
INSTITUCIONES DE TEOLOGIA Y PLURALISMO CULTURAL

*Francisco Taborda S.J. **

El tema de este encuentro (1) podrá parecer a primera vista muy obvio: "Instituciones de Teología y pluralismo cultural". Todos sabemos lo que son las Instituciones de Teología; en ellas estudiamos, en ellas estamos integrados como cuerpo docente y aun como dirección. Y el hecho de que vengamos de los cuatro cuadrantes del globo, puede inducirnos a pensar que igualmente el segundo componente del título (el pluralismo cultural) es algo que se patentiza por la propia diversidad de nuestras procedencias.

Entretanto, si quisiésemos simplemente consagrar lo que conocemos por "Instituciones de Teología", no sería preciso el esfuerzo de esta reunión de estudios. Y, si

"pluralismo cultural" fuese algo tan inocente y primario como la diversidad de nuestros orígenes, tampoco valdría la pena dedicar estos días a la profundización del tema.

Se impone, por tanto, preguntar por el sentido de los términos. Comenzando por el más amplio —"pluralismo cultural"—, procuraremos desde la propia problemática que plantea el pluralismo, dejar emerger la función que la fe tiene en un mundo que se honra de pluralista, para, a partir de ahí, delinear la función renovada y renovadora que se puede y debe esperar de las Instituciones de Teología en un mundo pluralista.

* Doctor en Teología, St. Georgen, Frankfurt a. M., Profesor de Teología, Colegio Cristo Rei, Sao Leopoldo, RS., Brasil.

** Traducción de: Mario Gutiérrez J., S.J. Facultad de Teología Universidad Javeriana.

(1) Conferencia inaugural de la Asamblea General de la Conferencia de las Instituciones Católicas de Teología, realizada en Porto Alegre (RS, Brasil), del 17 al 19 de agosto de 1978.

1. PLURALISMO CULTURAL

1.1. El pluralismo cultural bajo sospecha ideológica

“Pluralismo” es palabra en boga. En todos los ámbitos de la actividad humana se proclama pluralismo. Aceptarlo como valor es sinónimo de mentalidad abierta, esclarecida; rechazarlo es muestra de dogmatismo o de atraso (2). Es tarea de esta reflexión establecer la posición de las Instituciones de Teología frente a o dentro de uno de esos pluralismos culturales.

¿Pero que el “dogma” del pluralismo —y en el caso: del pluralismo cultural— sea tan obvio, válido y deseable, es, sin más, evidente? No se pensaría en serio sobre la posición de las Instituciones de Teología en un mundo que afirma el pluralismo cultural como valor, partiendo simplemente de ese pluralismo como dado, sin preguntar por su legitimidad, su alcance y sus límites. La propia contestación de ser hoy obligatoria la aceptación del pluralismo ya muestra como pista de reflexión la necesidad de levantar sobre él la sospecha de servir de instrumento a las fuerzas dominantes (3).

Tratándose de pluralismo *cultural*, la sospecha aún aumenta. ¿No es la cultura científico-técnica cada vez más patrimonio universal? ¿No tiende a tornarse simplemente la cultura planetaria de la “aldea global”? Quien pierde la conexión

con la ciencia y la técnica universales, se queda al margen de la historia. Las muchas culturas parecen ser cada vez más sofocadas por la civilización emergente. ¿Hablar de pluralismo cultural no sería así una nueva forma de opresión? ¿Un dístico para favorecer la eterna permanencia de los pueblos atrasados en su dependencia con relación a los dominadores? Como la imposición pura y simple de la cultura científico-técnica es forma de opresión, también patrocinar el pluralismo cultural podría ser un medio más sutil de excluir pueblos enteros como convidados del banquete de la cultura planetaria.

Ya en primer momento llama la atención que el paso de las muchas culturas a la cultura planetaria de los tiempos modernos fue posibilitado exactamente por la muerte (sería preciso decir: por el *asesinato* y aun por el exterminio) de las culturas locales (4) que ahora la defensa del pluralismo cultural quiere reafirmar. Dados esos orígenes, ¿no será el pluralismo cultural, hoy propugnado por los dueños de la ciencia y de la técnica, puro engaño para las culturas más débiles en ese dominio? Una vez asegurada la unidad cultural de la “aldea global” en el sentido de dependencia de las culturas llamadas “inferiores”, nada impediría que se hablase de pluralismo. En lo secundario (dentro de la escala de valores vigente) un poco de folclore no perjudicaría.

Esa es la sospecha ideológica bajo la cual se nos presenta la defensa del plu-

(2) Cf. Pierre-Jean LABARRIERE, *Pluralisme, pluralités, unité*, en: *Etudes* 346 (1977) 773-786 (aquí: 775).

(3) Sobre la importancia de la “sospecha ideológica” en Teología, cf. Juan Luis SEGUNDO, *Perspectivas para una teología latinoamericana*, en: *Perspectiva Teológica* 9 (1977) 9-25 (aquí: 17-21); IDEM, *Liberación de la teología*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1975, cap. I, especialmente 19-25.

(4) Cf. Eduardo GALEANO, *As velas abertas da América Latina*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978, 2a. ed. El autor muestra cómo así aconteció en la América Latina con las culturas autóctonas y con toda tentativa ulterior de creación cultural. Indirectamente se ve que lo mismo sucedió en los demás países del llamado “Tercer Mundo”.

ralismo cultural. Profundizarla, rechazarla o confirmarla será el medio de llegar a explicitar lo que de hecho significa pluralismo cultural y cuál es su repercusión en las Instituciones de Teología.

1.2. Marco inicial: concepto de cultura

No hay pluralismo, si no hay una unidad, a partir de la cual se hable de pluralismo. No hay pluralidad, si los plurales no se relacionan. En el caso del pluralismo cultural el denominador común se llama cultura. Se afirma una multiplicidad de culturas que se delimitan y se auto-comprenden en una pluralidad, o sea: en interrelación.

Para comprender, pues, lo que sea pluralismo cultural, se impone preguntar lo que es cultura y cómo se relacionan las culturas.

1.2.1. Los tres sistemas componentes de la cultura: adaptación, asociación, interpretación

Cultura es un fenómeno complejo, pues abarca todo hacer y obrar del hombre. En términos generales se podría decir: es el modo de relacionamiento concreto del hombre con la naturaleza y con los otros hombres (5). Según el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro (6), se deben distinguir tres constelaciones particulares y englobantes en el universo de modos patrones de pensar y saber, obrar y hacer que constituyen la cultura.

La primera comprende el conjunto de los modos de obrar el hombre sobre la naturaleza y adaptarla a las finalidades humanas. A través de esa actuación sobre la naturaleza el hombre crea las condiciones materiales de existencia de la sociedad. Ya que este conjunto de conocimientos y prácticas mira a la adaptación de la naturaleza a los intereses del hombre, llamémoslo *sistema adaptativo*.

La segunda de las constelaciones que constituyen la cultura, es el conjunto de patrones que reglamentan las relaciones entre personas, sea en el esfuerzo productivo (relación de trabajo), sea en la reproducción biológica (relaciones de familia), sea en otras esferas de la vida social (relaciones entre grupos, relaciones entre clases sociales, relaciones en la educación, etc.). Es el *sistema asociativo*.

El tercer conjunto de modos patrones constitutivos de cultura abarca las formas de comunicación simbólica, los modos de expresar en saber abstracto las técnicas productivas (sistema adaptativo) y las normas sociales (sistema asociativo), las maneras de interpretar la realidad. Caractericemos este conjunto como *sistema hermenéutico*.

Estos tres sistemas, conectados como un cuerpo de actitudes y principios que dan la pauta a la vida de determinada sociedad y son así transmitidos de generación en generación, constituyen la cultura.

(5) Cf. Reinhard MAURER, *Kultur*, en: Hermann KRINGS — Hans Michael BAUMGARTNER — Christoph WILD (ed.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Studienausgabe, München, 1973 Vol. III, 823-832 (aquí: 823).

(6) Para la concepción de cultura aquí asumida, cf. Darcy RIBEIRO, *O processo civilizatório. Etapas da evolução socio-cultural*, Rio de Janeiro, Ed. Civilizacao Brasileira, 1972 especialmente la introducción: 13-52. Para la explicitación de los tres sistemas: 19-30. Lo que llamo "sistema hermenéutico", Darcy Ribeiro lo denomina "sistema ideológico": cf. 30. La no adopción del término mira a evitar la ambigüedad, ya que la palabra "ideología" y sus compuestos serán usados aquí en sentido específico.

1.2.2. El relacionamiento de las culturas

El relacionamiento e interdependencia de las culturas (7) están marcados por la propia complejidad del fenómeno cultural.

El factor tecnológico (sistema adaptativo) ejerce en la mutua fecundación de las culturas el papel básico como factor homogeneizante (8). Dada la uniformidad de la naturaleza que el hombre somete a su servicio por la tecnología (de la piedra astillada a los rayos "laser"), los medios más aptos de actuar sobre la naturaleza serán preferidos por las diferentes culturas como respuesta a los desafíos que les pone el domino del mundo ambiente.

Pero esta tendencia a la nivelación por la asimilación de la tecnología más avanzada en cada época es balanceada por la influencia de los sistemas asociativo y hermenéutico sobre el adaptativo. Dentro de la cultura exportadora de tecnología, la organización social puede facilitar o dificultar la exploración de las potencialidades de la técnica. A su vez, dentro de la cultura en vías de recibir nueva tecnología, el sistema asociativo puede ser factor de asimilación autónoma, de acuerdo con la idiosincrasia de esta cultura. O factor

de imitación servil de la tecnología alienígena. Igualmente el estado de la ciencia y los presupuestos éticos y religiosos de los creadores de tecnología pueden conformar diferentemente el proceso de transferencia de la misma, así como el sistema hermenéutico de la cultura receptora puede ser decisivo para la manera de introducir nuevas adquisiciones de la técnica y de ser traducidas conforme a las necesidades locales e históricas. Todo eso sin hablar de la relación de poderío militar o similar que puede influenciar y aun determinar el modo de contacto entre culturas.

Entretanto, a pesar de toda la complejidad de factores en juego, es importante no descuidar que juntamente con la homogeneización tecnológica, llega subrepticamente la homogeneización de la cultura en su totalidad y la recepción de la opción subjetiva (ideológica) que le subyace.

De hecho, el hombre o la sociedad, sujetos de la cultura, pueden referirse al proceso cultural por dos tipos de relación objetiva, que es la asimilación cognitiva de la cultura, y una relación subjetiva, que es una actitud selectiva de los elementos de la cultura que responden a necesidades individuales del hombre o de la sociedad (9).

(7) A ese respecto, cf. Darcy RIBEIRO, ob. citada (nota 6), 22-26.

(8) Puede causar extrañeza que el sistema adaptativo sea colocado con prevalencia determinante en la cultura, por encima de los sistemas asociativo y hermenéutico. ¿Significaría aceptar los presupuestos del materialismo histórico? No, pues, dar peso decisivo a la evolución de la tecnología como base de las formas culturales múltiples, aún no es dar prioridad (ontológica o de cualquier otro orden) a la materia. Es la inteligencia del hombre la que activa la tecnología y la desarrolla. Entretanto, la inteligencia tiene que encontrar cierto grado de desarrollo tecnológico para hacerla progresar en dirección a un grado más elevado. Por más genial que haya sido un Leonardo da Vinci, no pudo construir las obras ingeniosas que proyectó y con las que se anticipó a su tiempo, porque no disponía de la debida tecnología (o sea: de las condiciones materiales necesarias). Considerar el presupuesto material como básico en la cultura es simple corolario de la condición humana: cf. J. J. LLACH, *Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina*, en: *Stromata* 30 (1974) 5-23 (aquí: 11).

(9) Para los conceptos de "relación objetiva" y "relación subjetiva", cf. Henrique Cláudio de LIMA VAZ, *Universidade Católica e pluralismo cultural. Notas en: Atualizacao* 8 (1977) 346-353 (aquí: 349-350). En esta relación subjetiva se manifiesta el problema epistemológico de la relación entre conocimiento e interés: cf. Jürgen HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, 2a. ed.

Ahora, bien anteriormente a la relación objetiva por la cual una cultura transmite a otra su tecnología (y muchas veces con ella el modo de vivir y de interpretar el mundo que de ahí se derivan), ya hay una relación subjetiva impuesta por parte de los productores de cultura. Después la tecnología no se desarrolla sino como por generación espontánea, pero es dirigida por los intereses de la sociedad que la crea. Y eso es tanto más verdad, cuando más desarrolladas están la tecnología y la ciencia. Esa relación subjetiva previa da a la asimilación objetiva de una cultura por otra, su carga ideológica.

En la medida en que la cultura receptora sepa, a partir de su propia tradición cultural y de las verdaderas necesidades locales e históricas, criticar la ideología que subyace a la cultura recibida, se realizará la legítima inculturación (10). De lo contrario se verifica o la yuxtaposición de tecnología desarrollada y cultura local, generando dicotomía y aun esquizofrenia cultural, o la sustitución pura y simple de la cultura menos desarrollada tecnológicamente por la cultura más desarrollada.

En la inculturación se manifiesta, por tanto, el poder condicionante de los sistemas asociativo y hermenéutico de la cultura sobre el sistema adaptativo. La combinación del factor homogeneizante tecnológico con los factores heterogeneizantes de base histórica dirige, pues, la interrelación de las culturas impuesta por la difusión cultural y por las compulsiones inculturativas.

El juego del factor homogeneizante con los factores heterogeneizantes mani-

fiesta la importancia de la ideología, respectivamente de la crítica a la ideología, en la formación de la pluralidad de culturas.

1.3. Esbozo de la situación cultural en el mundo de hoy

1.3.1 Homogeneización planetaria de la cultura y dependencia.

Ese esquema formal genérico debe ser ahora traducido a la situación concreta de nuestros tiempos, donde el pluralismo cultural es enarbolado en principio directivo de la evolución cultural, exactamente cuando el enorme desarrollo de la ciencia y de la técnica impone el surgimiento de una cultura planetaria, que tiende a la uniformidad de culturas en la "aldea global". ¿Cuál es el alcance ideológico de la defensa del pluralismo cultural en el horizonte de una tecnología cada vez más uniformizante de las culturas? ¿Cuál es la justeza de ese pluralismo?

El progreso tecnológico resultante de la revolución industrial y aún más lo que ahora viene trayendo consigo la revolución termonuclear que en este momento se procesa, se torna un factor homogeneizante de las culturas tanto más avasallador, cuanto más desarrolladas son la técnica y la ciencia que lo produce y fundamenta. Ahora bien, esa técnica y ciencia que avanzan a pasos agigantados, difícilmente alcanzan a ser seguidas por los países que hoy se encuentran en "atraso histórico" con relación a los productores de tecnología (11). De ahí se deriva que aquellos son compelidos a entrar como subsidiarios en sistemas más evolucion-

(10) El neologismo "inculturación" expresa mejor que el término tradicional "aculturación" que no se trata de una yuxtaposición de culturas (ad+ cultura), sino de una interpenetración (in+ cultura). Por eso será preferido en este artículo el término "inculturación".

(11) Darcy RIBEIRO, ob. cit. (nota 6) 44, usa el término "atraso histórico" para designar la situación de los pueblos, "cuyo sistema adaptativo se funda en una tecnología de más bajo grado de eficacia productiva que el alcanzado por sociedades contemporáneas" (ib.).

dos tecnológicamente (12). Como esa incorporación no se realiza autónomamente, sino en la dependencia de los productores de tecnología, se establece una dominación planetaria por parte de estos últimos países (13).

Debe quedar claro que el problema no es la tecnología industrial y termonuclear como tales, sino su función a servicio de la dependencia y no de un desarrollo autónomo a partir de las idiosincrasias asociativas, hermenéutica, histórica y geográfica de cada país (14). De esa distorsión del progreso tecnológico en el sentido de la dependencia resulta la división del mundo en centro y periferia, países productores y países consumidores de tecnología (y, por lo tanto, de la cultura planetaria), países dominadores y dominados, opresores y oprimidos, ricos y pobres (15). La consecuencia inevitable es la pérdida de autonomía de los segundos, pérdida que puede llevar hasta la desintegración de las culturas dominantes. El proceso de la dominación es disfrazado bajo mil máscaras que las ciencias sociales identifican hoy como formas más o menos sutiles del viejo colonialismo de las décadas anteriores (16).

1.3.2 Interpretación de la situación cultural contemporánea

Esa es la situación actual. ¿Cómo se llegó a ella? El progreso tecnológico oriundo de las revoluciones industrial y termonuclear posibilitó al hombre una dominación de la naturaleza jamás soñada. En ese proceso de dominación progresiva de la naturaleza el hombre se descubre a sí mismo como centro del universo. Inversamente el antropocentrismo de la modernidad lanza al hombre más y más a la dominación de la naturaleza. Como también el otro hombre bajo cierto punto de vista es naturaleza, el antropocentrismo se configura históricamente en egocentrismo, en dominación creciente del hombre por el hombre.

Embragado por la grandeza de sus conquistas y por el descubrimiento de su autonomía, el hombre de la modernidad absolutiza la ciencia y la técnica y a sí mismo como detentor de aquellas. Del proceso histórico que de ahí se origina, resulta el sistema de dominación de los países productores de tecnología sobre los pura o prevalentemente consumidores y, en aquellos países, la dominación de

-
- (12) Es lo que Darcy RIBEIRO, ob. cit. (nota 6) 44, llama "actualización o incorporación histórica".
- (13) Cf. Darcy RIBEIRO, ob. cit. (nota 6) 12-13; J.J. LLACH, art. cit. (nota 8), especialmente 9-11.
- (14) Cf. Darcy RIBEIRO, *A Universidade necessária*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1975, 2a. ed., passim (p. ejemplo: 37-43, 171-172).
- (15) Lo que se dice aquí a nivel internacional, vale también a nivel local. La diversidad de culturas no es solamente fenómeno de pueblos diversos, también de clases diversas dentro del mismo pueblo. Así hay en un mismo país (también en los países del centro) una cultura obrera, una cultura campesina, una "nueva cultura" (cultura de los jóvenes, contracultura, paracultura: cf. Paul POUPARD, *Evangelisation et nouvelles cultures. Ponts de repère*, en NRTh 109 (1977) 632-649, especialmente 540-545; João Augusto MAC DOWELL, *A Universidade Católica face ao pluralismo cultural*, en *Atualização* 8 (1977) 113-126, (aquí: 119) y así por delante. También en esos casos se debería reflexionar sobre el sentido y alcance del pluralismo cultural, aunque la "industria cultural" tiende a extinguir las diferencias (cf. nota 20).
- (16) Cf., por ejemplo, Fernando Henrique CARDOSO — Enzo FALETTO, *Dependencia e desenvolvimento na América Latina. Ensaio de interpretação sociológica*, Rio de Janeiro, Zahar 1977, 4a. ed.; Fernando Henrique CARDOSO, *O modelo político brasileiro e outros ensaios*, S. Paulo, Difusão Européia do Livro, 1973, 2a. edição.

los dueños de los medios de producción sobre los demás. Todo es puesto al servicio de la tecnología y esta es puesta al servicio de la hegemonía de los países del centro y es liberada para los países periféricos apenas en la medida de las conveniencias de los países centrales (17).

La absolutización de la ciencia y de la técnica como valores supremos y el consiguiente agocentrismo de los detentores del progreso tecnológico es tanto más diabólico (18) cuanto el propio dominio de la naturaleza posibilita dirigir los avances de la ciencia. Las prioridades establecidas por la política imperialista de la ciencia miran a responder al interés específico de los países centrales que así desarrollan una tecnología que cada vez más los beneficia (19) y cada vez menos aprovecha a los países periféricos. A la superioridad de quien más tiene y de quien más puede, son subordinados todos los demás valores. Es la consagración de la ideología de la

modernidad: el deseo de lucro y poderío (20).

1.4. El pluralismo cultural contemporáneo

1.4.1 El pluralismo cultural como ideología de dominación

Dentro de esa perspectiva se sitúa el pluralismo cultural actual como programa ideológico. En nombre de la misma razón que llevó la cultura de los países centrales a su actual desarrollo tecnológico y estructuró su ideología de dominación, de deseo de lucro y poderío, se proclama como dogma el "pluralismo cultural", expresión de la tolerancia de la cultura científica. Ese programa pacifica la conciencia de los dominadores, en cuanto los presenta a sí mismos como sumamente liberales y tolerantes y les suministra aún el espectáculo de un folclore variado que consu-

-
- (17) Hervé CARRIER, *Les universités catholiques face au pluralisme culturel*, en: *Gregorianum* 58 (1977) 607-640 (aquí' 617-619), reconoce que la ciencia es hoy absolutizada, pero no ve las raíces ideológicas más profundas, aun cuando habla de la diferencia entre países ricos y pobres.
- (18) Para el uso de esta categoría en este contexto, cf. José Ignacio GONZALEZ FAUX, *Jesús y los demonios. Introducción cristológica a la lucha por la justicia*, en *Estudios Eclesiásticos* 52 (1977) n. 203.
- (19) Cf. el estudio científico sobre la función de la ciencia en la sociedad, iniciado en los años 30 por María Ossowska y Estanislao Ossowski bajo el nombre de "Ciencia de la Ciencia" (no confundir con el homónimo, desarrollado por Alwin Dlemer y Mario Bunge que merecería antes el nombre de Metateoría de la Ciencia): cf. Hans Michael BAUMGARTNER, *Wissenschaft*, en: Hermann KRINGS y otros, ob. cit. (nota 5), Vol. VI, 1974, 1740-1764 (aquí: 1745-1752). Cf. también I. SPIEGEL-ROSING, *Wissenschaftsentwicklung und Wissenschaftsteuerung. Einführung und Material zur Wissenschaftsforschung*, Frankfurt, Athenäum Verlag, 1973, 83-131. El verdadero problema del direccionismo de la ciencia reside en la a-eticidad que caracteriza la ciencia moderna. Sobre este tema, cf. Henrique Cláudio de LIMA VAZ, *O ethos da atividade científica*, en: *REB* 34 (1974) 45-73 (especialmente; 60-63).
- (20) A la dicotomía entre cultura erudita y cultura popular subyace la misma ideología de dominación de la modernidad. Los especialistas "pasarán a controlar y manipular un volumen de informaciones de importancia crucial, antes en provecho propio y de las capas dominantes que con sentido social" (Darcy RIBEIRO, ob. cit. (nota 14) 263). Solamente que en tanto, en el plano internacional se encubre el deseo de dominación con proyectos de pluralismo cultural, en el plano nacional fácilmente se desprecia abiertamente la cultura popular como de segunda categoría. Por otro lado al hablar hoy de cultura popular es preciso ser cauteloso, pues la "industria cultural", transmitida por los medios de comunicación social (especialmente la televisión), descaracteriza la cultura popular: cf. al respecto Ecléa BOSI, *Cultura de massa e cultura popular. Leituras de operárias*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1972, 40-72. En ese sentido los medios de comunicación social se vuelven "los instrumentos máximos de alienación y recolonización cultural" (Darcy RIBEIRO, ob. cit. (nota 14), 20), especialmente en las ciudades, aunque la investigación de Ecléa Bosí haya concluido en una radicación mayor del obrero en el medio vivencial (familia, círculo íntimo) y que, por consiguiente, el peligro de descaracterización no es tan grande (cf. Ecléa BOSI, ob. cit., especialmente 157-169).
-

mirán en las horas de tedio delante del aparato de televisión o en viajes de turismo. A los pueblos oprimidos, la ideología del pluralismo cultural da la falsa conciencia de una libertad que no tienen, pues el pluralismo no toca lo esencial del sistema, ya que les niega un dominio autónomo de la tecnología que responda a las necesidades locales y a la tradición cultural de los países periféricos.

¿Significa entonces que el pluralismo cultural es simplemente condenable como ideológico: En ese caso será necesario desideologizarlo. ¿O habrá otra alternativa? Los que intentan directa o indirectamente purificarlo de la ideología, no lo consiguen, en el entretanto.

1.4.2 Tentativa de desideologizar el pluralismo cultural

Se podrían señalar dos tentativas de superar el pluralismo cultural. La primera (21) tiene una figura nítidamente restauradora: la vuelta al espíritu de la premodernidad europea con su régimen de cristiandad. Esta posición no considera la irreversibilidad del proceso histórico. Ni que la unicidad de la cultura de cristiandad nunca existió, pues valía únicamente para una circunscripción del globo terrestre. Ni que la unificación de la cultura hoy no habría de ocurrir bajo la égida del cristianismo, sino quién sabe si hasta del ateísmo. De cualquier forma, la desideologización no ocurre. Por el contrario, la

nostalgia reaccionaria en su tentativa de retrogradar la historia, solo presta servicios a la ideología dominante.

La segunda tentativa mira más directamente a desideologizar el pluralismo cultural, sea porque juzga posible un análisis de la realidad inmune a las ideologías, sea porque no ve el fondo ideológico del proselitismo pluralista. Así admite el pluralismo cultural simplemente como un dato, pero un dato que debe superarse en una síntesis mayor que descubrirse bajo la forma del pluralismo lo "humano" universal, exento de ideologías (22).

El punto neurálgico de esta tentativa no es la defensa de lo "humano" universal como denominador común del pluralismo cultural. Evidentemente que cualquier pluralidad solo se puede afirmar en la base de una unidad lógicamente anterior (23), a partir de la cual haya comunicación entre los plurales. El problema está en que se quiere buscar la unidad en lo universal abstracto que, vacío de determinaciones (24), también es incapaz de suministrar mediación real a la pluralidad.

Esta posición corrobora el "status quo", porque, haciendo pensar en una pretendida base de entendimiento perenne, unitaria y libre de ideologías, desatiende el punto crucial que es la estructura de dominación disfrazada de pluralismo cultural.

- (21) Cf. su caracterización y breve crítica en Alberto ANTONIAZZI, *Universidade Católica e pluralismo cultural. "Status quaestionis" e algumas pistas*, en: *Atualização* 8 (1977) 340-345 (aquí: 341-342).
- (22) En esa dirección parece que se encuentran Paul POUPARD, *A Universidade Católica, caminho do pluralismo cultural, a serviço da Igreja e da sociedade*, en: *Boletim da ABESC*, 5 (fevereiro/março 1976), anexo 1; Urbano ZILLES, *A Universidade Católica e o pluralismo cultural*, en: *Veritas* 22 (1977) 227-239 (aquí: 234, 236-238); João Augusto MAC DOWELL, art. cit. (nota 15), 124.
- (23) Cf. Pierre-Jean LABARRIERE, art. cit. (nota 2), 780-783.
- (24) En este sentido parece entender Pierre-Jean LABARRIERE, art. cit. (nota 2), 780. A. E. KIN-NEM, *Metafísica e ideologia*, en: *Stromata* 28 (1972) 597-602, muestra el sentido ideológico de tal "universalidad".

1.4.3 *Contra-ideologización del pluralismo cultural*

No basta, por lo tanto, rechazar el pluralismo cultural por la ideología que lo colora. Ni sublimarlo en la contemplación teórica de lo humano universal. Es preciso *liberarlo* de su connotación ideológica en favor del opresor.

El cuño ideológico del pluralismo cultural consiste en encubrir la absolutización de la ciencia y de la técnica y el consiguiente deseo de lucro y poderío de los países centrales con relación a los países periféricos. Todo (también el otro hombre y la otra cultura) es puesto en función del hombre y de la cultura detentores de poderío tecnológico. Falta verdadera trascendencia al antropocentrismo egolátrico de la modernidad.

La crítica a esa ideología consistirá en invertir las relaciones: en arrancar del propio yo la medida de los valores y colocarla en el otro. En trascender, por tanto, el propio yo, relativizándolo a partir del otro. De hecho, absolutizar el yo detentor de poderío tecnológico (y, por consiguiente, la ciencia y la técnica) es ver ese yo como el todo, fuera del cual nada vale. Trascender tal totalización solo será posible a partir de una categoría que, con referencia a la totalidad, es absolutamente negativa y, por eso, desideologizante: el otro, la otra libertad (25).

La negatividad significa que el yo se pone al servicio del "otro", cede lugar al otro para que este sea él mismo. Ahí está el abismo más profundo: porque el yo no sabe lo que el otro es, lo que significa el otro ser en sí mismo. A pesar de esa amenaza, cree en el valor del otro como libertad. Y, exactamente mediándose por esa negatividad, el yo encuentra la libertad que es dada en el respeto a la otra libertad o a la libertad del otro.

En términos de pluralismo cultural la crítica a la ideología de dominación que le subyace, consistirá, pues, en relativizar la cultura planetaria a partir del pleno reconocimiento de las culturas actualmente periféricas como verdaderas culturas, esto es, como el "otro" de la cultura dominante, el "otro" que debe ser respetado y no subyugado (26). Mediándose por la negación de sí, que es negación del deseo de poderío, la cultura planetaria será liberada de la carga ideológica opresora que la caracteriza. Solo entonces será posible la afirmación de pluralismo cultural que verdaderamente merezca ese nombre, porque no será interpretado desde la óptica del opresor, sino ciertamente a partir del oprimido.

En este momento se manifiesta que la crítica a la ideología del pluralismo cultural, tal como él se presenta en el mundo contemporáneo, tiene que asumir la forma de contra-ideologización del plura-

(25) Cf. la dialéctica de la autoconciencia desarrollada por Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (ed. Johannes HOFFMEISTER), Hamburgo, Félix Meiner, 1952, 6a. ed., 133-140. Al respecto, véase la lúcida exégesis presentada por Marcelo FERNANDEZ DE AQUINO, *Estructuras da Inter subjetividade*, en: *Revista Portuguesa de Filosofia* 34 (1978) 243-257. Cf. también Enrique DUSSEL, *Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana*, en: Equipo SELADOC, *Panorama de la teología latinoamericana*, vol. I, Salamanca, Ed. Sígueme, 1975, 195-228; ID., *Cultura Imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular*, en: *Stromata* 30 (1974) 93-123, aunque se deba decir que la dialéctica de la alteridad en Dussel queda truncada por el no dar el nombre de libertad a la alteridad. Véase la magnífica determinación trascendental del concepto de libertad: Hermann KRINGS, *Freiheit*, en: Hermann KRINGS y otros, ob. cit. (nota 5), Vol. II, 493-510.

(26) David TRACY, *Pluralismo étnico e teología sistemática: reflexões*, en: *Concilium* 121 (1977 n. 1) 105-115 (aquí: 111) (En la ed. española: 107-118) justifica el pluralismo con la analogía. Esta perspectiva equivale a la arriba expuesta a partir de la alteridad, pues el "otro" que acepto en su alteridad sin reducirlo a mí, corresponde al analogado secundario irreducible al analogado primario.

lismo cultural. Así como el antropocentrismo egolátrico moderno no es una entidad abstracta, sino que se concretiza en el deseo de lucro y poderío de los países centrales, también la alteridad capaz de romper el círculo de dominación tiene un rostro bien determinado: está constituida por los actuales países periféricos, oprimidos, pobres.

Efectivamente el descubrimiento de la otra libertad o del otro como libertad y, por su mediación, la conquista de la propia libertad solo se verifica en el "rostro del pobre", para usar la expresión de Levinas (27). El pobre es el hombre en su pureza. El pobre posibilita que en su encuentro el hombre sea respetado y amado por el hecho de ser hombre, pues el pobre nada tiene para ofrecer a quien lo encuentra, a no ser su "humanidad". Quien respeta en el pobre la persona humana, la respeta por aquello que ella es, y no por aquello que ella tiene. Ni riqueza, ni belleza, ni ventajas puede ofrecer el pobre. Apenas su "humanidad". Es por eso por lo que, quien lo respeta como el otro distinto de sí, como otra libertad de igual grandeza, descubre la alteridad en estado puro, pone efectivamente al otro en el centro por *ser otro* (y no por tener más o poder más). En ese sentido se puede decir que el pobre es el "universal concreto" de lo humano.

De hecho, el partidarismo por el pobre es la actitud más universal. Es el único

punto de vista a partir del cual se puede abarcar la humanidad *toda* en el amor.

Así "lo más exclusivo es... lo más universal... " (28). La universalidad abstracta es opresora, no reflejando sobre el lugar de que parte, proyecta y erige lo particular en universal. La universalidad concreta (o situada) es, por el contrario, liberadora, porque partiendo también de un particular, lo reconoce como tal y da lugar así al otro como exigencia del propio particular universalizado. y Así exige fraternidad (29).

No se juzgue, sin embargo, que la fraternidad es tarea primaria y simple. La mediación de lo universal por lo concreto, en cuanto es afirmación de un particular (el pobre), es necesariamente conflictiva, porque todo partidarismo es negación de la otra parte y así fuente de conflicto (30). Y el conflicto tenderá a crear nuevas relaciones de opresión, apenas con signo invertido. Mientras no abandonemos el esquema de una dialéctica de dos polos, no habrá liberación. La dialéctica opresor-oprimido solo será rota en su bipolaridad por la mediación de un tercero, el hermano. El tercero, el hermano, tomando el partido del oprimido sin ser el oprimido, sirve de catalizador para el surgimiento de la conciencia del oprimido y de acusación profética contra el opresor. Quien asuma esta tarea, estará pensado

- (27) Cf. Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Hala, M. Nijhoff, 1974, 4a. ed.
- (28) Heinrich FRIES, *Der Pluralismus als Thema der Theologie. Ein Beitrag zum gegenwärtigen katholischen Selbstverständnis*, en: Richard SCHWARZ (ed.), *Menschliche Existenz und moderne Welt*, vol. I, Berlín, Walter de Gruyter, 1967, 162-184 (aquí: 178).
- (29) Cf. Mario C. CASALLA, *Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea*, en: AA.VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Editorial Bonum, 1973, 38-52 (aquí: 49).
- (30) Y, entretanto, es necesario abrir los conflictos y no reconciliarse por sobre los conflictos: Cf. Juan Luis SEGUNDO, *Conversão e reconciliação na perspectiva da moderna teologia da libertação*, en: *Perspectiva Teológica* 7 (1975) 163-178 (aquí: 174-177).

entre dos polos antagónicos: el pobre no lo comprenderá, el opresor lo matará (31)

Incomprendido por los que asumió en el amor, odiado de muerte por los que reprimió por amor, el "hermano", el "tercero" no es una figura idealizada. Es fundamentalmente una personalidad histórica: Jesús de Nazareth. Su misión de "tercero" en la dialéctica de liberación es continuada por aquellos que creen en su victoria escatológica, hecha manifiesta en su resurrección.

Contra-ideologizando el programa del pluralismo cultural, llegamos a su forma legítima y genuinamente plural, cuando lo releemos a partir del pobre (en el caso: del país periférico, cuya autonomía es amenazada por un pluralismo de connotación ideológica opresora). Y esa relectura contra-ideologizante la encontramos transfigurada y confirmada a la luz de la fe en Cristo.

Ni es de extrañar, pues el sistema de opresión se enraiza exactamente en la absolutización del yo detentor de la técnica y de la ciencia. Ahora bien, el centro de la predicación y vivencia de Jesús, por la cual murió, es el mensaje de la "basileía". Aceptarla es dejar a Dios ser Dios en nuestra vida, reconocerlo como único absoluto, delante del cual todo lo demás se muestra relativo, poner a Dios en primer lugar en la vida, esto es, darle victoria en todo y cualquier conflicto de conciencia. Ahora bien, el sistema de opresión que se

sirve del pluralismo cultural para sus fines, tiene otro dios, otro absoluto que no es aquel de Cristo que se hizo hermano con el pobre por eso fue crucificado y en su resurrección se manifestó como único revelador del Padre (32).

Aquel que toma el partido de Cristo por el pobre (en el caso del pluralismo cultural: por la cultura local), despertando en los países periféricos la conciencia de su dignidad y, por consiguiente, relativizando la cultura planetaria, abre espacio para el verdadero pluralismo cultural. Posibilita que la cultura periférica no introyecte el papel que el sistema de dominación planetaria impone desde la cultura dominante de los países centrales y así hace conscientes de su valor a las culturas periféricas (33).

En el momento en que el pluralismo cultural es contra-ideologizado en la perspectiva de los países periféricos, adquiere su verdad. Entonces realmente las culturas están liberadas para ser muchas, interrelacionadas, con mutuo influjo, pero sin dependencia, magulladura u opresión. Esa liberación se realiza exactamente, porque se toma la perspectiva de lo "universal concreto" que abre a la verdadera universalidad y, con eso, se desuniversaliza lo que falsamente se enarbolara en absoluto (y por eso universal). Se trata, pues, de propugnar e implantar un pluralismo cultural bajo el signo del *respeto* al otro en su alteridad y no de *dominio* sobre el otro.

(31) Cf. Juan Carlos SCANNONE, *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1976, 133-186. Se trata de una contribución genial a la dialéctica y a la "ontología del proceso auténticamente liberador" (ese es el subtítulo del capítulo y del artículo anteriormente publicado en *Stromata* 27 (1972) 107-150).

(32) João Augusto MAC DOWELL, art. cit. (nota 15), 120, reconoce también la contribución de la fe cristiana en "garantizar el respeto a la diversidad cultural", desenmascarando "la pretensión totalitaria de la civilización técnico-científica y los elementos inhumanos que la animan". Sin embargo no explicitó el telón de fondo ideológico de la cuestión.

(33) Cf. Paulo FREIRE, *Pedagogía do Oprimido*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1975, 3a. ed., ID., *Educação como prática da liberdade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1975, 5a. edicao.

En la liberación del pluralismo cultural hacia su verdad, la fe en Cristo ejerce un papel que posibilita la contra-ideologización sin invertir simplemente la relación de opresión. En este punto se levanta nuevamente una sospecha ideológica que se puede desdoblar en dos preguntas: ¿El papel que se atribuye a la fe en la liberación del pluralismo, no es él también fruto de una pre-elección ideológica clericalista? ¿Y no se podría llegar al mismo resultado sin mezclar fe en la reflexión?

La segunda pregunta es irrespondible por ser abstracta. De hecho se llega a la valorización del pobre a través del escándalo de la predicación, vida, muerte y resurrección de Cristo. Si también de otra forma la razón humana habría llegado a la misma opción, es un futurible que, como todo futurible, no tiene fuero de ciudadanía delante de la razón actual.

La primera pregunta debería responderse afirmativamente, si se considera la fe como una forma cultural más entre muchas. Entonces, o entraría como opción particular en el concierto de las culturas y no sería más católica, o querría gozar de estatuto especial en el conjunto plural de las culturas. En ambos casos se renovarían el espíritu de cristiandad y la sospecha ideológica sería confirmada.

La perspectiva auténtica de la fe, a partir de la Buena Nueva del Reino, no puede ser ni una ni otra, porque la fe no es una forma particular de cultura, aunque esté siempre encarnada en determinada cultura. Aparece así como exigencia permanente una hermenéutica de la fe dentro del contexto de cada cultura. Fundamentalmente se trata de una "hermenéutica real", esto es, encarnar la fe en la vivencia y en la acción del cristiano en su mundo concreto. Pero, como la fe es praxis, unidad indisoluble de teoría y acción transformante, deberá ser también

necesariamente una hermenéutica en el plano de la razón científica, confrontando la fe con cada cultura particular. Es lo que llamamos teología.

En esa doble, pero inseparable hermenéutica, práctica y teórica, la fe en cuanto encarnada en formas culturales y así susceptible de ser instrumento ideológico de cultura alienígena, deberá aniquilarse para, de esta "kénosis", resurgir en cada cultura, renovada en su catolicidad, asumiendo las culturas y convirtiéndolas radicalmente. Lo que solamente sucederá si Teología y vida cristiana, históricamente ligadas a la actual cultura planetaria opresora, escucharen el llamado de Cristo en el "rostro del pobre".

2. LAS INSTITUCIONES DE TEOLOGIA FRENTE AL PLURALISMO CULTURAL

Bajo el manto del pluralismo cultural, hoy tan propalado, se oculta el interés ideológico de los detentores de la producción científica y tecnológica. El pluralismo cultural, para ser verdadero, precisa ser liberado. Y en ese proceso de liberación la fe tiene una palabra profética que decir; el hombre de fe, una acción profética que realizar. Dentro de ese contexto, ¿cuál es la función de las Instituciones de Teología?

De antemano ya se puede afirmar que las Instituciones de Teología, en cuanto fueren fieles a su inspiración cristiana, no podrán aceptar pasivamente o propagar el pluralismo cultural sin más, pues él se presenta hoy inseparablemente acompañado por las intenciones espúreas de una ideología de dominación inconciliable con el mensaje cristiano.

Aceptada esa aseveración negativa, lo importante será preguntarnos por la actua-

ción positiva de las instituciones de Teología frente al pluralismo cultural actual. Para esto será necesario reflexionar sobre sus características y su función como órgano en el ámbito de la Universidad ligado a la Iglesia en vistas de una hermenéutica de la fe a nivel de la racionalidad científica. Son, por lo tanto, dos las características de las instituciones de Teología y están inscritas en su propio título. En cuanto instituciones, están enraizadas en la Universidad, de la que fueron históricamente la célula madre, y participan de la comunidad de investigadores que la constituye, en cuanto dedicadas a la Teología, poseen su lugar en la Iglesia, de cuya vida constituyen una de las manifestaciones.

2.1 Caracterización de las Instituciones de Teología

2.1.1 Las Instituciones de Teología en los cuadros de la Universidad

Al pertenecer a los cuadros de la Universidad, las Instituciones de Teología responden a la doble función primordial de los establecimientos del género: la de depositaria de las conquistas del saber del pasado y transmisora de ese acervo a las generaciones futuras, por un lado, y la de crítica a lo ya adquirido y creadora de conocimientos nuevos, por otro lado (34).

Es lo que se podría llamar respectivamente función sistemática y función crítico-creativa de los órganos de nivel universitario. Entre ambas no debe haber contradicción. La función sistemática no precisa necesariamente ser intrasistémica (en el sentido de simplemente consolidar los valores vigentes). Por el contrario, el ideal de la Universidad (y, por consiguiente, de las instituciones de ese nivel) es la simbiosis entre las dos funciones, de tal forma que, aun cuando se ejerza la primera, lo haga con el espíritu de la segunda (35). En el ejercicio de su función crítico-creativa, la Universidad (y las instituciones que le pertenecen) estarán concomitantemente desempeñando otras dos funciones: la de vigilante de lo humano y la de abrir camino hacia el pluralismo cultural (36).

También estas dos últimas funciones constituyen una unidad. Abrir camino hacia el pluralismo solo es posible adoptando el partido del pobre, el "universal concreto", en cuyo rostro resplandece lo humano. Existen muchas formas de que una institución de nivel superior esté al servicio del pobre (sea del individuo, sea del país de periferia): todas ellas se resumen en que procure desarrollar el saber de modo que salga al encuentro de soluciones a las necesidades de los que están al margen (de la sociedad, de la civiliza-

(34) Cf. Diego José A. SOARES, *Universidade brasileira. situação e missão*, en: *Boletim da ABESC*, Suplemento no. 3, mayo de 1977, 27-46 (aquí: 39-41); Darcy RIBEIRO, ob. cit. (nota 14) 137-140.

(35) La tensión entre la función creadora y la función sistémica de la Universidad fue muy bien delineada por José Carlos de LIMA VAZ, *A Universidade brasileira: problemas e perspectivas* en: *Síntese* 4 (1977/no. 9), 3-16 (aquí: 7-8). Define la función sistémica como "las acciones de la Universidad en cuanto procura obtener o consolidar objetivos sociales, a través de la transmisión del saber explícito y de los modelos culturales establecidos" (9). Pero función sistémica no significa "intra-sistémica", esto es, los objetivos sociales que la Universidad procura obtener o consolidar no deben ser simplemente los vigentes. Aun en el ejercicio de la función sistémica la Universidad debe ser crítica. Cf. Darcy RIBEIRO, ob. cit. (nota 14), 241: "La más alta responsabilidad de la Universidad consiste en el ejercicio de las funciones de órgano de creatividad cultural y científica, y de la concientización crítica de la sociedad". Todo eso vale de las Instituciones de Teología.

(36) Cf. Diego José A. SOARES, art. cit. (nota 34), 41-43.

ción emergente, del saber. . .) (37). En la medida en que así se sitúe, la institución de enseñanza e investigación estará operacionalizando el pluralismo cultural en su más genuina expresión, exactamente porque está vuelta a lo humano y salvando lo humano.

Ese es el camino más noble de la razón científica, cultivada en la Universidad, lo que no quiere decir que sea el camino más trillado por ella. Por el contrario, el sistema de opresión en que vivimos en ámbito planetario pone la razón científica normalmente a servicio de la consolidación de la dependencia cultural y por ello, pervierte ideológicamente la misión de la Universidad (e instituciones afines). Esa perversión que puede ser comprensible en los países centrales, es inexcusable, aunque frecuente, en los países periféricos.

2.1.2 *Las Instituciones de Teología en la vida de la Iglesia*

Es aquí exactamente donde entra la importancia de la segunda raíz propia de las Instituciones de Teología: su encuadramiento en la Iglesia, su compromiso con la tradición de profecía y, por lo tanto, con la vida de fe de la comunidad eclesial. En cuanto esté atenta a la acción del Espíritu de Cristo que conduce al Pueblo de Dios, la Teología será aquello que debe ser: expresión, a nivel de

racionalidad científica, de la experiencia de fe en Cristo. Un conocimiento que se desarrolla en esa fidelidad al Espíritu, traerá al concierto de las ciencias la contribución inestimable de ser animado por un "interés emancipatorio trascendental" (38). La importancia de la Teología en el diálogo interdisciplinar y, con eso, de las instituciones que la cultivan a nivel superior, será proporcional a su inserción en la vida de la Iglesia, donde el Espíritu sojla. La razón es simple: es en la Iglesia, entendida como comunidad de los que creen en Cristo Resucitado y —si no fuese pleonazgo, debería acrecentarse— *viven* esa fe, es en la Iglesia en donde actúan el Espíritu profético, mostrando lo que significa en el aquí y ahora aceptar a Cristo como Señor. En ese sentido la Iglesia es —para usar la feliz expresión de Enrique Dusel—, La "institución profética", "de-estructurante de las totalidades totalizadas por el pecado" (39). Insertada aquí, la Teología asume la profecía que es propia a la Iglesia, la eleva y la expresa a nivel de la razón científica, muestra su coherencia con el mensaje de Cristo y la tradición cristiana, la pronuncia en el foro público, la operacionaliza, la confronta con los datos de las demás ciencias y, en esa profundización, la enraiza mejor en el propio seno de la Iglesia (40). De hecho, la explicitación de la experiencia humana es de suma importancia, para que esté abierta a lo universal. Y la experiencia explicitada y, de esta forma, hecha accesible a los demás es la experiencia

(37) Esto es misión de la Universidad en los países periféricos como en los países centrales, máxime de la Universidad Católica. Cf. Francisco TABORDA, *Sobre a Universidade Católica. Simples reflexões teológicas*, en: *Síntesis* 5 (1978) no. 13 en prensa.

(38) Para ese concepto, cf. Francisco TABORDA, *Teología e ciencias no diálogo interdisciplinar*, en: REB 34 (1974) 824-839. Hoy yo completaría la idea de ese "interés emancipatorio trascendente" de la Teología, indicando su mediación concreta, el "rostro del pobre", en el sentido que quedó expuesto arriba.

(39) Cf. Enrique DUSSEL, *La política teológica (Hacia una eclesiología latinoamericana)*, en: Enrique DUSSEL, *Teología de la liberación y ética. Caminos de la liberación latinoamericana II*, Buenos Aires, Latinoamérica, 1974, 63-112 (aquí: 86 y 92; cf. 78-102).

(40) Cf. Lucio GERA, *Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica*, en: *Stromata* 30 (1974) 169-193 y la crónica de la subsiguiente discusión: *ib.*, 193-224 (especialmente: 198-199) Juan Carlos SCANNONE, *ob. cit.* (nota 31), 63-96 (especialmente: 80-84).

vivida hasta el fin. La Teología (por lo menos una Teología incipiente) pertenece, pues, a la experiencia cristiana.

La Iglesia de la que aquí se habla, es la comunidad particular, donde cada Institución de Teología se inserta y de la cual es el órgano de reflexión a nivel de la razón científica. La Iglesia particular es donde se realiza concretamente Iglesia y donde el teólogo se sumergirá en la experiencia de fe que está en el origen de su Teología. Pero inserción en la vida de la comunidad particular no significa perder la universalidad. La comunidad particular solo es inteligible en la Iglesia universal, en la dialéctica que no permite a la Iglesia universal ser algo abstracto, ni a la Iglesia particular ser secta (41). Por el contrario, exactamente porque se sitúa en una comunidad eclesial concreta, el teólogo hará una Teología que sea expresión de la catolicidad de la Iglesia (42).

Ejemplo de esa vitalidad de la teología es el propio discurso que se viene haciendo en este artículo. La opción por el pobre es acción del Espíritu en la Iglesia. La teología apenas la eleva a la racionalidad científica al mostrar que el pobre, hoy, no es simplemente el individuo que nada tiene, sino el estructuralmente pobre (el país periférico), aquel que nada tiene ni consigue tener, por el pecado de los que arman una estructura de dominación planetaria, de la cual no puede escapar. La Teología descubre entonces que esa opción por el pobre, lejos de hacer del cristianismo la secta que se vuelve a lo particular, le da verdadera dimensión universal y lo torna creíble en la situación presente.

2.1.3 *Las Instituciones de Teología en la convergencia de Universidad e Iglesia.*

Quien concibiese la Universidad como la "torre de marfil", elevada sobre las olas de la gloria, flotando soberana en el Olimpo de las ciencias, no podría comprender cómo pudiesen hacer parte de ella las Instituciones de Teología, que, para ser fieles a su misión deben estar insertas en la vida de la Iglesia, escucharla y ser su portavoz a nivel de la racionalidad científica. Pero una concepción de la Universidad en el sentido del academicismo estéril, no situado, ahistórico, cerrado sobre sí (43), solo puede ser condenada a la superación. Pues, donde la Universidad hoy quisiese ser ese quiste de cultura ilustrada, ajena a los problemas de la sociedad, dejaría automáticamente de serlo, pues se volvería simple vasalla de las ventajas de los países centrales o de las capas sociales superiores. La radicalidad de la dimensión política del hombre no permite la neutralidad de una institución socialmente tan importante.

Las Universidades hoy están en general politizadas en el sentido de corroborar el sistema dominante. En los países centrales, producen instrumentos para una más eficiente opresión de los países periféricos. En estos miran la "modernización" de la sociedad en el sentido de simple copia de los países-fuente de tecnología, estratificando más y más el organismo social para ventaja de las minorías privilegiadas. La misma ideología que desfigura el pluralismo cultural, domina la Universidad.

(41) Cf. Henrique Cláudio de LIMA VAZ, *Fundamentos filosófico-histórico-antropológico da noção de Igreja Particular*, en: AA. VV., *Igreja particular*, Sao Paulo, Ed. Loyola, 1974, 167-172.

(42) Cf. João Batista LIBANIO, *Teologia no Brasil. Reflexões crítico-metodológicas*, en: *Perspectiva Teológica* 9 (1977) 27-29 (aquí: 35).

(43) Cf. en este sentido la descripción de João Batista LIBANIO, art. cit. (nota 42), 35.45s (también 48-50 y 54-55).

La Universidad que quiera contribuir al genuino pluralismo de culturas deberá ser contraideologizada o contrapolitizada, para que sirva a los intereses de la gran mayoría de los pueblos (los países periféricos) y de los hombres (los pobres) (44). Ahora bien, esa Universidad, motor de transformación que permita el progreso no basado en la dominación ni en la dependencia, deberá estar inserta en la población e incorporada a la praxis transformadora de la sociedad

Si la Universidad es, así, lugar de encuentro con la vida del país, a partir de una conciencia crítica, para actuar sobre esa vida, las Instituciones de Teología no están perdidas en la Universidad por su relación intrínseca a la vida de la Iglesia. De la conjugación inseparable entre la elaboración científica y la praxis de la Iglesia, vive la Teología. De ella deben vivir también las Instituciones de Teología, ya no solo en cuanto instituciones de la Iglesia (45), sino también en cuanto instituciones de una Universidad renovada (46). De esta forma las dos características de las Instituciones de Teología —pertenencia a la Universidad y a la Iglesia— convergen en una exigencia común: la exigencia de ser situadas. Las Instituciones de Teología estarán atentas a las “alegrías y esperanzas, tristezas y angustias” (GS 1) del país o región en que se sitúan, o no merecerán el nombre de organismo de Iglesia ni de instituciones de una Universidad renovada (que es la única que tiene valor)

2.2 La función primaria de las Instituciones de Teología frente al pluralismo cultural

A partir de lo que quedó dicho en la primera parte sobre el papel de la fe (y por lo tanto de la Teología) las instituciones que la promueven y cultivan en un mundo donde el pluralismo cultural es usado como ideología de dominación tienen como tarea, en primer lugar, contribuir a la liberación para un verdadero pluralismo cultural, contra-ideologizando en el sentido del pobre (del país periférico). Esa tarea incumbe a las Instituciones de Teología por la misma doble relación que las constituye: la relación con la Universidad y la relación con la Iglesia

En cuanto organismos a nivel universitario, las Instituciones de Teología están ligadas con la élite “ilustrada”, en cuanto instituciones de Iglesia, escuchan la voz del Espíritu que se manifiesta en las bases. Por su propia naturaleza, las Instituciones de Teología no pueden prescindir de una, ni de otra de sus características so pena de dejar de ser lo que deben

Ahora bien, en términos generales, las élites “ilustradas” fácilmente caen en la tentación de servir a la dominación de los países centrales: las élites de estos países, en cuanto son instrumentos de aceleración del progreso tecnológico en el sentido pre-determinado por la ideología de dominación, las de los países periféricos, en cuanto, dejándose halagar por la posi-

(44) Cf. Darcy RIBEIRO, ob. cit. (nota 14), 249-270.

(45) Cf. João Batista LIBANIO, art. cit. (nota 42), especialmente 28-41. La enseñanza no puede ser entendida como un lugar estancado, aparte, sino siempre en relación dialéctica con el lugar social de la producción teológica” (40).

(46) Las Instituciones de Teología estarían destinadas a ser fermento de reforma universitaria, en la medida en que fuesen fieles a sí mismas y a la fe. Concedo que actualmente son en general el antimodelo de reforma universitaria: Cf. João Batista LIBANIO, art. cit. (nota 42), 49. Y los documentos previos a la presente Asamblea General de la Conferencia de las Instituciones Católicas de Teología lo confirman: cf. David BURRELL, *Institutos Teológicos e diversidade cultural*, en: *Atualização 9* (1978) 233-244 (aquí: 241-242); Segundo GALILEA, *Os Institutos de Teología e a diversidade das culturas: Perspectivas latino-americanas*, en: *Atualização 9* (1978) 211-221 (aquí: 213-216)

bilidad de usufructuar de los beneficios de la civilización emergente, se prestan como punta de lanza para la anexión cultural al sistema dominador planetario. A las Instituciones de Teología, comprometidas con las bases, porque están comprometidas con la comunidad eclesial viva, compete traducir a nivel ilustrado los anhelos proféticos de los sin voz y a su vez, darles forma, fundamentarlos, explicitarlos. *De este modo en la subversión de las relaciones opresivas entre élites "ilustradas" y bases, países centrales y periféricos, las Instituciones de Teología tienen por destino ejercer la función mediadora, la función de "hermano", que, tomando la causa del oprimido, la defiende delante del opresor, al mismo tiempo que concientiza, anima y auxilia a aquel en la lucha con que se enfrenta.*

Evidentemente las Instituciones de Teología no serán el único lugar de esa tarea liberadora. Ella es simplemente la tarea de la Iglesia, de la cual la actuación de las Instituciones de Teología es un momento. La elaboración teórica a nivel de racionalidad científica solo tendrá, entre tanto, sentido, si fuere teoría de una práctica, esto es, si reflexionase la vivencia del pueblo cristiano.

Esa tarea de las Instituciones de Teología, designada como primera, podrá causar extrañeza frente a lo que tradicionalmente se esperaba, aun en el contexto del pluralismo cultural. ¿La inculturación del cristianismo, por ejemplo, no es mucho más importante? Pero la inculturación solo se tornará factible, cuando pluralismo cultural no fuere solamente permitir rescucios de folclore en una sociedad, por lo demás, sometida al modo de vida y producción occidentales, sino que fuere diálogo con una cultura autónoma en to-

dos los sentidos. Antes de inculturar será preciso liberar las culturas para un verdadero pluralismo cultural. Inculturación solo será testimonio cristiano, cuando las diferentes culturas percibieren en el cristianismo, como supremo interés, la permanencia y la evolución autónoma de cada cultura. En ese contexto de lucha por la autenticidad de las culturas plurales, los pueblos, por lo demás condenados a la periferia, entenderán quién es el Dios cristiano, cuya gloria es la vida del hombre (para evocar la expresión lapidaria de San Ireneo: "Gloria Dei homo vivens"). Entonces tendrá sentido auscultar las tradiciones de los pueblos para encontrar en ellas "semillas del Verbo" y a partir de allí elaborar Teología, pues lo contrario sería mimetismo ridículo que no toma en serio la cultura con la que pretende dialogar y, por lo tanto, no dialoga verdaderamente. A las Instituciones de Teología compete, por consiguiente, no simplemente *asimilar* culturas, sino, en una actitud previa a la inculturación, tomar posición humana frente a la cultura, liberar las culturas para que sean ellas mismas (47).

Igualmente se podría juzgar que la posición aquí defendida sería más propia para un país de periferia, como el Brasil, y no para los países centrales que se debaten con otros problemas distintos al de la dependencia cultural.

Ilusión. Dependencia no es realidad que afecte apenas a una parte. Es relación. Y relación toca los polos. Si en los países periféricos los grandes problemas se originan en la situación de dependencia, la abundancia de los países centrales se construye sobre la miseria de los periféricos. La situación de dependencia del Tercer Mundo toca muy de lleno a los paí-

(47) Cf. el primer momento del "círculo hermenéutico" tal como Juan Luis SEGUNDO lo describe: art. cit. (nota 3), especialmente 13-17; cf. también ob. cit. (nota 3), cap. I, especialmente 14-18.

ses centrales. Las Instituciones de Teología, en estos países, con todo el esfuerzo benemérito realizado en pro de la presentación de la fe cristiana a un mundo secular, tienen que escuchar más la voz profética de la Iglesia y menos las palabras atrayentes de la sociedad del bienestar social, y tornarse unas instituciones al servicio de la profecía, a nivel de la racionalidad científica. En eso realizarían la función de "hermanos" en la dialéctica liberadora, tomando el partido de los países periféricos y acusando la conciencia de los propios países en lo tocante al sistema de dependencia que no se resuelve ni aun con ayudas muy sustanciales, si no se renuncia a la propia posición de centro de un sistema de dominación.

Otros quizás no vean en la posición aquí defendida una tarea específica de las Instituciones de Teología ni como instituciones de nivel universitario, ni como instituciones de Iglesia. El nivel universitario exigiría rigor científico; aquí se pide partidismo. La eclesialidad exigiría una función espiritual; la preocupación aquí parece haber sido total o predominantemente material.

Con relación al primer aspecto conviene que la Teología también se haga consciente de que la ciencia nunca es neutra. Es dirigida por una política que la impele a desarrollarse en determinado sentido, conforme a los intereses de los detentores del poder decisorio. Una ciencia que se declara política y socialmente neutra, se engaña a sí misma, pues quiera que no, estará a servicio de la ideología dominante, corroborará la manutención del "status quo" (48).

Con relación al segundo aspecto es bueno no olvidar que la Iglesia no existe

para sí y en función de sí. La Iglesia —si es seguidora de Jesucristo, el hombre-para-el-otro, será siempre Iglesia para los demás, sacramento de salvación *para el mundo*. Y el lenguaje de salvación que la Iglesia adopta, debe ser comprensible para aquellos a quienes se dirige. Hoy es más elocuente la praxis que la teoría más brillante elaborada. Mostrando la repercusión del mensaje divino en lo concreto de la historia, la Iglesia estará, mejor que en palabras esotéricas, mediando la salvación de Cristo para el mundo de hoy. De otro modo, la vida divina que Cristo nos trajo, no fue puro fluído metafísico, sino un modo concreto de ser: el servicio de amor al necesitado. Si las Instituciones de Teología tienen que traducir el mensaje al nivel de la racionalidad científica de hoy, solo podrán hacerlo, mediándolo por la razón política.

Más aún. La conversión a Cristo que la Iglesia proclama y quiere vivir, es descrita por San Pablo como conversión "de los ídolos a Dios, para servir al Dios vivo y verdadero" (1 Ts 1,9). Los ídolos de hoy no son más imágenes de piedra a quienes se quema incienso o se sacrifican animales, sino los valores absolutizados de la ciencia, de la técnica y de sus detentores. A ellos está esclavizada y a ellos pretende auxiliar la ideología del pluralismo cultural. La misión de desabsolutizar los ídolos modernos, contra-ideologizando el pluralismo cultural, es sin duda alguna una tarea que pertenece a la propia esencia de la Iglesia, comunión de los que reconocen a Jesús como único Señor y a su Padre como único Dios. De esa unicidad del Dios de Jesús, deriva el carácter de la Iglesia como desabsolutizadora de todos los falsos absolutos, "institución profética desestructurante de las totalidades totalizadas por el pecado".

(48) Cf. Darcy RIBEIRO, ob. cit. (nota 14), 169. 249-270.

En tiempos pasados y no muy remotos, el error fundamental de las Instituciones de Teología fue no abrazar la modernidad y suspirar nostálgicamente por la restauración del período pre-moderno. Los errores no necesitan ser repetidos.

Sea, pues, el programa de las Instituciones de Teología hoy, asumir animosa y pioneramente la pos-modernidad para criticarla a partir de la fe y colaborar así a que no llegue a las aberraciones de la modernidad (49).

(49) Cf. Juan Carlos SCANNONE, *Hacia una pastoral de la cultura*, en *Stromata* 31 (1976) 237-269 (aquí: 241-243).

LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN COLOMBIA

Francisco Zuluaga, S.J.

* * * *

“En el momento actual del continente latinoamericano se está verificando en cada uno de nuestros países, una creciente toma de conciencia de su originalidad cultural.

En el presente estudio intentamos rastrear la manera como el pueblo vive y expresa su religiosidad. Deseamos con esto acercarnos lo más posible al alma religiosa colombiana, expresión del otro, desde el cual debemos abordar nuestra tarea evangelizadora”



Índice temático: Realidad de la religiosidad popular. Dimensiones de la religiosidad popular. Características de la religiosidad popular. Límites de la religiosidad popular. Cosmovisión de base. Normas de comportamiento religioso y moral. Mitos de la sociedad campesina.

**PEDIDOS: FACULTAD DE TEOLOGIA, Carrera 10 No. 65-48
Bogotá**