

Pluralismo cultural y religioso: Eje de la Teología de la Liberación

Marcelo BARROS [\[1\]](#)

La teología del pluralismo religioso es lo que existe de más nuevo en el ámbito de la teología cristiana. Puede ser una de las bases para la elaboración de una posible futura “Teología Universal”. No es una especie de “*esperanto*” religioso, un mínimo común denominador que no respeta diversidades. En este texto, a partir de la realidad latinoamericana y de lo que los hermanos y hermanas han dicho en los artículos anteriores, verifico si podemos considerar a la teología del pluralismo religioso como un paradigma nuevo y adicional a la teología de la liberación, y hago algunas sugerencias para una continuidad del caminar teológico y pastoral de nuestras comunidades y movimientos.

Por varios motivos, no es fácil tratar este asunto, menos todavía en el espacio limitado del capítulo de un libro. Sobre todo porque no se trata de la relación entre dos instancias institucionales y monolíticas. No existe una única teología del pluralismo religioso, ni una única teología de la liberación. Ambos movimientos teológicos son plurales y conviven con la diversidad. A partir de la teología de la liberación, resumo algunos rasgos que más aparecen en uno y otro movimiento. Recorreremos el tema, en la medida de lo posible, con el método latinoamericano del “ver, juzgar y actuar”, incluso sabiendo que estos tres pasos se interpenetran mutuamente. El tema (relación entre teología de la liberación y teología del pluralismo religioso) es nuevo, y demasiado amplio como para que yo intente proponer una síntesis o conclusión. Más bien, a partir de la experiencia y de la opción latinoamericana, expondré cómo veo la relación entre estas corrientes teológicas y trataré de delinear posibles perspectivas para una profundización del tema.

1. Dificultades entre la teología de la liberación y la del pluralismo

Comencemos por confesar: de hecho, la teología del pluralismo religioso no parece haber interesado mucho a los hermanos y hermanas latinoamericanos que elaboraron, en sus diversas ramas y matices, la teología de la liberación.

Exponentes históricos de la teología latinoamericana reconocen que nunca han profundizado el tema del pluralismo. Otros consideran este tema como meramente académico o de interés restringido a los europeos. Otros, hermanos y hermanas comprometidos/as con la teología negra, india y feminista, se declaran favorables a la teología del pluralismo religioso, pero piensan que ya la viven sin necesitar del diálogo aquí propuesto. Las comunidades indígenas y de matriz africana son pluri-culturales y pluri-religiosas, y las teologías que surgen de ellas también lo son. Aunque el tema del pluralismo no haya sido explicitado como lo han hecho teólogos/as en otros continentes, ni se haya profundizado la relación entre esas experiencias latinoamericanas y la teología del pluralismo religioso hecha en otros continentes, esos compañeros/as piensan que ya saben suficientemente de este asunto.

Sin querer tener ya una respuesta, expreso aquí una duda o una propuesta de explicación. Mientras otros continentes como Asia, América del Norte e incluso Europa tuvieron que confrontarse antes con el pluralismo cultural y religioso, en América Latina, la mayor parte del pueblo es católica (o formada por categorías dominadas por la cultura llamada católica). La teología de la liberación surgió en el seno de grupos preocupados por ajustar la misión de la Iglesia al servicio del pueblo, en medio de culturas fuertemente católicas. Hasta los años 90, ni siquiera la cuestión ecuménica intereclesial pareció interesar mucho a los teólogos clásicos de la liberación. Cuando se hablaba de “ecumenismo”, todos se declaraban favorables y abiertos, pero contando con que fueran otros quienes trabajaran el tema. Y cuando se trataba de organizar un sector ecuménico en una entidad bíblica o teológica, bastaba encomendarlo a un protestante amigo participante en nuestras actividades. No digo esto para criticar a compañeros y hermanos a los que admiro y estimo profundamente. Simplemente, intento comprender la eclesiología vigente en nuestros ambientes eclesiales incluso populares.

Gracias a Dios, desde la década de los 80, en varios trabajos populares y también en el ambiente teológico latinoamericano, comenzó una convivencia y una colaboración entre católicos y evangélicos. Es probable que eso haya ocurrido más a causa de la adhesión de compañeros evangélicos a trabajos y temas que los católicos iniciaron y promovieron (CEBs, CEBI, pastoral de la tierra, pastoral indigenista y otros) que por una verdadera y efectiva eclesiología ecuménica de los ambientes teológicos católicos, mayoritarios y auto-suficientes. Los teólogos de la liberación siempre se han mostrado favorables al ecumenismo, pero el problema les parecía como de menor significado social y eclesial. Los problemas a ser abordados eran de naturaleza social y económica. A partir de la década de los 90, en muchos ambientes de la pastoral y de la teología de la liberación se acentuó la preocupación por la inculturación de la fe y del lenguaje cristiano, pero siempre en la perspectiva de que era el mundo católico o cristiano el que se adaptaba al mundo indígena o al negro, y no como el desafío de un verdadero pluralismo cultural y religioso que no aparecía sino en pequeños grupos no verdaderamente populares. Puedo estar equivocado y no quiero criticar a nadie, pero incluso en ambientes de pastoral popular comprometidos y “liberadores”, a veces, siento una mentalidad muy eclesiocéntrica. Un eclesiocentrismo que critica curias y cúpulas clericales y que realiza un verdadero servicio al pueblo oprimido, pero que no deja de ser eclesiocentrismo, ya que el mundo mental y operacional de sus agentes nunca sale del ambiente y de los asuntos eclesiásticos. Ahí el “otro” -cultural y religiosamente otro- no existe en realidad. Por eso no hay apertura para el pluralismo cultural y religioso.

2. Orígenes y presupuestos de la actual teología del pluralismo religioso

Una base de la teología cristiana del pluralismo religioso es la comprensión de que Dios es Amor y Salvación universal. No restringe su amor y su proyecto de vida a una sola religión o camino espiritual. Algunos de los padres de la Iglesia hablaban de “antiguos” testamentos de otros pueblos. Compararon los filósofos griegos a los profetas bíblicos. Otros decían que todas las religiones contienen “simientes del Verbo Divino” [\[2\]](#). A partir de la década de los 60, la Iglesia

Católica, a través de la teología del Concilio Vaticano II, y las Iglesias evangélicas históricas, a través del Consejo Mundial de Iglesias, profundizaron más esta valorización teológica de las otras religiones [3].

En Europa y América del Norte, varios teólogos/as profundizaron el tema del pluralismo religioso a partir del diálogo con las culturas oprimidas. Jacques Dupuis dejó Europa para vivir, durante años, en medio de los pobres de la India. Raimundo Panikkar también. Paul Knitter, un de los teólogos norteamericanos de este tema, confiesa: “Desde los años 70, he procurado seguir los pasos de la teología de la liberación, venida de América Latina. Al comienzo, mi interés era estar actualizado respecto al método teológico. Después, en 1983, en Cincinnati, encontré dos estudiantes de El Salvador que vivían en el exilio porque se habían expresado a favor de los derechos humanos y eran perseguidos por las autoridades de El Salvador, apoyados por el gobierno norteamericano. A partir de aquel encuentro, mi vida no fue ya la misma. Yo y mi esposa comenzamos a participar en el “Movement Sanctuary”, asociación ecuménica de Iglesias y sinagogas que da asilo y protección a los refugiados de América Central. En los años siguientes, cada verano, visité Nicaragua y El Salvador, donde trabajé con comunidades de base y colaboré con Jon Sobrino y el obispo luterano Medardo Gómez. (...) La teología de la liberación se volvió para mí no un “nuevo método”, sino la ocasión de comprender el sentido de la religión y del ser discípulo de Jesucristo. (...). Para mí, la opción fundamental por los oprimidos no es sólo una opción. Es exigencia que influye en mi modo de hacer teología. No podría hacer teología de las religiones que no estuviera ligada a la teología de la liberación. Así, a mi aportación al libro colectivo: “La unicidad cristiana: ¿un mito?”, le di el título de: “Para una teología de las religiones liberadora” [4].

Muchos de los teólogos del pluralismo son asiáticos, pobres y comprometidos con la liberación de sus pueblos. Varios son, incluso, miembros de la ASETT. Ésta realizó su 3ª Asamblea General (EATWOT III) en Wennapuwa, Sri Lanka, 1979, con el tema: “La lucha de Asia por la plena humanidad”. Allí, habló Aloysius Pieris que después publicó: “Una teología asiática de la liberación” [5]. En este libro, Aloysius lamenta cierta falta de diálogo: “La teología latinoamericana de la liberación es, hoy, el único modelo válido de teología en el Tercer Mundo. Sin embargo, ni siquiera ella tiene una concepción que comprenda el ideal monástico de las tradiciones asiáticas” [6].

La teología del pluralismo religioso parte de la crítica a la pretensión cristiana de ser la verdad absoluta, y de la valorización de las otras religiones como revelaciones del amor de Dios a la humanidad. La teología de la liberación no tiene dificultad con el primer presupuesto de la TPR: la crítica a la pretensión del absoluto cristiano, pero la tiene con la segunda –la valorización de las religiones- si ésta no es bien comprendida y correctamente interpretada.

3. Presupuestos propios de la teología de la liberación

La teología de la liberación nació en medios que eran críticos hacia las Iglesias y religiones. En la década de los 60, en América Latina, muchos cristianos entraron en movimientos sociales

consagrados a la liberación del pueblo. La mayoría de estos grupos y movimientos tenía una larga historia de conflictos con la jerarquía eclesiástica. Para unir la fe con una acción liberadora, las comunidades cristianas tuvieron que afrontar el poder eclesiástico y hacer una lectura de la fe y de la Biblia más histórica y menos religiosa. Por eso, para quien hace teología de la liberación suena como más próximo y familiar el pensamiento de Karl Barth que opone fe y religión, que el de teologías que ven las religiones de forma positiva y reconocen en toda tradición religiosa algo de revelación divina.

Al comienzo del siglo XX, en el medio protestante, Karl Barth interpretaba a palabra del Nuevo Testamento de que sólo la fe salva, explicando que toda religión es idolátrica y pecadora. La religión es la relación que las personas instauran con lo divino por sus propias fuerzas. Por el contrario, la fe es la relación que Dios instaura, gratuitamente, con el ser humano. La religión es obra humana. El Dios que ella representa es siempre un ídolo. Barth concluye: “Nuestra religión consiste en la supresión de toda religión, nuestra fe es la invalidación radical de todo lo que es humano: experiencia, saber, propiedad y actividad”[\[7\]](#). Diversas veces, incluso en años más recientes, ya he visto estas palabras repetidas por teólogos de la liberación. Sólo que esta posición pediría un desplazamiento hermenéutico con relación al propio cristianismo, lo que, muchas veces, acabamos no haciendo. Decimos que las religiones son todas de carácter medio idolátrico, menos el cristianismo; lo cual inmediatamente coloca a la religión cristiana en un nivel superior y nuestro discurso se vuelve eclesiocéntrico. Este fue el equívoco contenido en el documento *Dominus Jesus*, de la Congregación de la Doctrina de la Fe: identificar “la fe que salva” con el cristianismo. En el Encuentro Ecuménico de Teología, en São Paulo, promovido por la ASETT, en 1981, lo que más llamó la atención de Aloysius Pieris y de otros hermanos asiáticos, fue cómo los teólogos latinoamericanos criticaban la religión. Gustavo Gutiérrez contrapuso “religiosidad popular” y “fe liberadora”. El biblista José Porfirio Miranda sostenía que: “la religión es un mal que debe ser destruido”[\[8\]](#). Incluso Jon Sobrino, aunque más moderado, consideraba la religión como una “degradación de la fe”[\[9\]](#). En las décadas de los 70 y 80, varios libros y estudios ligados a la teología de la liberación, oponían el Dios de la Biblia, como Dios de la Justicia comprometido con los pobres, a los dioses de otras religiones, acomodados al status-quo de este mundo[\[10\]](#).

La teología de la liberación tiene razón en su crítica a la religión. Sin embargo, debemos situar el cristianismo en medio de las religiones y no como si fuese la religión purificada que no es. Aparte de eso, no debemos aplicar este principio a las religiones populares y tradiciones del Oriente. Para los teólogos asiáticos, la crítica de la TL a la religión es un discurso occidental y puede volverse colonialista, porque la propia noción occidental de religión no se puede aplicar a las religiones asiáticas. Éstas no se reconocen en esta clasificación[\[11\]](#).

4. Dialogar a partir de las rupturas necesarias

Para hablar del diálogo entre teologías de la liberación y teologías del pluralismo religioso, me viene a la mente una comparación con los cristianos de los primeros siglos. A causa del contexto

en que vivían, los padres de la Iglesia del siglo II son llamados *Padres Apologetas* y no *Padres Dialogadores*, incluso aunque en sus apologías hay elementos de diálogo con otras religiones y culturas. Del mismo modo, desde que nacieron, los movimientos de base y sectores de las teologías de la liberación fueron perseguidos por imperios y dictaduras y también por la jerarquía romana. Aun no pudiendo considerar a la teología de la liberación como un bloque homogéneo y teniendo también en cuenta la extrema diversidad de las teologías del pluralismo religioso, podemos considerar las teologías latinoamericanas como hermanas de las teologías del pluralismo religioso, comprometidas con la vida y la justicia para todos. Ambos movimientos teológicos surgen de una relectura de la imagen de Dios en la Biblia, de un diálogo misionero más abierto y respetuoso con la humanidad, y de teologías contextuales que, ya en la década de los 60, procuraban tomar en serio las implicaciones de la encarnación.

Muchas personas y comunidades que, en las décadas de los 70 y 80, procuraban unir la fe cristiana con una acción política liberadora, tuvieron dificultad de aceptar el catolicismo popular latinoamericano. De un lado, es verdad que, en América Latina, muchas veces, los opresores, en convergencia con la jerarquía católica, persiguieron a los movimientos liberadores, sirviéndose del catolicismo popular y de las religiones negras e indígenas para legitimar la opresión. Debemos también reconocer que, muchas veces, el catolicismo popular desarrolló una espiritualidad de la resignación y aceptación pasiva de los sufrimientos. Las fiestas tradicionales de las comunidades negras e indígenas eran usadas para reforzar la autoridad de políticos populistas y coroneles autoritarios. Por otro lado, es verdad también que por parte de los movimientos cristianos liberadores hubo cierta intransigencia religiosa y política, además de una dificultad de convivir con lo culturalmente diferente. Sólo al final de la década de los 60, cuando surgieron las comunidades de base y los movimientos cristianos populares, se encontró un camino de reconciliación entre fe y compromiso social. Sólo ahí la teología de la liberación comenzó a dialogar con la sensibilidad cultural y religiosa del pueblo pobre. Hizo su experiencia teológica de pluralismo cultural y religioso.

Podemos concluir: la teología de la liberación sólo se encontró en sintonía con la teología del pluralismo religioso, su hermana separada, cuando se insertó en el diálogo con las religiones indígenas y negras, como también con las expresiones del catolicismo popular. Sólo con la apertura amorosa a las religiones populares se profundizan, en el ámbito de la teología latinoamericana, algunos principios teológicos del pluralismo religioso [\[12\]](#).

5. Raíces del pluralismo religioso en América Latina

En contacto con pueblos indígenas, de las más diversas etnias y de regiones, tan diferentes como los de la Amazonia, el Altiplano andino y el Cerrado del Centro-oeste brasileño, descubrimos elementos comunes que con el contacto entre las comunidades se fueron integrando con elementos de otros grupos y regiones. Las Iglesias llamaron a esta síntesis “sincretismo”.

Los pueblos africanos, traídos como esclavos a Brasil, a Colombia y al Caribe, tenían religiones diferentes. A todos ellos las autoridades coloniales y la Iglesia les prohibieron practicar sus cultos. Se vieron así obligados a buscar una forma común de expresar su fe y sintetizaron sus cultos en troncos religiosos comunes. Para sobrevivir, dialogaron también con las religiones indígenas e incluso con el cristianismo opresor, realizando una síntesis en cultos de matriz africana, como el Candomblé en Bahía, el Xangô en Recife, o la Casa de Mina en São Luiz del Maranhão, la Santería en Cuba y los cultos negros en Colombia. Esta síntesis espiritual, muy profunda y sufrida, fue desconocida y hasta condenada por la jerarquía católica. Sin embargo, fue la primera experiencia hecha por el pueblo latinoamericano de una teología pluri-religiosa, desarrollada no en libros o tesis intelectuales, sino en la experiencia sufrida y oculta de mucha gente pobre que buscó a Dios uniendo experiencias espirituales diferentes pero capaces de complementarse.

Ciertamente, es un elemento complejo y diversificado. Tal vez, nuestro continente sea donde más se verifica lo que Raimundo Panikkar llama el “diálogo intra-religioso”, una síntesis del pluralismo que el creyente vive en el propio corazón. Esta síntesis es vivida por grupos y personas católicas y evangélicas. Es el modo de vivir la fe cristiana a partir de las raíces indígenas y negras. Eleazar López afirma: “El pueblo supo reformular su cultura... en el contexto del sistema”(…) “Releyeron la religión cristiana para dar continuidad en ella a las tradiciones ancestrales de nuestros pueblos...” [13]. Diego Irrarrazaval explica: “De acuerdo con las características de cada región, y según procesos locales, los pueblos se han desenvuelto en espacios y tiempos propios que llamamos policéntricos. No se dejan uniformizar. (...) Tenemos una cantidad de modos de invocar y comprender lo sagrado. Parece un politeísmo; en verdad se trata de policentrismo humano con sus referentes religiosos” [14].

En las décadas de los 50 y 60, monjes y teólogos europeos como Bede Griffis, Henri Le Saux, Cornelius Tollens, Jules Mochanin partieron para la India y se insertaron en ashram. Vivieron la fe cristiana como creyentes hindús. Igualmente, en América Latina, hubo algunas experiencias de comunión de vida entre cristianos y religiones indígenas, como también entre cristianos y cultos de matriz africana. En Brasil, desde los años 50, en el territorio de la actual prelatura de São Félix do Araguaia, una fraternidad de hermanitas de Jesús viven insertas en la aldea de los Tapirapé en una experiencia que valora la cultura y la religión indígena. En la década de los 70, durante varios años, el padre Bartolomé Meliá vivió con los indios Salumã y participaba de la religión indígena. El padre François de l’Espinay, ligado a la teología de la liberación, se hizo miembro de una comunidad de Candomblé en Bahía [15].

6. Los pluralismos de la resistencia cultural y religiosa del pueblo

(El contexto en el que surgieron las teologías latinoamericanas)

En América Latina, más que el pluralismo de experiencias religiosas separadas, la mayor parte del pueblo vive esta pluralidad de experiencias religiosas como una forma original de pertenencia al cristianismo. Hoy, la teología del pluralismo religioso profundiza el sentido de la “doble

pertenencia". El teólogo francés Claude Geffré declara: "En la medida en que el cristianismo no hace número con una otra religión, creo en la posibilidad de una "doble pertenencia". Tal persona, convertida a Jesucristo, bautizada, que vive realmente del Espíritu de Cristo, me parece que, en el orden espiritual de la disciplina corporal y mental de la ascesis y hasta en el orden de los gestos de adoración y alabanza, es capaz de continuar asumiendo elementos extranjeros al cristianismo histórico.

Estoy convencido de que esos casos de "doble pertenencia" prometen nuevas figuras históricas del cristianismo. La forma que tomó realmente el cristianismo histórico, desde hace 20 siglos, no prejuzga el futuro y no prohíbe la utopía de un verdadero "cristianismo mundial", un cristianismo que siendo siempre idéntico a sí mismo, esté verdaderamente enraizado en todas las grandes culturas. Decir "enraizado en las culturas", es una forma impropia de hablar, porque si se enraizó verdaderamente en culturas diferentes de la occidental, se enraizará también en tradiciones religiosas diversas" [\[16\]](#).

En América Latina, desde el inicio de la "caminhada" popular, hemos tenido que vivir y profundizar ciertas discusiones de la teología del pluralismo sobre la universalidad de la salvación, la unicidad de la mediación de Cristo, la relación entre la revelación bíblica y otras revelaciones. En 1976, Leonardo Boff fue asesor de un encuentro entre cristianos y creyentes del Candomblé en Bahía. Allí, por primera vez, él defendió el sincretismo como expresión de catolicidad de la fe [\[17\]](#) y desarrolló algunas bases teológicas de una teología latinoamericana del pluralismo religioso. En 1982, en Cuiabá, Mato Grosso, el Consejo Indigenista Misionero, CIMI, realizó una asamblea sobre "Biblia y mitos indígenas". Junto con Carlos Mesters, asesoré esta asamblea con el tema del pluralismo.

A medida que la reflexión teológica deriva de una pastoral que asume un compromiso de servicio y comunión con todos los indios y no sólo con los indios cristianos, con todos los hombres y mujeres de las comunidades negras, y no sólo con quien es cristiano, se trata, evidentemente, de una pastoral y una teología macro-ecuménica que, desde el principio tuvo que vérselas con el pluralismo cultural y religioso inherente al universo indio, negro y feminista de América Latina.

Las sensibilidades e intuiciones de la práctica pastoral de la liberación se juntan en el respeto y en el diálogo con la pluralidad de cristianismos posibles en la historia de los pueblos latinoamericanos. Personalmente, pienso que, a pesar de ser macro-ecuménicas, por su origen y naturaleza, la evolución del mundo y los nuevos desafíos religiosos hacen que estas teologías necesiten también, tanto como otras, del diálogo con la teología del pluralismo religioso.

7. Macroecumenismo latinoamericano

En América Latina, desde 1992, cuando los diversos grupos sociales se dividían en las conmemoraciones del quinto centenario de la conquista, grupos indígenas y de cultura afro-americana aprobaron, en el Primer Encuentro Continental de la Asamblea del Pueblo de Dios

(APD), el término “macro-ecumenismo” para significar un nuevo ecumenismo que fuera más allá de la unidad entre las Iglesias cristianas oficiales, integrara el encuentro intercultural en la relación entre religiones, y superara también la llamada “inculturación” como estrategia misionera de inserción de la Iglesia en los pueblos indígenas y comunidades negras, consideradas cristianas, aunque de otras culturas. El macro-ecumenismo da a la dimensión inter-cultural la misma importancia de la relación interreligiosa y llama a las Iglesias a superar la comprensión de una autoafirmación que desconoce al otro como otro y con sus derechos culturales y religiosos autónomos.

Los medios oficiales de Iglesia contestaron la validez del término “macro-ecumenismo”. De hecho, como no existe un “micro-ecumenismo”, el término formado por el prefijo *macro* no parece feliz. Pero, históricamente, tal expresión fue necesaria para superar la división artificial entre el ecumenismo como movimiento por la unidad cristiana y el diálogo inter-religioso restringido casi a relaciones diplomáticas entre las cúpulas de las religiones consideradas “nobles” por los prejuicios occidentales de siempre. El macro-ecumenismo, más que un simple diálogo, propone un camino de unidad en el servicio y en el testimonio de la solidaridad en defensa de los pueblos oprimidos[18].

En este libro encontramos reacciones de algunos autores, tanto respecto a un ecumenismo o pluralismo religioso que no reconozca verdaderamente la diversidad legítima y no católico-romana de las culturas populares latinoamericanas[19] como respecto a la infeliz tendencia de cierta escuela teológica occidental de dividir a teología en Teología 1 y Teología 2. Esta pretensión de universalidad de la teología occidental es todavía colonizadora y poco respetuosa hacia las diferencias. Sin embargo, no venceremos esta tendencia aislándonos o dejando de tratar los temas que son desafíos para todos los cristianos y para nuestros grupos también. Del mismo modo como, en la década de los 70, la teología de la liberación precisó trabajar la Cristología y la Eclesiología a partir de las luchas sociales de los pobres, las actuales teologías indias, negras y feministas necesitan contribuir con la elaboración de esos temas “nuevos” a partir de su experiencia concreta y del interés de los oprimidos que representamos. Hasta porque tenemos que dialogar no solamente con los indios, negros y mujeres ya incorporados a “grupos de la *caminhada*”, mas con sectores de indios, negros y mujeres empobrecidos en general; con personas de culturas oprimidas ya comprometidas con la cultura dominadora del neo-liberalismo. O nos salvamos juntos o nos perdemos todos.

8. El caminar latinoamericano y el pluralismo más amplio

(Todavía algunos recuerdos más)

La teología latinoamericana creció a partir de gestos proféticos de obispos que asumieron posiciones que iban más allá de los escritos. En 1970, Dom Hélder Câmara participó en la Conferencia de las Religiones por la Paz en Kyoto, Japón. ¿Por qué fue invitado? ¿Acaso su palabra y su gesto no tendría que ver con el camino de la teología de la liberación? Al contrario, su

participación en esa asamblea interreligiosa habría sido inviable si la TL no hubiese preparado el camino y hubiese profundizado la misión como construcción de la Paz y de la Justicia. El discurso de Dom Hélder en Kyoto se centró en la afirmación: “Las religiones y caminos espirituales deben dialogar y caminar juntos para ser conciencia ética de la humanidad y grito pacífico de los empobrecidos”.

En algunos libros de la teología de la liberación hay alusiones al reconocimiento de la presencia y acción divinas en las religiones populares y en otras religiones. Juan Luis Segundo hizo una lectura de la fe pluralista y abierta al diálogo, no sólo con otras religiones, sino con los ateos y toda la humanidad. Todavía en la década de los 60, cuando, en América Latina, este tema no era tratado, Juan Luis Segundo escribe un pequeño libro, junto con Pierre Sanchís, que fue la primera ayuda que yo, todavía joven estudiante de teología, recibí para abrirme a las otras religiones y culturas. El título mismo del libro es todavía ambiguo y, hoy, superado. Pero contenía los elementos fundamentales de la apertura al pluralismo que los autores y nosotros proseguimos. Se llamaba: “Las etapas pre-cristianas del descubrimiento de Dios” [20]. En su obra “Teología abierta para el laico adulto”, en diferentes ocasiones, J.L. Segundo vuelve al tema de la universalidad de la gracia de Dios y del reconocimiento de la presencia y acción divinas más allá de las Iglesias cristianas [21]. Hacia la mitad de los años 80, la colección «Teología y Liberación» que, por motivos eclesiales y conyunturales, continúa incompleta, se propuso ser una síntesis de toda a teología de la liberación. Desde el inicio, se abrió a la dimensión del pluralismo cultural y religioso de nuestros pueblos. Tiene un volumen sobre “O rostro indio de Dios” e iba a tener uno sobre las religiones de matriz africana; antes de concluirlo, el autor falleció.

Sobre el pluralismo religioso más amplio, no se previó ningún volumen específico, aunque algunos autores estuviesen abiertos al tema. Julio de Santa Ana dio al libro “Ecumenismo y Liberación” el sub-título de “Reflexiones sobre la relación entre la unidad cristiana y el Reino de Dios”. Él aborda siempre el Ecumenismo a partir de la visión más amplia de la unidad del “Pueblo de Dios”. En el último capítulo, “Desafíos para el movimiento ecuménico en América Latina”, propone un diálogo inclusivo y dice: “Las Iglesias deben recordar que el primer país independiente de lo que es hoy a América Latina fue Haití. En la lucha por la liberación del pueblo haitiano, el Vudú tuvo una función preponderante. Cuando una religión tiene esta capacidad de motivación para la libertad no puede ser dejada de lado por el Evangelio de Cristo, que es poder de liberación” [22].

Cuando José Luis Caravias y yo escribimos “Teología de la Tierra”, aunque teníamos pocos datos, publicamos un apéndice sobre “Teología palestina y musulmana de la Tierra” [23].

A pesar de estos y otros testimonios puntuales, debemos reconocer que el pluralismo religioso no fue un tema central de la teología de la liberación. En diversos artículos y libros, Diego Irarrázaval desarrolla una comprensión de misión respetuosa del pluralismo. Para citar un ejemplo: “Otro desafío es la pluriformidad religiosa, con sus acertadas o erróneas búsquedas de vida plena. Comenzamos a ver que a practicantes de otras religiones les llega el misterio de salvación en Jesucristo “por la acción invisible del Espíritu” [24].

Lo que en los ambientes de la teología latinoamericana hay de más lúcido y profundo de teología del pluralismo religioso es el trabajo de investigación y producción de Faustino Teixeira y del grupo que él anima en el Departamento de Ciencia de las Religiones de la Universidad Federal de Juiz de Fora[25]. Él sintetiza la importancia del pluralismo religioso y lo une a una visión de la fe cristiana y de la misión de la Iglesia reino-céntrica o, traduciendo de forma más concreta, simplemente centradas en la defensa de la vida del pueblo y del universo.

9. Intento de síntesis

La teología del pluralismo religioso surgió en Europa, Asia y América del Norte en un contexto en el que el cristianismo deja de ser la cultura dominante. En un mundo en el que uno de los fenómenos que más crecen es el fundamentalismo religioso, la teología del pluralismo y del diálogo es esencial para construir un mundo de paz y de justicia.

La teología del pluralismo religioso, ¿es un nuevo paradigma para la teología de la liberación? Varios autores latinoamericanos alertan ante el riesgo de usar la expresión *nuevos paradigmas* con tanta facilidad que el término acabe no diciendo nada. Hay quien, en teología, llama “nuevo” a lo que de hecho no es nuevo[26]. Sin embargo, no se puede negar que, actualmente, el saber teológico está llamado a basarse no sólo en la racionalidad occidental, y debe incorporar temas nuevos: la subjetividad, la corporalidad, las cuestiones afectivo-sexuales, la ecología, la paz y la justicia internacional y el desafío del pluralismo y del diálogo inter-religioso, entre otros. Ello marca la agenda teológica de este inicio del milenio e impone nuevos temas y desafíos a toda la teología cristiana, y por tanto también a la teología de la liberación. El pluralismo cultural y religioso es nuevo paradigma para la teología de la liberación y para toda la vida cristiana. En cuanto a la teología del pluralismo religioso, ella abre un debate importante, y debe ser tomada en serio, pero no sé si es, en sí misma, un paradigma nuevo para la teología de la liberación. Varios de sus elementos no son nuevos para nuestra práctica y reflexión. En relación a los que son realmente nuevos, hemos de distinguir los que son universales y los que provienen de otro contexto humano y teológico.

La teología del PR se desarrolló en Asia, donde el cristianismo es minoritario y no tiene nada que aportar a la sociedad si no dialoga con otras tradiciones religiosas. La realidad latinoamericana es diferente de la de Europa, de la de América del Norte y de la de Asia. También entre nosotros, las migraciones y los medios de comunicación imponen una realidad pluricultural y pluri religiosa, pero, aquí, el cristianismo todavía es mayoritario y hegemónico. Las Iglesias tienen la tentación de aceptar la teología del pluralismo religioso y asumir el diálogo, allí donde son minoritarias, y de ser menos abiertas allí donde todavía son mayoritarias. Eso no ocurre con grupos de la teología de la liberación, pero el hecho es que muchos se han abierto más a la teología del pluralismo a partir de los desafíos de la inculturación de la misión; lo que revela todavía una perspectiva restringida y de cierta forma eclesiocéntrica, aunque con un eclesiocentrismo aparentemente menos cerrado y colonialista, porque está *inculturado*. La perspectiva parece ser menos la de convivir con la diversidad religiosa que la de aceptarla como diversa de la cultura dominante, pero sólo para

mejor realizar el anuncio de la fe cristiana. De cualquier modo, la teología de la liberación se ha abierto a esta dimensión del pluralismo religioso, insistiendo más en la dimensión del pluralismo cultural que directamente en la cuestión de las religiones. Es la interpretación que podemos dar a la nota de conclusión del 4º Encuentro misionero del COMLA en Paraná, Argentina, en la que los/as participantes escriben: “Desde América Latina, postulamos un encuentro dialogante con las demás religiones y culturas del mundo, donde ya actúa el Espíritu, y así, introducirlas en la plenitud del Evangelio” (COMLA – 4)[27]. Esta última consideración “y así introducirlas en la plenitud del evangelio” deja bien claro eso. Se trata de un congreso de la jerarquía de la Iglesia que sigue las orientaciones del Vaticano y del papa, expresadas en encíclicas como *Redemptoris Missio* que se abren al pluralismo religioso y al Diálogo con el otro, pero que en el fondo privilegian más el anuncio de la fe cristiana que el diálogo, y consideran el cristianismo como una revelación superior que debe ser propuesta a los no cristianos, aunque de una forma respetuosa (cf. RM 55).

También en América Latina la mayoría los teólogos mantienen esta ambigüedad. Algunos textos recientes y la orientación de la Federación de los Obispos de Asia parecen mucho más abiertas al pluralismo religioso que los documentos emanados del episcopado latinoamericano e incluso de algunos de nuestros más queridos teólogos y misiólogos[28]. Todo eso me hace pensar que la teología del pluralismo cultural y religioso desafía a la TL a profundizar una nueva eclesiología y una nueva misiología.

10. Esbozando algunas perspectivas para el camino

Por los diversos motivos ya aquí expuestos, en América Latina, la teología del pluralismo religioso ha de ser, en primer lugar, teología del pluralismo Intercultural. Esta ampliación del tema no lo deja inmune. Lo transforma. Relativiza el aspecto institucional religioso y da más importancia al elemento cultural presente en toda religión. Es como si reescribiese o retrazase en lugar diferente el corte que divide las diversas instancias del diálogo. el corte vertical que divide cada religión en una columna autónoma queda superado porque en la misma columna, o en la misma religión, personas o grupos de culturas diferentes se comportan y tienen problemas que los diferencian de otras personas y grupos de la misma religión provenientes de otras culturas.

Este pluralismo Intercultural puede, aquí entre nosotros, profundizar un diálogo con los humanismos contemporáneos de carácter no religioso o incluso ateos. Al final de los años 60, teólogos de la liberación como Hugo Assmann y Franz Hinkelammert y otros, emprendieron un diálogo profundo y positivo con el marxismo. En los años 80, Juan Luis Segundo profundizó el diálogo con lo que él llamó “el hombre y a mujer modernos”. El reconocimiento actual de un inmenso pluralismo cultural nos lleva a dialogar con amplias porciones de la población que, aunque no situadas en ninguna tradición religiosa, quieren caminar con nosotros en la busca de la Paz, de la Justicia y de la salvaguarda del universo. En este sentido, la experiencia de los encuentros del Foro Social Mundial es una experiencia matriz para una nueva teología del pluralismo cultural y religioso.

En América Latina, con excepción del estado de guerra civil que envuelve a Colombia, no tenemos un país en guerra, pero varios viven conflictos casi permanentes entre sectores de su población autónoma y el aparato de represión del Estado. En Ecuador, la CONAIE (Confederación Nacional de los Indios de Ecuador) ya derribó un presidente de la República y, otras veces, influyó mucho para cambiar la conyuntura nacional. La realidad de miseria a que la política económica neo-liberal redujo diversos países del continente y amenaza a casi todos los demás, y provoca una situación de conflictos que constituye lo que, en otro momento, los estrategas americanos llamaban “conflictos permanentes de baja intensidad”. En este contexto, las categorías de trabajadores están desmovilizadas, los partidos políticos confusos y los sindicatos sin fuerza. El discurso de las luchas por la liberación que en los años 70 movilizaba tanta gente, no encuentra apoyo y raíz en las bases de las poblaciones. Hemos de encontrar otros discursos y otras estrategias de resistencia y defensa. Así como en África, también en medio de nuestra población no hay muchos grupos con una conciencia antimilitarista, con una percepción clara de lo que en esta región significa el comercio de armas, y cómo está ligado al tráfico de drogas. En Brasil y en otros países de América Latina, algunos grupos espiritualistas actuales han desarrollado una mística de la Paz sin ligarla suficientemente a la cuestión de la Justicia y de la Solidaridad con los más oprimidos. En la mayoría de las veces, la relación con ellos se revela enriquecedora para los dos lados y puede comportar un enfoque nuevo a la cuestión del pluralismo cultural. Incorpora datos de la psicología transpersonal y de la sabiduría oriental, se abre a una sensibilidad terapéutica y artística que normalmente no es nuestra experiencia. Y podemos contribuir a llevar esa riqueza a grupos de base y a trabajos de resistencia del pueblo más pobre. Ciertamente, más que en otras regiones del mundo, en América Latina, la teología del pluralismo Intercultural e interreligioso ha de privilegiar y profundizar una nueva y crítica teología de la Paz y de la No Violencia Activa, en América Latina, poco desarrollada y poco asumida.

Considero que uno de los mayores desafíos de la teología y de la pastoral del pluralismo Intercultural y inter-religioso en América Latina es asumir la herencia de algunos pastores de la Iglesia que, en los años 70, a partir de las opciones fundamentales de la teología de la liberación y de una fuerte intuición profética tuvieron en América Latina y para todo el mundo una palabra original y de apelo espiritual. Su mensaje es básico para un nuevo pluralismo Cultural y Teológico. Es importante recordar a Dom Hélder Câmara con su “Presión moral liberadora”, o su movimiento de “Minorías abrahámicas” y otras propuestas proféticas, al servicio de los pequeños. Del mismo modo, Monseñor Oscar Romero, Mons. Leónidas Proaño y otros. Ellos lideraron un movimiento espiritual e inter-cultural por la paz, justicia y no violencia activa, de un modo latinoamericano. La teología de la liberación desarrolló una reflexión sobre justicia y solidaridad, sobre la conflictividad inherente al Reino de Dios, pero no asumió estos temas de la paz, de la no violencia, del anti-militarismo y otros, hoy urgentes. La teología del pluralismo religioso nos puede llevar de vuelta a estos temas, al ponernos en contacto con maestros espirituales de otras religiones y de otros continentes [\[29\]](#).

Finalmente, para mí, la perspectiva más importante y decisiva para la teología del pluralismo religioso en América Latina es la de insertarse en el modo de ser pluralista del pueblo más pobre y

de aprender en la inserción entre las comunidades de matriz indígena y negra el camino espiritual básico para la teología del pluralismo, o sea, su raíz fundamental: una espiritualidad abierta al otro y verdaderamente altruista. El camino para la teología del pluralismo Cultural y religioso en América Latina es el de la base, de la inserción y de la solidaridad. Para retomar un modo de hablar común cuando se discute el pluralismo, esta teología nueva no es cristocéntrica y menos todavía eclesiocéntrica. Sería “vida-céntrica”, esto es, centrada en el proyecto de vida para todos. Entonces se unirá con toda una sensibilidad que podemos llamar “holismo popular” que encuentro en el bello poema de uno de los mayores poetas brasileños con el que concluyo esta conversación:

“Além da Terra, além do Céu/ no trampolim do sem-fim das estrelas, / no rastro dos astros,/ na magnólia das nebulosas,/ Além, muito além do sistema solar, / até onde alcançam o pensamento e o coração, / vamos!/ Vamos conjugar/ o verbo fundamental essencial,/ o verbo transcendente, acima das gramáticas, e do medo e da moeda e da política, / o verbo sempreamar, / o verbo pluriamar, / razão de ser e de viver” (Carlos Drummond de Andrade)[\[30\]](#).

“Más allá de la Tierra, más allá del Cielo / en el trampolín del sinfín de las estrellas, / en el rastro de los astros, / en la magnolia de las nebulosas. / Más allá, mucho más allá del sistema solar, hasta donde alcanzan el pensamiento y el corazón, / ¡vamos! / Vamos a conjugar el verbo fundamental esencial, / el verbo transcendente, encima de las gramáticas, y del miedo y de la moneda y de la política, / el verbo siempreamar, / el verbo pluriamar, / razón de ser y de vivir” (Carlos Drummond de Andrade).

[\[1\]](#) Marcelo BARROS, monje benedictino, es biblista y autor de 26 libros, de los cuales el más reciente es *O Espírito vem pelas Águas (A crise mundial da Água e a Espiritualidade Ecumênica)*, Ed. CEBI- Rede. Fax: 062- 3721135. mostecum@cultura.com.br

[\[2\]](#) JUSTINO DE ROMA, *Apologia II, 8 y otros, Irineu de Lyon, Clemente de Alexandria*, Ver Faustino TEIXEIRA, *Teologia das Religiões, uma visão panorâmica*, São Paulo, Paulinas, 1995, p. 22.

[\[3\]](#) En la Iglesia Católica ver CONCILIO VATICANO II, Declaración *Nostra Aetate, Dignitatis Humanae* y Constitución *Lumen Gentium*, 1, 13, 16; *Gaudium et Spes*, 22, 92 y otros. En el ámbito protestante, ver diversos discursos de teólogos y la orientación general de las conferencias del CMI en 1961 en Vancouver: “*Jesucristo, Vida del Mundo*”, y en 1968, Upsala: “*Hago nuevas todas las cosas*”.

[\[4\]](#) Paul F. KNITTER, *Una Terra, Molti religioni, dialogo interreligioso y responsabilità globale*, Assisi, Ed. Cittadella, 1998, p. 28- 29.

[5] Aloysius PIERIS, *An Asian Theology of Liberation*, Orbis Book, Maryknoll, New York, 1988. Traducción: *El rostro asiático de Cristo*, Sígueme, Salamanca 1991.

[6] Aloysius PIERIS, idem, p. 141.

[7] K. BARTH, *Der Römerbrief*, p. 84

[8] Cf. José Porfirio MIRANDA, *El Ser y el Mesías*, Sígueme, Salamanca, 1976, p. 47 ss.

[9] Cf. Aloysius PIERIS, idem, p. 157- 158.

[10] Ver, por ejemplo: VARIOS AUTORES, *La lucha de los dioses (Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios Liberador)*, DEI, Costa Rica, y Centro Antonio Valdivieso, Managua, 1980.

[11] A. PIERIS, idem, p. 158.

[12] Por lo demás, muchos de los teólogos y pensadores de la teología del pluralismo religioso también desarrollaron su pensamiento en el diálogo y la inserción entre las religiones de los pobres de la tierra, como las grandes religiones asiáticas.

[13] Eleazar LOPEZ, *500 años de resistencia y de lucha de los pueblos de América contra la opresión*, Chiapas, 1991, mimeo 8, citado por D. IRARRÁZAVAL, *Inculturación, amanecer eclesial en América Latina*, Puno, Lima, IDEA, CEP, 1998, p. 180.

[14] Diego IRARRÁZAVAL, *Inculturación, amanecer eclesial en América Latina*, Puno, Lima, IDEA, CEP, 1998, p. 178.

[15] François DE L'ESPINAY, *Igreja e Religião Africana do Candomblé no Brasil*, in REB/ 47. Dezembro 1987, p. 870.

[16] Claude GEFFRÉ, *Profession Théologien*, Paris, Ed. Albin Michel, 1999, p. 242.

[17] Se trata de la primera redacción del texto que después se convertiría en el capítulo 7º del libro *Igreja, Carisma e Poder* (cfr supra). Tras el encuentro histórico en Salvador, la conferencia de Leonardo fue publicada en «Revista de Cultura Vozes», n. 71, 1977, p. 53- 68.

[18] Manifiestos del 1º y 2º Encuentros de la Asamblea del Pueblo de Dios. Ver también Marcelo BARROS, *O Sonho da Paz*, Ed. Vozes, 1996. Ver, especialmente, el capítulo 3: La Unidad de las Religiones Populares.

[19] Ver el texto de Armando LAMPE, *Intolerancia religiosa contra el pluralismo religioso*, el segundo capítulo de este mismo libro.

[20] J.L. SEGUNDO y Pierre SANCHIS, *As etapas pré-cristãs da descoberta de Deus*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1969.

[21] Juan Luis SEGUNDO, *Teologia Aberta para o Leigo Adulto*, Loyola, 1977. Ver especialmente en el 2º volumen *Graça e Condição Humana*, el capítulo: *O Vaticano II e a redenção do mundo*. También en la presentación del 3º volumen: *A nossa idéia de Dios*. Él pregunta: “¿Dios existe? ¿Qué Dios?”.

[22] Julio DE SANTA ANA, *Ecumenismo e Libertação*, Petrópolis, Vozes, p. 303.

[23] Marcelo BARROS e José Luis CARAVIAS, *Teologia da Terra*, Vozes, 1988, p. 290- 295.

[24] D. IRARRÁZAVAL, *Inculturación*, idem, p. 55. el autor cita el documento “Diálogo y Anuncio” de la Comisión Pontificia para el Diálogo Interreligioso y Congregación para la Evangelización de los Pueblos, 1991, n. 29- 30.

[25] Cf. Faustino TEIXEIRA, *Diálogo de Pássaros; nos caminhos do diálogo inter-religioso*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1993. *Teologia das Religiões, Uma Visão Panorâmica*, Paulinas, 1995. Y muchos artículos en diversas revistas teológicas brasileñas e internacionales.

[26] Márcio FABRI, en VARIOS AUTORES E AUTORAS, *Teologia Aberta ao Futuro*, Soter/Loyola, São Paulo, 1997, p. 7.

[27] Citado por D. IRARRÁZAVAL, idem, p. 158.

[28] Ver, por ejemplo el Documento “Lo que el Espíritu dice a las Iglesias” de la Federación de los Obispos de la Asia, mayo de 1999. Publicado en SEDOC, julio de 2000.

[29] VARIOS AUTORES, *Hélder, O Dom*, Vozes, 1999. J.SOBRINO, J. MARTÍN BARÓ, R. CARDENAL, *La Voz de los sin voz*, San Salvador, UCA, 1980. Trad. em português: *A Voz dos Sem Voz*, Paulinas, 1987.

[30] Carlos DRUMMOND DE ANDRADE, *Amar se aprende Amando*, citado por Carmen CINIRA MACEDO, *Imagem do Eterno*, São Paulo, Ed. Moderna, 1990.

Fuente: Koinonía [en línea] <http://www.servicioskoinonia.org/relat/353.htm>