobre sus tradiciones y Escrituras. Ciertamente, la riqueza del método de Razonamiento de la Escritura, está precisamente en que cada participante en el diálogo aporta una voz única y valiosa, siendo portavoz de su experiencia de vida y de su tradición religiosa.

En resumen, el diálogo interreligioso e intercultural se fortalece al reconocer y valorar la diversidad religiosa, incluyendo a las comunidades indígenas como actores fundamentales. A través de un enfoque de respeto mutuo, escucha activa y apertura a nuevas perspectivas, podemos construir puentes de entendimiento y promover la coexistencia pacífica en nuestra sociedad multicultural.

BIBLIOGRAFÍA

- Bentué, Antonio. *Dios y Dioses. Historia Religiosa Del Hombre*. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2013.
- Cortés Rodríguez, Rocío (2022). Razonamiento de la Escritura: un método para el diálogo interreligioso después de *Nostra Aetate*. *Cuestiones Teológicas*, 49(111), 2022, p. 1-19. | ISSN: 2389-9980
- Cortés Rodríguez, Rocío “Diálogo interreligioso en el sur: «Razonamiento de la Escritura» como una propuesta metodológica” en *Puentes y no muros: Construyendo la Teología a través de América*. Eds. María Clara Bingemer y Peter Casarella. Buenos Aires: Ágape Libros, 2022, p. 325-352. ISBN 978-987-640-640-6.

- Chipana Quispe, Sofía. “La Biblia en los procesos andinos de descolonización e interculturalidad” en *Concilium. Revista Internacional de Teología*, no. 382 (2019): 41–54.
- Dussel, Enrique. “Epistemological Decolonization of Theology” en *Decolonial Christianities: Latinx and Latin American Perspectives*, ed. Raimundo Barreto, New Approaches to Religion and Power (Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019), 25–42.
- D’Costa, Gavin. *The Catholic Church and World Religions: A Theological and Phenomenological Account*. London#: New York: T&T Clark, 2011.
- Episcopado Latinoamericano. “Santo Domingo - 1992. Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana” en *Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo. Documentos Pastorales. Introducción-Textos-Índice Temático*, 465-602. Santiago de Chile: San Pablo, 1993.
- García-Rivera, Alex. *St. Martín de Porres: The “Little Stories” and the Semiotics of Culture*. Faith and Cultures Series. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1995.
- Gibbs, Robert. “Reading with Others: Levinas’ Ethics and Scriptural Reasoning” en *The Promise of Scriptural Reasoning*, edited by David F Ford y C.C Pecknold, 171–84. Victoria, Australia: Blackwell Publishing, 2006.
- Henrici, Peter. “The Concept of Religion from Cicero to Schleiermacher” en Becker, Karl Josef, Ilaria Morali, Maurice Borrmans, y Gavin D’Costa (eds). *Catholic Engagement with World Religions#: A Comprehensive Study*. Maryknoll, N.Y.#: Orbis Books, 2010, 6-10.
- Irarrázaval, Diego. “El Desafío Intercultural y la Teología Andina” en *Polis: Revista Latinoamericana*, no. 18 (2008).
- López Hernández, Eleazar. *Teología India: Antología*, 1. ed.. (Cochabamba, Bolivia: Buenos Aires: Editorial Verbo Divino: Universidad Católica Boliviana, Instituto Superior de Estudios Teológicos, Departamento de Misionología; Editorial Guadalupe, 2000).
- López Hernández, Eleazar “Teología Desde Los Nombres Indígenas de Dios” en V Simposio de Teología India. *Revelación de Dios y Pueblos Originarios*, ed. Víctor Hugo Mendes and Roberto Tomichá (Bogotá, D.C.: Consejo Episcopal Latinoamericano, 2015), 43–73.
- Ochs, Peter. “An Introduction to Scriptural Reasoning: From Practice to Theory,” *Journal of Renmin University of China*, 26, no. 5 (2012): 16–22.
- Parker, Cristián. “Religion and the Awakening of Indigenous People in Latin America” en *Social Compass*, no. 49(1) (2002): 67–81.
- Tomichá, Roberto “Teologías de la Liberación Indígenas: Balance y Tareas Pendientes (Indigenous Liberation Theologies: Balance and Pending Tasks)” en *Horizonte 11*, no. 32 (2013): 1777–1800.
- Gazeta de Madrid, N° 167. Sitio web: <https://www.boe.es/datos/imagenes/BOE/1918/167/A00688.tif> visitado, 21 de junio, 2023.
- Biblioteca Nacional del Congreso de Chile, LEY 19668, sitio web: <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=160270> visitado, 20 de junio, 2023.
- Educación Chile, sitio web: <https://www.educarchile.cl/12-de-octubre-una-fecha-para-valorar-la-multiculturalidad> visitado, 21 de junio, 2023.
- Informe del Estado del Medio Ambiente, Capítulo 4, Pueblos Indígenas, que recoge los resultados del Instituto Nacional de Estadística, Censo 2017. <https://sinia.mma.gob.cl/wp-content/uploads/2021/04/4-pueblos-indigenas.pdf> visitado, 24 de junio 2023.

NOTAS

- [1] Esta forma de llamar al 12 de octubre data desde antaño, es decir, desde la Ley del 15 de junio de 1918, dictada en nombre de Alfonso XIII de España. Esta ley indicaba que «se declara fiesta nacional, con la denominación de Fiesta de la Raza, el día 12 de octubre de cada año». *Gazeta de Madrid*, N° 167. Sitio web: <https://www.boe.es/datos/imagenes/BOE/1918/167/A00688.tif> visitado, 21 de junio, 2023.

- [2] Biblioteca Nacional del Congreso de Chile, LEY 19668, sitio web: <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=160270> visitado, 20 de junio, 2023.
- [3] Educar Chile, sitio web: <https://www.educarchile.cl/12-de-octubre-una-fecha-para-valorar-la-multiculturalidad> visitado, 21 de junio, 2023.
- [4] Documentos Concilio Vaticano II, Decreto “Nostra Aetate,” 1965. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html. Visitada 23 de junio, 2023.
- [5] En este tema, resulta interesante el reciente Informe del Estado del Medio Ambiente, Capítulo 4, Pueblos Indígenas, que recoge los resultados del Instituto Nacional de Estadística, Censo 2017. El documento está disponible en: <https://sinia.mma.gob.cl/wp-content/uploads/2021/04/4-pueblos-indigenas.pdf> visitado, 24 de junio 2023.
- [6] Episcopado Latinoamericano. “Santo Domingo - 1992. Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana” en Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo. Documentos Pastorales. Introducción-Textos-Índice Temático, 465-602. Santiago de Chile: San Pablo, 1993, número 137.
- [7] Es preciso recordar el artículo escrito por el sociólogo chileno Christian Parker acerca de lo que él llamó “El Despertar de los pueblos originarios en Latinoamérica” justamente haciendo referencia a este proceso de levantamiento de voz étnico y político de los pueblos originarios del continente. Para más, véase: Parker, Cristián. «Religion and the Awakening of Indigenous People in Latin America». *Social Compass*, no. 49(1) (2002): 67–81.
- [8] Juan Pablo II, Papa. «Exhortación Apostólica Postsinodal Ecclesia in America», 1999
- [9] Peter Henrici ha discutido este punto en detalle, destacando especialmente cómo durante la Edad Media la palabra religio tal como la conocemos en latín nunca se aplicó al islam, por el contrario, los cristianos medievales, al hablar del islam solían utilizar términos como secta, lex o fides mahometana, desde donde derivó, más tarde, la costumbre de llamarles, erróneamente a los musulmanes, “mahometanos”. Para más acerca de este tema, Henrici, Peter. «The Concept of Religion from Cicero to Schleiermacher» en *Catholic Engagement with Word Religions. A Comprehensive Study*, pp. 6-10.
- [10] Roberto Tomichá, «Teologías de la Liberación Indígenas: Balance y Tareas Pendientes (Indigenous Liberation Theologies: Balance and Pending Tasks)», *Horizonte* 11, no. 32 (2013): 1777–1800, 1777-8.
- [11] Tomichá, 1777-8.
- [12] Eleazar López Hernández, *Teología India: Antología*, 1. ed.. (Cochabamba, Bolivia: Buenos Aires: Editorial Verbo Divino: Universidad Católica Boliviana, Instituto Superior de Estudios Teológicos, Departamento de Misionología; Editorial Guadalupe, 2000), 7.
- [13] Sofía Chipana Quispe, «La Biblia En Los Procesos Andinos de Descolonización e Interculturalidad», *Concilium. Revista Internacional de Teología*, no. 382 (2019): 41–54, 49.
- [14] Enrique Dussel, «Epistemological Decolonization of Theology» en *Decolonial Christianities: Latinx and Latin American Perspectives*, ed. Raimundo Barreto, *New Approaches to Religion and Power* (Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019), 25–42, 42.
- [15] Un ejemplo es lo que ha pasado con los nombres indígenas de Dios que, a pesar de haber sido recopilados, sistematizados e interpretados en múltiples investigaciones hechas por misioneros de la primera evangelización y por estudiosos de épocas recientes, la mayoría de estos estudios están marcados por ideologías culturales de sus autores quienes, al interpretar con parámetros externos, cambian a menudo el sentido original del pensamiento de los pueblos. Véase: Eleazar López Hernández, «Teología desde los Nombres Indígenas de Dios» en *V Simposio de Teología India. Revelación de Dios y Pueblos Originarios*, ed. Víctor Hugo Mendes and Roberto Tomichá (Bogotá, D.C.: Consejo Episcopal Latinoamericano, 2015), 43–73, 44.
- [16] López Hernández, 44.
- [17] Diego Irrázaval, «El Desafío Intercultural y La Teología Andina», *Polis: Revista Latinoamericana*, no. 18 (2008), 2.
- [18] López Hernández, 44.
- [19] López Hernández, *Teología India*, 92.
- [20] López, Hernández 93.

[21] Catherine Cornille, *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue* (New York: Crossroad Pub. Co., 2008), 9-10.

[22] Estos métodos de diálogo interreligioso fomentan el encuentro experiencial entre personas, a menudo sin reflexionar sobre las implicancias teológicas que conllevan. Por ejemplo, ha tomado fuerza la crítica a la práctica común de orar/rezar juntos en grupos de diversidad religiosa, ya que plantea cuestionamientos teológicos relevantes. Una voz crítica de esta práctica es Gavin D'Costa, quien argumenta que, desde la perspectiva cristiana, la validez de la oración está determinada por dirigirse a un Dios Trino, lo que implicaría que una oración interreligiosa con tradiciones como el hinduismo o el sikhismo no sería considerada válida. No obstante, la tradición judía, donde los salmos son comprendidos como auténticos incluso sin estar explícitamente dirigidos al Dios Trino, presenta un escenario distinto. Considerando estos puntos, se plantea que la oración interreligiosa plantea problemas debido a las diferencias en el objeto de la oración. Sin embargo, se argumenta que esta problemática se reduce cuando se realiza una oración en paralelo, donde cada comunidad reza según su liturgia y tradición por una causa común. De esta manera, se respeta la belleza y particularidades de cada tradición, al tiempo que se busca construir una comunidad interreligiosa. Más de este punto, véase: Gavin D'Costa, *The Catholic Church and World Religions: A Theological and Phenomenological Account* (London; New York: T&T Clark, 2011), 25.

[23] Para más acerca del método, véase: Cortés Rodríguez, Rocío (2022). «Razonamiento de la Escritura: un método para el diálogo interreligioso después de Nostra Aetate». *Cuestiones Teológicas*, 49 (2022): p. 1-19. | ISSN: 2389-9980 y para su aplicación con el mundo mapuche, el artículo siguiente toca algunos de los puntos que menciono en esta sección. Para más, ver: Cortés Rodríguez, Rocío «Diálogo interreligioso en el sur: «Razonamiento de la Escritura como una propuesta metodológica» en *Puentes y no muros: Construyendo la Teología a través de América*. Eds. María Clara Bingemer y Peter Casarella. (Buenos Aires: Ágape Libros, 2022), 325-352.

[24] Los paquetes temáticos organizados por temas están actualmente en inglés y pueden ser libremente descargados de la página web de la Sociedad de Razonamiento de la Escritura que funciona gracias al apoyo de la Universidad de Cambridge y la Fundación Rose Castle. En la misma web se pueden encontrar indicaciones, videos y relatos de experiencias acerca del método a nivel mundial, lamentablemente hasta ahora, solo en inglés. <http://www.scripturalreasoning.org>, visitada el 25 de junio de 2023.

[25] Robert Gibbs, «Reading with Others: Levinas' Ethics and Scriptural Reasoning», en *The Promise of Scriptural Reasoning*, ed. David Ford and C.C. Pecknold (Victoria, Australia: Blackwell Publishing, 2006), 171–84, 182.

[26] Ochs, en inglés «a scriptural text displays its truth-values only to some particular readers or hearers. In other words, a scriptural text may be diagramed as sign that displays its meanings only to some particular readers. I do not mean that there is only such community of readers (!), but that each historically specific community must discern anew what scripture signifies», 7.

[27] Romanos 10,17 «Así es que la fe es por el oír». Véase también en *Evangelii Gaudium* la idea de poner un oído al Pueblo (no 154-5)

[28] Antonio Bentué, *Dios y Dioses. Historia Religiosa del Hombre*, 285.

[29] Antonio Bentué, 274.

[30] Alex García-Rivera, *St. Martín de Porres: The "Little Stories" and the Semiotics of Culture*, Faith and Cultures Series (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1995), 30-1.

[31] García-Rivera, 31-2.

[32] El mosaico cultural en García Rivera hace referencia a aquello no fijo, ni estático es lo opuesto a un mosaico regular, común y ordinario. Pues mientras un mosaico regular posee los azulejos estáticos conformados regularmente, el mosaico cultural es dinámico, no está nunca fijo, y puede cambiar según la naturaleza del encuentro cultural. García-Rivera, 112.

[33] García-Rivera, 34.

[34] García-Rivera, 34.