



CIELAC

Centro de Investigación y de Estudios
Latinoamericanos y Caribeños

Pensar la Teología desde Latinoamérica: Del Éxodo al Exilio

*Guillermo Gómez Santibáñez
Universidad Politécnica de Nicaragua

El antecedente filosófico

El pensamiento latinoamericano cuyas bases arrancan con José Vasconcelos, José Martí, Enrique Rodó, José Carlos Mariátegui y otros, encuentra en el debate entre el filósofo mexicano Leopoldo Zea y el pensador peruano Augusto Salazar Bondy, su máxima expresión. El eje del debate entre ellos, si existe o no una filosofía latinoamericana o una filosofía sin más, sigue teniendo actualidad entre nosotros.

Existen dos posiciones básicas frente a si existen o no una filosofía latinoamericana; los que afirman que no hay un pensamiento propio; y los que sostienen categóricamente que sí y que éste se remontaría a los planteamientos fundamentales de las grandes culturas precolombinas: los aztecas, los mayas y los incas.

El proceso de iniciación sería muy parecido a la filosofía de Occidente, estableciendo su origen en el pensamiento de tipo mítico; con su propio imaginario y su significación simbólica de la realidad y la cultura.

América Latina es heredera de las ideas de la civilización occidental; cuyo origen y esplendor se da en Grecia entre el siglo VI al siglo IV antes de Cristo. Posteriormente la cultura griega se va apoderar del espíritu romano; quienes a su vez la traspasan a través de la cultura grecorromana a otros pueblos y culturas. Será el cristianismo; que a través de la evangelización cristiana, expresará su fe; utilizando el pensamiento filosófico.

La civilización occidental no tiene fronteras; ella comprende todas las naciones de Europa y las del continente americano. Por la revolución de las comunicaciones es posible hablar hoy de una civilización mundial; donde las diversas culturas y formas de pensamientos se van haciendo transversales.

*El autor es Teólogo, Magister en Teología, Lic. en Ciencia de la Religión y Sociología

La Filosofía que surgió en la antigua Grecia; giró en torno a los grandes problemas que entraña el misterio de la naturaleza y su origen; de ahí irá evolucionando, dando un giro antropológico a partir de Sócrates y centrándose en los problemas fundamentales del hombre en la polis. El filósofo de la antigüedad; queriendo desentrañar este misterio, de una manera radical; busca a través de un conocimiento certero; la unidad, el fundamento último de las cosas. Y aunque el pensador griego es un asceta del pensamiento, su filosofía se sitúa en el espacio y tiempo determinado, es decir, no es ajena a las circunstancias socio-políticas, económicas, religiosas y culturales del momento que vive Grecia, especialmente Atenas.

Existe un enorme edificio en la tradición filosófica que no se puede soslayar fácilmente. Todo pensador que surja en Latinoamérica o en cualquier otro lugar; para hacerse un filósofo alternativo, enfrenta el enorme y complejo desafío de encontrar originalidad en medio de un vacío de tradición filosófica latinoamericana. Tenemos entonces el imperativo de crear un pensar consistente; que sepa hallar y establecer la ruptura y continuidad de la tradición filosófica. Contextualizar esa tradición y encontrar nuevos rumbos integradores. Arriagada-Kehl ((2002) lo llama: *las condiciones de posibilidad*.

En el caso de Latinoamérica el problema es más complejo; por cuanto se cuenta con una historia de la filosofía emergente, sin embargo, ha habido avances sustanciales en la historicidad del pensamiento; con importantes antecedentes. No se excluye de esto la Filosofía de la Liberación, que es el más consistente ejemplo filosófico original. Al respecto Arriagada-Kehl sostiene: “cualquier intelectual que quiera plantear una tesis latinoamericanista o de cualquier parte del mundo tiene que tomar en cuenta dos tradiciones: la conceptual europea; formada en algún gran centro académico o no, y la regional, continental o subcontinental, sea de carácter histórico, social, cultural”. (2002, 84)

Dentro de esta condición de posibilidad; Arriagada-Kehl (2002) destaca especialmente; la profunda tradición aborígen popular para una filosofía latinoamericana, que condiciona a través de nuestros bailes; la música, en el colorido indígena; la pintura, nuestros paisajes; y la literatura. Lo que se está proponiendo sin tapujos dice el autor es *quebrar la tradición europea* y no desentenderla, sino confrontarla.

Aunque el conocimiento científico y filosófico es un legado universal, él posee características regionales. De este modo, es posible reconocer una filosofía latinoamericana que en opinión de sus más destacados e ilustres representantes: Romero, Gaos, Mariátegui, Zea, Miró Quasada, Dussel etc. se fluctúa entre una filosofía con un perfil universalista y

otra de perfil regionalista, filosofía auténtica o derivada. Más allá de este purismo, los filósofos latinoamericanos centran su reflexión en una variada gama de temáticas: antropológicas, éticas, sociológicas, políticas, económicas, jurídicas etc. que entraña el ser del hombre latinoamericano. Se puede entender entonces que el objeto de la filosofía latinoamericana debe ser la reflexión sobre nuestra realidad latinoamericana, sobre nuestras raíces, sobre nuestra historia, nuestros problemas comunes y nuestra idiosincrasia.

El pensamiento teológico.

La historia del pensamiento cristiano latinoamericano, se ha desarrollado junto a los procesos históricos, sociales, políticos y económicos de América Latina; como también junto a las diversas corrientes de espiritualidad que marcan las diversas tradiciones religiosas y culturales de nuestro continente. La reflexión teológica que brota de la praxis de fe de las comunidades cristiana en América Latina, deja de ser apologética para transformarse en diálogo y crítica hacia la realidad sistémica que debe ser denunciada y transformada. La teología buscará el auxilio de las ciencias sociales y de la filosofía para construir un marco teórico de análisis e interpretación de la realidad latinoamericana.

Tanto la teología como la filosofía latinoamericana se justifican a través de la necesidad de reivindicar la identidad cultural de Latinoamérica; y dentro de esto, ambas disciplinas parten de la concepción que el legado universal adquirido tiene su relevancia en tanto sirve como instrumento para interpretar la realidad en sus especificidades y particularidades. Desde esta perspectiva, lo universal cumple un papel propedéutico, que sirve como elemento constitutivo de un pensamiento particular latinoamericanista.

Fe situada en América Latina

Dentro de lo que suele denominarse *pensamiento latinoamericano* no puede quedar fuera, una modalidad vinculante a los “modos de ser” propios de Latinoamérica, como es el factor religioso. Junto con la espada de los conquistadores españoles –a menudo inescrupulosos– vino el evangelio. Por un lado, esto ayudó a la expansión del cristianismo, pero también en otro aspecto, la evangelización y la fe se desarrollaron con la ambigüedad propia de las pasiones humanas. En América, fe y cultura se fundieron en un abrazo que hizo que el factor religioso, integrara a ambas, constituyendo a la fe cristiana como instrumento de dominio y no de servicio.

Un importante segmento de nuestro pueblo latinoamericano tiene una fuerte incidencia indígena. Sin duda, la fe que se impone en el proceso evangelizador dominante, es la fe

“colonial” con un claro modelo de cristiandad constantiniano. La espiritualidad indígena se expresará con claros matices autóctonos, pero bajo el modelo cristiano occidental.

La modernidad ha puesto a América Latina en una verdadera encrucijada. La cultura tradicional se está disolviendo y los procesos modernizadores, cada vez más acelerados, exigen reformular la inserción de nuestros pueblos dentro de un orden económico mundial. En América latina el proceso de modernización nace de la crisis del modelo “desarrollista” que tuvo su colapso en los años 70-80. A raíz de esto, América Latina ha sido empujada a modernizarse a partir de las exigencias que coloca una situación externa, cuyo centro de gravedad está en los países ricos.

J. Comblin (1987) sostiene que la historia de la cultura en América Latina está marcada por tres impactos: a) *la colonización* (S. XVI) que aunque no puede llamarse propiamente modernización, ella colocó las bases sociales y culturales que permitirían el acoplamiento a los impulsos modernizadores posteriores. b) *Independencia y constituciones de Estados nacionales* (S. XIX), es la penetración de ideas de la ilustración y la integración al mercado internacional liderado por Inglaterra. c) *el modelo desarrollista* (S.XX) que representa el ideal de la sociedad industrial moderna y que se quiere aplicar al continente. Al agotarse este impulso modernizador (años 70-80), emerge en los años 90 un nuevo acento modernizador, sustentado en los procesos de globalización y transnacionalización de la economía mundial, en el desarrollo de las comunicaciones y de las nuevas tecnologías.

En medios de estos grandes procesos históricos, que fueron tejiendo y anudando la memoria de los pueblos de América Latina, la fe, expresada en una actitud cristiana coherente y consecuente con el auténtico espíritu evangélico, ha levantado sus héroes más insignes. La historia de la evangelización latinoamericana tiene entre sus filas a intrépidos luchadores por la justicia como a gigantes evangelizadores de la paz. Podemos nombrar a Antonio de Montesinos, Bartolomé de las Casas, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Juan del Valle, Julián Garcés, José de Anchieta, Manuel Nobrega y Antonio Valdivieso. Estos profetas, ponen en evidencia que la Iglesia ha promovido la dignidad y la libertad del hombre y la mujer latinoamericano/a.

En este contexto de desgarramientos, de luces y sombras, de continente colonizado y supervivencia autóctona, la Teología de la Liberación (TL) va emergiendo como la semilla de mostaza de la parábola del evangelio y configurándose como discurso liberador en las lecturas teológico-pastorales y sociológicas de los documentos episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979).

Si bien es cierto que la TL, en cuanto discurso y praxis, tiene su matriz en los procesos populares que tienen lugar en América Latina a partir de 1959, y cuando un importante grupo de cristianos participaron en las luchas insurreccionales; los orígenes de la misma,

tienen sus antecedentes en el Antiguo Testamento. Los padres de la TL concuerdan en que su fundamentación bíblica tiene dos corrientes: a) *Sacerdotal*, que expresa la visión de los profetas que son portavoces de los sectores dominados en contra de la opresión. b) *profético-apocalíptico*, heredera del antiguo profetismo israelita pre- exílico y que conserva tanto el lenguaje como la simbología del primero. Este será un movimiento que busca una reconstrucción utópica del pueblo, por medio de una nueva conciencia crítica sobre las instituciones dominantes. Si el movimiento sacerdotal busca la restauración de las instituciones, el profético-apocalíptico pondrá su acento en la restauración del pueblo. La TL sigue el modelo profético popular, inspirado en el relato del siervo de Yavé del trito Isaías (Is. 56-66).

La Teología de la Liberación ha encontrado receptividad y empatía en todo el llamado “tercer mundo”, e incluso en Europa. Nace como reflexión sobre la praxis eclesial, en una actitud crítica. El círculo hermenéutico de la TL, invierte el modelo pedagógico clásico teoría-praxis por un eje epistemológico praxis-teoría. Se trata de discernir y saber si la praxis eclesial se adecua al reino de Dios. La praxis eclesial es diversa y situada en los distintos momentos históricos, es diacrónica. Es por eso que hoy se puede hablar de la pluralidad de la teología, pues es perspectivista. Dentro de esta pluralidad teológica encontramos el fenómeno de la denominada TL. Es necesario precisar que la teología Latinoamericana no es exclusiva de América Latina, si bien lleva este nombre, ella ha pasado a ser paradigma, un origen, un punto de partida; es como cuando en los primeros siglos las escuelas antioqueñas o alejandrinas se extendieron más allá de sus lugares de origen.

Pablo Richard en: “40 años de la Teología de la Liberación”, hace un análisis descriptivo con gran lucidez del nacimiento, desarrollo y nuevas tareas de la TL. Señala el año de 1968 como la fecha de nacimiento explícito de la TL., cuando el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez pronuncia su conferencia en Chimbote (Perú), titulada “Teología de la Liberación”, sustituyendo así el anterior nombre de “Teología del Desarrollo”. El giro se fundamenta en que el problema de Latinoamérica no era el desarrollo, sino la liberación.

Los Protestantes y el discurso de la TL

En el campo protestante, habría que ubicar primero las distintas vertientes que emergen como resultado de las misiones de fe hacia fines del siglo XIX en América Latina. Podríamos señalar al menos tres vertientes: la de *inmigración*, formada principalmente por ingleses y alemanes que llegan al continente como consecuencia de una ola inmigratoria, que busca nuevas fronteras comerciales, ellos traen consigo su fe y credo. Esta primera generación es de tradición anglicana y luterana. En segundo lugar, están la *iglesia misioneras*, que derivan de un programa de evangelización y educación claramente

conducido por sociedades misioneras norteamericanas, interesadas en disputar los territorios de misión bajo la fe católico-romana.

En América Latina, la religión de los estados nacionales es la católica romana y la lucha por los espacios públicos y la libertad de culto será heroica. Muchas misiones se vieron en la obligación de establecer una estrategia educativa, creando escuelas y colaborando con el estado en la enseñanza formal. Se caracterizarán por la enseñanza del inglés y la enseñanza bíblica como método de lecto-escritura (método lancasteriano). Los pioneros en estas misiones serán los presbiterianos, metodistas y bautistas, aunque en Centro América, los moravos ingleses son los primeros protestantes que llegan a las costas del Caribe nicaragüense en el año 1848. La tercera vertiente es la *pentecostal*, cuyo origen se remonta a la experiencia carismática de la calle Azusa, en Los Angeles, Estados Unidos, a inicios del siglo XX.

El pentecostalismo en el continente latinoamericano y caribeño, tomará diversas formas y proliferará denominacionalmente con características propias del modo de ser de nuestros pueblos. Muchos pentecostalismos latinoamericanos poseen rasgos criollos y una espiritualidad muy propia.

El protestantismo misionero pudo encontrar simpatía entre los sectores más ilustrados de la burguesía. La fe de los misioneros estaba mediatizada ideológicamente por el liberalismo laicista y anticlerical; y pudo penetrar en las capas media alta de la sociedad, captando su propia clientela religiosa. La tendencia teológica de los misioneros venidos desde el norte de los Estados Unidos, era liberal y conocían bien las nuevas corrientes de la ciencia bíblica y teológica. Se abrirán seminarios bíblicos para la preparación de los obreros cristianos y futuros pastores, lo que luego se transformarán en Institutos Superiores o Facultades de Teología. Aquí se cultivará, en una reflexión crítica, teológica y social, la semilla del aporte de la teología evangélica a la TL.

En los grandes procesos de transformación social y luchas insurreccionales de los años 60 en América Latina, los evangélicos de diversas corrientes, no están ausentes. Bautistas, Metodistas, Presbiterianos, Luteranos y Pentecostales de distintas ramas, entran en la búsqueda de una mayor justicia social. Se unen a la causa obrera, estudiantil y campesina, bajo el proyecto revolucionario que se extendía por el continente. Deciden traer el cielo a la tierra. Esta conciencia social no aparece de la noche a la mañana, nace de la lectura del evangelio en las comunidades evangélicas y con la influencia del movimiento del Evangelio social, de finales del siglo XIX en Estados Unidos. Uno de los grandes impulsores de este movimiento, fue el ministro bautista Walter Rauschenbush, quien organizó a congregacionalistas, episcopales y unitarios para acompañar a la creciente

población de inmigrantes, que en la industria sufría injusticia y explotación (González, 1985: 257).

El evangelio social es un movimiento basado en la mentalidad de la clase media. Es un producto de la teología liberal del siglo XIX, que en diálogo con las ciencias positivas verán la naturaleza humana y el progreso con ojos optimistas.

Como resultado de la reflexión teológica y el auxilio de las ciencias sociales, en la interpretación de la realidad latinoamericana y caribeña, van naciendo nuevos movimientos como Iglesia y Sociedad (ISAL), Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC) etc. y que unido a otros grupos cristianos, van formando un gran frente de cristianos por un nuevo proyecto de sociedad. A la par de estos se levantarán teólogos del nivel de Julio de Santa Ana, José Míguez Bonino, Ruvem Alvez, Richard Shull, Hugo Assman, Carmelo Alvarez, Jorge Pixley, etc. Estos teólogos, entre los que se encuentran biblistas y sistemáticos de diferentes tradiciones; representan la primera generación de teólogos latinoamericanos, que desde la perspectiva evangélica contribuirán a una configuración ecuménica de la TL.

La Teología Latinoamericana va naciendo en las comunidades eclesiales de base (CEB), en medios de las luchas, temores y esperanzas del pueblo creyente. Ella surge de una raíz mística: el encuentro con Jesucristo a través de los pobres. Es el clamor de los pobres, quienes reclaman una respuesta, quieren su liberación, como los esclavos hebreos en Egipto. Esta es la circunstancia originaria de la Teología de la Liberación.

Podemos señalar dos momentos claves en la Teología de Liberación: a) *visión de la realidad* (praxis) b) *reflexión* (teoría). El primer momento percibe la opresión, el dolor, el grito, pero no sus causas (Ver). El segundo momento es reflexión, busca conocer sus causas a la luz de la Palabra de Dios (Juzgar) y transformar esa realidad (Actuar). Es el método teológico-pastoral de Medellín (1968) y Puebla (1979) que consagra tres mediaciones para hacer teología: mediación *socio-analítica* (Ver), mediación *hermenéutica* (Juzgar) y mediación *práctica* (Actuar).

La visión de la sociedad sistémica es *funcionalista*, la convivencia de ricos y pobres es necesaria, se justifica religiosamente con el viejo concepto fatalista de la resignación. La Teología de la Liberación opta por otra visión de la sociedad: la *estructural-dialéctica*, que afirma que si hay pobres es porque hay ricos. En la Teología de la Liberación no se concibe al pobre como un fenómeno sociológico, sino como un pecado estructural, sistémico (pecado social), y contra ese pecado hay que luchar. Aunque pareciera ser que la TL es reduccionista, (Cristología desde abajo) confinando la realidad a una dimensión puramente material y política, ella ve al hombre desde una perspectiva integral y trascendente.

La TL y sus retos para el presente

Obviamente el escenario histórico ha cambiado, las realidades socio-políticas y económicas se perciben desde una óptica post-moderna y neoliberal. Atrás han quedado viejos proyectos de sociedad como la *utopía del progreso* (desarrollismo), *la utopía nacionalista* (militarismo y seguridad nacional) y la *utopía socialista* (lucha de clases y dictadura del proletariado). Hoy se requieren nuevas soluciones para nuevos problemas. La revolución política, económica y comunicacional (digitalización), que ha desconstruido el sistema de Estado, mediante una política de “ajuste”, dejó fuera de competencia otros paradigmas. La globalización es un fenómeno, cuya marea todo lo ha arrasado, haciendo de la planetarización una forma de educación para construir nuevos imaginarios, nueva conciencia sobre nuevas situaciones y como resultados de esto, nuevas forma de situarse en las sociedades y en el mundo.

Del Éxodo al Exilio

¿Qué lecciones podemos aprender del pasado? ¿Qué nos depara el mañana? Víctor Codina sj (1989), en un documento titulado: “Desafíos para la cultura y la religión en el contexto neoliberal”, hace una autocrítica de la TL y reflexiones sobre los nuevos escenarios sociales, políticos y económicos, los nuevos sujetos y los desafíos desde donde debe construirse la TL. El clamor por la justicia no debe apagarse, la defensa de los pobres no debe entrar en tregua, se hace más urgente que nunca.

El pobre como categoría sociológica, ha pasado de ser un oprimido marginal a un excluido del sistema neoliberal, es una masa sobrante. “...ya no son clases sociales de trabajadores en lucha, sino desempleados sin oportunidad, basura social”. Estos pobres, excluidos no interesan al mercado. Hay que hacer una limpieza social y ofrecerlos como victimas a los ídolos del mercado.

La Iglesia muy consciente de esta desoladora realidad, del “darwinismo social” del modelo económico neoliberal, se ha formulado de otra manera el problema. No basta con quedarse en el análisis social y económico de la realidad. Se hace imperioso unir este análisis con el antropológico, cultural y religioso.

Un alto porcentaje de la población de América Latina, lo conforman mujeres, indígenas y mestizos. Ellos no son sólo un subproducto social, sino que son sujetos políticos con una gran riqueza humana, cultural y espiritual. Estos pobres tienen rostro, género, cultura, dignidad, sueños, religión.

De una manera más técnica podemos decir que la primera ilustración, más racional e instrumental (Kant), como la segunda ilustración, más revolucionaria (Marx), ya no responden a las nuevas demandas; se han quedado estrechas. Ambas ilustraciones derivan y responden al paradigma de la modernidad en su utopía de razón y progreso. (Mito del eterno retorno). La realidad nos ubica hoy en nuevos escenarios, donde surgen otras vías alternativas: la imaginación simbólica, el rito, el mito, el pequeño relato.

El evangelio dice: “...no sólo de pan vive el hombre”. El hombre no es sólo “homo economicus”, “homo faber”, sino también “homo religiosus”. Necesita libertad, cultura, religión, fiesta.

Un nuevo paradigma bíblico

Codina afirma que la Iglesia y la teología de América Latina son fundamentalmente prácticas, se formula algunas preguntas claves: ¿Qué podemos hacer hoy? ¿Qué significa hoy la opción por los pobres, la liberación, la solidaridad, el Reino de Dios? Luego señala lo siguiente: en los años 70-80 el paradigma del Éxodo era dominante en la reflexión bíblica; la utopía era el socialismo y la transformación de la estructura de poder. En la década del 90 el Éxodo sigue siendo clave en la lectura bíblica y se pregunta: ¿cuál es el mar rojo que hemos de atravesar en un mundo donde todo está mundializado y globalizado? ¿Cuál es la tierra prometida que se avizora en nuestro horizonte si el neoliberalismo se ha constituido en el único modelo?

Hemos entrado en una crisis de paradigma y no pareciera haber alternativa global al sistema neoliberal. “...no podemos huir hacia una utopía inexistente ni sentarnos a llorar con nostalgia lo que soñábamos en los años 70”. Estamos más cerca del Exilio que del Éxodo; el Exilio es la experiencia de vivir desterrado, sin patria, sin reyes, sin sacerdotes, sin templo y en medio de culturas extrañas (Asiria y Babilonia) (Sal. 137).

¿Existe una luz de esperanza? El Exilio también es memoria, reflexión, purificación, tiempo de conversión y espiritualidad.

Los tiempos son distintos y los escenarios históricos son otros. Los grandes profetas como Ezequiel e Isaías animan al pueblo y devuelven la certeza que Dios no está ausente. Ayudan al pueblo a construir la esperanza (Is.40-55; 42; 49; 50; 52-53). El relato de la creación surge en este periodo para que el pueblo no olvide que la tierra y la creación en general es un templo natural que no debe destruirse (ecoteología: preservación del medio ambiente y sus recursos naturales).

Los profetas ya no profetizan contra los reyes, los sacerdotes ni el templo porque no existen. Ahora las voces proféticas resisten al imperio (Babilonia) y se refuerza la identidad del pueblo, se abre el diálogo con las culturas y las religiones (globalización, macroecumenismo y panecumenismo). Es la profecía de Oseas, del tiempo de la paciencia y la esperanza mientras llega el nuevo Kairos para América Latina.

Bibliografía:

- Arrigada-Kehl, E. (2002): *camino para pensar Latinoamérica*. Logos. N° 12. pp. 75-113
- Navarro, K. & Gerstemberg, B. (1998) *Introducción a la Historia del Pensamiento Latinoamericano*. Panamá: Colección Pensamiento Latinoamericano.
- Salazar, A. (1968) *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI
- Gutiérrez, G. (1975) *Teología de la Liberación*. Salamanca: Sígueme
- Girardi, G. (1991) *De la Teología de la conquista a la Teología actual de la restauración*. Nicaragua: CUAV.
- Richard. P. (2003) “40 años de Teología de la Liberación en América Latina y el Caribe” (1962–2002) recuperado el 25 de julio de 2013 de <http://www.comitesromero.org/ocotes/OcoteEnero2003.pdf>
- Codina, V. (1985) *¿Qué es la teología de la Liberación?* recuperado el 25 de julio de 2013 de <http://www.ciberokupa.cl/teologiadelaLiberacion.Pdf>
- De Wit, H. (2002) *En la dispersión el texto es patria*. Costa Rica: UBL
- Mo Sung, J. (1998) *Deseo, mercado y religión*. Santander: sal Terrae