

## Ciencias sociales y teología de la cultura. Un aporte a la historia de las ciencias sociales en Latinoamérica

Adrián Scribano

En el marco de la Filosofía de las Ciencias Sociales, hoy se presupone que un abordaje integral de la problemática en relación a cómo se construyen y validan teorías debe transitar el cruce entre la epistemología, la historia y la sociología de la ciencia. Se abre así un desafío para las ciencias sociales latinoamericanas: el de retomar, desde los tres campos disciplinares aludidos, las producciones científicas realizadas para explicar y comprender la estructuración del mundo social de la región.

Desde principios del siglo XX —sólo por señalar un fecha de referencia—, la filosofía, la antropología, la ciencia política y la sociología han intentado señalar los mecanismos que operan en la estructuración social de las sociedades latinoamericanas. Muchos de estos proyectos explicativos exploraron la potencial existencia de factores regionales específicos que hacían de Latinoamérica una realidad tan particular que exigía enfoques teóricos y metodológicos particulares.

En Argentina —al igual que en toda la región—, desde el siglo XIX hasta nuestros días, autores tan diversos como Sarmiento y Alberdi, Ramos Mejía y José Ingenieros, o la sociología científica de los '50, produjeron una gama muy amplia de enfoques tendientes a explicar nuestra situación particular.

En la década de los '60 se combinaron histórica e intelectualmente en toda Latinoamérica una serie de factores que hacen de aquellos años una fuente de trabajo y reflexión aún hoy no agotada. Los avances tecnológicos a nivel mundial, el impacto de la Revolución Cubana, la «Alianza para el progreso», los movimientos de liberación nacional en África, entre otros, contextualizaron la influencia de uno de los más importantes acontecimientos del siglo XX: el Concilio Vaticano II. Más allá de las valoraciones personales y objetivas (que podemos hacer) la Iglesia Católica se sumergió en un fuerte proceso de cambio. La dinamicidad del mismo fue tal, que la teología académica europea profundizó las tendencias de renovación en todas sus «disciplinas». En América latina surgió con un vigor inusitado lo que se denominó «Teología de la Liberación», (fenómeno eclesial) que se desarrollaría siempre en la tensión entre el llamado de atención y la condena por parte de las autoridades del Vaticano (de la Iglesia). El elemento que aquí nos interesa destacar es que la Teología de la Liberación consagró definitivamente la utilización del instrumental teórico analítico de las ciencias sociales como plataforma de reflexión sobre la realidad del continente.

Argentina no fue una excepción de este influjo, y es más, generó entre los años '60 y '80 un estilo teológico particular reconocido como específico. Dicho movimiento tomó

diversas direcciones y recibió diferentes denominaciones, entre ellas la de «Teología de la Cultura». En esta introducción lo que es importante subrayar es que, más allá de sus particularidades, este enfoque aceptó y utilizó desde un comienzo el instrumental de las ciencias sociales. Esto es lo que motiva el presente trabajo.

La presente comunicación pretende sistematizar algunos de los cruces que la teología y las ciencias sociales tienen en este enfoque. No se pretende analizar el *status* científico de la teología, ni evaluar la justeza de la aplicación del instrumental sociológico; se pretende aportar, al menos, un grano de arena a *la revalorización del lugar de la teología en la historia de las ciencias sociales latinoamericanas*. Vale enfatizar que este análisis es motivado no desde el ámbito teológico sino desde los campos sociológico y epistemológico, es decir, como un aporte a la indagación teórica sobre el proceso de constitución de nuestro conocimiento sobre lo social. Para ello, se utilizará como referencia principal, del mencionado enfoque teológico, el pensamiento de J.C. Scannone. En este marco se ha seguido la siguiente estrategia argumentativa: en primer lugar, se sintetizan los términos teóricos y la conceptualización básica de la Teología de la Cultura y, en segundo lugar, se reconstruye la imagen del mundo que dicha teología en tanto teoría social supone.

### **Racionalidad, análisis de la realidad e instrumental analítico**

Luis Maldonado, entre otros, ha dado identidad de colectivo intelectual al grupo de intelectuales argentinos que originaron y desarrollaron los estudios sobre religiosidad popular. En una de sus afirmaciones sostiene:

hay un ilustre grupo de argentinos que han insistido más en los rasgos unificadores (históricos, culturales...) de la realidad popular en su sentido de colectividad (Maldonado 1985:30).

El autor menciona como integrantes de este grupo a Büntig, Gera, Boasso, Rodríguez Melgarejo, Altamira, nómina que sin duda habría que completar, más allá de la opinión de Maldonado, con nombres como Farrell, Scannone, Dussel (en sus primeros trabajos) y Comblin (aunque no sea argentino). Todos ellos aportaron desde distintas ópticas y en diversos momentos a la constitución tanto de un programa teológico alrededor de lo popular como a la apropiación de las ciencias sociales como «herramienta de análisis».

El origen de la utilización del instrumental analítico de las ciencias sociales es bien claro. A pesar de que aquí no podemos dar cuenta de su historia, luego de Medellín, emerge como preocupación analítica la caracterización y definición de lo popular dada la urgencia de poner en marcha una pastoral popular adecuada a la situación latinoamericana. Así, en Argentina, se comienza a estudiar desde fenómenos tales como las motivaciones en el catolicismo popular (Büntig 1972), pasando por las prácticas religiosas en los santuarios (Rodríguez Melgarejo 1976), hasta la creencia de Dios en el hombre medio (Chamorro 1970).

Para introducirse al complejo espacio de la Teología de la Cultura y sus relaciones con las ciencias sociales es conveniente tratar de establecer sumariamente algunos tópicos estructurantes de su análisis de la realidad social. El «estilo de razonamiento» del enfoque conduce a fijar la mirada sobre cuáles eran sus «rivales discursivos», cuál era su punto de vista respecto a la racionalidad y qué fuentes filosóficas y sociológicas usaron para construir su interpretación sobre América latina.

El discurso de la Teología de la Cultura identifica, al menos en su vertiente argentina, dos grandes «visiones contrapuestas» en cuanto al punto de partida para elaborar la pastoral y la teología, esto es, las relaciones entre cultura y fe: el «integrista conservador» y el «progresista modernizante». El núcleo que la diferencia de ambas visiones es justamente de carácter epistémico y no teológico: la oposición entre racionalidad iluminista y racionalidad sapiencial.

Este contexto discursivo se particulariza si se tiene en cuenta lo que Scannone llama los cuatro enfoques teológicos pastorales latinoamericanos respecto a la «comprensión de la calificación «popular» dada a la religiosidad» (Scannone 1990 a). Ellos son el *tradicionalista*, el *progresista*, el *liberador* y el *histórico-cultural*. Uno de los criterios de diferenciación, entre uno u otro enfoque es el tipo de análisis social que conduce a la determinación de la definición de lo popular. En el caso del enfoque integrista, conservador y reaccionario se explicita que intentó usar al catolicismo popular como arma ideológica contra la ilustración racionalista, la crítica progresista y el materialismo marxista. En este caso se evidencia que el discurso implícito y el campo de discusión se delimitaba por los discursos sociológicos dominantes. En el enfoque progresista, la sociología de la religión usada es de corte funcionalista, la cual tiene como supuesto la relación élite-masa y la masificación de las religiones universales. El enfoque liberador se apoya en categorías de origen marxista y, de una manera u otra, analiza lo popular como una variable que aparece en la dialéctica de la lucha de las clases oprimidas.

El cuarto enfoque, el histórico-cultural, que es el que nos interesa aquí, nace del cruce entre lo que se podría denominar sociología hermenéutica y antropología social. Este enfoque utilizó para redefinir lo popular metodologías, conceptos y fuentes provenientes de las ciencias sociales en un trabajo que hoy podríamos denominar pluriparadigmático.

Las categorías hermenéuticas más importantes que se usaron son: «universal situado», «analogía», «analéctica», «sapiencialidad», entre otras. Básicamente estas categorías sirven de mediaciones para la interpretación del lugar del Pueblo de Dios en la historia, es decir, de la potencialidad de la religiosidad popular como plataforma de las reflexiones pastorales, teológicas y filosóficas desde un punto de vista latinoamericano.

Solidarios con estas categorías existen, en la configuración de la visión sobre la realidad, conceptos de claro origen sociológico y antropológico. Más allá de la necesaria definición de conceptos como «pueblo», «cultura» y «sabiduría», los teólogos echaron mano de nociones tales como «sujeto colectivo», «memoria colectiva», «mito» y

«ritualización». Estos conceptos se articularon para sistematizar la vida popular como un «nosotros» que comparte un mundo de la vida particular.

Las fuentes teóricas y empíricas explícitas que utilizan de las ciencias sociales provienen de disciplinas y tradiciones muy variadas. En el campo de lo historiográfico son mencionados Vicente Sierra, José María Rosas y Jorge Abelardo Ramos. En la antropología cultural, Santillán Güemes y Darcy Ribeyro. En la sociología de la religión se podrían mencionar, entre otros, a Taki Kodó y a Pedro Morandé. Como así también fueron utilizadas, con ciertas reservas las fuentes sociológicas construidas por Büntig y las tradiciones sociológicas que apoyaron a los otros enfoques sobre la pastoral popular.

Este cruce entre historia, antropología y sociología proveyó de marcos de referencia para una operación vital para la Teología de la Cultura: la de edificar una sociología histórica que permitiese interpretar el proceso de constitución identitaria del pueblo argentino y latinoamericano.

Desde el punto de vista filosófico el panorama es más complicado de lo que parece a primera vista. Desde lo regional, si se permite la expresión, está siempre presente el filósofo del «estar», es decir, Rodolfo Kush y los padres fundadores de la filosofía latinoamericana. En relación con la denominada «filosofía académica», aparecen entre otros, una y otra vez, Hegel, Heidegger, Levinás, Ricoeur.

Estas sucintas referencias permiten visualizar con claridad que la relación entre ciencias sociales y teología ha ido más allá del uso externo de la primera por parte de la segunda, a partir de la mera intención de describir y entender qué está pasando en la realidad social. Las ciencias sociales latinoamericanas se ubicaron en el corazón mismo de la reflexión teológica. Tanto es así, que la imagen del mundo que supone la teoría de la cultura de la Teología de la Cultura depende de los rasgos ontológicos de la teoría social que la informa (y que involucra las «mediaciones» hermeneúticas y filosóficas que ya se han mencionado).

### **Imagen del Mundo y ontología social en la Teología de la Cultura**

En otros trabajos he argumentado a favor de que si se quiere sistematizar el rasgo ontológico de las teorías sociales se debe realizar un análisis de las imágenes del mundo que ellas implican (Scribano 1996, 1997, 1998). Para entender una Imagen del Mundo he propuesto reconocer los siguientes componentes como supuestos de su constitución, su visión de sujeto, los recursos que identifica como prioritarios y por los cuales los agentes se diferencian, el horizonte de comprensión que acepta y su noción de tiempo-espacio. En el contexto de los objetivos de este trabajo se intentará ahora reconstruir, de manera parcial, la imagen del mundo que supone la Teología de la Cultura siguiendo la propuesta aludida.

La Teología de la Cultura supone una noción de *agente* que se puede desdoblar en dos niveles: el personal y el colectivo. Si bien el esfuerzo hermenéutico se centra en la vida compartida del pueblo, sin duda el punto de partida insoslayable es la noción cristiana de persona. Esto implica que, desde un punto de vista ontológico, la idea de sujeto ha sido

retomada y traducida desde el pensamiento de Ricoeur, Levinás o de otros autores personalistas. Esta idea de sujeto se conforma como «esencialmente» intersubjetiva y activa, es decir, como un sujeto diestro que comparte un mundo de la vida común con otros sujetos. Esta noción de agente tiene clara resonancias sociológicas, más aún si se tiene en cuenta que entre los años '70 y '80 se cristalizó en Europa un ascenso de la sociologías fenomenológicas y la revalorización de la hermenéutica. Cabe señalar que en Inglaterra John Thompson, desde 1975 a 1980, elaboró su tesis doctoral en la que Ricoeur es uno de los autores usados para formular su *Critical Hermeneutics*, donde la perspectiva de la agencia giddensiana se entrecruza con los supuestos del autor francés. Este señalamiento pretende llamar la atención sobre el hecho de que, algunos de los desarrollos realizados autónomamente en nuestra región, por motivos que no se pueden desarrollar aquí, tienen un elevado «grado de coincidencia temporal» con los movimientos intelectuales europeos.

En un segundo nivel aparece la noción de *pueblo*. Ya sea tematizada en el marco de las explicaciones del núcleo ético-mítico, o de la conformación de la nación o de la cultura popular, los teólogos de la cultura impulsaron la utilización de la noción en tanto emergencia de un actor colectivo. Básicamente este actor colectivo mantiene las características del agente social, pero además –y esto es conveniente subrayarlo también–, es un colectivo que construye sus lazos en la constitución de su identidad. Desde aquí se puede apreciar mejor por qué la preocupación por «describir e interpretar» el *ethos* del pueblo deviene crucial para los planteamientos pastorales y teológicos, como así también la centralidad de una aproximación científica a dicho proceso de constitución identitaria.

Estos dos niveles de la visión de sujeto implica algunas decisiones respecto a cómo esos sujetos se producen y reproducen. En concordancia con lo expuesto, el modo de aproximación a estos procesos se realizó desde la «historicidad» que, solidaria con la visión de sujeto, es una historia de la conformación de una identidad colectiva y el devenir de las situaciones, de encuentros y desencuentros en la tarea de conformar un «nosotros». Como escribe Scannone:

Afirmamos del pueblo surgido de ese mestizaje cultural que es *sujeto colectivo* de una memoria histórica, de una conciencia nacional, de un proyecto histórico (o concepción –a veces implícita– de un destino común), y de una organización de la convivencia mutua. (Scannone 1990a:191).

En la constitución de la Teología de la Cultura juega un importante papel la oposición dialéctica pueblo/no pueblo, debido a tres razones fundamentales: 1) porque siendo la pastoral popular uno de sus preocupaciones básicas se debía poder delimitar quiénes eran partícipes de la misma, 2) porque se pensó las determinaciones de lo popular con el juego *ad intra/ad extra* crucial para la constitución identitaria y 3) porque se debía contestar a los abordajes clasistas de otros enfoques teológicos y pastorales. Es obvia aquí la necesidad de una hermenéutica socio-histórica que operó como fuente legítima de la adecuación de la selección de la dialéctica aludida. Riqueza, poder y apropiación de la

información son fuentes de desigualdades y, por lo tanto, elementos que ordenan la imagen del mundo de la Teología de la Cultura cuando están referidos a la conformación de lo popular. Pero lo más importante para destacar es que la mediación dialéctica se produce en la comunicación y la sabiduría compartida, por lo que lenguaje y conocimiento son las categorías «últimas» de la diferenciación pueblo /no pueblo.

La Teología de la Cultura en tanto hermenéutica sociológica problematiza e interpreta el horizonte histórico-genético desde donde se puede «leer» la constitución de lo popular. Para ello centra su análisis en otras tres dialécticas particulares: Hombre/Naturaleza, Varón/Mujer, Amo/Esclavo. Surgen desde este análisis tres elementos básicos para la comprensión de lo popular. En primer lugar, la aproximación geocultural a la historia, donde sujeto colectivo, geografía y cultura co-constituyen una forma particular de habitar el mundo. En segundo lugar, las relaciones intersubjetivas más radicalmente primarias como eje de interpretación de la vida vivida en comunidad que da paso a un enfoque sobre el lugar de lo femenino pero también explícita, al menos parcialmente, las conexiones entre individuo y colectivo. En tercer lugar, las relaciones de apropiación diferencial de bienes materiales y simbólicos que se muestran como raíz de la injusticia social.

Como se puede advertir, cada uno de estos elementos son respuestas a la discusión sobre la explotación y la dominación en América latina que la sociología académica, las corrientes marxistas y la Teología de la Liberación mantienen desde los '60. Pero lo más importante para destacar aquí es que estas dialécticas conforman un horizonte interpretativo que permite ir develando el lugar de lo cultural como plataforma de comprensión del pueblo.

Los tópicos anteriores abren el camino para observar claramente como la teoría analizada incluye una visión del tiempo-espacio que se transforma en el eje vertebrador de su interpretación de la realidad. En una perspectiva sociológica se podría afirmar que al pasado, presente y futuro se le añade la «presentificación» para señalar el tiempo vivido por el hombre al habitar el mundo. Esta dimensión hace del espacio no una forma vacía, sino un «horizonte de intersubjetividad» que deviene mediatización para retomar y comprender como los teólogos insisten en redefinir la historia latinoamericana. El tiempo-espacio regional se interpreta en su acontecer, que como no podía ser de otra manera, cristaliza en la cultura popular. Desde los primeros trabajos de Dussel sobre historia de la Iglesia, pasando por la perspectiva del estar de Kusch, hasta la reinterpretación de la realidad pastoral de Gutiérrez, prepararon el camino de la visión de una teología inculturada y de su hermenéutica histórica. En este sentido, la cultura popular es la fuente de las «claves de lectura» de la historia de latinoamericana y el punto de partida para analizar e interpretar el presente social y político.

Se llega así a reconstruir la imagen del mundo que supone la Teología de la Cultura en tanto teoría social: la religiosidad popular es la expresión del *ethos* que anida en la conformación de un «nosotros» que históricamente se puede visualizar en el mestizaje cultural que marca la identidad latinoamericana.

Para finalizar es importante poner de manifiesto que esta imagen del mundo tuvo su impacto también en la discusión propiamente sociológica sobre la identidad latinoamericana. Los enfoques de Morandé, Larraín y García Canclini son, tal vez, tres de los más reconocidos y seguidos en la actualidad. Sin duda, de una forma u otra, los dos primeros son tributarios de esta rica y compleja relación entre teología y sociología.

De esta manera es posible extraer tres conclusiones provisorias en orden a revisar el desarrollo de la teoría social latinoamericana:

- a) quién intente analizar los momentos de reproducción y reflexividad institucional de las ciencias sociales encontrará en las elaboraciones teológicas de la región un lugar privilegiado de conjunción de ambos procesos,
- b) el análisis que se ha sintetizado sobre la teología de la cultura muestra, al menos en principio, que las reflexiones teológicas son una buena pista para identificar las vías de «expansión» de los enfoques hermenéuticos en nuestras ciencias sociales y
- c) además, desde un punto de vista histórico y más allá de las valoraciones personales de quien escribe, la indagación del campo teológico permite explorar cómo en la obscura década de los años 70, no pocas veces, la teoría social encontró en las construcciones teológicas un espacio para sobrevivir y desarrollarse.

## Bibliografía

- Büntig, A. *El Catolicismo popular en la Argentina. Cuaderno 1 Sociológico*. Bs. As.: Edt. Bonum, 1969.
- Chamorro, E. Estudio Sociológico sobre la Imagen de Dios en el Hombre Medio de Córdoba. Estudios Teológicos de Córdoba. Junio 1970, mecanografiado.
- Dussel, E. *Caminos de liberación en Latinoamérica*. Bs. As.: Latinoamérica Libros, 1972.
- , *América Latina y Conciencia Cristiana*. Quito: CELAM. IPLA, 1970.
- Farrell, G. «Condicionamiento socio-político de la pastoral latinoamericana.» *Nuevo Mundo* Tomo V, Enero-Diciembre 1975, N° 9/10, págs. 3-20.
- Lafon, C.R. y Dussel, E. *El Catolicismo popular en la Argentina. Cuaderno 4 Antropológico*. Bs. As.: Edt. Bonum, 1969.
- Larraín, J. *Modernidad, Razón e Identidad en America Latina*. Santiago de Chile: Edt. Andrés Bello, 1995.
- Maldonado, L. *Introducción a la religiosidad popular*. Santander: Sal Terrae, 1985.
- Maturo, G. «El sustrato mítico religioso como base de la integración latinoamericana» *Nuevo Mundo* Tomo V, Enero-Diciembre 1975, N° 9/10, págs. 103-127.

- Morandé, P. *Cultura y Modernización en América Latina*. Cuadernos del Instituto de Sociología. Santiago de Chile: PUC de Chile, 1984.
- Rodríguez Melgarejo, G. «Servicio al pueblo de Dios desde un Santuario» *Nuevo Mundo* Tomo VI, Enero Diciembre 1976, Nº 11/12, págs. 37-54.
- Scannone, J.C. *Evangelización, cultura y teología*. Bs. As: Edt. Guadalupe, 1990a.
- *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Bs. As.: Edt. Guadalupe, 1990b.
- «¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el ethos cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?» *Stromata* Año XXXII Julio Diciembre 1976, Nº 3-4, págs. 253-287.
- Scribano, A. 1998 «Texto Sociológico y Metáfora». en *Red de Filosofía y Teoría Social*, Tercer Encuentro,