
La Historia y el Método Teológico en América Latina¹

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO*

Facultad de Teología-Pontificia Universidad Católica Argentina

josecarcaa@uca.edu.ar

Recibido 19.09.2022/ Aprobado 20.10.2022

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9572-9982>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.59.139.2022.p79-99>

RESUMEN

El autor, que ofrece este artículo en homenaje al profesor Juan Guillermo Durán, presenta algunas perspectivas del método de la teología latinoamericana que pueden ser relevantes para reivindicar un modo de pensar asociado a las experiencias históricas de nuestro continente.

Sin pretensión de abarcar una temática inmensa, propone cuatro espacios para dejar constancia de la peculiaridad de un método que toma a la historia como un lugar teológico decisivo al momento de descubrir la huellas, los lenguajes y los rostros de Dios. Además de las conocidas teología de la liberación y la escuela de la teología del pueblo, ofrece algunos aspectos significativos de los nuevos desafíos ofrecidos por las teologías indígenas y las de los migrantes latinos. Finalmente dará cuenta de ausencias en el texto que merecen, sin dudas, una tratativa profunda.

Palabras clave: Historia; Pueblo; Comunidad; Liberación; Teología Indígena; Migrantes

History and the Theological Method in Latin America

1 Este texto ha sido escrito a partir de la Conferencia dictada por el autor el 16 de septiembre de 2022 en la Universidad UnAgustiniana de Bogotá, Colombia.

* Profesor Ordinario Titular de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

ABSTRACT

The author, who presents this article in homage to Professor Juan Guillermo Durán, offers some perspectives on the method of Latin American theology that may be relevant to vindicate a way of thinking associated with the historical experiences of our continent. Without pretending to cover an immense theme, it proposes four spaces to record the peculiarity of a method that takes history as a decisive theological place when discovering the traces, languages and faces of God. In addition to the known liberation theology and school of people's theology, it offers some significant aspects of the new challenges offered by indigenous and Latino migrant theologies. Finally, he will account for absences in the text, that undoubtedly deserve in-depth study.

Keywords: History; People; Community; Liberation; Indigenous Theology; Migrants

1. Prolegómenos

Ofreceré, en esta colaboración, cuatro abordajes entre los que es posible establecer una diagonal epistémica. Esa comunión entre las perspectivas que presentaré puede ser bastante bien enunciada a partir de una expresión de Jon Sobrino, en *Jesucristo liberador* respecto de la cristología. Allí afirma que: «La cristología latinoamericana [...] determina que su lugar, como realidad sustancial, son los pobres de este mundo, y esta realidad es la que debe estar presente y transir cualquier lugar categorial donde se lleva a cabo».²

No obstante la comprensible *Notificación* a Jon Sobrino –de la Congregación para la Doctrina de la Fe, del año 2006– acerca de la cuestión *Iglesia de los pobres e Iglesia Apostólica*, intentando dirimir la disputa acerca de los lugares teológicos, la afirmación del teólogo jesuita da cuenta, a nivel del método teológico, de la enseñanza de Lumen Gentium 8c. Leemos, en este memorable párrafo conciliar, que

«la Iglesia abraza con su amor a todos los afligidos por la debilidad humana; más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo. Pues mientras Cristo, “santo, inocente, inmaculado” (Hb 7,26), no conoció el pecado (cf. 2 Co 5,21), sino que vino

2 *Jesucristo liberador* (Madrid: Trotta, 1991), 47.

únicamente a expiar los pecados del pueblo (cf. *Hb 2,17*), la Iglesia encierra en su propio seno a pecadores, y siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación».

La imagen de Cristo pobre y paciente, eso son los pobres y los que sufren: en ellos vemos, ellos nos revelan, remiten, hacen presente el Misterio.

La experiencia histórica, en cuanto vida, hace que la teología en nuestro continente, en sus corrientes más originales, transite caminos que comulgan en un “estilo” que vincula reflexión y presencia, acerca de y entre, los pobres, los que sufren, la historia, los pueblos y su liberación. Discernimiento y compañía que consisten, fundamentalmente, en ayudar a vivir con dignidad su identidad.

Los cuatro modelos que propondré (en una palpable simplificación) son porosos entre sí, aunque se apoyan en estructuras metodológicas diversas. Haciéndome eco de una enseñanza de Lonergan, se sostienen de un «punto de vista superior» coincidente.

Ratzinger, en uno de sus libros más celebrados, *Escatología, la muerte y la vida eterna*, hace una lectura singular de un proceso de mutación en los lenguajes teológicos. Da cuenta del paso, en los lenguajes sobre la esperanza cristiana, de la expectativa final como *marana tha* al temor al *Dies Irae*. Llama a este paso «historia de una apostasía».³ En efecto, este giro da cuenta de un desplazamiento de la teología que pone el acento en la experiencia testimonial de Cristo muerto y resucitado, a la formulación de una ontología de esa experiencia preocupada por la consolidación de argumentaciones que, fundamentadas en el dato bíblico, están preocupadas por sostener un orden jurídico y social. Hay una metafísica en el hecho testimonial, pero, como afirma Guardini, ella no debe perder la lógica epistémica de lo concreto y vital. Las tensiones de lo concreto forman parte de esa metafísica. Cuando esto se olvida, el lenguaje

3 Joseph Ratzinger, *Escatología. La muerte y la vida eterna* (Barcelona: Herder, 1984), 21.

de la salvación privilegia el juicio por sobre la misericordia y el temor amenaza la esperanza.

Me parece importante destacar también que las posibilidades de vincular la historia al pensamiento han tenido, en la modernidad, dos tendencias iniciales bastante arraigadas. Ambas intentaron superar el dualismo cartesiano que salvaguardaba la integridad del ámbito del espíritu a expensas de la encarnación en la historia. La *res cogitans* y la *res extensa* poseen, en este sistema, ámbitos de legitimidad separados, desconectados.

Por un lado, Hegel plantea filosóficamente aquel proyecto que en el siglo XII había sugerido Joaquín de Fiore. Se trata de entender la historia como despliegue de la conciencia trascendente. *Ser en sí* y *ser en otro* son etapas sucesivas. La superación en el *ser en sí* y *para sí* muestra que la finalidad de la dialéctica es la realización de la conciencia, separada, sin relación. Debemos tener en cuenta que, para el filósofo alemán, la historia es el momento dialéctico del uno. Esta pretensión filosófica, que no es absolutamente nueva, estructura también conciencias históricas ya desde antiguo. No podemos olvidar, en el cristianismo, al antiguo modalismo. Así como al subordinacionismo, al que se ajustaban los teólogos del emperador Constantino, ya que el *uno* permitía ofrecer una visión completa de la importancia del monarca como encarnación del único y verdadero imperio.

Por otro, Marx realiza un giro a la visión hegeliana independizando la materia del pensamiento. Invierte también la posición cartesiana otorgando a la dialéctica de la materia la perspectiva de fundamento último y la capacidad de construir el ámbito de lo humano. En este sentido, la propuesta marxista ha sido valiosa a la hora de llevar adelante el análisis histórico debido a la potencia transformadora que la dialéctica tiene en el sistema del filósofo de Tréveris. Podría traducirse la diferencia así: mientras que para Hegel la dialéctica histórica es momento de la autoconciencia absoluta, para Marx el momento dialéctico establece la posibilidad absoluta de la historia.

Estas dificultades han estado presentes en la teología de los últimos siglos. La teología latinoamericana ha intentado caminos de integración que es importante recordar.

2. Historia y liberación

La liberación como contenido teológico ha sido un tópico frecuente en las teologías latinoamericanas, no siempre aceptado y comprendido debido a la sospecha de marxismo en su *background* hermenéutico. En este sentido me parece relevante advertir algo. Me acerco bastante a la posición de Enrique Dussel que sostiene que el Marx ateo es la posición del marxismo ortodoxo leninista. El mismo Dussel, fundador de la corriente de la filosofía de la liberación (junto con Scannone y otros), respondía a esta cuestión diciendo:

«Para los marxistas ortodoxos, Marx es ateo y para ser marxista había que ser ateo, y para ser revolucionario había que ser ateo. Marx nunca dijo eso. Allá por 1846, en un texto al final de su vida, Marx escribe en una carta dirigida a Engels: “me han propuesto introducir en la Internacional una asociación de ateos socialistas. ¡De ninguna manera! Nunca va a entrar una asociación así, porque sería entrar en un tema teológico que dividiría a los obreros”.

Para Marx el ateísmo era un problema teológico y nunca lo aceptó. Entonces, ¿en qué sentido dijo “la religión es el opio del pueblo”? Mire en qué sentido: cuando era joven él leyó mucho a Hegel, quien postulaba que la religión es el fundamento del Estado alemán porque lo sacraliza. Marx se volvió contra Hegel. Hablaban de la religión luterana. Marx nunca pensó en el catolicismo porque estaba fuera del mundo latino, hablaba de lo germano, de lo luterano.

Entonces, Marx decía que el comienzo de toda crítica de la política comienza por la crítica de la religión, esa que da fundamento al Estado, según Hegel, no en general. Es decir, todos los textos de Marx contra la religión son contra Hegel y contra lo que Soren Kierkegaard llamó la cristiandad.

Marx pensaba que, en el siglo IV, con Constantino (emperador romano), hubo una inversión del cristianismo, pues de justificar a los oprimidos contra el imperio, se transformó en el imperio que ahora dominaba a los pobres. Por eso decía, “¿de dónde sacan que hay un Estado cristiano?” No puede existir porque el cristianismo es crítico de la dominación y aquí es el dominante.

Marx comienza una crítica contra la inversión del cristianismo, al tiempo que defendía y tenía gran admiración por el cristianismo primitivo, donde sí veía un verdadero comunismo. Defendía a ese cristianismo contra el del káiser luterano, especialmente contra el cristianismo de los calvinistas que devinieron capitalistas porque Calvino les permitió prestar dinero con interés». ⁴

Esta cuestión no es menor para nuestra propuesta pues permite comprender la dificultad que tuvieron las teologías de la liberación de sustraerse del mote marxista como adjetivo negativo. En efecto, mientras la pretensión de Marx ha sido la de realizar una crítica de la religión y su sujeción al fetiche e ídolo del capitalismo, la visión occidental de Marx ha estado influenciada por la perspectiva marxista-leninista llevada adelante por Stalin. Atea y violenta.

Es verdad, sin embargo, que Marx cuestiona algo que es, para algunos autores, constitutivo de la forma histórica del cristianismo: su matriz discursiva occidental.

«Sus ídolos no son más que oro y plata, son obra de las manos de los hombres. Tienen boca y no hablan, ojos y no ven, orejas y no sienten. Manos mas no palpan, pies y no caminan (Sal 113, 4-8). Riendo les grita Elías a los adoradores de Baal: “Gritad más fuer-te, ya que si es cierto que Baal es dios, debe estar ocupado, debe andar de viaje, tal vez está durmiendo o tendrá que despertarse” (1Re 18, 27). La crítica del cielo se torna así en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política (K. Marx, *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie*, ed. Lieber-Furth, 1971, I, 489). La acumulación originaria viene a desempeñar en economía política el mismo papel que desempeña en teología el pecado original (Sün-denfall), (Id., *Das Kapital* I, VII, capítulo XXIV, I). En el verdadero período manufacturero sucedía que la supremacía comercial daba el predominio en el campo de la industria. De aquí el papel predominante que en aquellos tiempos desempeñaba el sistema colonial. Era el dios extranjero que venía a entronizarse en el altar junto a los viejos ídolos de Europa y que un buen día los echa-ría a todos a rodar de un em-pellón» (Ibid., capítulo XXIV, 6). ⁵

4 Reportaje de Mónica Mateos-Vega: «Enrique Dussel devela un Carlos Marx teológico poco estudiado» en <https://www.jornada.com.mx/2017/12/01/cultura/a05n1cul> Acceso el 10.08.2022.

5 Enrique Dussel, «El momento negativo: el ateísmo de los profetas y de Marx. Propedéutica de la afirmación ética de la Alteridad» en Sociedad Argentina de Teología, *Fe y política* (Buenos Aires: Guadalupe, 1972), 71-78.

Es interesante advertir acerca de esta occidentalización o heleenización, que Ratzinger, en *Introducción al cristianismo*, afirma –probablemente sin pretenderlo– un valor y un límite de la opción del cristianismo antiguo por el Dios de los filósofos. Por un lado «La Iglesia rechazó todo el mundo de la antigua *religio*, no aceptó nada de ella: la consideraba una pura y simple costumbre vacía que se alzaba contra la verdad». Por otro, y yo diría, el problema: «No olvidemos la otra cara de la moneda. La fe cristiana optó solamente por el Dios de los filósofos y, por eso, este es el Dios al que se le puede rezar y el Dios que habla al hombre. La fe cristiana dio a este Dios un significado nuevo, lo sacó del terreno puramente académico y lo transformó profundamente».

Es sumamente sugestiva la celebrada afirmación del teólogo de Tubinga, pero esconde un problema: la fe cristiana optó por el Dios de los filósofos y hacia él volvió siempre como un principio rector al que se sujetó aún la rica dinámica de la revelación. De allí que hubo que pagar tributo con la Trinidad para salvaguardar ese principio hermenéutico que salvaba al cristianismo de la pluralidad pagana.

Karl Rahner, con su conocido *grundaxiom*,⁶ será un principio bisagra para un estilo teológico que supere el uno de Parménides y la trascendencia platonizante en la comprensión de la perfección divina. A la vez que un compromiso con la historia que supere las tentaciones joaquinita y hegeliana.

La preocupación histórica ha estado en el centro de las teologías de nuestro continente, de modo que si ha habido un recurso en las teologías de la liberación al análisis marxista no ha sido, fundamentalmente, por su vinculación con la impostación leninista del principio dialéctico, sino por la crítica marxista a la idolatría capitalista. No haber comprendido esto llevó a ecuaciones superficiales:

marxismo=ateísmo=violencia/capitalismo=cristianismo=justicia.

6 Cf. Karl Rahner, «Advertencias sobre el tratado dogmático *De Trinitate*» en *Escritos de Teología IV* (Madrid: Taurus, 1964), 105-136.

En realidad, la crítica histórica realizada por las teologías de la liberación ha intentado establecer la siguiente ecuación: idolatría=e- goísmo=injusticia. De este modo, si se desea deconstruir una idea totémica de lo divino, es necesario acceder al principio evangélico de los pobres como lugar fundamental para encontrarse con el Dios verdadero. La crítica de Marx a la religión como aprisionamiento permitió, a estos abordajes, construir un lenguaje que tiende a la decolonialidad en su sentido más amplio. Dio, igualmente, una ambigüedad a la propuesta que condujo a incomprendiones.

El énfasis en el método de análisis histórico y la dificultad por comprender el aporte de Marx en un sentido más amplio mantuvo estos discursos en una zona gris, y motivó al documento de Puebla a explicitar que la verdadera liberación está en la comunión con Dios integrando oportunamente la historia y la cultura en esa relación. Es verdad, por otro lado, que la perspectiva histórica marxista como background filosófico condujo a algunos autores, como Boff, por ejemplo, a considerar el axioma rahneriano sin glosa y buscar en el hecho histórico más que una revelación un espejo de la identidad divina. Su interpretación de la familia de José, María y Jesús como personificación del Padre, el Espíritu- madre y el Hijo, es un ejemplo de ello.⁷ Sin embargo, esta reflexión pone en relieve al pobre, la solidaridad, el humilde, el compromiso histórico, la paternidad y ternura de Dios como temas teológicos centrales.

Es importante destacar que ha sido una cuestión central de estas teologías la denuncia a la dualidad ortopraxis-ortodoxia y la ficción de su conflicto. Una impostación que expresaba, en realidad, la discusión por la hegemonía narrativa llevada a cabo por ciertas ortodoxias. La ortopraxis muchas veces llevó a atravesar el martirio, como el caso de la deriva de la teología de Ellacuría. Había, en efecto,

7 «El círculo se cierra: toda la Trinidad asumió nuestra condición humana y mora entre nosotros. La Trinidad celeste del Padre, Hijo y Espíritu Santo se hizo Trinidad terrestre en José, Jesús y María... la Trinidad terrestre, reflejo histórico de la Trinidad celeste». Leonardo Boff, *San José, padre de Jesús en una sociedad sin padre* (Santander: Sal Terrae, 2007*), 31. El título en castellano no es tan elocuente como el original portugués: *São José, personificação do Pai*.

como denuncia Francisco en *Evangelii gaudium*, una visión de la salud de la ortodoxia que terminaba atentando contra los valores más importantes de evangelio. Las teologías de la liberación nos recuerdan que lo primero es siempre el testimonio de Cristo entregado por amor para liberación de los pobres y perdón para los pecadores.

3. Historia y subjetividad comunitaria

Otra perspectiva que me parece importante poner en evidencia es la de aquellas teologías que han mantenido, dentro de su arquitectura analítica, un cuidadoso respeto crítico por elementos del análisis del abordaje más clásico, inclinado sobre Tomás de Aquino, pero asumido desde abordajes culturales filosóficos (Scannone), de la historia en clave bíblica y fenomenológico-teológica (Gera; Gutiérrez; Joaquín Alliende y, ya próximo a nosotros, Galli), o en clave ético-histórica (el caso del análisis de Tello). Esta perspectiva relea el material clásico extrayendo elementos nuevos. Nos encontramos con análisis de Santo Tomás que sólo son posibles si se toma distancia del tomismo clásico y se aborda el pensamiento del aquinate desde una postura hermenéutica. Es una operación intelectual arriesgada y fecunda que aporta sendas auténticamente desafiantes, en ella, además se pone en evidencia la peculiar subjetividad del Pueblo de Dios «cuyo lugar histórico ... es el interior de las familias y los pueblos, que son los sujetos primarios de la historia»,⁸ como especial rasgo de esta *ratio* teologal.

Es importante evocar, respecto de la lectura hermenéutica del aquinate, el paso que hace Ricoeur, hacia el final de su vida, dejando atrás la clásica interpretación ontoteológica del pensamiento de Tomás de Aquino. El origen de esta crítica se encuentra en el capítulo dedicado a la *Dialéctica de la razón* en *La crítica de la razón pura* donde Kant advierte acerca de aquellos sistemas teológicos que buscan justificar la

⁸ Esta afirmación de Carlos María Galli se encuentra en un artículo publicado en este mismo número de *Teología*, en el texto: «La historia de la Iglesia en la Argentina. Entre la crítica histórica y la hermenéutica teológica», en el pto. 1.

existencia a partir de la argumentación racional. Tal el caso, entiende él, propuesto por Anselmo en su famoso argumento ontológico. Ricoeur, que en *Metáfora viva* asignaba a Santo Tomás causalidad en el proceso ontoteológico, al final de su vida, en un formidable texto, lo exonera de esta tendencia ya que entiende que su definición de Dios como «*ipsum esse per se subsistens*» es en realidad su traducción de Ex. 3, 14. No intenta atrapar a Dios dialécticamente sino tomar distancia de ese aprisionamiento como consecuencia de que es suma perfección.⁹

No podemos olvidar que la teología, en la modernidad, compitió la racionalidad con la filosofía y las ciencias en general. Y las ciencias y la filosofía decretaron la capitulación de la teología como narrativa de sentido. Así las cosas, la filosofía tuvo la tendencia a volverse teodicea y la teología a devenir en metafísica. Heidegger, en este sentido, profundizó el argumento kantiano y llegó a pedir un silencio sobre Dios a los discursos de la razón, ya que

«El Dios entra en la filosofía... como el lugar previo a la diferenciación entre la esencia y la existencia... es la causa en cuanto Causa sui. Así reza el nombre que conviene al Dios de la filosofía. A este Dios, el hombre no puede rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la Causa sui el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios. En consecuencia, tal vez el pensar sin Dios, que se ve obligado a abandonar el Dios de la filosofía, al Dios Causa sui, se encuentre más próximo al Dios divino».¹⁰

De allí que, para hablar de Dios, haya que recurrir –como afirmaba Ricardo Ferrara– a correspondencias y paradojas con el fin de sortear la tendencia unidireccional de origen fideísta o racionalista.¹¹

Esto nos lleva a reconocer que

«A Dios en primer lugar se le contempla, al mismo tiempo que se pone en práctica su voluntad, su Reino, sólo después se lo piensa. En categorías que nos son conocidas, contemplar y hacer es lo que llamamos en conjunto

9 Cf. Paul Ricoeur-André LaCocque, *Penser la Bible* (Paris: Seuil, 1998).

10 Martín Heidegger, *Identidad y diferencia/Identität und Differenz* (Barcelona: Anthropos, 1990), 153.

11 Cf. Ricardo Ferrara, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas* (Salamanca: Sígueme, 2005).

acto primero. Hacer teología es *acto segundo*... El misterio de Dios vive en la contemplación y vive en la práctica, sólo posteriormente puede haber un discurso auténtico y respetuoso sobre Dios». ¹²

Gutiérrez comenta así el célebre axioma de Santo Tomás: «De Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit». ¹³

Este modo de consideración hermenéutica de Santo Tomás permite comprender, aún mejor, las perspectivas teológicas que, en América Latina, se acercan al análisis de nuestra historia desde la asunción de miradas “clásicas”, en una lectura situada de ellas, sustrayéndose de la tentación deductiva y privilegiando el *credere in* y la *fides qua* como momento decisivo en el análisis. Como ya advertimos en Gutiérrez, el *acto primero* es la fe contemplada y vivida. Imposible, desde aquí, hacer teología sin sensibilidad histórica.

Por esta misma vinculación con el pensamiento clásico estas teologías dan mayor espacio a la analogía que el modelo anterior, desarrollando un peculiar método que vincula a Santo Tomás, la fenomenología, la hermenéutica y las necesidades temporales. Es una opción atenta a las exigencias del método, pero también sensible a la intuición, a la experiencia y el grito de la humanidad doliente.

De allí que su método exigirá un puente entre la fe y la historia que apela a los procesos de discernimiento y conocimiento de la teología, pero también de las ciencias sociales, la etnografía, la psicología. Un ejemplo de este tipo de análisis lo encontramos en un conocido texto de Lucio Gera: *Pueblo, religión del pueblo e Iglesia*. ¹⁴ Allí aborda la cuestión de la religiosidad latinoamericana. Esto lo plantea, ante todo, como un desafío para el conocimiento que debe hacer concurrir diversos quehaceres y tiene por objeto reconocer cómo debe ser la pastoral de la Iglesia que resulte de eso que hemos

12 Gustavo Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job* (Salamanca: Sígueme, 1995³), 17.

13 «De Dios no podemos saber lo que es, sino sólo lo que no es». S. Th. I q9, a3. Introd.

14 Se trata de la Ponencia del 26 de agosto de 1976, en la Semana organizada por el CELAM, en Bogotá, sobre Religiosidad popular en América Latina. Publicada en *Teología* 27/28 (1976): 99-123.

conocido. Para ello se deberá prestar atención a cómo están presentes los contenidos de la fe cristiana en la vida de esta comunidad, lo que exige conocer la historia. Cada una de estas expresiones deberá ser discernida en su contenido y alcances. En qué medida, también, se resuelve la tensión entre universal y particular, entre mayorías y minorías será una preocupación en esta mirada. Esto es importante pues evita una idea de pueblo y cultura con pretensiones hegemónicas. A su vez, aquí se asumirá una noción de cultura histórica y no normativa, en la línea de lo que enseña Bernard Lonergan que afirma que la teología católica «en menos de cien años ha reemplazado a una visión clásica más antigua, que había florecido durante más de dos milenios. Según esta perspectiva más antigua, la cultura no era empírica, sino normativa; era lo opuesto a la barbarie».¹⁵

Despegar el cristianismo de la pretensión monocultural es un gran aporte de esta corriente. Así también, como afirmó Joaquín Alliende, haber recurrido al análisis histórico y cultural sin despreciar por ello el aporte de las ciencias sociales.¹⁶

4. Historia y fe diaspórica

Quiero ahora, brevemente, poner la mirada en la teología latina en EE. UU, que aborda desde la cristología fundamental aspectos desafiantes para la vida de los migrantes. La forma de realizar teología estará profundamente marcada por la etnometodología, lo que llevará a una teología narrativa que intenta huir del modo “cosificante” de análisis sobre los colectivos pobres, inmigrantes, adoptando el contacto personal como método. Hay una profunda metodología de la escucha.

15 Bernard Lonergan, *Método en Teología* (Salamanca: Sígueme, 2006), 292.

16 Cf. «El necesario vigor de la cultura propia», *Humanitas: revista de antropología y cultura cristiana* 5/17 (2000). <https://www.humanitas.cl/antropologia-y-cultura/el-necesario-vigor-de-la-cultura-propia>

Deseo referirme, en primer lugar, a la propuesta de Nancy Bedford. Teóloga menonita, argentina, pastora de comunidad en la Iglesia Reba Place, residente en EE. UU. Actualmente es catedrática en teología de *Garrett-Evangelical Theological Seminary* en Evanston. Con un especial compromiso por los inmigrantes entiende que EE. UU está viviendo un proceso de limpieza pre-genocida, con una fuerte invisibilización de un sector de la población. La criminalización del hecho de estar indocumentados es una de las formas en que se estructura esta persecución. Esta criminalización lleva a que «la ausencia de cierto sector de la población de los espacios públicos lleve a que sea olvidada».¹⁷ En cierto modo, podemos afirmar que son invisibilizados para ser eliminados.

Esta experiencia de descrédito del migrante es clave en la teología de Virgilio Elizondo. Así como ser galileo en tiempos de Jesús representaba un descrédito, así ser mestizo en EE. UU. Dios escoge nuestra historia para sanarla. Este principio cristológico encarnatorio será fundamental en obras de Elizondo como *Galilean Journey* (1983) y *The Future is Mestizo* (1988).

«Del mismo modo en que Dios escoge a Jesús de Nazaret, un galileo, para darse a sí mismo en nuestra historia, y del mismo modo en que “la piedra rechazada por los constructores, se ha convertido en la piedra angular” (cf. Sal. 118, 22; 1Pe 2, 7), así también hoy, en los modernos Estados Unidos de América, Dios escoge a los mestizos para hacer histórica su salvación».¹⁸

En este sentido concreto Nancy Bedford destaca la importancia de los símbolos de identificación en los contextos de exclusión y observa el valor inclusivo de la religiosidad popular como espacio de hermanamiento religioso:

17 Nancy Elizabeth Bedford, «Seguir a Jesús en tiempos de “limpieza étnica”» en Sociedad Argentina de Teología, *“El Espíritu del Señor está sobre mí”. El Kairós del Espíritu en Jesús el Cristo* (Buenos Aires: Agape, 2019), 177-178.

18 Cita de Elizondo en José Sols Lucía, «La teología hispana en Estados Unidos», *Razón y Fe* 273/1407 (2016): 54.

«La contribución del ethos católico a la cultura latina en EE. UU va mucho más allá de la participación en las misas o de las prácticas eclesiales tradicionales. Por ejemplo, la devoción a la Virgen de Guadalupe, así como a la Virgen de la Caridad del Cobre, trasciende todas las barreras. Mis tres hijas, que son menonitas de pura cepa, pero también latinas hasta la médula, tienen un tremendo cariño y respeto por Guadalupe y un gran afecto por el sagrado corazón de Jesús. Tienen rosarios colgados en sus habitaciones, cosa que nunca he visto en un hogar protestante de América Latina. Incorporan prácticas de oración contemplativa en silencio que aprendieron de fuentes católicas. En otras palabras, como latinas en EE.UU adoptan, adaptan y resignifican ecuménicamente elementos de sacramentalidad y espiritualidad “católicas”, desde su propio seguimiento de Jesús, como un modo de resistencia a la sociedad dominante».¹⁹

Esta identidad “diaspórica” permite resignificar las subjetividades en una auténtica recreación cultural. En esta misma perspectiva Orlando Espín, nacido en Cuba y criado en los Estados Unidos, afirma que

«la religiosidad popular ha sido, y todavía es, la creación cultural menos “invadida” de nuestros pueblos y el lugar para nuestra auto-revelación más auténtica [...] Ha sido mediante la religiosidad popular que hemos sido capaces de desarrollar, preservar y comunicar creencias religiosas profundamente sostenidas».²⁰

La perspectiva de integración entre la fe y su experiencia, como modo de hacer visible la injusticia, se vuelve rica e incisiva en el teólogo cubano-americano Roberto Goizueta. Reconoce que la oposición entre praxis y fe es servil a los discursos hegemónicos afirmando que

«Para nosotros, teólogos hispano-norteamericanos, es de especial importancia insistir en la unidad dialéctica de praxis y teoría, dada la fuerza que tienen ciertos estereotipos vigentes en Estados Unidos. Mientras sigamos proyectando la actitud de que la lucha por la justicia no se aviene con las demandas de la razón, de que esa lucha no es otra cosa que un acto existencial de la voluntad, estaremos concediendo a la cultura dominante su principal argumento contra nosotros, a saber, que nosotros, al igual que todos esos “tipos latinos” tenemos buenas intenciones, pero en definitiva

19 Bedford, «Seguir a Jesús», 175.

20 Orlando Espín, «Grace and Humanness: A Hispanic Perspective» en R. S. Goizueta (ed.), *We are a People!* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 148.

no somos otra cosa que unos idealistas emocionales e irracionales. Y lo que es más importante, estaremos concediendo implícitamente que el mandato del amor al prójimo es también irracional en sí mismo y, por consiguiente, no razonable. Es cierto que las exigencias del amor y, en consecuencia, las exigencias de la praxis quizá sean en última instancia *transracionales*, puesto que trascienden la razón, pero no son irracionales, pues no contradicen a la razón. Hombres y mujeres de ascendencia latina habrán de demostrar que, muy al contrario, el sendero de la justicia es el único racional, el único razonable que podemos seguir, como individuos y como sociedad».²¹

5. Historia antes de la historia

La mirada occidental ha iniciado, realmente, el relato histórico americano a partir del año 1492. Lo que había hacia atrás, en esta visión, no era tanto comparado con el inmenso bagaje cultural de Europa. Así se entendían las cosas. Lo anterior era *story* y a partir de la construcción de la conquista era *history*. Mucho se ha dicho de la fe de nuestros pueblos en relación a la construcción cultural derivada de lo que aconteció en el momento colonial. Pero poco se ha dicho de un elemento fundamental que son sus mitologías previas. Hay una inmensa historia (*history*) antes de la historia (*history*). Descubrirla exige reconocer que entre los remotos orígenes de la civilización se encuentra la cultura Caral, que se desarrolló hace 5000 años, contemporáneamente al despliegue de las culturas sumerias y mesopotámicas, del alto Nilo, de China.

Remitirse a esas mitologías no es recurrir a un lenguaje marginal sino reconocer en ellas relatos de origen que están en las matrices de la organización comunitaria de la humanidad. De hecho, llama la atención que los mitos de Viracocha posean una proximidad tan asombrosa con la conciencia bíblica del mundo, la creación, el mal.

Haberlos reconocido como organizadores de sentido, aún en la actualidad, se lo debemos, desde el mundo académico a filoso-

²¹ Roberto Goizueta, «El mestizaje hispano norteamericano y el método teológico». <https://www.servicioskoinonia.org/relat/168.htm> Acceso el 12.09.2022.

fías como la de Rodolfo Kusch, quien dedicó su vida a pensar lo que él llamó la *América Profunda*, desde un método que enlazó el análisis filosófico con el etnográfico. Esto le permitió arribar a una antropología situada sin renunciar al carácter universal de toda filosofía. En gran medida, le deberá a Hegel, la posibilidad de enlazar el Universal con el Particular Concreto. Sin embargo, la persistencia de estas mitologías informando el lenguaje cultural de nuestros pueblos se lo debemos a los mismos pueblos. Este hecho ha puesto en alerta a quienes están trabajando en la concreción del sínodo pan amazónico: no se podrá hacer teología allí si no se reconoce los actores culturales puestos en juego en la fe concreta de esas comunidades. En este sentido, se está desarrollando un giro sumamente importante que consiste en reconocer las culturas y sus mitos como lugar teológico. Allí debemos prestar atención para comprender la configuración concreta que adopta la fe en esos pueblos. Creo que en este esfuerzo se debe destacar a teólogos como Roberto Tomichá. Chiquitano que realiza el esfuerzo de decir al modo indígena la fe de todos los cristianos. En un texto de poco tiempo atrás, en el que propone algunas consideraciones pneumatológicas en clave indígena, pone en evidencia la posibilidad de encuentro entre la perspectiva bíblica del Espíritu Santo y la perspectiva indígena del Espíritu

«A primera aproximación, se nota la gran convergencia entre la experiencia vivida por los pueblos indígenas y la Escritura bíblica en torno al Espíritu como “fuerza vital” que anima todo cuanto existe y cuya presencia es inmediata, concreta, palpable. Todo ello no significa confusión con el entorno o el cosmos, pues ruah, pneuma, ajayu, Espíritu... será siempre Símbolo divino o, en lenguaje cristiano del credo niceno-constantinopolitano, “Señor y Dador de vida”, presente en las búsquedas y “deseos profundos” de muchos seres humanos contemporáneos (DVi 2). El Espíritu es “aquél en el que el inescrutable Dios uno y trino se comunica a los hombres, constituyendo en ellos la fuente de vida eterna” (DVi 1). Desde la experiencia indígena, al estar los seres humanos estrechamente vinculados y compenetrados con el entorno, tal comunicación del Espíritu es humano-cósmica y siempre a favor de la vida en plenitud».²²

²² Roberto Tomichá, «Diez consideraciones para una pneumatología cristiana en perspectiva indígena», *Teología* 129 (2019): 123.

La dinámica de esta búsqueda, está, en lo esencial, bien descrita por Rafael Tello, definición que alcanza –debido a su enunciación práctico/moral/concreta- tanto al modelo criollo mestizo, al indígena, al latino en EE UU cuanto e la inmensa movilidad de migrantes que en los siglos XX y XXI

«Históricamente nuestra cultura popular nace del contacto de las culturas indígenas autóctonas con la fe cristiana. Adoptan lo esencial de la fe: un Dios; un mediador: Cristo, hombre Él también; la vida con Dios como fin de la vida terrenal. Nace así una cultura ‘mestiza’, nueva –que forma un pueblo nuevo– con cierta unidad, que permite vivir la vida cristiana en sus comunidades naturales. Este pueblo nuevo tenía un estado jurídico reconocido y una participación en la vida de la comunidad. Pero participaba desde un estilo de vida, desde una escala de valores peculiar, desde una cultura propia, la cultura popular».²³

6. Coda final

Estas consideraciones muestran que uno de los aportes más significativos del modo de abordar la historia en las teologías latinoamericanas coincide en la superación del dualismo *más acá-más allá*.

Sostenía Lucio Gera que:

«La llamada Teología de la liberación que surge aquí en América Latina, pretende precisamente hacer un esfuerzo por superar este marcado dualismo entre Dios y el hombre... Hay que concebir la teología en forma un poco distinta de como se la concibe corrientemente; no simplemente como un discursar sobre Dios, sino como discurso y reflexión que responde a un interrogante: Supuesto que hay Dios ¿cómo hemos de pensar al hombre?... Supuesto que hay Dios ¿cómo hemos de autorealizarnos como hombres?»²⁴

El dualismo, además, es superado en la misma realidad concreta de modo que no resulta una *hybris* sino una encarnación que

²³ Fabricio Forcat, «La cultura popular en la perspectiva de la moral según Rafael Tello», *Teología* 123 (2017): 131.

²⁴ Lucio Gera, *Teología de la liberación* (Lima: Miec-Jeci, 1972), 11-12.

plenifica la historia en la cultura y permite a Dios manifestarse. En esta línea nos enseñaba Rafael Tello que

«La Iglesia como Pueblo de Dios se tiene que encarnar en un pueblo temporal... Y ya que el pueblo se constituye como cultura, se tiene que encarnar en una cultura. La Iglesia Pueblo de Dios no existe como un ente separado, sino que siempre -y esa es su misión propia- se encarna, y al encarnarse el Pueblo de Dios se concreta de un modo particular, trascendiendo todo modo particular. Esto hace que el Pueblo de Dios encamado en culturas diversas sea también diverso -conservando su unidad como Pueblo de Dios... Es decir, la cultura le da una modalidad encarnada a los valores universales del Pueblo de Dios y así lo multiplica en el espacio y en el tiempo, sin agotarlo jamás».²⁵

Finalmente, debemos reconocer la importancia decisiva que ha tenido para nuestra cuestión la recepción realizada en América Latina de la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*. El documento conciliar da, a las realidades temporales, la dimensión de lugar teológico y por ello de fuente para la teología.²⁶

Con palabras de Juan Carlos Scannone

«Un rol importante le cabe a la TL. Aun antes de Medellín ya Gustavo Gutiérrez, inspirándose en Congar y Chenu, que, a su vez, habían influido en el método de GS, había planteado el punto de partida de su reflexión teológica. Primero, en la praxis pastoral de la Iglesia, considerada como lugar teológico, y, luego, en la praxis histórica. Según el mismo autor la teología de los signos de los tiempos, sobre todo desde Juan XXIII y la GS, da ese paso que permite salir de un estrecho ámbito eclesial, hacia la realidad histórica aun fuera de la Iglesia».²⁷

Iglesia en salida, una expresión de particular relevancia en este momento y que se encuentra en el origen de nuestro itinerario. Soy consciente, en esta breve propuesta que he presentado, que están

25 Intervención de Rafael Tello en CIES-COEPAL, *Segundo encuentro de reflexión y diálogo sobre pastoral popular*, La Rioja 10 al 12 de Julio de 1971, 16. Citado por Marcelo González en «Teología de la historia desde la perspectiva argentina. La contribución de Lucio Gera y Rafael Tello», *Stromata* 58 (2002): 239.

26 Cf. Carlos Schickendantz, «Un género literario y teológico en formación. Debates en la historia de la redacción de *Gaudium et spes*», *Teología* 133 (2020): 209.

27 Juan Carlos Scannone, «La recepción del método de *Gaudium et spes* en América Latina» en Sociedad Argentina de Teología, *La Constitución Gaudium et spes a los treinta años de su promulgación* (Buenos Aires: San Pablo, 1996), 38.

ausentes los esfuerzos de “teologías hechas por mujeres” donde las reflexiones de Virginia Azcuy²⁸ y Consuelo Vélez²⁹ se destacan, entre otras de alto valor teológico, no sólo por su aporte con perspectiva de género sino también por el replanteamiento desafiante de la cuestión de los ministerios y servicios en la Iglesia. También hubieran exigido un desarrollo cuidado algunas propuestas que afrontan desafíos sistémicos particularmente relevantes para la reforma de la Iglesia, como las investigaciones de Carlos Schickendantz. Dejo mención de estos caminos que exigen una tratativa amplia y cuidadosa.

Hoy vuelve a ser un auténtico desafío abordar, de modo comunitario, la seria exigencia de «trascender nuestra conciencia», siguiendo la sabia expresión Lonergan,³⁰ para poder situarnos con seriedad y sinceridad ante la realidad, saliendo de nosotros mismos. Se debe evitar saldar el vértigo de la pluralidad con la quietud de la piedra. Debemos pasar, en palabras de San Anselmo, del *Monologion* al *Proslogion*. Del solipsismo al lenguaje que tiende al logos y al servicio. Es cuando el lenguaje vive su destino y encontrar su finalidad más allá de sí mismo dándose como palabra.

Bibliografía

- Albado, Omar César. «Fe, cristianismo y humildad: núcleos teológicos de la pastoral popular del padre Rafael Tello», *Teología* 107 (2012): 61-77.
- Azcuy, Virginia. «El discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos en Medellín, lectura interpretativa de los grandes temas de la II Conferencia», *Teología* 107 (2012): 125-150.

28 Cf. Entre alguno de sus últimos textos «María profetisa en el Magnificat. Aportes de hermenéutica bíblica feminista sobre Lc 1,46b-55», *Teología y vida* 4 (2020): 443-471.

29 Cf. Uno de sus últimos aportes «Leigo e sinodalidade», *Perspectiva Teológica* 54 (2022): 45-66. También «Mujer, feminismo e Iglesia» en María Clara Biengemer y Peter Casarella (eds.), *Puentes y no muros. Construyendo la Teología a través de América* (Buenos Aires: Agape Libros, 2022), 153-180.

30 Cf. Bernard Lonergan, *Insight: Estudio sobre la Comprensión Humana*. (Sigueme: Salamanca, 1999), 31.

- Azcuy, Virginia Raquel- Caamaño, José Carlos-Galli, Carlos María, (Comité Teológico Editorial). *Escritos Teológico Pastorales de Lucio Gera. 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días*. Buenos Aires: Agape-Facultad de Teología, 2007.
- Bacher Martínez, Carolina. «Nos habla en el camino. Consideraciones preliminares en torno al sujeto, objeto y método de una Teología Pastoral Inter Loci», *Teología y Vida* 53/3 (2012): 307-323.
- Bianchi, Enrique. *Pobres en este mundo, ricos en la fe (Sant 2,5). La fe de los pobres en América Latina según Rafael Tello*. Buenos Aires: Agape, 2012.
- Costadoat, Jorge. «El “lugar teológico” en Jon Sobrino», *Theologica Xaveriana* 181 (2016): 23-50.
«Cristología Latinoamericana: Bibliografía (1968-2000)». *Teología y Vida* 54 (2003): 18-61.
- Espín, Orlando. «Grace and Humanness: A Hispanic Perspective». En R. S. Goizueta (ed.), *We are a People!* Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- Forcat, Fabricio. «El Don del Espíritu Santo y su uso en la historia», *Studium: filosofía y teología* 21/42 (2018): 5-25.
- Fernández, Víctor Manuel. «Los pobres y la teología en la notificación sobre las obras del P. Jon Sobrino», *Teología* 92 (2007): 143-150.
- Galli, Carlos María. «La actualidad del “pequeño concilio” de Medellín y la novedad de la Iglesia latinoamericana», *Teología* 126 (2018): 9-42.
«La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del Tercer Milenio». En *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*. Bogotá: Celam, 1996, 242-362
«La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericanas», *Sedoi* 125 (1994): 2-137.
- Gera, Lucio. «La Providencia como categoría necesaria para la comprensión del binomio fe-historia. Reflexiones a partir del do-

- cumento de Puebla», en Azcuy, Virginia Raquel-Caamaño, José Carlos-Galli, Carlos María, (Comité Teológico Editorial) *Escritos Teológico Pastorales de Lucio Gera. 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días*, (Buenos Aires: Agape-Facultad de Teología, 2007), 183-206.
- González, Marcelo. «Teología de la historia desde la perspectiva argentina. La contribución de Lucio Gera y Rafael Tello», *Stromata* 58 (2002): 238-246.
- Gutiérrez, Gustavo. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Salamanca: Sígueme, 1995³.
- Saranyana, Josep-Ignasi. *Cien años de Teología en América Latina (1899-2001)*. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), 2005.
- Scannone, Juan Carlos. «La teología argentina del pueblo», *Gregorianum* (2015): 9-24.
- «La recepción del método de *Gaudium et spes* en América Latina». En Sociedad Argentina de Teología, *La Constitución *Gaudium et spes* a los treinta años de su promulgación*. Buenos Aires: San Pablo, 1996.
- Tello, Rafael. *La Nueva Evangelización. Escritos teológico-pastorales*. Buenos Aires: Agape, 2004.
- Tomichá Charupá, Roberto. «Teologías amerindias. Balance y tareas pendientes», *Miscellanea francescana: Rivista di Scienze Teologiche e Studi Francescani* 113 3/4 (2013): 365-389.