2

SOBRE LA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA EN AMÉRICA LATINA *

Padre, perdónalos,
porque no saben lo que hacen (Lc 23, 34).

I. INTRODUCCIÓN

En este corto trabajo pretendemos proponer sólo algunas hipótesis a fin de poder escribir en el futuro y en equipo la magna obra de una historia de la teología en América latina. Mientras esa obra no exista nos faltará siempre un apoyo autocomprensivo de nuestro pasado teológico. Ello sin embargo no es absolutamente esencial para la constitución de una nueva teología, pero sí lo es para su definitiva maduración. Por ello se hace cada día más necesaria una tal labor reconstructiva, que no por ello deja de ser interpretativa.

Por otra parte, cabe que lo indiquemos, se puede describir la historia de la teologia *desde la misma teología*, es decir, partiendo de la teología misma y viendo su desarrollo interno como un *todo* abstracto, auto subsistente. Se trataría así de un proceso lógico al interior del horizonte epistemológico de la reflexión teológica. Mostraríamos entonces la evolución del fenómeno en América latina desde el siglo XVI hasta el xx. De esta manera, quizá, la teología de un Bartolomé de las Casas o de Josué de Acosta aparecerían como poco técnicas o poco «serias» en comparación a la teología posterior, académica y universitaria, de los profesores de México o Lima.

Pero si incluimos dialécticamente el *todo* teológico como *parte* de la totalidad de la existencia cristiana, y aún no cristiana, en la cristiandad de las Indias occidentales, es decir, si ascendemos de la descripción abstracta de la teología como tal hacia el nivel concreto de la teología condicionada por lo no-teológico (lo real dentro de lo cual la teología juega una función práctica como teoría), entonces, nuestra interpretación cambia de sentido, porque quizá la teología de Bartolomé, aunque menos académica, sofisticada o articulada en tratados, es más real (porque denuncia las contradicciones e injusticias más fundamentales de la época), mientras que la posterior es imitativa, ocultativa de las injusticias, ideológica o abstracta.

Metodológicamente, entonces, es necesario situar a la teología *dentro* de la totalidad en la cual cumple su sentido, sea *dentro* del horizonte geopolítico internacional, nacional, o el de las clases sociales, o el de las motivaciones afectivas a las que responde. Un análisis ideológico-histórico puede dar así insospechados resultados.

---

* Ponencia presentada en el I Encuentro Latinoamericano de Teología, México 1915.

El presente trabajo no es sino una simple introducción a la cuestión, o mejor aún una mera hipótesis de trabajo.

Desearía, por otra parte, que se tuviera en cuenta lo que ya expresé en el *Encuentro de El Escorial* (julio de 1972), ya que allí propuse hipótesis para interpretar la *historia de la fe* en América latina, mientras que ahora se trata de una *historia de la teología*. Nivel segundo o reflexivo que debe tener en cuenta el «de donde» parte: la teología parte de la fe existencial cristiana, cotidiana o profética.

II. IDEOLOGÍA E HISTORIA DE LA TEOLOGÍA

El contexto de la historia de la teología en América latina es la historia de la teología del «centro», originariamente del Mediterráneo y de Europa y hoy, por extensión, de Estados Unidos (ya que Rusia poco aporta hoy en la creación teológica). El contexto de la biografía del hijo es la biografía del padre, lo que no quiere decir que el hijo sea el padre. La teología latinoamericana es hija de la europea, pero es distinta; es otra; es un acceso diverso a la misma tradición porque surge en un mundo «periférico» dentro de la época moderna mercantil primero y después imperial monopolística. La teología de un mundo colonial o neocolonial puede por un momento reflejar la teología del «centro» pero, en los momentos creativos, producirá nueva teología que se levantará contra la gran teología constituida tradicionalmente. Es en este movimiento de refracción imitativa ideológica o de creatividad que accede a la realidad distinta de nuestro mundo latinoamericano que se jugará la historia de la teología en nuestro continente dependiente. Veamos la cuestión por partes.

1. Constitución ideológica de la teología[1]

La noción de ideología se descubre por su contrario: la revelación no-ideológica. Si hay una expresión que permite irrumpir la exterioridad a todo sistema ideológico constituido es la proto-palabra, la exclamación o interjección de dolor, consecuencia inmediata del traumatismo sentido. El «¡ay!» del grito de dolor producido por un golpe, una herida, un accidente, indica de manera inmediata no algo sino *a alguien*. El que escucha el grito de dolor queda sobrecogido porque irrumpe en su mundo cotidiano e integrado el signo, el sonido, el ruido casi que permite vislumbrar la presencia-ausente de alguien en el dolor. No se sabe todavía qué tipo de dolor ni el *porqué* del grito, y por ello es inquietante hasta tanto no se sepa quién es y por qué se lamenta. El *lo que* dicho grito dice es secundario; lo fundamental es el decir mismo, el que *alguien* dice algo. En el grito de dolor no se avanza *lo dicho* sino un *decir*, la persona misma, la exterioridad que provoca: que «voca» o llama al auxilio. Sin embargo exclamar: «¡Socorro!», es ya una palabra de un lenguaje de una cultura. El grito, antes que la palabra de auxilio, es quizá, el signo más lejano de lo ideológico: «He escuchado el *clamor* que le arranca su opresión» (Ex 3, 8); «...y lanzando un gran *grito*, expiró» (Mc 15, 37). Es el límite de la revelación humana, y divina, que situándose fuera del sistema lo pone en cuestión. Cuando el dolor es producido por el pecado, es decir, por la injusticia o dominación sobre el otro, que es el dolor de Job y no un mero dolor físico, aunque también éste pone en cuestión.

[1]. Véase una mínima bibliografía en la obra de K. Lenk, *Ideología*, Buenos Aires 1974.

El grito de dolor, como el «¡tengo hambre!», exige una perentoria respuesta. La respuesta que obliga a la responsabilidad: ser responsable o tomar a cargo al que clama ya su dolor. En esta responsabilidad estriba la auténtica religión y culto[2], y el traumatismo que sufre el que se juega por otro que clama es en el sistema la *gloria del infinito*. «¡Tengo hambre!» es la revelación de que el jugo gástrico molesta o sensibiliza las paredes internas del estómago. Ese ácido que produce dolor es el apetito; el «deseo» de comer. Dicho deseo carnal, corporal, material es ya el deseo del reino de los cielos en su más real significación: es la insatisfacción que exige ser saciada. Cuando es hambre de un pueblo, habitual, el de la pobreza, es el *desde donde* surge la palabra no ideológica. Este es el carnalismo o adecuado materialismo que Jesús coloca como criterio supremo del juicio: «Tuve hambre y me dieron de comer) (Mt 25, 35).

El «¡ay!» del dolor primero, el «jtengo hambre !» ya articulado en un lenguaje, una clase social, un pueblo, un momento de la historia, dicen referencia a la *realidad* o exterioridad de todo sistema constituido. No pueden ser expresiones ideológicas. Son las palabras políticas o primeras, las que instauran nueva totalidad de lenguaje y de formulaciones conceptuales de sentido.

En efecto, es sólo la provocación a la constitución de un nuevo sistema, que satisfaga la insatisfacción del pobre del antiguo sistema, el punto de partida de la liberación del lenguaje. Pero no bien el grito ha sido escuchado y es formulado, no bien se intenta organizar un nuevo sistema y se bosqueja un modelo, no bien se conceptualiza las mediaciones para su realización, y mucho más cuando el sistema se ha construido, una nueva totalidad estructurada ocupa ahora el lugar de la antigua totalización. Dentro de todo sistema o totalidad los conceptos, las palabras se estructuran por su parte en totalidad significativa. Pero, como el sistema es dominado por algunos, por ciertas clases o grupos, el proyecto de estos grupos se impone a todo el sistema. Desde este momento la conceptualización y lenguaje del grupo dominador se confunde con la «realidad» de las cosas y con el lenguaje en cuanto tal. El concepto, la palabra que lo expresa, funda por una parte la acción de todos los miembros del sistema, pero al mismo tiempo oculta, no sólo las contradicciones internas del sistema, sino y principalmente la *exterioridad del pobre*[3]. Es en ese momento que la formulación (el concepto, la palabra: la idea) se transforma en *ideología*: representación que en función práctica oculta la realidad[4]. Hay entonces una dialéctica entre des-cubrimiento y en-cubrimiento, y entre teoría y praxis.

Cuando Jesús dice que «no saben lo que hacen» (Lc 23, 34), muestra explícitamente y con claridad esa doble dialéctica entre des-cubrimiento (el «saber» es visión) y en-cubrimiento «<nO» saben), entre teoría (el «sabe» es teoría) y praxis (el «hacer» es praxis). Se trata de una auténtica reflexión teológica sobre la ideología, en situación limite por otra parte, ya que Jesús está siendo torturado en un momento de clara significación política, entregado por su gobierno y sacerdocio nacional ante las autoridades del imperio. No saber lo que se hace es lo mismo que decir que la interpretación de la praxis que se opera no logra descubrir su sentido verdadero. Ciertamente los soldados saben lo que hacen en un cierto nivel: están clavando cla-

---

[2]. Véase el cap. X, «La arqueológica», de mi obra *Para una ética de la liberación latinaamericana*, Buenos Aires 1975.

[3]. Véase lo que hemos dicho en el artículo *Dominación-liberación*: Concilium 96 (1974) 333-337.

[4]. Le daremos en este trabajo un sentido restrictivo a la noción de «ideología», no como toda expresión de una clase o grupo humano, sino sólo cuando en-cubra la realidad y sus contradicciones conflictuales básicas.

vos a un condenado político. Sin embargo, queda en-cubierto a la interpretación su verdadera significación, el sentido último de su praxis. Esta es, exactamente, la función práctica de la ideología: dar un cierto conocimiento que funda la acción pero que al mismo tiempo oculta el plano fundamental de su sentido último o real. Jesús nos introduce entonces en la critica de la ideología.

La ideología es entonces un sistema interpretativo-práctico. Tomemos un ejemplo latinoamericano en el nivel de la interpretación cotidiana primero y de la formulación teológica después.

La conquista de América, que comienza desde el mismo descubrimiento en 1492, no es sólo un hecho individual sino histórico-político. Europa comenzó por España y Portugal su expansión dominadora sobre el mundo periférico. Seguirán después Holanda, Inglaterra, Francia, etc. En España, por ejemplo, se tuvo desde 1493 la «justificación» teórica de la conquista. El papa Alejandro VI expidió la bula *Inter coetera* de 1493 en favor de los Reyes Católicos de España, por la que le permitía evangelizar esas tierras y sujetarlas a su dominio. Es así que en la *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias* (efectuada en 1681), en la primera ley del primer titulo del primer libro se expresa que el señorío[5] del rey de España sobre los nuevos reinos es debido a la obligación que el monarca ha contraído con la santa sede de adoctrinar en nuestra fe a los indios. De esta manera se «justifica» la praxis conquistadora desde un fundamento teórico: la bula pontificia. Toda la estructura jurídica concreta del siglo XVI hispanoamericano fue, es bien claro, un tipo de *ideología*. Tras bellos principios se ocultaba, se encubría, el *sentido* real de la praxis conquistadora. El sentido encubierto era que en realidad los europeos habían dominado al indio reduciéndolos a la más horrible servidumbre. La muerte, el robo, la tortura (que era el fruto real de la praxis conquistadora) quedaba cubierta por la interpretación falsa e ideológica: la evangelización. Las bulas jugaban en la conciencia cotidiana del conquistador la misma función ideológica que la doctrina norteamericana del *Manifest destiny*, por la que Houston ocupó Texas y lo desprenderá de la nación mexicana en 1846. Todos los imperios tienen razones (irracionales) que le permiten fundar su acción dominadora; pero dichas razones son ideológico-existenciales en el nivel concreto cotidiano.

El nivel ideológico cotidiano es elevado al nivel de la ideología como ciencia en el caso de algunos ejemplos teológicos, ya que la misma ciencia, en cuanto debe aceptar como principios juicios evidentes (pero con evidencia histórico-cultural), tiene un momento inevitablemente ingenuo (la ciencia no puede por definición demostrar sus principios: es decir, los principios de la ciencia no son científicos, y desde Aristóteles se sabe que son objeto de la dialéctica)[6]. Es así que la ideologfa que sustentaba la praxis de la conquista es elevada, por un Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) y por el mismo Francisco de Vitoria (1486-1546), al carácter de teologfa. Para Ginés la conquista de América y la guerra contra los indios es justa. La «causa de guerra justa (*iusti belli causa*) por derecho natural y divino (*iure naturali et divino*) es la rebeldía de los menos dotados que nacieron para servir, por cuanto recusan el imperio de sus señores; si no se los puede sujetar por otros medios, la guerra es justa», nos dice en el *Democrates alter*[7]. Es evidente que Ginés sigue en

[5]. «Dios nuestro Señor, por su infinita misericordia y bondad se ha servido darnos sin merecimientos nuestros tan gran parte en el señorío de este mundo», dice el rey de España en la *Recopilación* I, I, 1.

[6]. Véase Aristóteles, *Tópicos* 1,2, 101 a 26-b 4; en mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca 1974, 17 ss.

[7]. Citado por V. Carro, La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América,

esto a Aristóteles -en el tan ideológico texto sobre la esclavitud en Grecia del libro I de la *Política*-, pero también sigue a los autores medievales, aún a Tomás en aquello del *iustum dominativum* que los señores feudales tenían sobre los siervos[8], y de los otros profesores contemporáneos como Juan Mayor (1469-1550) en París que enseñaba que en América «aquel pueblo vive bestialmente (bestialiter) por 10 que el primero que los conquiste imperará justamente sobre ellos, porque son por naturaleza siervos (*quia natura sunt servi*)»[9]. Es por ello que aún en el mejor de los casos se consideró al indio un «rudo», como un «niño» que debia ser civilizado, con poca inteligencia e inclinado a los instintos; «poco dado al celibato» decia un misionero.

El mismo Vitoria, egregio profesor de Salamanca y autor del *De indis* (1537), indica que no se puede conquistar a los indios ni por tener diversa religión, nos dice en *De iure belli* (1538), ni por derechos del rey, ni para predicar el evangelio, ni por otorgamiento pontificio, ni para oponerse al pecado *contra natura* que pudiera cumplir un pueblo aún salvaje. Pero al fin acepta que es posible la conquista cuando se impida al misionero anunciar libremente el evangelio («libere annuntient evangelium.,.», explica en el *Relectio de indis, quarta conclusio*) ; «por ello pueden ellos, a fin de evitar el escándalo, predicarles aún contra su voluntad... y aceptar la guerra o declararla», Por la *iniuria accepta* permite entonces el gran teólogo la conquista. «De esta conclusión también se infiere claramente que, por esta misma razón, si no se puede proveer de otro modo lo referente a la religión, es licito a los españoles ocupar sus tierras y provincias y establecer nuevos señores y destituir a los antiguos, y *hacer las demás cosas* (sic) que por derecho de guerra son licitas en toda guerra justa» (Ibid.). Véase entonces que, de hecho, el teólogo *progresista* europeo -el más avanzado de su época sin lugar a dudas, ya que en otros niveles defendió valientemente al indio- no puede evadir formulaciones ideológicas.

Como indicación final debemos entonces concluir que es en-cubridora la ideologia de las clases dominantes o las naciones opresoras, mientras que las formulaciones de las clases oprimidas o la de los profetas de dichos grupos es critica descubridora, es la articulación de sentido que parte del grito del pobre.

2. Condicionamientos ideológicos de la teología del «centro»

La ideología justifica entonces la praxis, ocultando al mismo tiempo el sentido de la misma praxis, dando por otra parte «buena conciencia» o «conciencia de inocencia» al que comete la injusticia. La ideología es la formulación (existencial o cientifica) de las mediaciones del proyecto del sistema sin que se muestre como tal : *como sistema de dominación*. Lo que se en-cubre es la dominación en algunos de sus niveles. Por ello se puede indicar el sentido ideológico de la teología cuando se des-

---

Madrid 1944, 593; cf. J. Gines Sepúlveda, Opera I-IV, Madrid 1780, y en especial *Tratado sobre la justa guerra contra los indios*, México 1949. Véase igualmente J. Solórzano Pereira, *De indiarum iure* I-II, Lugduni 1672, y de S. Zavala, *La filosofía política de la conquista de América*, México 1947. Las obras de Lewis Hanke, Giménez Femández, Hoffner han estudiado con detalle estas controversias teológico-políticas. Sepúlveda decía todavía que ante los indios «conviene usar [el arte de la caza], ya que se practica no solamente contra las bestias sino también contra aquéllos que habiendo nacido para obedecer rehúsan la servidumbre : tal guerra es justa por naturaleza» : *Democrates alter*, cit. V. Carro, o. c., 595.

[8]. *Summa theologiae*, *II-II*, q. 57, art. 4.

[9]. J. Mayor, In *secundam sententíarum*, dist. XLIV, q. 3, Paris 1510.

cubre el tipo de dominación que oculta. Es decir, se trataría de indicar los condicionamientos que inclinan a la reflexión teológica en una cierta dirección en-cubridora, en aquella dirección que beneficia o justifica la praxis del grupo, clase, nación o cultura a la que sirve de fundamento teórico. Intentemos ejemplificar lo dicho mostrando algunos de los condicionamientos que han constituido algunos niveles teológicos de manera ideológica en la historia de la teología mediterraneo-europea (que es el marco de referencia de la teología latinoamericana que sólo surge en el siglo XVI)[10].

En el tiempo originario del cristianismo, en el del *nuevo testamento*, por tratarse la totalidad de los cristianos de un grupo oprimido dentro del imperio (la Palestina era una lejana colonia) y también como clase social (los primeros bautizados eran clase despreciada y sin influencias dentro de la estructura de su tiempo), la función ideológico-encubridora de las primeras formulaciones cristianas es minima. En Pablo se denota un cierto machismo (en cuanto al problema de la mujer) o una aceptación no crítica en el nivel socio-político del esclavismo por ejemplo (en la *carta a Filemón*)[11]. Si en algo debe sin embargo aceptarse el evangelio es, justamente, por su estricto carácter crítico-desideologizante, en especial en aquellas pocas formulaciones que podemos atribuir sin duda a Jesús de Nazaret. Poco después, en los textos de la tradición del primitivo judeo-cristianismo apocalíptico, como las revelaciones del pastor de Hermas, puede ya verse un cierto «escapismo» de la realidad política, pero dentro de una reflexión poco ideologizada todavía.

Los *padres apologistas*, en cambio, al ir adoptando las categorías helenísticas, comienzan igualmente a aceptar ciertos elementos ideológico-encubridores. Sin embargo, tienen gran belleza la crítica político-religiosa (y por ello desideologizantes) de aquellos cristianos que se enfrentaron a la cultura dominadora del imperio[12]. Es impresionante aquella crítica frontal contra todos los valores ideologizados del imperio realizada por pensadores recientemente bautizados y que se sienten griegos y cristianos al mismo tiempo[13]. Quizá, hasta nuestra época el cristianismo no tendrá críticos tan cabales de la cultura imperial vigente.

La crítica al imperio seguirá siempre siendo ejercida sea contra el paganismo, contra la cultura helenística o romana, o contra los vicios de las ciudades. Aun en los teólogos ya muy influenciados por la filosofía griega como un Clemente de Alejandría,

---

[10]. Lo que diremos sobre el desarrollo del pensar teológico europeo tiene sólo valor indicativo, pero lo hemos propuesto para dar a los participantes del encuentro un marco rápido de referencia al desarrollo de la teología latinoamericana. Por ello no se indicará ninguna bibliografía específica. De todas maneras sería fecundo para Europa escribir una historia de la teología teniéndola como un fenómeno que incluye momentos ideológicos.

[11]. El momento ideológico-histórico para nada invalida el estatuto propio de la revelación, ya que la revelación consiste en sus virtualidades crítico-escatológicas que desarrollan su potencialidad en su momento. La revelación inspira la acción anti-esclavista del maestro Ramírez, o de su discípulo san Pedro Claver, en Cartagena de Indias a fines del siglo XVI, así como el antimachismo de los movimientos feministas cristianos, por ejemplo, sólo en el presente desarrollan esta crítica en nuestra época. De todas maneras queda en pie la cuestión de revelación e ideología.

[12]. El cristianismo fue originariamente una comprensión de la existencia de los grupos oprimidos del imperio, como bien lo deja ver un texto del apologista: «Entre nosotros no se da la ambición de gloria y filosofan (*filosofoûsi*) no sólo los ricos sino también los pobres... Todos los hombres que desean filosofar (*filosofeîn*) acuden a nosotros que no examinamos las apariencias ni juzgamos por la figura...»: Taciano, *Oratio adversus graecos*, en *Padres apologistas griegos*, ed. Ruiz Bueno, Madrid 1954, 607.

[13]. Arístides critica en su *Apología* todos los fundamentos del imperio y la cultura helenística; su actitud es subversiva: «Los que creen que el cielo es Dios yerran... Los que creen que la tierra es diosa se equivocan... Los que piensan que el agua es Dios juzgan mal...»: o. c., 119-121.

Orígenes o lrineo de Lyon, la teología naciente cumplirá un papel de descubrimiento de las contradicciones del sistema. Puede esto entenderse claramente, que por ser las comunidades cristianas consideradas por Roma como grupos disidentes, «quintacolumnista» o saboteadores de la cultura imperante, eran frecuentemente perseguidas. La persecución era fácticamente la demostración de que la teología cristiana era sustancialmente crítica o profética. Se perseguía a los cristianos porque socavaban los «fundamentos» del sistema, los valores, los dioses. La teologia tenia entonces una función crítico-profética que se manifestaba igualmente en el nivel político. El imperio, al defenderse con la represión política contra los cristianos, manifestaba realmente que el cristianismo cumplía su misión liberadora, teológicamente desideologizante.

Un paso de importancia radical para la comprensión de la teología cristiana como ideología se cumple desde el momento que Constantino es coronado emperador (324), desde el concilio de Nicea (325) entonces. El siglo más glorioso de la teología patrística (325-425) es igualmente el comienzo de la constitución de la teología como ideología (no decimos que con ello la teología perdería su valor; sólo indicamos que el momento ideológico de la teología crece, aumenta, tiene mayor lugar). La patrística griega (desde un Atanasio, Basilio, los Gregorios hasta un Juan Damasceno) y latina (desde un Ambrosio, Agustin, hasta Isidoro de Sevilla), unos bajo el poder del emperador y otros del papado, aceptarán la realidad del imperio no sólo como «natural», sino que -en especial en el mundo latino- se llegará a considerar el imperio como la misma *civitas Dei* (por un desplazamiento del contenido de la *civitas Dei* de Agustin). La *christianitas* vino a identificarse con el cristianismo. La teología aceptó demasiadas estructuras imperiales, sociales, culturales, lingüísticas, sexuales, como momentos esenciales del cristianismo. De esta manera la gran teología con método platónico o neoplatónico vino a justificar la dominación política y social de los primeros siglos de la cristiandad bizantina y latina. El desplazamiento del método (de histórico-existencial en el pensamiento bíblico al epistemático o apodíctico, al que debe agregarse el dualismo ontológico y antropológico) lanzó a la teología por muchos callejones ideológicos. Un estudio detallado se hace necesario. Es evidente que un cristianismo aristocrático, imperial y constituido en sus sectores de toma de decisiones eclesiales por las clases más influyentes, instrumentalizó crecientemente al mismo cristianismo para afirmar su poder. Queremos indicar nuevamente, y esto es válido para toda esta contribución, que ello no invalida el esfuerzo teológico, simplemente lo limita (y es sabido que toda teología es sólo una analogía lejana de la «ciencia de Dios» consigo mismo que se participará como *visio* sólo en el reino realizado). Los momentos ideológicos de toda teología indican que es una reflexión inevitablemente *histórica*, situada, condicionada.

La patrística griega siguió su camino hasta su fin (1453), pero no innovando fundamentalmente durante siglos (aunque su crecimiento fue incesante: bien lo mostraron los exiliados en la Italia del *quatrocento*). Los latinos, en cambio, gracias a los francos, fueron generadores de un nuevo proceso teológico. Beda el Venerable (672-735) está a la base de un proceso que crecerá en el sacro imperio germánico (cuya *sacralidad* justifica el cristianismo: momento ideológico político de esencial importancia encubridora de la dominación imperial y social sobre los reinos oprimidos y sobre los siervos del feudalismo). La época clásica de la *primera escolástica* podría decirse que es posterior al IV concilio de Letrán (1215). En el siglo de oro de la cristiandad latina y la escolástica (1215-1315) enseñaron Abelardo, Buenaventura, Tomás y Duns Scoto. El método platónico o agustiniano es modi-

ficado por el descubrimiento del *organon* aristotélico procedente de los árabes vía España (Toledo). Tras un aparato ciertamente mucho más preciso, con categorías sustancialistas usadas con admirable destreza, con una lógica muy desarrollada, aquella teología fundamentalmente ahistórica encubrió ideológicamente un sinnúmero de contradicciones. Desde el machismo imperante, que dominaba a la mujer[14], como las oposiciones entre esa clase (era ciudadano el *simpliciter politicum iustum*, es decir, el señor feudal solamente[16]) o entre los reinos -ya que ningún teólogo ponía en cuestión el derecho del emperador sobre los otros reyes, o, en otras posiciones, del papa sobre el emperador u otros reyes-. El análisis ideológico de esta teología, tan válido e importante por otra parte, realizado con método socio-psicoanalítico o económico-político, *sin que se caiga en ingenuidad es extremistas*, dará en el futuro grandes resultados. Ello nos mostrará mejor la genialidad de aquellos teólogos y las limitaciones inevitables de sus condicionamientos. Eran hombres y no dioses.

De la misma manera, la *segunda escolástica*, cuya época clásica se sitúa en torno de Trento (1545-1563), es decir, desde 1530 a 1630, bajo el influjo de un Vitoria, Báñez, Soto, Suarez, Molina, Juan de Santo Tomás -anunciados por Silvestre de la Ferrara y Cayetano-, en torno a Salamanca y al imperio hispánico, resplandeció por su método aristotélico-tomista de comentarios, pero ya en la vía moderna, que dará las bases de la ontología del sujeto tanto en un Descartes como en un Wolff -siguiendo en las escuelas franciscanas de Inglaterra el camino de donde procederá el empirismo filosófico-. Vemos entonces que si la patristica floreció en el imperio bizantino o con el papado y sus reinos dependientes del Africa, Galia o Hispania; y si la primera escolástica necesitó del poder de los reinos francos, la segunda se apoyó en el imperio de Carlos V -emperador de España, los países Bajos y Alemania-. Su momento ideológico es evidente. En poco o nada se ve en esta teología la realidad de las colonias descubiertas y explotadas, en nada se descubren los graves problemas de la pobreza en España -contrapartida de la conquista de América-. Trento sólo se centra en los problemas germánicos y para nada tiene en cuenta la enorme apertura que la aparición del Africa, Asia y América ha producido en Europa. La cristiandad moderna, el cristianismo católico, se cierra sobre Europa y comienza a poseer una especial ceguera por la exterioridad de otras culturas, pueblos, estados. Es por ello que la *tercera escolástica*, que florece desde el concilio Vaticano I (1869-1870) en la Europa latino-católica, aunque hay muchos teólogos alemanes (tales como un Kleugten que muere en 1893), queda consagrada en la encíclica sobre la necesidad en los estudios a partir de Tomás de Aquino. El eje es ahora Roma-Lovaina. El catolicismo, habiendo abandonado lentamente las tesis primero imperiales y después monárquicas y feudales, se abre lentamente a la aceptación y después a la apasionada justificación de la democracia liberal y, subrepticiamente, del régimen burgués capitalista, que recibirá siempre *reformistas* modificaciones. Cuando hoy se leen las obras de Mercier, Garrigoud Lagrange o Maritain, dejando de lado su gran valor y la importancia que han tenido en la reformulación católica, no puede menos que dejarse ver un importante momento ideológico de ocultamiento en el nivel socio-político. Reyes Mate nos lo ha mostrado en alguno de sus aspectos[16].

---

[14]. *Summa theologiae*, I-II, q. 81, art. 5: «...quod principium activum in generatione est a patre, materiam autem mater ministrat...si, Adam non pecante, Eva pecasset, filii originale peccatum *non* contraherent». La mujer sólo da la *materia*, pero el varón da el ser al hijo.

[15]. *Ibid*., II-II, q. 57, art. 4.

[16]. *El ateismo, un problema político*, Salamanca 1973.

Por su parte, la tradición que pudiéramos llamar de la teología germánica -de donde se abrirá camino la teología protestante, que tiene evidentemente componentes de origen suizo, francés, inglés, etc.-, que crece desde el siglo XVI, desde la Reforma, no deja por ello de ocultar igualmente las contradicciones de su época. El mismo Lutero se encontró ya con la critica de Thomas Münzer que hablaba en nombre del campesino empobrecido del mundo feudal en crisis. Esta tradición de origen agustiniano y con influencias franciscanas y aún tomistas (como en un Melanchton), recibirá el impacto del racionalismo wolffiano, del kantismo, de la *Aufklärung* y del idealismo (en especial de la derecha hegeliana) aunque no Únicamente (cabe sólo recordar el ejemplo del tan antihegeliano Schleiermacher). El mismo mundo católico de un Moehler, que se formó en Tübingen (muere en 1838), se puede inscribir en esta línea. Mediando el neokantismo, la fenomenología, la ontología heideggeriana, tendríamos por un lado a un Bultmann o un Rahner (tan diversas posiciones teológicas que sin embargo tienen en cuenta a Heidegger), e implantado esto como critica socio-politica, desde la escuela de Frankfurt a un Metz, desde la posición propia de Emst Bloch a un Moltmann. Algo antes, la llamada nouvelle *théologie* de la preguerra en Francia, por el descubrimiento de la historia de la teología, como las teologías kerygmáticas, desmitizantes, existenciales, política o utópicas, todas ellas -y aún sus prolongaciones en Estados Unidos como las de la «muerte de Dios», etc.- no puede negarse que se crecen en el centro de Europa, y particularmente en torno y después de la segunda guerra mundial. Como el concilio Vaticano II (1962-1965) y los mejores logros del Consejo ecuménico de iglesias, toda esta teología vive el optimismo de una Europa reconstruida, la del «milagro alemán», en el tiempo en que el imperio norteamericano suplanta allende el Atlántico al imperio inglés (que debe llamar humildemente a las puertas del Mercado Común europeo para que se lo acepte como uno de sus simples miembros). El método de esta teología es ahora existencial, ontológico y hasta dialéctico. La influencia hegeliana es cada vez más creciente desde que se conmemoró el doble centenario de su nacimiento (1770-1970).

De todas maneras, toda esta teología tiene importantes momentos ideológicos : uno de ellos es la ingenua evidencia de ser el «centro» del mundo (desde un punto de vista cultural, político y económico; aunque Europa dependa de Estados Unidos tiene sobre este último una reconocida «superioridad» humanístico-cultural, aunque ya no científico-técnica). Al mismo tiempo, esta teología no ha tomado todavía seriamente en cuenta su condicionamiento de clase: el teólogo no sólo es el fruto de una clase aristocrática (universitaria), sino que lo es de una nación dominadora (que de alguna manera oprime las colonias de su industrialismo capitalista monopólico). En otros aspectos, no ha sido cuestionado el «punto de partida» de su reflexión teológica ya que si dicho punto de partida fuera la praxis liberadora de los oprimidos (que es el origen de la palabra no ideológica y la critica de toda ideología), la teología debería definir su orgánico compromiso con ellos. Estos, sin em. bargo, se encuentran ya frecuentemente fuera del horizonte de dicha teología (no sólo socialmente por ser clases pobres, sino geopolíticamente por ser naciones dependientes, neocoloniales, de la «periferia»). La propuesta de una tal teología queda inevitablemente circunscrita al horizonte del «centro» y por ello se ideologiza: es decir , *oculta la contradicción principal de nuestro tiempo de* «*centro-periferia*» y con ello torna igualmente falsa la relación de las clases en el «centro». Se trans. forma en una teología que encubre y por ello justifica la dominación de los pueblos pobres del mundo.

De esto podemos concluir que la teología, mientras significó la reflexión de una fe no-teológica de los oprimidos, es decir, la expresión metódica de aquellos que no dominaron un sistema, tuvo todo su sentido anti-ideológico y critico-profético. En la medida que expresó una fe no-teológica de aquellos grupos o naciones dominadores, habiendo perdido en parte su dimensión profética (al menos en la dimensión en que es un sistema de dominación), la teología se ideologiza. Es por ello que en Estados Unidos y Europa (esta última es «centro» aunque relativamente dependiente del primero) aún los movimientos radicales o socialistas democráticos no pueden sino ser reformistas, mientras no lleguen a dialogar seriamente con aquellos que en la «periferia» ponen en cuestión *realmente* al sistema[17]. Es fácil hablar de libertad para el que de alguna manera ejerce el poder. Como la Inglaterra imperial que impone desde fines del siglo XVIII el «liberalismo» económico a sus neocolonias. Inglaterra exigía «libertad» para la venta de sus productos en los paises no industrializados, olvidando que en Londres se ahorcaba en la plaza pública a comienzos del siglo XVIII al que adquiría un producto francés. El «proteccionismo» de la industria naciente inglesa se transforma en «falta de libertad» o «totalitarismo» cuando lo ejerce un país periférico. La libertad no es sólo la posibilidad de elegir entre varias posibilidades; antes aún es el poder tener al menos una posibilidad que elegir. Antes que la libertad de elección (entre esta o aquella posibilidad) del liberalismo o socialismo del «centro» es necesaria la justicia que permite tener algo que elegir (la justicia que permite que los más oprimidos puedan comer, vestir, leer, decidir...). La libertad humana fundamental es la de *poder vivir*, mucho antes que el decidir vivir de esta u otra manera. La justicia o la liberación socio-política es la que posibilita la libertad posterior de elección: *Tempore necessitatis omnia sunt communia* decía Huguccio. Es evidente que hay tiempos en los que es necesario que todos colaboren disciplinadamente, por sobre el egoísmo aristocrático de las antiguas clases dominantes (que eran las únicas que podían «tener» y «elegir» esto o aquello), para producir o fabricar los bienes que permitan que todos puedan vivir humanamente.

En los momentos de la construcción del orden *nuevo*, la «libertad» como valor supremo y en si es un momento de la ideología reaccionaria, ya que quita a la disciplina su unidad, crea el divisionismo y en nombre del pluralismo imposibilita el cambio real. Ya llegarán los tiempos de la diversidad y la elección, pero no se puede matar al niño antes que nazca.

---

[17]. Hemos visto en la reciente reunión de Detroit (*Theology in the Americas*, agosto 1975) que aun a la *black theology* (cf. J. Cone, *Black theology and black power*, New York 1969; Id., God o! the oppressed, New York 1975; B. Reist, *Teology in red, white and black*, Philadelphia 1975) o al movimiento teológico de la mujer en Estados Unidos (cf. R. Reuther, *Liberation theology*, New York 1972, en el capítulo sobre la teología de la mujer), les falta la distinción centro-periferia en el nivel mundial ; pueden así lanzar al movimiento de la liberación a sus grupos pero dentro de una nación opresora del centro (como Estados Unidos) e incluir en su proyecto a las naciones oprimidas como oprimidas, sin criticar por tanto al imperialismo. Esta contradicción centro-periferia distinguirá entonces la *black theology* de los Estados Unidos de la del Africa por ejemplo (ya que la primera sólo observa la opresión racista, pero olvida la económico-política, de nivel internacional) y la oposición del feminismo del centro con el de la periferia (como pudo verse en el Congreso mundial de la mujer realizado en México en julio 1975, donde los movimientos femeninos de Vietnam, Cuba, América latina y otros se opusieron frontalmente al feminismo apolítico y exclusivamente sexualista de las americanas en especial). Si los movimientos teológicos contestarlos del «centro» no advierten la realidad del imperialismo, caerán necesariamente en un peligroso reformismo revisionista.

III. PERIODIFICACIÓN DE LA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA EN AMÉRICA LATINA

En otros trabajos hemos propuesto una periodificación de la historia de la iglesia en América latina. Se trataría de la historia de una fe no-teológica hecha praxis. Ahora propondremos como hipótesis una cierta periodificación que abra un camino en un campo sobre el que no hay hasta el presente ningún trabajo que yo conozca. La *Historia de la teología católica* de Grabmann, por ejemplo, trae unas «Breves indicaciones acerca de la teología en Hispanoamérica»[18]. Como es la costumbre, a la cual los latinoamericanos estamos ya habituados, nos deja fuera de la historia. ¿Cuál ha sido el desarrollo de nuestra teología? ¿Cuáles sus periodos más importantes? ¿Cuál es el sentido de cada uno de ellos?

1. Primera época: teología profética ante la conquista y la evangelización (desde 1511)

El descubrimiento de América por españoles y portugueses significa una revolución geopolítica sin precedentes en la historia mundial. El Mediterráneo oriental, que era el «centro» de la historia desde los cretenses, pierde su primacía, dejando lugar al Atlántico norte (desde el siglo XVI hasta hoy). Por otra parte, llega al Mediterráneo y Europa en el sólo siglo XVI diez veces más de plata y cinco de oro del existente, procedente de las minas explotadas con la sangre de los indios. Es el origen de la plusvalía colonial, capital acumulado que será la base esencial de la posterior revolución industrial. Un mundo se derrumba; la Europa enclaustrada por turcos y árabes se abre al ancho mundo. Tiempo de utopías, de novedades, de descubrimientos. Cisneros en España comienza la primera reforma, edita las primeras obras criticas del nuevo y antiguo testamento a fines del siglo xv, mucho antes que Erasmo. En 1492 los Reyes Católicos, por la última cruzada medieval, toman por asalto el último reino árabe en Europa: cae Granada.

Las bulas pontificias desde 1493, como hemos visto, dan justificación sagrada a la conquista de América. El hecho del descubrimiento de América no influye para nada en Trento. Fracasado el intento del cardenal Jiménez de Cisneros de ocupar las Indias sin armas, la conquista será violenta, como lo será igualmente la que harán a su tiempo holandeses, ingleses, franceses y hasta alemanes (ya en nuestro tiempo en África). Sin embargo, se levanta un puñado de profetas, de grandes cristianos misioneros defensores del indio[19]. Teológicamente queremos citar solamente a uno de ellos.

Fuera de algún hermano lego franciscano, fue Antonio de Montesinos OP (†1545) quien, por orden de su prior Pedro de Córdoba OP (1460-1525), lanzó en 1511 el primer grito critico-profético en América. En aquel 30 de noviembre el clérigo Bartolomé de las Casas (1474-1566) oye el sermón en favor de los indios y contra los encomenderos. Sólo en 1514 se convierte a la causa de la justicia:

> El clérigo Bartolomé andaba bien ocupado y muy solícito en sus granjerías como los otros, enviando indios de su *repartimiento* a las minas, a sacar oro y hacer semeteras y aprovechándose de ellos cuanto más podía... Pero un día de pascua de pentecostés comenzó a considerar

[18]. M. Grabmann, *Historia de la teología católica*, Madrid 1940, 350 ss.

[19]. Cf. mi obra sobre *El episcopado hispanoamericano, institución defensora del indio* (*1504-1620*) III, Cuernavaca 1969,6-147.

> del Eclesiástico capítulo 34: «Quien ofrece en sacrificio algo mal obtenido su ofrenda es culpable. Ofrecer un sacrificio con lo que pertenecía a los pobres es lo mismo que matar al hijo en presencia de su padre». Comenzó, digo, a considerar su miseria[20].

Esta conversión profética, de un pensador que después será tan prolifero en obras como profundo y práctico en sus conclusiones, podría considerarse como el nacimiento de la teología de la liberación latinoamericana. El mismo Bartolomé escribirá en su Testamento (1564), cincuenta años después:

> Dios tuvo por bien de elegirme por su ministro sin yo lo merecer, para procurar y volver por aquellas universas gentes que llamamos Indias, poseedores y propietarios de aquellos reinos y tierras, sobre los agravios, males y daños nunca otros tales vistos ni oídos, que de nosotros los españoles han recibido contra toda razón y justicia, y por reducirlos *a su libertad prístina* de que han sido despojados injustamente, y *por liberarlos* [sic] de la violenta muerte que todavía padecen [21].

Bartolomé de las Casas al igual que un Josué de Acosta S J (1539-1600) en el Perú, Bernardino de Sahagún OFM (†I590) en México, entre otros, son loS teólogos de la primera generación o al menos de los que se enfrentaron a la realidad de su tiempo con ojos menos ideológicos que sus compañeros de conquista o evangelización. Considérese en el texto que proponemos la claridad con que expone la contradicción principal de su época y cómo muestra el ocultamiento ideológico en el que viven sus contemporáneos:

> Dios ha de derramar sobre España su furor e ira, porque *toda ella* ha comunicado y participado poco que mucho en las sangrientas riquezas robadas y tan usurpadas y mal habidas, y con tantos estragos y acabamientos de aquellas gentes, si gran penitencia no hiciere, y temo que tarde o nunca la hará, porque la *ceguedad* [¡he aquí el fruto de la ideología!] que Dios por nuestros pecados ha permitido en grandes y chicos, y mayormente en los que presumen y tienen nombre de sabios y pretenden mandar el mundo, por los pecados de ellos, y generalmente de toda ella, aún digo, esta *oscuridad de los entendimientos* [¡se indica nuevamente el en-cubrimiento ideológico!] tan reciente, que desde setenta años que ha que comenzaron a escandalizar, robar e matar y extirpar aquellas naciones, *no se haya hasta hoy advertido [sic]* que tantos escándalos e infamias de nuestra santa fe, tantos robos, tantos injusticias, tantos estragos, tantas matanzas, tantos cautiverios, tantas usurpaciones de estados y señorios ajenos, y, finalmente tan universales asolaciones y despoblaciones *hayan sido pecado y grandísima injusticia*[22].

Para nuestro «teólogo de la liberación» el pecado socio-político del momento es la conquista. Esa praxis es «pecado y gravísima injusticia», pero «no se ha hasta hoy advertido» (visto) por la «ceguera» u «oscuridad de los entendimientos». Es decir, el sentido real de la praxis no es conocido: se trata de una ideología que encubre la realidad a todos: a loS adultos y niños y también a los sabios y gobernantes. Bartolomé no sólo se opone a un Juan Ginés de Sepúlveda (el teólogo que justifica la esclavitud natural del indio) sino que va mucho más allá que el progresista europeo Vitoria. Bartolomé reconoce que habría razón para hacer la guerra contra el indio en el caso que fuera un pueblo bárbaro o absolutamente incivilizado y que cometiera continuamente actos contra toda razón. Pero lo que pasa es que ninguna

[20]. Historia de las Indias, libro III, cap. 79, en fray Bartolomé de las Casas, Obras escogidas II, Madrid 1961, 356. Véase una visión sintética de la vida y bibliografía de Bartolomé, en mi artículo Bartolomé de las Casas, infra, 139.

[21]. Obras escogidas V, 539.

[22]. Ibid.

de esas condiciones se cumple entre los indios, porque de «todas las universas e infinitas gentes *a todo género* crió Dios (a los indios) las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales e a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacificas y quietas, sin rencillas ni bollicios, que hay en el mundo»[23]. Bartolomé tiene un aprecio incalculable por el indio, el pobre, el oprimido. Por ello, la guerra de la conquista es absolutamente injustificada, no hay *ninguna razón* para hacerla y es necesario que se le «restituya lo que le ha sido robado y hoy roban por conquistas y por *repartimientos y encomiendas* y los que de ello participan no podrán salvarse»[24]. Pero es más, porque «las gentes naturales de todas las partes cualquiera de ellas donde habernos entrado en las Indias *tienen derecho* adquirido de hacernos *guerra justísima* y raernos de la haz de la tierra, y este derecho les durará hasta el día del juicio» [25]. Bartolomé entonces justifica la guerra de liberación de los indios contra los europeos, en su época y hasta la nuestra. Hubiera entonces apoyado teológicamente la rebelión del valiente Tupac Amaru (1746-1782) en el Perú o de Fidel Castro en 1959 en Cuba –en la misma Cuba de su conversión profética-.

Sus tratados teológicos como el *De único modo*, la *Historia de las Indias*, la *Apologética historia sumaria* (tratado de religiosidad precristiana), cantidad de opúsculos, memoriales, defensas, la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, los *Dieciséis remedios para la reformación de las Indias*, el *Argumentum apologiae*, *Los tesoros del Perú*, etc., todos ellos parten de la praxis de un gran cristiano. Conquistador, cura encomendero, litigador ante reyes y cortes o consejos, organizador de experiencias agrarias, misiones y comunidades; novicio, estudiante, escritor, polemista, defensor y abogado ante tribunales; atraviesa en pleno siglo XVI más de diez veces el Atlántico, etc. Desde su praxis de defensa y liberación del indio piensa y escribe su teología militante, *teología toda ella política*, tal como lo muestra Juan Friede[26]. Pero además es una teología *histórica*[27], *concreta*[28], con sentido *antropológico*[29] y con intención *operativa*[30].

Esta *teología no-académica* o pre-universitaria, no porque esté contra la universidad sino porque fácticamente todavía no existían en América latina esas casas de estudio, pero además porque nacía en el fragor de la lucha misma y no como fruto de exigencias más o menos artificiales de la vida de algún claustro profesoral, esta *teología crítico-profética* era misionera, formaba hombres de acción, clarificaba normas, descubría pecados estructurales y personales. Todo esto anticipa en cuatro siglos la actual experiencia de la teología creativa en América latina. Es necesario

---

[23]. *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, en o. c. V, 136.

[24]. Consúltese este texto en el *Memorial al consejo de Indias* (1565), propuesto y comentado en la edición de J. B. Lassege, *La larga marcha de las Casas*, Lima 1974,387.

[25]. *Ibid*.

[26]. *Bartolomé de las Casas: precursor del anticolonialismo*, México 1974.

[27]. Es importante anotar cómo Bartolomé escribió una enorme *Historia de las Indias*; por su parte José de Acosta publicó una *Historia natural y moral de las Indias* (véase la ed. de Madrid 1894, t. I-II). De este último véase la obra de L. Lopetegui, *El padre José de Acosta*, Madrid 1942.

[28]. Esta teología se encuentra explicitada en cartas, discusiones, contraversias, «memoriales», apologías, predicaciones. No es intrauniversitaria por su «estilo literario».

[29]. Bartolomé escribió una *Apologética historia sumaria* tan importante como su Historia; José de Acosta una *De procurando indorum salute*, Salamanca 1589, que como la anteriomente citada es una obra de antropología; y el gran Bemardino de Sabagún recogió materiales de lo que seria *Historia de las cosas de nueva España*, Ed. Pedro Robredo, México 1938, t. I-V, que es la primera obra de la antropología mundial en su sentido actual.

[30]. Esta teología formaba gente, misioneros, obispos; iluminaba leyes (como las «1eyes nuevas» de 1542 que suprimen el sistema económico de las encomiendas), justifica políticas, etc.

que se estudie bien el primer esfuerzo teológico en nuestro continente para encontrar entre nosotros un primer modelo situado en estas costas del Atlántico del ejercicio de una correcta reflexión sobre la praxis cristiana en situación colonial, «periférica». Bartolomé vislumbró en su inicio la dominación imperial europea; enjuició en su comienzo la expansión opresora mundial del «centro» ; condenó así la totalidad del sistema que se organizaba: «es injusto y tiránico *todo* cuanto acerca de los indios en estas Indias se cometía»[31].

Esta fue la teología elaborada y sustentada en la acción de centenares de misioneros de la primera hora de nuestra iglesia latinoamericana, antes que se organizara la cristiandad de Indias.

2. Segunda época: la teología de la cristiandad colonial (1553-1808)

El 3 de junio de 1553, en la ciudad de México, abre los cursos universitarios de teología el profesor Francisco Cervantes de Salazar, maestro de retórica y elocuencia. Esta inauguración académica de la teología, en un claustro que otorgaba títulos como los de las universidades de Alcalá y Salamanca, es el inicio formal de una tradición que durará dos siglos y medio. En realidad en 1538, los dominicos abrieron en su claustro de Santo Domingo, las primeras cátedras de teología para sus estudiantes. El I de julio de 1548 fundaban igualmente los dominicos dicha cátedra en Lima. Algo antes, en Tiripetío (Mechoacán), el célebre agustino Alonso de la Veracruz impartía igualmente teología en México. Sin embargo, por real cédula de Felipe II, del 21 de septiembre de 1551, y por la bula correspondiente, se fundaban las universidades de Lima y México. El 25 de enero de 1553, la procesión encabezada por el rector deán del cabildo Juan Negrete pasó por las calles del Reloj y de la Moneda de México, comenzando así la vida universitaria en América. En las cátedras estuvieron: en *prima*, Pedro de la Peña, OP; en escritura, Alonso de la Veracruz, OSA; en decretales y cánones, Pedro Morones; en artes, Juan de García; en leyes, Bartolomé Frías; en gramática, BIas de Bustamante, y en retórica, el arriba nombrado[32].

---

[31]. *Historia de las Indias*, en o. c. III, 79,357.

[32]. Sobre la teología en la cristiandad colonial puede consultarse, además de las historias de las iglesias por naciones [como las de Cuevas para México, Groot para Colombia, Vargas para Ecuador, Vargas Ugarte para Perú, Cotapos para Chile, Bruno para Argentina, etc. -véase en mi *Historia de la iglesia en América latina*, Barcelona [3]1974,433-459; en Cehila, *Para una historia de la iglesia en América latina*, Barcelona 1975 (se trata del *I Encuentro de historia de la iglesia en América latina*, Quito del 3 al 7 de enero de 1973),41-55; Cehila es la *Comisión de estudios de historia de la iglesia* que se ha reunido además en julio de 1974 en Chiapas], para sólo México: J. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVII y XVIII*, México 1951 (bibl., 397-414); la Bibliotheca Missionum I-XI, Münster 1916-1939; J. García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México 1886; J. Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones en la nueva España (Los heterodoxos en México)*, México 1946; C. B. Plaza y Jaén, *Crónica de la real pontificia universidad de México*, México 1931; O. Robles, Filósofos mexicanos del siglo XVI, México 1950 (donde se encuentra material para nuestro tema); y la obra de J. Jiménez Rueda, *Historia jurídica de la universidad de México*, México 1955; véase además, F. Ossores, *Historia de todos los colegios de la ciudad de México desde la conquista hasta 1760*, México 1929. Entre los teólogos coloniales no se olvíde a J. Palafox y Mendoza, Obras I-XVII, Madrid 1762. La obra de Guillermo Furlong sobre el pensamiento en el Río de la Plata, por ejemplo, llena el vacío sobre esta zona latinoamericana. Trabajos como los de P. Henriquez Ureña, *Historia de la cultura de América hispánica*, México 1947, sirven de referencia contextual. Sin embargo, debemos admitir que no existe ningún trabajo sobre la historia de la teología en América latina, aunque los materiales son minimamente suficientes para tener una idea de conjunto

Durante cuatro años se cursaban los estudios. El 19 de septiembre de 1580 se funda además la cátedra obligatoria de lengua nahua en México y quechua o aymara en Lima, En 1630, sólo en México hay 500 alumnos, la mayoría hacen teología; sólo hay lo alumnos de derecho civil, 14 de medicina. En 1775 han alcanzado el grado en la nombrada universidad 1.162 doctores.

Por real cédula de Felipe IV del 26 de mayo de 1622, y con bula de Gregorio xv del 9 de julio del año anterior, se fundaron colegios mayores con posibilidades de dar titulo académico desde la lejana Manila (Filipinas), hasta Cuba, y ya en el continente en Mérida, Puebla, San Luis Potosí en México; en Guatemala y Panamá en América central; en Caracas, Santa Fe de Bogotá y Popayán en Nueva Granada; en Cuzco, Huamanga y Quito en el Perú; en Charcas (que en 1798 es elevada a rango de universidad como Lima y México), Córdoba y Santiago de Chile en el Río de la Plata. A esto se deberían agregar muchos seminarios tridentinos donde se enseñaba teología, como el famoso colegio Palafoxiano de Puebla fundado en 1641, que también hubo en Guadalajara y Oaxaca. Además los colegios jesuitas daban igualmente títulos, desde 1578.

El joven estudiante, en la brillante Lima del siglo XVII, comenzaba sus cursos en tomo al 19 de octubre y los terminaba el 31 de julio. Su curso de *prima* comenzaba a las 8,15 horas hasta las 9,15, a la que le seguían quince minutos de repetición. A las 9,30 comienza *secunda* ya las 10,30 había repetición a cargo de los alumnos. Por la tarde de las 14 a 14,30, clase de quechua, a partir de esa hora clase de moral o escritura. Los sábados había «sabatinas» o defensas de tesis; una vez por mes la más importante; y una vez por año las grandes disputas. La *segunda escolástica* reinaba indiscutidamente. En lógica Aristóteles, en teología la *Summa* de Tomás de Aquino en sus diversas interpretaciones salmanticense (dominicos), suareciana Gesuitas), agustina y escotista (franciscanos).

México brilló en el «siglo de oro», el siglo XVI; Lima en el siglo XVII, de cultura barroca; Chuquisaca o Charcas en el siglo XVIII, el del humanismo jesuita (hasta 1767 en que fueron expulsados). Tomemos algunos ejemplos del siglo XVI. Desde una fuerte formación lógica, ya que no debe olvidarse que un Antonio Rubio (1548-1615) fue autor de una *Lógica mexicana* (que en 1605 tuvo una edición en Colonia, entre muchas otras) que se tenia como libro de texto en Alcalá, fue profesor en México y en Córdoba del Tucumán 33, desde esa formación lógica el alumno accedía a teología con posibilidades de oír, por ejemplo, a Alonso de la Veracruz (1504-1584) autor de numerosas obras: entre otras de un comentario al libro de las Sentencias, otro a las epístolas de san Pablo, una *Relectio de libris canonicis*, y aún una *Relectio de dominio in infideles et iusto bello*[34]. Este teólogo, como otros, era uno de los primitivos misioneros, que de Tripetio (población indígena), pasó como prior de Tacámbaro en 1545, y de allí al convento de Atotonilco el Grande entre indios otomies, para ser elegido provincial mexicano en 1548, tiempo en que le toca la responsabilidad académica.

Si consideramos el contenido de esta teología en su relación con la realidad de su tiempo, podremos descubrir sus condicionamientos ideológicos. El último teólogo nombrado niega que el rey tenga derecho propio para dominar a los indios, pero admite que el papa tiene *poder indirecto* sobre los indios con el fin de evangeli-

---

[33]. La obra de Walter Redmond sobre la bibliografía existente en filosofía colonial latinoamericana, publicada por Nijhoff (La Haya), indica la importancia de la producción de este nivel.

[34]. Cf. E. Burrus, *Alonso de la Veracruz: defence of the American indians*: The Haythrop Journa1 4 (1963) 225-253; W. Redmond, o. c., 781-783. Además B. Junquera, *El maestro Alonso de la Veracruz*: Archivo Agustiniano 18 (1935).

zarlos, y este poder puede otorgarlo a los reyes. Por ello, fue justo quitar el dominio a Moctezuma, rey azteca, ya que así de gentes bárbaras podrían devenir civilizadas y cristianas. Contra el obispo Montúfar niega que los indios deban pagar elevados tributos, pero admite el sistema de las encomiendas. Puede entonces verse que toda la teologia de la cristiandad de las Indias occidentales, fue en el mejor de los casos reformista, es decir, ocultaba la contradicción y la injusticia que el grupo «lascasiano» habla criticado, condenado.

Allí estaba, colega de Veracruz, Pedro de la Peña, OP (†1583), profesor admirado de *prima*, que abandonará la cátedra para misionar en Verapaz (1563-1565) y por último para ser insigne obispo de Quito (1565-1583), autor de comentarios a la Summa. Un Bartolomé de Ledesma OP (†I604), autor de un conocido tratado De iure et iustitia, y de un Sumario de los siete sacramentos pedido por el arzobispo de México; Pedro de Ortigosa SJ (1557-1626) escribió un *De natura theologiae*, *De essentia Dei*, comentarios de la Secunda secundae; Andrés de Valencia SJ (1582-1645) editó un *Tractatus de Incarnatione*; el fecundo Juan de Ledesma (1576-1636) escribió dieciséis volúmenes, de los cuales sólo se conserva uno: *De Deo uno*; Pedro de Pavia OP (†1589) hizo conocer *De sacrosanto sacramento eucharistiae*. La lista se harla muy larga si sólo de México en este siglo nombráramos a Esteban de Salazar OSA, Andrés de Tordehumos OSA, Juan de Gaona OFM, Bernardo de Bazán OP , Francisco de Osuna OFM, Pedro de la Concepción, Juan López Agurto de la Mata, etc., etc.

Si tomáramos ahora como ejemplo la universidad de Chuquisaca en el siglo XVIII, podriamos leer lo que un provincial jesuita recomienda a sus religiosos:

> Estudiad, pues, la metafísica, pero inmediatamente habéis de emplearos en la física general, la que os manifestará en común la armoniosa composición del universo, para refutar vigorosamente el *Emilio* de Rousseau, el *Diccionario* filosófico de yoltaire, el *Sistema de la naturaleza* de Holbach, el *Examen de la religión* de Marechal, las Cartas persianas de Montesquieu y semejantes monstruos de la impiedad, abortados por los incrédulos de este siglo[35].

Un Tomás Falkner, alumno de Newton, que dicta clases en Córdoba del Tucumán en 1763, inaugura la cátedra de matemáticas enseñando Leibniz, Wolff, Newton, Locke, Gassendi y Descartes. Sus alumnos pasaban después a teología. En sólo Chile los jesuitas tenían bibliotecas hasta con veinte mil volúmenes, «la mayoría de las obras científicas y literarias generalizadas en Europa hasta mediados del siglo XVIII» [36]. Un Domingo Muriel (1734-1795) era versado en escrituras, concilios, historia eclesiástica, derecho civil, eclesiástico, municipal, de España e Indias; conocla además del español, el francés, italiano, griego, latín y hebreo[37].

De todas maneras esta teología fue imitadora de la segunda escolástica y por ello doblemente ideológica: porque ya lo era en Europa, y porque al repetirse en América encubría no sólo las injusticias del antiguo continente sino además las del nuevo. Sin embargo, una historia documentada de nuestra teología mostrará muchos aspectos críticos o desideologizantes, como por ejemplo el tratamiento teórico del tipo de propiedad guaraní expuesto por el padre Muriel en la universidad de Córdoba del Tucumán, que se distinguía de todos los conocidos y que es la que permi-

---

[35]. Cita de G. Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, Buenos Aires 1947, 617.

[36]. F. A. Encina, *Historia de Chile* V, Santiago 1930, 550 ss, 590-596.

[37]. Cf. J. Miranda, *Vida del venerable sacerdote don Domingo Muriel*, Córdoba 1916. De Muriel se conoce *Fasti novi orbis*, Venecia 1776; una *Rudimenta juris naturae et gentium*, Venecia 1791, y una Collectanea dogmatica de seculo XV11I, yenecia 1792, entre alguna de sus obras.

tió la organización de las famosas reducciones del Paraguay[38] de tipo socialista o de propiedad común de los productos del trabajo -experiencia que tuvo importancia en el siglo XVIII francés, protohistoria de lo que después será llamado el «socialismo utópico», por la influencia que ejerció sobre personas tales como Meslier, Mably o Morelli. Ese tipo de propiedad no fue negada por ningún teólogo colonial. Habría en él como una crítica anticipada de la propiedad burguesa, pero en nombre de una sociedad agraria o arcaica.

Por su parte, Portugal influyó igualmente sobre el Brasil desde la famosa universidad de Coimbra, pero no tuvo como España interés en fundar grandes universidades ni numerosos colegios mayores. De todas maneras la vida teológica fue pujante, aunque igualmente imitativa. En la colonia lusitana la presencia jesuita fue mucho mayor que en Hispanoamérica, y desde antes de Antonio de Viera (1608-1698) formaron la conciencia de la iglesia en el Brasil colonial 39. Por otra parte, como Brasil no tendrá guerra de la emancipación nacional y el rey de Portugal fundará el imperio en el Brasil (Pedro I gobernará hasta 1831), la crisis que asolará a la América española no se hará presente en tal grado en este país, pero tampoco los «aires nuevos» que soplaron en las otras naciones.

3. Tercera época: la teología práctico-política ante la emancipación neocolonial de las oligarquías criollas (desde 1808)

Desde 1760 aproximadamente ha comenzado en Hispanoamérica un proceso de información y estudio de las nuevas interpretaciones de la teología tradicional e influencias crecientes del iluminismo principalmente francés. La ocupación de España por Napoleón (1808) lanza a las colonias, guiadas por la oligarquía criolla, contra la burocracia hispánica (virreyes, oidores, en gran parte obispos, etc.), y en la lucha de la emancipación contra la metrópoli. En la praxis emancipatoria, desde la situación de clase oligárquica, los sacerdotes, curas, profesores, religiosos, laicos universitarios comienzan a formular la «justificación» teológica de sus guerras. Nace así, sobre las ruinas de la teología de la cristiandad, una reflexión que se expresa fuera de las cátedras (vuelve a ser no-académica, como en los primeros tiempos de la conquista), en los púlpitos[40], en el grito que convoca ejércitos[41], en las asambleas constituyentes -como puede verse en Tucumán, cuando diecisiete sacerdotes constituían la absoluta mayoría de los veinticuatro diputados electos por las

---

[38]. La obra más completa sobre el tema de las reducciones del Paraguayes la de Guillermo Furlong.

[39]. a. mi obra *América latina, dependencia y liberación*, Buenos Aires 1973, 52 ss, sobre Vieira. Ese mesianismo se hace tradicional en Brasil hasta el día de hoy. Véase M. I. Pereira de Queiroz, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, México 1969.

[40]. Véase el trabajo de A. Churruca, *El pensamiento de Morelos, una ideología liberadora*: Christus 477 (1975) 13 ss; 478 (1975) 10 ss. El muestra la oposición entre la España creadora y la opresora y decadente: «Las afirmaciones agresivas del libertador mexicano no se refieren a la España, a la que amamos los mexicanos, que fue personificada por Las Casas y Vasco de Quiroga o por tantos otros; van dirigidas a los restos de aquella entidad, encarnada ahora por la tan limitada personalidad de Godoy y pisoteada altanera y aviesamente por Napoleón y Botella»: 1bid., 477 (1975) 15.

[41]. No qebe olvidarse que sin la intervención del llamado «bajo clero» hubiera sido imposible la emancipación de España. El mismo cura párroco Miguel Hidalgo y Costilla (1753-1811), antiguo director del seminario de Morelia (México), lanzó el grito que convocó el ejército de la libertad el 15 de septiembre de 1810. Condujo los ejércitos populares hasta que fue condenado por herejía por la universidad de México y murió fusilado en 1811.

provincias en 1816-, en la redacción de las nuevas constituciones -como la de Quito escrita por el director del seminario de teología, en cuyo acto proclamatorio de 1809 se cantó la «Salve Regina»-, en las proclamas, en los artículos periodísticos de los diarios revolucionarios, etc. El fragor de la guerra y el cambio de estructuras socio-políticas, económicas y administrativas, produjo la desorganización cuando no la clausura de las universidades, colegios mayores y seminarios; los profesores se enrolaban en los ejércitos; las bibliotecas se incendiaban o echaban a perder; no había introducción de libros de Europa; no venían más misioneros ni maestros; los seminaristas y estudiantes abandonaban sus estudios; el Patronato real desaparece; la teología no es más apoyada por el estado; el santo oficio de la inquisición deja de significar un dique para todo tipo de nuevas influencias ideológicas. En este caos perfectamente comprensible pierde fuerza la segunda escolástica y aparecen corrientes apocalípticas, iluministas o eclécticas.

Si la teología de la cristiandad fue imitativa, la de esta época recobra sin embargo algo de la creatividad inicial de la teología en América. Los principios aprendidos (en el tomismo o suarecianismo) son aplicados a justificar la praxis emancipatoria de la oligarquía criolla. Esta etapa deberá ser tomada muy en serio por una historia de la teología latinoamericana. Se trata de un nuevo momento no-académico, práctico y político de la reflexión a partir de una fe comprometida en un proceso de liberación, y por ello desideologizante. La clase dominante en las colonias (las burocracias hispánicas) se ven criticadas por una teología práctica de las oligarquías criollas (no todavía de las clases más oprimidas como acontecerá en el siglo xx). No es extraño, entonces, que un Manuel Belgrano (1770-1820), graduado abogado en Salamanca y criollo del Río de la Plata, general de los ejércitos de la emancipación, haga editar en 1813 en Londres un comentario en cuatro volúmenes del padre Lagunza, jesuita chileno, sobre el Apocalipsis de Juan: *El reino del mesías en gloria y majestad*, obra que indica dentro de su mesianismo el sentido del futuro en un movimiento político-escatológico. O que en el mismo año se reedite en Bogotá la *Destrucción de las Indias* de Bartolomé de las Casas para apoyar el mismo proceso liberador[42].

La pobreza de esta teología, en cuanto a obras escritas o «seriedad académica», no disminuye su importancia, aunque en parte haya quedado abortada ya que le faltó tiempo y condiciones para su consolidación. Rápidamente decayó en una reflexión que justificó el nuevo orden de cosas y por ello perdió su sentido critico revolucionario. No por ello no dejó de cumplir su función histórica y de hecho movilizó el pueblo contra España, ya que la oligarquía criolla sin el apoyo teológico de la iglesia no hubiera podido, de ninguna manera, llevar a cabo el proceso emancipatorio.

---

[42]. El historiador Roberto Tisnés ha descrito esta edición (su trabajo será editado próximamente por la Comisión de Estudios de Historia de la iglesia en América latina). Para el movimiento apocalíptico véase: H. Cerutti, *América en las utopias del renacimiento*, en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires 1973, 53 ss.

4. Cuarta época:
la teología neocolonial conservadora a la defensiva (1831-1930)

Las fechas que sitúan este período son: por una parte, la aceptación por parte de Roma de la emancipación neocolonial en la persona del papa Gregorio XVI por la encíclica *Sollicitudo ecclesiarum* (1831), y por otra, la crisis de la oligarquía neocolonial o del liberalismo dependiente poco después de la crisis económica del «centro» en 1929. En este largo siglo la teologia pasa del mero recuerdo de la teologia de la cristiandad colonial y de las euforias de los dos decenios posteriores al 1809, a encerrarse en una tradicional posición conservadora, provinciana, siempre en retraso de los acontecimientos (al menos hasta mediados del siglo XIX). El positivismo (que se hace presente por influencia francesa en Brasil con la obra de M. Lemos, *Comte: Philosophie positive*, 1874, en México por la obra de Gabino Barreda, en Argentina por P. Scalabrini, etc.), fue criticado por teólogos conservadores que no dejan por ello de tener mérito: entre otros, Mamerto Esquiú (1826-1883), en Argentina y algo después Jacinto Ríos (1842-1892). Algo cambiará la situación la «romanización» que se producirá lentamente desde la fundación en Roma del Colegio Pío latino-americano (1859), que coincide con la irrupción de las élites del liberalismo neocolonial anticlerical (en Colombia aparecen en 1849, en México con Juárez en 1857, en Brasil con la República en 1889). Un cierto grupo de pensadores, teólogos u obispos 43, asume a fin de siglo esta posición liberal (en política se denominará la «democracia cristiana»). Es interesante ver cómo Mariano Soler (1846-1908), primer arzobispo de Montevideo, de los primeros alumnos del Pío latino-americano de Roma y que inaugura presidiendo el Concilio plenario latinoamericano (1899), en su obra *El catolicismo, la civilización y el progreso* (1878)[44], donde critica al darwinismo, protestantismo *(sic)*, racionalismo, propaganda irreligiosa, etc., usa una terminología y hasta categorías y problemática progresistas y liberales (con bibliografía en francés, inglés e italiano de la época), pero dentro de una postura fundamentalmente conservadora y tradicional agraria. Hay entonces una desconfianza a la cultura burguesa, tecnológica naciente, anglonorteamericana que comienza a ser imperial monopólico, pero por razones europeocontinentales, latinas y por una tradición agraria conservadora latinoamericana. Sin embargo es a comienzos de siglo, ya partir de las minorías de «católicos liberales» que se comienza a pasar a una superación de esta posición y se gestan las posiciones que posteriormente asumirán decididamente la teología progresista, practicada de todas maneras por los sectores o clases medias, aliadas de la alta oligarquía.

---

[43]. La crisis era importante. Nos dice J. Jiménez Rueda, *Historia jurídica de la universidad de México*, 152-153, que Mora decía que en 1830 hubiera sido necesario «la supresión de una multitud exorbitante de cátedras de teología que se pasaban años enteros para que tuviesen un cursante». En 1834 se cambia en México el plan de teología: «la que se llamaba de prima de teología será de lugares teológicos; la de Escritura conservará su nombre; la de víspera será de historia eclesiástica»: o. c., 160. Poco a poco la teología abandonará la universidad del estado para siempre. En 1857 la biblioteca de teología pasa a la Biblioteca Nacional. En 1867 se suprime definitivamente la facultad. Es en este ambiente que surge el movimiento del «liberalismo católico»: cf. N. T. Auza, Católicos y liberales en la generación del80 I-II, Cuemavaca 1969.

[44]. Cf. J. M. Vidal, *El primer arzobispo de Montevideo Dr. Mariano Soler* I-II. Montevideo 1935, donde constan más de cien obras debidas a la pluma de nuestro teólogo. Sobre el concilio plenario de 1899, puede consultarse P. Correa León, *El concilio plenario latinoamericano*, Bogotá sin fecha; F. Cejudo Vega, *El primer concilio plenario de América latina,* Ottawa 1948; y el trabajo de licenciatura en historia en Lovaina de Maria Mercedes Esandi (inédito).

La presencia de Roma es creciente y en particular de Italia. Los teólogos del concilio Vaticano I tienen influencia directa por los cada vez más numerosos estudiantes en teología que viajan a Roma. Sólo Chile envía desde fines del siglo XIX algunos seminaristas fuera de Italia. La tercera escolástica se hace presente en todos los centros de enseñanza teológica. La Universidad católica de Chile es fundada en 1869, transformándose en el más importante centro teológico de América latina hasta bien entrado el siglo xx.

Desde 1850 la presencia de protestantes se hace notar, porque anteriormente a esta fecha fue muy esporádica. Los presbiterianos inician su obra en Colombia en 1856, en Brasil en 1859, en México en 1872. Los metodistas en Brasil en 1835 y en igual fecha en Uruguay (pero fracasan) y vuelven en 1876. Los bautistas en Argentina en 1881. Sólo en el congreso de Panamá de 1916 reúnen sus fuerzas. Teológicamente hasta la obra de un Rubem Alves o Miguez Bonino en la actualidad no se habia aportado novedad que deba tenerse en cuenta.

5. Quinta época:
   la teología de la «nueva cristiandad» (1930-1962)

En esta época se producirá el pasaje de la *teología tradicional*, reflejo de las clases posesoras del campo o terratenientes, integrista (cuyo enemigo era el liberalismo burgués, el comunismo, el protestantismo y los «tiempos modernos») a la *teología desarrollista*, reformista, que asume ya el *ethos* burgués pero en la trágica posición de ser un capitalismo dependiente -en el mejor de los casos, porque la mayoria de nuestras naciones no alcanza ni siquiera el nivel de capitalismo y es sólo una neocolonia de explotación de materias primas sin burguesía nacional propiamente dicha-.

La crisis del año 29 produjo por «coletazo» la crisis en la «periferia», pero especialmente en América latina. En ciertos países como en el cono sur (Argentina, Uruguay, Chile), en el centro del Brasil (entre Rió y Sao Paulo) y en México, se inicia como respuesta una cierta industrialización de sustitución de importaciones, movimiento que se acrecentará en la segunda guerra mundial. Pero al mismo tiempo surgen movimientos sociales populares (el primero de los cuales fue la revolución mexicana de 1910, posteriormente hábilmente orientada por la burguesía de ese pais) que imposibilitan a las burguesías neocoloniales ejercen el poder. Aparecen asi las clases militares en prácticamente todos los países, en nombre primero de las clases terratenientes y después de la ambigua unidad de la burguesía nacional y las clases trabajadoras. Esto significa el fin del liberalismo militante, laicista (a la francesa e inspirada en Littré), positivista (a partir de Comte), anticlerical (aunque cristianamente moralizante), y, en cambio, se comienza una apertura y hasta se buscará el apoyo de la iglesia católica tradicional, conservadora. Esto permitirá la organización de gigantescos congresos eucarísticos, pero, principalmente, la fundación da la acción católica u otras instituciones semejantes, que parten de la formulación teórica de la teología de «nueva cristiandad».

En 1928 van a Roma a estudiar la organización de la acción católica los presbiteros Caggiano (que será después cardenal de Buenos Aires, Argentina) y Miranda (que igualmente será cardenal de México). Desde 1929 se institucionaliza lentamente en todos nuestros países. Esta teología distinguía claramente entre los «temporal» y «espiritual» ; el laico era responsable de lo temporal, mundano, material y político; el sacerdote era el «hombre de lo espiritual», el vicario del reino

de Cristo. La función del pueblo cristiano, del militante era cumplir el «apostolado». Este «envío» o misión se definía como una «participación en el apostolado jerárquico de la iglesia» ; entendiendo por jerárquico el de los obispos y sacerdotes. De esta manera los ministerios y el sacramento del orden suprimían prácticamente la significación de los carismas y el sacramento del bautismo. Los laicos podían actuar en política en partidos de «inspiración cristiana» -y así surge en Chile en 1936 el grupo de la «falange», que se separa de la juventud del partido conservador, y que después de la segunda guerra mundial y por influencia italiana se denominará la «democracia cristiana», que florecerá especialmente entre 1950 a 1970- ; podrán actuar en sindicatos obreros pero igualmente de «inspiración cristiana» -así se organizó la CLASC o Confederación latinoamericana de sindicatos cristianos, que no fueron sino sindicatos reformistas en la mayoría de los casos- ; podrán ejercer la docencia pero en «escuelas cristianas», etc. La tarea es entonces reconvertir a las naciones latinoamericanas en naciones católicas: el reino de Cristo exige el que se reconozca a la religión católica como la oficial y mayoritaria. La iglesia sueña entonces con recuperar la cuota de poder que ha perdido en el siglo XIX desde la crisis de la cristiandad y su mediación son los laicos militantes.

Esta *teología de la «nueva cristiandad»* no es académica sino militante, pero no es directamente política sino más bien dualista, en aquello de temporal-espiritual, estado-iglesia como sociedades perfectas cada una en su nivel y no conflictivas.

Habrá que esperar hasta 1950 para que se dé el paso hacia una *teología desarrollista*; es decir, el momento en que los cristianos o parte de ellos, asumen decididamente el proyecto burgués -y de pequeña burguesía- de expansión y desarrollo. Sin embargo, es evidente, no había para nada todavía conciencia del problema de las clases y de la *dependencia* que el continente latinoamericano sufría bajo el poder económico, político y militar de los Estados Unidos. La tercera escolástica había recibido el auxilio de un Jacques Maritain y por último de Emmanuel Mounier, y con ellos se había remozado una cierta interpretación de la realidad.

Los teólogos se formaban ahora no sólo en Italia, sino que los más progresistas iban ahora a Francia, país de la pastoral, de las experiencias catequéticas, litúrgicas, de espiritualidad, de los sacerdotes obreros, etc. La «doctrina social» de la iglesia permita a muchos realizar experiencias de compromiso obreros o en grupos marginados.

En esta época florecen las fundaciones de facultades o centros teológicos en las universidades tales como la Xaveriana de Bogotá (fundada en 1937), la católica de Lima (1942), la Bolivariana de Medellfn (1945), las católicas de sao Paulo y Rfo de Janeiro (1947), la de Porto Alegre (1950), las Campinas y Quito (1956), las de Buenos Aires y Córdoba (1960), la de Valparaiso y la Centroamericana en Guatemala (1961), y muchas otras después. La teología «a la europea» tenia un ámbito académico en el cual podía ir creciendo a la espera de su momento creativo.

La praxis eclesial iba igualmente creciendo. La acción católica fundada en 1931 en Argentina y Chile, en 1934 en Uruguay, en 1935 en Costa Rica y Perú, en 1938 en Bolivia, y poco a poco en todos los países, permite ir pasando a una tibia <ducha social». Grupos como los de «economía humana» inspirado en Lebret, o el «centro Belarmino» en Santiago de Chile, van creando conciencia. Lo mismo puede decirse de los centros de investigaciones sociales y religiosas que se fundan en Buenos Aires, Santiago, Bogotá, México y que permitirán comenzar a tener una cierta visión sociográfica (no digo sociológica y menos económico-política) de la realidad latinoamericana.

No es menos importante la fundación del CELAM en Río en 1955, por inspiración de monseñor Larrain, que permitirá la coordinación de los movimientos apostólicos y será igualmente el lugar donde se irán formando los teólogos militantes de la próxima época. Aparece igualmente la Confederación latinoamericana de religiosos (CLAR) en 1958, y poco a poco comienza la organización latinoamericana de todo tipo de movimientos: facultades de teología, seminarios teológicos, movimientos de acción católica, sindicales, etc.

Por otra parte se echan bases del movimiento bíblico. Los protestantes por sus «Sociedades bíblicas» y los católicos por medio de seminarios, revistas y nuevas ediciones de la Biblia van abriendo el camino de una renovación en este sentido.

Sin embargo, puede decirse que aún después de la segunda guerra mundial la producción teológica es por imitación y aplicación de lo europeo, sin conocimiento histórico ni real de América latina.

6. Sexta época:
   la teología de la liberación latinoamericana (desde 1962)

Esta última época tiene tres momentos claramente discernibles: el primero (de 1962 a 1968), desde el comienzo del concilio Vaticano II hasta Medellín, tiempo de preparación y postura más bien *desarrollista* todavía: el segundo (de 1968 a 1972), tiempo de la formulación de la *teología de la liberación* y actitud de euforia ante ciertas coyunturas que mostraban un camino, aunque no fácilmente practicable a corto plazo; el tercero (que se inicia en Sucre en 1972 entre los católicos por la reestructuración del CELAM y en el campo protestante en la UNELAM), tiempo de maduración, de persecución, de toma de conciencia acerca de un largo *proceso de liberación*: estamos en el exilio, en el cautiverio. De la profundización del Exodo pasamos a repensar el segundo Isaías y los otros libros de los prisioneros en Babilonia. Esta época es la del pasaje entonces de la *teología desarrollista a la teología de la liberación*.

Sin embargo, no debemos llamarnos a engaño. Como Luis Alberto Gómez de Sousa explicaba en el *I Encuentro latinoamericano de teología* (México, agosto de 1975), dentro del proceso de un capitalismo dependiente como proceso desigual combinado *coexisten* en el presente una teología tradicional (reflejo de las clases ligadas al agro), una teología desarrollista (de las clases burguesas y pequeña burguesia) y la teología de la liberación (que expresa la fe de clases emergentes: obreros, campesinos, marginados y sectores medios radicalizados). Es por ello que en este momento el enfrentamiento teológico en América latina no antepone «teología tradicional-teología de la liberación», sino «teología progresista desarrollista (inspirada en lo mejor del pensar europeo actual)-teología de la liberación». Las criticas que la teología de la liberación dirige frecuentemente a lo mejor del pensar europeo (sea político, de la esperanza, etc.) en realidad se endereza contra aquellos que entre nosotros lo usan para desacreditar una teología *real y crítica* en América latina (que no puede ser la adoptada por la teología reformista europea, cálida para el mundo del «centro», pero profundamente ambigua e ideológica en la «periferia»). Esto exige a los teólogos europeos considerar la repercusión de sus propuestas en la «periferia», porque si allí son reformistas aquí pueden ser reaccionarias, antirrevolucionarias, en fin, aliadas con las teologías francamente tradicionalistas (como la del Opus Dei).

La *teología de la liberación* no surge por generación espontánea. Tiene una historia reciente -la historia a largo plazo debe remontarse hasta Bartolomé de las Casas en el siglo XVI-. Entre los movimientos juveniles -¡el joven es todavía libre ante el sistema!- de la acción católica especializada (JUC, mc, JOC) de la última época de la «nueva cristiandad» se comienza a descubrir la responsabilidad del laico como tal y su exigencia de compromisos políticos. Procedentes de los sectores medios -de pequeña y media burguesía en su mayoría o de obreros y campesinos dirigentes- , en el 1950-1960 (en Brasil, por ejemplo), estos grupos se radicalizan, ya que no aceptan más la alianza con la burguesía industrial y la oligarquía terrateniente. Muchos de ellos son estudiantes que soportan con «mala conciencia» la no pertenencia natural a las clases oprimidas. Por ello rechazan a su clase, pasan del formalismo a la revolución, frecuentemente adoptan no ya un anticomunismo de derecha sino de extrema izquierda (los PC serían reaccionarios), y caen también a veces en un romanticismo por falta de realismo político. Este utopismo puede observarse en las posiciones heroicas, pero no prácticas ni operativas, de un Camilo Torres en Colombia (que muere el 16 de febrero de 1966), o de los «guerrilleros del Teoponte» en Bolivia 45. Por un acto voluntarista, y ante el pesimismo del proceso de transformación, se intenta hacerlo todo y de una vez. No es extraño que los grupos armados de la izquierda peronista en Argentina («montoneros») hayan sido fundados por antiguos dirigentes de la JUC, o que el MIR en Chile contara con la mayoría del así llamado «grupo de los ochenta» sacerdotes. Sin embargo, la teología de la liberación no es ni mucho menos la expresión de grupos «foquistas», guerrilleros o de extrema izquierda. Muy por el contrario, significa una reflexión que se funda en una realidad mucho más profunda, fecunda, y que por ello crece en la persecución, en el martirio de los cristos latinoamericanos, cientos que dan su vida por su fe, en situación política concreta, asesinados por fuerzas parapoliciales, o por las policías, ejércitos o grupos vinculados con la CIA o sus secuaces.

a) Tiempo de preparación (1962-1968)

La teología desarrollista se apoya en el mítico proceso del «desarrollo» de los pueblos subdesarrollados, gracias a la ayuda técnica y el capital de las potencias del «centro» (principalmente Estados Unidos y Europa). Esto alcanzó su máxima expresión con la «Alianza para el progreso» de Kennedy. La *teología del desarrollo*[46] es la reflexión de una fe que en el campo socio-político y económico propone reformas sociales parciales; tiene una espiritualidad «funcionalista»: la «gracia de estado» ayuda a cumplir su deber ya dar el «buen ejemplo»; está al tanto de lo último que aparece en Europa; se trata de «encarnarse» en el mundo (sin haber descubierto la conflictividad que se ejerce en dicho «mundo», considerado como bueno o positivo desde una actitud *a priori* positiva). Lo que pasa es que el «mundo» es el

---

[45]. a. H. Assmann, *Teoponte*: *una experiencia guerrillera*, Oruro (Bolivia) 1971. El dirigente de este grupo fue Néstor Paz, poeta y médico, seminarista católico (1963-1966); muere el 8 de octubre de 1970 con 25 años de edad.

[46]. Véase por ejemplo: F. Houtart-O. Vertrano, *Hacia una teología del desarrollo*, Buenos Aires 1967; V. Cosmao, *Signification et théologie du développement*, Paris 1967; H. Assmann, *Die situation der unterentwickelt gehaltenen Lander als Ort einer Theologíe der Revolution*, en *Diskussion zur «Theologie der Revolution»*, München 1969 (la «teología de la revolución», sin embargo, es ya una ruptura de la «teología del desarrollo» y como un pasaje a la «teología de la liberación»); R. Alves, *Apuntes para una teología del desarrollo*: Cristianismo y Sociedad 21 (1969) ; etc.

del burgués y no se descubre el conflicto porque se ha educado al cristiano dentro de la cultura burguesa eclesial.

El concilio Vaticano II debe inscribirse dentro del proceso cultural de Centroeuropa y de la coexistencia pacífica entre Estados Unidos, Europa y Rusia (que crecerá hasta la reunión reciente de Helsinski). En él la participación de loS latinoamericanos puede considerarse, teológicamente, como nula. Era explicable dado el grado de inmadurez de la reflexión teológica en nuestro continente desde comienzo del siglo.

El obispo de Talca, Manuel Larraín, es elegido en pleno concilio presidente del CELAM en 1963 (cargo que ocupa hasta su accidental muerte en 1966). Ese movimiento culmina en la II Conferencia general del episcopado latinoamericano realizada en Medellín (1968). Medellín es el fin del momento de preparación: su vocabulario es desarrollista (se habla de «promoción humana», «desarrollo») y de liberación («tensiones internacionales y neocolonialismo externo», «distorsión creciente del comercio internaciona1», «fuga de capitales económicos», «monopolios internacionales o imperialismo del dinero»). Fue fruto de un largo proceso.

Desde fines de la guerra grupos de jóvenes seminaristas o teólogos estudiaron en Francia y después en Austria y Alemania; algunos en Estados Unidos. Al Comienzo sólo «repetían» lo aprendido. Poco a poco, y gracias a ciertos organismos (tales como el FERES[47] fundado por Houtart o DESAL[48] por Vekemans en 1961, ambos belgas pero que seguirán después muy diversos caminos) se comienza a describir la realidad. El mismo ILADES[49] en Santiago de Chile se instala en 1961. La socio10gia religiosa deja paso a la sociologia general ya la pastoral. Así se fundó el ICLA [50] sur (1961) y norte (1966), y poco después el Instituto Latinoamericano de Liturgia Pastoral (1965); el OSLAM[51] que daba cursos para profesores de seminarioS; el IPLA[52] que abrió sus puertas en Quito en 1968 y por donde se formaron más de 500 pastoralistas, y que había comenzado sus actividades itinerantes desde enero de 1964 bajo la inspiración de monseñor Proaño y un grupo de activos teólógos. Teológicamente este periodo desarrollista culmina en un congreso tenido en México del 24 al 28 de septiembre de 1969, bajo el lema de «Fe y desarrollo».

Los contactos latinoamericanos, la exigencia de exponer teología ante participantes de todos los países latinoamericanos (desde México y el Caribe, hasta Brasil, la zona andina y el cono sur) permitió a los teólogos no «repetir» simplemente lo

[47]. Federación Internacional de Estudios de Sociología Religiosa.

[48]. Centro para el Desarrollo Económico y Social de América latina. Este centro inspira en parte a la democracia cristiana chilena. El «centro» pasará en 1970 a Caracas y de allí a Bogotá. En esta ciudad edita la revista *Tierra Nueva*, en cuyo número 1 (abril 1972) el primer artículo es escrito por Alfonso López Trujillo, *La liberación y las liberaciones* (pp. 5-26), donde se dice: «Todo lo que no sea revolución (presumiblemente violenta) se cataloga como desarrollsimo, intento inútil y falaz». Se identificará la teología de la liberación con posiciones extremas y guerrilleras, y se la distinguirá de la liberación que se mantiene por sobre las contradicciones humanas, políticas. En el número 14 Uulio 1975) p. 27, nota 16, se nos acusa de utilizar el método hermenéutico ideológico con respecto a la teología (A. López Trujillo, *El compromiso político del sacerdote*), sin advertir que el tema es propuesto por el mismo Cristo (Lc 23, 34). Así comienza la crítica a la teología de la liberación.

[49]. Instituto Latinoamericano de Doctrinas y Estudios Sociales, fundado por jesuitas provenientes de la «Action Populaire» (París), como el padre Pierre Bigo (francés), ahora en Bogotá, que no adoptará la línea de la liberación.

[50]. Instituto de Catequesis de Latinoamérica.

[51]. Organización de Seminarios de América latina.

[52]. Instituto Pastoral de América latina, que realizó una encomiable obra de concientización, publicaciones, reuniones. Fue objeto de duras criticas por parte de los grupos más conservadores.

aprendido en Europa, sino ampliar su discurso a la realidad latinoamericana e irse haciendo cargo de la problemática angustiosa de pobreza e injusticia que sufría el continente.

Los teólogos latinoamericanos de esta época fueron, entre otros, Juan Luis Segundo[53] y J. Comblin -que aunque belga vive en América latina desde hace ya veinte años[54]; su obra *L' échec de l' Action Catholique* (1959), escrita a partir de su experiencia en el Brasil, fue el fin y la primera critica autorizada de la teología de la «nueva cristiandad». Al mismo tiempo, y en otra línea, y como pasaje a la etapa posterior, se habló en esos años de *teología de la revolución*[55], tema sugerido en los medios ecuménicos y en los que ya participaron teólogos latinoamericanos[56].

b) Formulación de la «teología de la liberación» (1968-1972)

Un largo proceso se había venido gestando en América latina. En 1959 un grupo de guerrilleros derroca a Batista en Cuba. Fidel Castro aparece junto al «Che» Guevara como símbolo mundial y latinoamericano del proceso de liberación contra el imperialismo norteamericano. Desde ese momento se organizan movimientos de liberación en todas partes. En Chile, con la Unión Popular, el proceso manifiesta nueva vitalidad (1970). El retorno de Perón y las propuestas de liberación del movimiento popular en Argentina (1972-1973) abren grandes esperanzas. Parece posible organizar un movimiento continental de liberación histórica. Por su parte el CELAM ha organizado críticamente sus institutos. Se suceden reuniones de estudios de religiosos, de obispos, de laicos. Los movimientos de «base» son cada vez más numerosos. Los grupos sacerdotales crecen en casi todos los países -Ios más importantes son «Sacerdotes para el tercer mundo» en Argentina, el «Grupo de los ochenta» en Chile, el ONIS en Perú, etc.-. Los universitarios se comprometen políticamente dentro de una línea socialista.

Es a partir de esta realidad que se produce en el nivel de las ciencias humanas desde 1964, aproximadamente, una ruptura epistemológica: la socio-economía del desarrollo se transforma en teoría de la liberación por mediación del diagnóstico que propone la «teoría de la dependencia»[57]. En síntesis se enuncia: es imposible

---

[53]. Nace en 1925. Autor de *Berdiaeff, une conception chrétienne de la personne*, Paris 1963 ; *La cristiandad, ¿una utopía?* 1-11, Montevideo 1964; *L'avenir du christianisme en Amériquelatine: Lettre* (Paris) 54 (1963) 7-12; y algo antes Función de la iglesia en la realidad rioplantese, Montevideo 1962; después vendrán los cinco tomos de *Teología abierta para el laico adulto*, Buenos Aires, desde 1968 (en la línea del concilio Vaticano II y previa a la teología de la liberación). Ultimamente, *De la sociedad a la teología*, Buenos Aires 1970; *Liberación de la teología*, Buenos Aires 1975.

[54]. Nace en 1923, en Bélgica, pero desde 1957 habita en América latina. Entre otra de sus obras : *Théologie de la paix* I-II, Paris 1960-1963; *Théologie de la ville*, Paris 1968; Le Christ dans l'Apocalypse, Paris 1965; *Teología do desenvolvimiento*, Belo Horizonte 1968; *Théologie de la revolution* I-II. Paris 1970-1974 (sólo en el tomo II adopta algunas tesis de la teología de la liberación).

[55]. Véase una bibliografía del terna en Desarrollo y revolución, en la bibliografía del Cedial, Bogotá 1974, 73-95. y H. Assmann, *Caracterizaçao de una teología de revolução*, en Ponto Homem 4 (1968) 6-58. En parte, la problemática surge en la reunión de «Iglesia y Sociedad» del Consejo Ecuménico en Ginebra (1966). Los trabajos de Richard Shaull contribuyeron para ello, y también la rica experiencia latinoamericana.

[56]. Cabe destacarse que la «teología de la liberación» mostrará que la «teología de la revolución» es sólo una aplicación de algunos temas de la teología moral a la coyuntura revolucionaria; algo así como dar la «luz verde». No se trata de UD replanteo completo de la teología, sino más bien como un «oportunismo».

[57]. El grupo originario más creador en esta doctrina fue el brasileño; desde un Guerreiro Ramos (*La reducción sociológica*, Río 1958) y en tomo a personas como Helio Jaguaribe, Cándido

desarrollar los países subdesarrollados porque su subdesarrollo se debe a que son expoliados sistemáticamente por los países del «centro». La «periferia» -lo descubre Raúl Presbisch, economista de la CEPAL de la UNESCO, en 1964 en la reunión de la I UNTAC- vende cada vez más baratas sus materias primas, mientras los productores manufactureros del «centro» se venden más caros. El desequilibrio es creciente y estructural. Surge así la sociología de la liberación y con ella la economia nueva[58].

No es extraño entonces que sea en 1968 que la teología asume la experiencia y anhelo de las «bases» y las hipótesis de las ciencias humanas: nace así la «teología de la liberación». Gustavo Gutiérrez, asesor de movimientos estudiantiles en Perú, lanza la pregunta: ¿teología del desarrollo o teología de la liberación?[59]; lo mismo se propone Richard Schaull en el nivel ecuménico[60], Rubem Alves desde el protestantismo brasileiro[61], o Lucio Gera desde el populismo argentino, que se levanta contra la teología de la secularización[62]. Desde la praxis de liberación se efectúa una critica a las teologías de la revolución, de la «muerte de Dios», de la secularización. Con Hugo Assmann[63] se ven las diferencias con la teología política y de la esperanza, y el movimiento cobra consistencia, aproximadamente desde 1970-1971. E, en esa época que comienza también el apoyo histórico y filosófico a la naciente teologia latinoamericana de la liberación[64]. Teológicamente es el *Encuentro de El Escorial* (España, julio de 1972)[65]; la primera reunión donde pueden dialogar juntos

Mendes, Alvaro Vieira Pintos, etc., que investigaban en el ISEB. A este grupo debe agregarse después Celso Furtado, Theotonio dos Santos, etc. La teoría de la dependencia se formula entre el 1968-1970, época en la que aparecen la mayoría de los trabajos (cf. bibliografía Cedial, y en *Fe y cambio social en América Latina*, Salamanca 1973, bibliografía final).

[58]. Véase las obras del economista africano S. Amin, *L'accumulation a I'echelle mondiale*, Paris 1970, y otras de sus obras, que siguiendo la línea de la «teoría de la dependencia latínoamericana» es ahora planteada como hipótesis de una economía mundial.

[59]. Nace en 1928. Entre otras obras: *La pastoral de la iglesia en América latina*, Montevideo 1968; *Hacia una teología de la liberación*, Montevideo 1969; y su libro *Teología de la liberación*, Lima 1971 y Salamanca 71975, y gran numero de artículos en diversas revistas.

[60]. En su corto trabajo *Consideraciones teológicas sobre la liberación del hombre*: Idod (Bogotá) 43 (1968); y en *La liberación humana desde una perspectiva teológica*: Mensaje 168 (1968) 175-179.

[61]. Nace en 1933. Consúltese *El protestantismo como una forma de colonialismo*: Perspectivas de Diálogo 38 (1968) 242-248; *Towards a theology of liberation*, Princeton 1968; Tomorrow's child, New York 1972 (traducción castellana: Hijos del mañana, Salamanca 1974).

[62]. Entre otros trabajos *La iglesia debe comprometerse en lo político*, Montevideo 1970; *La misión de la iglesia y del presbítero a la luz de la teología de la liberación*: Pasos 8 (1972) 21. Redactor principal del documento *Sacerdotes para el Tercer Mundo: historia, documentos, reflexión*, Buenos Aires 1970. Con G. Rodríguez Melgarejo, *Apuntes para una interpretación de la iglesia en Argentina*: Víspera 4 (1970) 59-88. En una línea de descubrimiento de lo popular debe indicarse la obra de A. Büntig (nace en 1931), *El catolicismo popular en Argentina, Buenos Aires 1972, y Religión-enajenación en una sociedad dependiente*, Buenos Aires 1973.

[63]. Nace en 1933. Véase una bibliografia en *Fe y cambio social en América latina*, Salamanca 1973, 403. Su obra más importante es *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973, [2]1976. Junto a la obra de Gustavo Gutiérrez es lo más original de! movimiento.

[64]. He nacido en 1934. *Hipótesis para una historia de la iglesia en América latina*, Barcelona 1969 (*Historia de la iglesia en América latina. Del coloniaje a la liberación [1492-1973]*, Barcelona [3]1974); *Para una ética de la liberación latinoamericana* I-II, Buenos Aires 1973 (los tomos III y IV aparecerán próximamente) ; *Historia y teología de la liberación*, Buenos Aires 1975 (Caminos de liberación, Buenos Aires [3]1972); *Ética y teología de la liberación*, Buenos Aires 1974*; Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca 1974.

[65]. La edición de los trabajos se realizó bajo el título *Fe y cambio social en América latina*, Salamanca 1973. Hubo otros encuentros en la línea de la teología de la liberación (al comienzo partiendo del desarrollismo): en México del 24 al 28 de noviembre de 1969 se realiza un congreso sobre el tema «Fe y desarrollo» (Sociedad Teológica Mexicana, *Memoria del primer congreso nacional de teología: Fe y Desarrollo* I-II, México 1970), estando todavía en la «teología del desarro-

los que participan de este movimiento. Allí también se hace presente Miguez Bonino[66], de larga trayectoria en el Consejo ecuménico de las iglesias, y Juan C. Scannone de Argentina[67]. Por su parte la revista *Víspera* (editada en Montevideo), en tomo a Borrat y Methol Ferré, significa un vinculo de unión[68], al mismo tiempo que el «Servicio de Documentación» del mismo MIEC en Lima. Revistas como Stromata (Buenos Aires), *Teología y Vida* (Santiago), *Christus* (México), *Pastoral Popular, Revista Brasileira de Teología* (Petropolis), *Sic* (Caracas), *Diálogo* (Panamá), etc., publican contribuciones en la nueva línea.

Esta etapa de euforias, que iniciara a su manera el arzobispo de Olinda-Recife, Hélder Camara junto a otros dieciséis obispos de la «periferia», en el documento que apareció en *Témoignage Chrétien* (Paris, 31 de julio de 1966) cuando afirmaron que «los pueblos del tercer mundo constituyen el proletariado del mundo actual», fue confirmada por el secretario del CELAM, en ese entonces monseñor Eduardo Pironio, cuando en una declaración en Nueva York declaró que «nuestra misión, como la de Cristo, consiste en dar la buena nueva a los pobres, proclamar la liberación de los oprimidos» (Maryknoll, 1971)[69]. Se trata de una reflexión teológica, que piensa el compromiso político *concreto* del cristiano, en su situación geopolítica

llo»; en Bogotá del 6 al 7 de marzo de 1970 se efectúa una reunión internacional, cuyas memorias tuvieron por título *Liberación: opción de la iglesia en la década del 70* I-II, Bogotá 1970; en Buenos Aires del 3 al 6 de agosto de 1970 reúne ISAL unos veinte teólogos, algunas de cuyas ponencias fueron publicadas por Fichas de ISAL 26 (1970) y en Cristianismo y Sociedad 23-24 (1970) ; en Bogotá nuevamente del 24 al 26 de julio de 1970 se realizó el II Encuentro de «teología de la liberación» (publicado en el boletín *Teología de la liberación*, Bogotá 1970); en ciudad Juárez (México) del 16 al18 de octubre de 1970 se realiza otro *Seminario de teología de la liberación* (los trabajos quedaron mimeografiados y pueden obtenerse en el centro IDOC, Via S. Maria dell'Anin1a 20, 00186 Roma); todavía en Oruro (Bolivia) del 2 al19 de diciembre de 1970 hay un curso de pastoral sobre «teología de la liberación»; etc. Recordemos todavía la semana académica de agosto de 1971 sobre *Dialéctica de la liberación latinoamericana*, publicada en Stromata (Buenos Aires) 1-2 (1971), donde además se gesta el movimiento filosófico de «filosofía de la liberación» (originariamente argentino; cf. Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana, Buenos Aires 1973 con autores tales como Osvaldo Ardiles, Horacio Cerutti, Julio de Zan, Enrique D. Dussel, Anibal Fomari, Daniel Guillot, Juan C. Scannone, etc.) Los encuentros y reuniones sobre «teología de la liberación» han sido muchos más todavía. En Europa no se comprende que esta teología no es fruto de un discurso universitario, sino que es la expresión de un movimiento eclesial y político de la base, que cuenta con la adhesión de miles de religiosos, sacerdotes, laicos en las más variadas situaciones. El «discurso» de la teología de la liberación no es intra-teológico sino que surge de una *praxis* histórica. Como nos decía Rosino Gibellini de Brescia, «no existe ningún movimiento eclesial de la teología de la esperanza; ni de la teología política. Y aquí sí se da un movimiento eclesial... El europeo que lea algún texto de la teología de la liberación entiende conceptualmente las instancias de la teología de la liberación, *pero no se da cuenta de que es un movimiento de iglesia*» : Christus {México) 479 (1975) 9.

[66]. Nace en 1924. Véase *La théologie protestante latino-américaine aujourd'hui*: IDOC-international 9 (1969) 77-94; *Nuevas perspectivas teológicas*, en *Pueblo oprimido*, Montevideo 1972; *Doing Theology in a revolutionary situation*, Philadelphia 1974; *La fe en busca de eficacia*, Salamanca 1977.

[67]. Nace en 1931. Cf. *Hacia una dialéctica de la liberación*: Stromata 17 (1971) 23-60; E actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de liberación: CIAS (Buenos Aires) 211 (1972) 5-20; *Ontología del proceso auténticamente liberador*, en Seladoc, *Panorama de la teología latinoamericana*, Salamanca 1975; *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca 1976.

[68]. Caben destacarse los artículos de M. Ferre, Iglesia y sociedad opulenta: una crítica a Suenens desde América /atina: Víspera 12 (1969), separata pp. 1-24, y la defensa, por razones de política del tercer mundo, a la encíclica Humanae vitae: Víspera 7 (1968); y los trabajos de H. Borrat, Para una teología de la vanguardia: Víspera 17 (1970) 26-31; o Hacia una teología de la liberación: Marcha (Montevideo) 1527 (1971) 1-15.

[69]. Cf. E. Pironio, Teología de la liberación: Criterio (Buenos Aires) 1607-1608 (1970).

de «periferia» y en su ubicación social de «intelectual orgánico» de las clases oprimidas o de participante a parte entera en los riesgos de la liberación de dichas clases. La «lucha» no es lo querido; la <ducha» es el fruto de la opresión.

c) El «cautiverio» y el «exilio» como momentos de la liberación (desde 1972)

La teología de la liberación, que se había inspirado preponderantemente en las gestas positivas de liberación (y por ello en Moisés saliendo de Egipto), descubre ante la dura realidad de la praxis el tema del «cautiverio» y el «exilio» -el que escribe estas líneas ha debido abandonar su patria y las redacta desde el exilio real, concreto-. No es difícil comprender por qué dicho tema es propuesto por los teólogos brasileños. Así aparece la figura de Leonardo Boff[70], entre otros. El Cristo liberador es el «siervo sufriente»[71]. La sombra de la represión, la dominación imperial, cubre prácticamente todo el continente (a excepción de una isla del Caribe). Los grupos se redefinen ante la persecución desde afuera (la del estado policiaco) y desde dentro (la de la misma iglesia), y la teología de la liberación comienza su maduración en la cruz.

Ante el fracaso ante la «Alianza para el progreso», Estados Unidos cambia su politica con respecto a América latina. Es por ello que la CIA, por ejemplo, se opone en Chile a la Unidad Popular en 1963, año del nombramiento de William Rogers, el nuevo encargado de asuntos latinoamericanos de Estados Unidos, y entrega diez millones de dólares a un sacerdote belga para ayudar en la propaganda a la democracia cristiana[72]. En 1964 se produce el golpe de estado en Brasil, bajo la conducción teórica y práctica de Golbery, que es formado, al igual que los jefes militares que producirán los golpes de Uruguay (1971), Bolivia (1972) y Chile (1973), en los Estados Unidos o en la *School of Panama* (zona del canal). El llamado «informe Rockfeller» (1969)[73] viene a confirmar esa linea dura, al indicar que por la «seguridad del hemisferio occidental» (de los Estados Unidos) es necesario ayudar a los militares, aunque de hecho sean dictadores (claro que no se dice así), para que cumplan la función de defensores del orden y de los valores de la «civilización occidental y cristiana». Entre esos defensores cristianos se encuentran los presidentes del Brasil, los militares uruguayos en el poder, Banzer, Pinochet, etc. El imperio no habla ya de libertad ni de democracia en sus neocolonias, ahora habla de «orden» y «seguridad» confiando en su «dios» (*in God we trust*), que cada vez parece más

[70]. Nace en 1938. Entre sus obras *Jesus Cristo libertador*, Petropolis 41974; *Vida para Além de Morte*, Petropolis 31974; *O destino do homem e do mundo*, Petropolis 31974, *A vida religiosa e a igreja no processo de libertaçáo*, Petropolis 1975. Colaboró con muchos de los ya nombrados en el número de Concilium 96 (1974).

[71]. Este tema, sin embargo, es antiguo en la reflexión latinoamericana contemporánea. Véase mi obra *El humanismo semita*, Buenos Aires 1969 (redactada en 1963) en apéndice: «La misión en los poemas del siervo de Yahvé». El Cristo siervo de Yhavé, sufriente, crucificado, perseguido políticamente, tiene en América latina un significado muy concreto. El pueblo oprimido (social, política y económicamente desde hace cinco siglos: por los imperios europeos o norteamericanos, por las oligarquías nacionales) se identifica desde hace siglos con los cristos sangrantes de nuestras iglesias barrocas y coloniales. Es el «Cristo popular» despreciado por las teologías de la secularización y por nuestras oligarquías dominadoras.

[72]. El padre Roger Vekemans *parece* que recibe de la CIA diez millones de dólares para la campaña contra la Unidad Popular: Cf. *The Washington Star*, 23-7-1975, primera página, según declaraciones del padre James Vizzard.

[73]. Véase el texto en Mensaje 185 (1969) 396 ss. (*The Rockefeller report on the Americas*, Chicago 1969).

un dios Marte, el de la guerra, el que funda la victoria de los opresores. Es evidente que la imprudencia política de los grupos «foquistas» o guerrilleros permite que los ejércitos se transformen en grupos de ocupación en favor del imperio. Grupos de la iglesia apoyan esta gestión y sacralizan esa línea de «extrema derecha». Es importante observar que junto a estas posiciones se agrupan los «progresistas», reformistas, teólogos desarrollistas posconciliares que se inspiran en lo mejor de la teología europea. Todos ellos critican a la teología de la liberación y formulan proyectos, apoyados algunos por entidades católicas alemanas, para su critica. El argumento es simple: se unifica a la teología de la liberación con la «extrema izquierda» (lo cual es falso) y con los grupos guerrilleros, y luego se la critica como siendo el apoyo estratégico y marxista-cristiano de dichos grupos violentos[74].

Las reuniones de Bogotá de noviembre de 1973[75] y de Toledo (1974)[76], por ejemplo, se dirigen contra la teología de la liberación, pero logran sus fines a medias. Por otra parte, desde la reunión de Sucre de noviembre de 1972, se decide cerrar los institutos de pastoral de Quito, de liturgia en Medellín y de catequesis en Manisales, para reorganizar otro -en cuyo claustro se excluyen a Comblin y al autor de estas líneas entre otros-, con nueva orientación. Por su parte en Bélgica se cierra el antiguo instituto «Lumen Vitae», donde participaban numerosos latinoamericanos, y un poco en todas partes se clausuran institutos, semanas o grupos orientados por la teología de la liberación.

Entre izquierda y derecha, en el «centro», debemos situar a ciertos movimientos teológicos que pudiéramos llamar «populistas» -en especial en Argentina, debido a la euforia peronista del retorno de Perón- que desde 1974 fueron comprendiendo lo ambiguo de su posición; situación que los impulsó a mejor definir la noción de «pueblo» y a comprender la distinción entre posiciones reformistas y revolucionarias. El enfrentamiento se produce ahora, como hemos dicho, entre progresistas de estilo europeo y los grupos de teología de la liberación -enfrentamiento que se descubre claramente en las reuniones nombrada de Bogotá de noviembre de 1973 convocada por el CELAM y la de Lima de septiembre de 1975[77].

Mientras tanto, la teología de la liberación madura en la persecución y acrecienta el número de sus probados participantes. Expulsados de sus lugares de trabajo (como Comblin de Brasil, Assmann y otros de Chile, etc.), perseguidos a veces por su propia iglesia, crecen en número y calidad. Aparecen así, además de los ya

---

[74]. Este tipo de argumentos ha sido esgrimido contra la teología de la liberación: cf. H. Assmann; *Teologia desde la praxis de la liberación*, 238ss.

[75]. Esta reunión ha sido publicada bajo el título *Liberación: diálogos* en el CELAM, Bogotá 1974, donde cabe destacar el artículo de Kloppenburg, Las tentaciones de la teología de la liberación, (401-515), en el cual pueden verse todos los ataques que se realizan contra la teología de la liberación; por su parte J. Mejía, *La liberación, aspectos bíblicos*, objeta desde la exégesis (271-307); y monseñor López Trujillo, *Las teologías de la liberación en América latina* (27-67) distingue las «buenas» de las «malas» (marxistas) teologías de la liberación.

[76]. Publicada bajo el título *Teología de la liberación: Conversaciones de Toledo*, Burgos 1974, con participación de Jiménez Urresti, Congar, López Trujillo, entre otros, y en la que se habla de «tantas teologías como autores», «liberación integral del hombre y universal de todos los homb1'es» (295 ss). No se observa la *conflictualidad* existente en una situación de pecado: dominación de nación sobre nación (imperialismo), de clase sobre clase, etc. El «universalismo» oculta las contradicciones del pecado.

[77]. Bajo el tema Conflicto social en *América latina y compromiso cristiano*, del 6 al 13 de septiembre de 1975, en Lima, no se encuentra a ningún teólogo de la liberación entre los expositores o panelistas. Sobre la nueva orientación del CELAM desde 1972 veáse F. Houtart, *Le conseil épiscopal d' Amérique latine accentue son changement*::ICI (paris) 481 (1975) 10-24.

nombrados, las figuras de un Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino en El Salvador[78], Luis del Valle en México[79], Virgilio Elizondo entre los chicanos de Estados Unidos[80], Raúl Vidales trabajando en Lima [81], Rafael Avila en Colombia [82], Ronaldo Muñoz en Chile[83], Antonasich y Cussianovich en Perú [84].

La teología de la liberación cada vez toma más seriamente su inserción en los movimientos populares de liberación y no puede dejar de estar junto a sus compañeros de luchas, los mártires de la iglesia latinoamericana: Antonio Pereira Neto, asesinado en Brasil (1969); Héctor Gallego, desaparecido en Panamá (1972); Carlos Múgica, acribillado en Argentina (1974); Ivan Betancourt, muerto en Honduras (1975)[85].

Los «Cristianos por el Socialismo», que habían tenido su reunión fundacional en Chile en 1972, han mostrado en su segunda reúnión en Quebec, ahora mundial, una real maduración, una mejor precisión en sus categorías interpretativas y una mayor distancia del hecho chileno. Se trata entonces de un aporte importante de la teología latinoamericana a la teología mundial cristiana[86].

El *I Encuentro latinoamericano de teología* realizado en México en agosto de 1975[87] significa así un alto en el camino de la nueva etapa de la teología de la liberación y el claro enfrentamiento con posiciones en este caso preponderantemente «funcionalistas» norteamericanas, que nuevamente ignoran nuestra realidad latinoamericana concreta. Y, por otra parte, la reunión de *Theology in the Americas reu-*

---

[78]. Del primero de ellos véase *Posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana*: Christus (México) 471 (1975) 12-16; 472 (1975) 17-23. Filósofo de gran formación se debe esperar una obra teológica de importancia, al igual que de Sobrino que acaba de dar una contribución importante sobre «la muerte de Cristo», en la línea de la teología de la liberación.

[79]. Autor de diversos artículos en *Christus* (México), es uno de los teólogos del movimiento «Sacerdotes para el Pueblo» (ahora denominado «Iglesia solidaria») en México.

[80]. Su primer libro teológico-pastoral se editará próximamente en la editorial Sunday Visitor. Es el fundador y director del *Mexican American Cultural Center* (San Antonio, Texas); el primer teólogo «chicano».

[81]. Cf. *La iglesia latinoamericana y la política después de Medellín*, Bogotá 1972. Numerosos artículos en Servir, Christus y Contacto (México). En esta última revista acaba de aparecer un análisis en teología del lenguaje de G. Giménez, *El golpe militar y la condenación de «Cristianos para el Socialismo»*: Contacto 1-2 (1975) 12-115.

[82]. Laico colombiano especializado y autor de diversas obras en catequesis.

[83]. Nace en 1933. Su obra más conocida es *Nueva conciencia de la iglesia en América latina*, Santiago 1973 y Salamanca 1974.

[84]. De este último cabe destacarse *Nos ha liberado,* Salamanca 1973, [2]1976, obra dirigida a las «bases» para enseñar a pensar en la línea de la teología de la liberación, así como *Desde los pobres de la tierra*, Salamanca 1977.

[85]. Sobre los recientes mártires latinoamericanos véase *Scarboro Missions* (Ontario) June (1975) ; entre otros, hemos citado a Carlos Múgica (sacerdote argentino, 44 años) ; Maurice Lefebvre (sacerdote que es asesinado en Bolivia, 49 años); Henrique Pereira (sacerdote brasileño, 28 años); Tito de Alencar (sacerdote torturado en Brasil y que muere atormentado en Francia, 29 años); Juan Alsina (muere en Chile en septiembre de 1973, 31 años); Héctor Gallegos (muere en Panamá, 28 años); e Iván Betancourt, doctor en letras de la universidad de Buenaventura en Bogotá, nació el 28 de julio de 1940 y fue martirizado el 23 de junio de 1975 cerca de Jutigalpa, diócesis de Olancho. Todos tuvieron conciencia *explicita* de entregar su vida por el Cristo liberador; son santos de nuestra iglesia, como los mártires de la iglesia del Mediterráneo durante los tres primeros siglos.

[86]. Se realiza el Encuentro del 23 al 30 de abril de 1972. El documento ha sido editado en *Signos de liberación*, Lima 1973: *I Encuentro latinoamericano de «Cristianos por el Socialismo»* 238-243; más ampliamente, con todos los documentos, Buenos Aires 1974. Véase a. Arroyo, *Católicos de izquierda en América latina*: Mensaje 191 (1970) 369-372;P. Richard, *Cristianos por el socialismo*: *historia y documentación*, Salamanca 1976.

[87]. El material del Encuentro se publicará próximamente en México. Sobre la influencia que tendrá para México puede ya observarse los artículos de V. Leñero, *Teología de la liberación*, publicados en la primer página del *Excelsior* (México), y reproducidos en *Christus* 479 (1975) 62-70.

nida en Detroit la semana siguiente de la anteriormente indicada, posibilitó un primer contacto global de los teólogos latinoamericanos presentes con algunos teólogos norteamericanos representantes de los movimientos de la *black theology*, del feminismo, de chicanos, etc., y de algunos teólogos críticos del sistema. A esto se suma la posibilidad de diálogo futuro con otros teólogos del Africa y Asia. La teología de la liberación abre así su problemática al ancho mundo[88].

Podemos decir entonces que la teología de la liberación descubre el tiempo político del cautiverio, de la prudencia, de la paciencia, pero para no transformarse en reformista será necesario no dejar de tener muy presente el proyecto estratégico de liberación.

IV. CONCLUSIONES

Hemos podido ver que en la historia de la teología latinoamericana ha habido tres momentos creadores. El inicial ante la conquista y la evangelización; teología profética, política, extrauniversitaria. El segundo, ante el proceso de la emancipación nacional neocolonial al comienzo del siglo XIX: teología práctica, política, no-académica. El tercero, ante el proceso de la liberación popular y nacional contra el imperialismo capitalista monopólico: teología de la liberación, profética, política y también no-académica. Son teologías que junto al pueblo (al indio, al criollo o al proletariado, campesino, marginado, grupos emergentes o revolucionarios) piensan en la militancia la articulación de la fe con la praxis de liberación. Por ello la teología de la liberación puede inicialmente usar categorías y autores europeos, pero sustancialmente es otra teología: por su punto de partida, por su modo de producción teológica en la militancia, por su punto de llegada: es decir, por su método.

El método de la teología de la liberación no puede ser meramente funcionalista, que tomando como prototipo la «ciencia», piensa los objetos dados en el sistema vigente sin poner en cuestión radicalmente al sistema como tal. Tal sería la tendencia de un Lonergan, que tiene seguidores en el norte de América latina. No puede ser una teología crítica, radical.

Sin embargo, el mero método dialéctico, siguiendo la tradición abierta por Hegel, la escuela de Frankfurt y el mismo Bloch, parten del sistema dado y se abren a posibilidades futuras del mismo sistema (en el fondo son reformistas, en el mejor de los casos socialistas democráticos del «centro», que la crisis del petróleo les atemoriza tanto como a sus conciudadanos de las democracias cristianas, porque puede ser el fin de la prioridad del «centro»).

Lo que no descubre la teología dialéctica del «centro» es que el sentido de su teología en Europa cambia dialécticamente de sentido en la «periferia». La teología que *en* Europa es crítica radical de sus propias estructuras es sólo reformista y hasta contrarrevolucionaria en la «periferia», porque en el fondo sólo intenta una revolución intra-nacional pero no internacional. Absolutiza su nación como un todo

---

[88]. Esta reunión, realizada del 18 al 25 de agosto, comenzó a superar el desencuentro con la *black theology* (como pudo verse en P. Freire-H. Assmann-E. I. Bodipo-J. H. Cone, *Teologia negra, teología de la liberación*, Salamanca 1974, fruto de una reunión del Consejo ecuménico de iglesias: *A Symposium on black theology and the latin american theology of liberation*) , ya que hubo un fructífero diálogo de los teólogos blacks con los teólogos latinoamericanos; lo mismo pasó con algunas teólogas del feminismo o con los grupos «chicanos». El diálogo se centró sobre la llamada contradicción principal: «centro-periferia», «Estados Unidos (imperio) -América latina (neocolonia»>. Las ponencias y conclusiones se publicarán próximamente en Ediciones SÍgueme.

y la torna abstracta en el mundo. Por su parte, esa teología funciona en el todo-*parcial* europeo, pero no ya en el todo-*total* del mundo actual.

El método de la teología de la liberación tiene como punto de partida la interpelación de los pueblos de la «periferia», de los obreros y campesinos que sufren aún los logros sociales y de salario de los obreros del «centro» (una huelga de los obreros de la Ford, Volkswagen o Citroen significa un aumento de precio del producto manufacturado que comprará el obrero de la «periferia»). Por otra parte, el método mismo de la producción teológica no es universitario esencialmente, sino que se cumple en la base-base, como reflexión de las experiencias de los cristianos comprometidos en el proceso real de la liberación; es reflexión en la militancia de un movimiento que es eclesial y político. Significa para el teólogo el riesgo de una *ortopraxis*. Su método por ello es más que dialéctico (*analéctico* lo llamo) o dialéctico-mundial que sabe también situar la cuestión de la *exterioridad de la cultura* de la «periferia» y de los grupos populares. No es sólo una revolución técnica lo que se necesita, sino igualmente una revolución *cultural* de afirmación de los valores de los pueblos y las clases oprimidas.

Además, la teología de la liberación usa principalmente la mediación de las ciencias sociales *críticas*, o como la llama Fals Borda: ciencias sociales de liberación 89. La economía y la sociología (desde su «teoría de la dependencia» situada en su justo nivel), la geopolítica, la politología, la historia latinoamericana, etc., que tienen conciencia de la «ruptura teórica» que supone tomar como punto de apoyo el ser de la cultura oprimida y no imperial, permiten descubrir el «cientificismo ideológico» de las ciencias del «centro». Además, y no hace mucho, desde 1970, se viene precisando la mediación filosófica entre las ciencias sociales y la teología: la *filosofía de la liberación*, novedad exigida por necesidad hermenéutica 90.

De todas maneras, las *obras escritas* de teología de liberación, en cuanto obras en sí, como un «todo abstracto», pueden aparecer por su lenguaje, autores usados, etc., de inspiración europea. Situadas como *partes* de un *todo* real latinoamericano cobran su sentido, su significación. Si tomo por ejemplo la *Teología de la liberación* de Gustavo Gutiérrez, y no comprendo que es un libro escrito en los tiempos libres de sus ocupaciones proféticas de inspirador concreto de un gran número de obras sacerdotales, de movimientos de cristianos de la base, de la universidad, en politica, acciones que le absorben todo su tiempo; si no comprendo que es un libro táctico, donde se dice lo que se puede decir, donde no se dice todo, donde se usa una bibliografía para que el erudito acepte pero que no es necesario para la «base» ; si no se toma esa obra como fruto de un lenguaje él mismo *político*, no se descubre su significado real, latinoamericano en este caso. No olvidar que el lenguaje politico como el de los concilios, no vale tanto por lo que dice como contra quien, por qué y para quién se escribe. La teología de la liberación es esencialmente latinoamericana por la simple razón de que sólo un latinoamericano o el que hace el esfuerzo de convivir en su concreto mundo puede comprender *cabalmente* su sentido. Por ello, son perseguidos los teólogos en América latina, por policías, servicios de seguridad, y hasta por eclesiásticos. Si no fuera *real* la prueba de su novedad no se evidenciarla:

---

[89]. O. Fals Borda, *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, México 1970, en especial 22-32: «¿Es posible una sociología de la liberación?».

[90]. Acaba de aparecer una *Revista de filosofía latinoamericana. Liberación y cultura* (Buenos Aires), donde colaboran los filósofos de esta línea de pensamiento. La editorial Bonum (Buenos Aires) ha publicado varios trabajos de estos filósofos. De importancia el pequeño trabajo de R. Solbr, *Clase y nación en Hispanoamérica: siglo XIX*, Panamá 1975.

podrían seguir produciendo universitariamente tratados teológicos y el «príncipe de este mundo» no los inquietaría.

Por ello en la critica a la teología se pueden seguir dos alternativas :

Alternativa 1 : *Crítica abstracta*

Teología *a* critica a → teología *b*

En este caso la «teología a» critica a la «teología *b*» como *parte* a otra *parte* de un «mismo» sistema, o como todo a todo independientes de todo sistema. En ambos casos, si las *partes* o los *todos* son homogéneos y no conflictivos, la crítica es abstracta, ya que no tiene en cuenta los condicionamientos que podrían determinar la confiictividad y heterogeneidad de ambos discursos.

Alternativa 2: *Crítica concreta o histórica*

Teología *a* ←→ es parte del *todo* «europeo» o del «centro»
↑ ↑
↓ ↓
Teología *b* ←→ es parte del *todo* «periférico» que es mundial porque incluye al «centro»

Sólo en este caso la «teología *a*», en autoconciencia de sus presupuestos europeos, puede enfrentarse con la «teología *b*», teniendo igualmente autoconciencia de los presupuestos de esa teología diferente. De lo contrario la crítica es ideológica, porque se incluye a la «teología *a*» dentro del horizonte del propio mundo, y desde el «centro» se pretende interpretar el *sentido* de todo discurso. En este caso la critica es doblemente ideológica: primero, porque se desconocen u olvidan los propios presupuestos; segundo, porque se pretende que los presupuestos del otro discurso es igual al propio. Si se cumplieran las dos exigencias la crítica sería critica constructiva y podría ayudar al avance de la teología *mundial* (no digo «universal»).

El *lugar* de donde arranca la teología europea, aún la más progresista, es la universidad o la praxis pastoral de las iglesias. El lugar de donde parte la teología de la liberación es la «militancia» de los teólogos que son como la expresión de *movimientos* cristianos comprometidos (hasta la muerte) en el proceso real, político, económico, cultural de América latina. El discurso de la teología de la liberación es ininteligible sin una hermenéutica de dichos movimientos latinoamericanos[91].

Sabemos que Marx nació en Trier, pero sabemos igualmente que Theotonio dos Santos, Faletto, Cardoso, Fals Borda, Darcy Ribeiro, etc., etc., han nacido en América latina, redefiniendo el aporte del «centro» desde una ruptura teórica que implanta todo lo dicho antes como *parte* de una nueva *totalidad* donde el discurso adquiere una novedad esencial, «cualitativa». De esta manera la teología de la liberación aplica a la misma teología la interpretación ideológica; a la praxis la sitúa

[91]. Algunos de estos aspectos fueron indicados por H. Assmann, Iglesia y proyecto histórico, en Teología, iglesia y política, Madrid 1973, 137-158.

dentro de sus respectivas clases; a las naciones dentro del «centro» o la «periferia». Sale así del ámbito mediterráneo de la patristica, del horizonte europeo medieval o del nordatlántico norteamericano-europeo, para abrirse al ancho mundo, por primera vez en la historia del cristianismo. Su punto de partida es Africa, Asia, América latina; son las clases oprimidas; las razas discriminadas; la mujer usada; el niño dominado; el anciano despreciado. Es teo10gia des-ideo10gizante porque piensa los gritos del oprimido, pero con conciencia de que sólo en el reino sabremos claramente lo que *hemos hecho*.

CRONOLOGIA SIMPLIFICADA PARA UNA HISTORIA DE LA TEOLOGIA EN AMERICA LATINA

I. *Teología profética ante la conquista y la evangelización (desde 1511)*

1511 Predicación de Antonio de Montesino en Santo DoIDÍngo.
1514 Conversión de Bartolomé de las Casas en Cuba.
1527 Bartolomé comienza la *Historia de las Indias*.
1541 Bartolomé escribe *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*.
1577 José de Acosta escribe el *De procuranda indorum salute*

II. *Teología de la cristiandad colonial (1553-1808)*

1553 Abre sus puertas la Universidad de México, poco después la de Lima.
1553-1563 Maestro de *prima* Pedro de la Peña.
1605 Antonio Rubio escribe la *Lógica mexicana*.
1622-1625 Se fundan gran número de colegios mayores en teologia.
1776 Domingo Muriel escribe *Fasti novi orbis*.

III. *Teología práctico-política ante la emancipación neocolonial (desde 1808)*

1808 Impresión de la obra de Lagunza *El reino del Mesías en gloria y majestad.*
1809-1812 Prédica de Hidalgo, Morelos y tantos otros en favor de la libertad nacional.
1813 Reimpresión de la *Destrucción de las Indias* en Bogotá.

IV. Teología neocolonial conservadora a la defensiva (1831-1930)

1859 Se funda en Roma el Colegio Pío latinoamericano.
1867 Se suprime la facultad de teologia en la Universidad de México.
1869 Universidad católica de Santiago de Chile.
1878 Mariano Soler escribe *El catolicismo, la civilización y el progreso* en Montevideo.
1899 Concilio plenario latinoamericano en Roma, que expresa una teologia romanizada.
1916 Reunión de las iglesias protestantes en Panamá.

V. *Teología de la «nueva cristiandad» (1930-1962)*

1931 Se funda la acción católica argentina.
1937 Universidad Xaveriana de Bogotá.
1947 Universidades católicas de Río y Sao Paulo.
1955 Se funda el CELAM en Río.
1960 Universidades católicas en Buenos Aires y Córdoba.

VI Teología de la liberación latinoamericana (desde 1962)

1962-1965 Participación de expertos latinoamericanos en el concilio Vaticano II.
1968 *II Conferencia general* de Medellín.
1969 Congreso sobre «Fe y desarrollo» en México.
1970 Diversos encuentros sobre «teología de la liberación» en Bogotá, Buenos Aires, México, Oruro, etc.
1971 Gustavo Gutiérrez publica *Teología de la liberación*.
1972 Encuentro de El Escorial sobre Fe cristiana y cambio social en América latina.
1973 Persecución de cristianos comprometidos en el proceso de la liberación en Chile.
1975 *I Encuentro latina americano de teología* en México, y la reunión *Theology in the Americas* en Detroit.
1976 I Encuentro de teólogos del tercer mundo en Dar-es-Salam.