

# Teología en América Latina<sup>1</sup>

---

## ***Antecedentes en la conquista***

¿Cuándo comienza el pensar y reflexionar teológico en América Latina? La respuesta depende de qué consideramos “teología”. En una mirada amplia, se podría decir que ya los pueblos originarios, antes de la conquista europea, tenían su propia teología. Diversa en divinidades, formas, prácticas y proyección, como eran diversos esos pueblos. Pero aunque nos negáramos desde la fe cristiana a aceptar o reconocer una mirada teológica en estas religiosidades, cosmovisiones, ritos y mitos ancestrales ajenos a la revelación bíblica, tendremos al menos que reconocer que cuando el mensaje cristiano llegó a estas tierras se vio influenciado por estas tradiciones indígenas. De manera que resulta imposible desconocerlas por las múltiples formas en que se han mixturado, incorporado, sincretizado con el devenir teológico del continente.

En América Latina la evangelización en los primeros siglos de la conquista fue exclusivamente Católica Romana, en la expresión de la cristiandad ibérica<sup>2</sup>; toda otra expresión fue perseguida y reprimida, con lo cual se hizo subterránea, escondida, pero no desapareció. Sin embargo, el mensaje cristiano jugó un doble rol: por un lado hubo una teología que sirvió para argumentar a favor de los conquistadores, y los textos bíblicos se usaban para justificar la invasión, el sometimiento de los pueblos originarios y su forzada conversión. Pero, pero por el otro lado, fueron algunos de los propios sacerdotes y monjes, quienes trajeron el dogma cristiano, los que a partir de otra lectura de ese dogma y en su hermenéutica bíblica buscaron defender la integridad y dignidad de los pueblos sometidos.

La discusión no se limitó a la situación de la población originaria del continente. Quizás haya que señalar que la primera influencia de la conquista de América y de sus pueblos en la teología fue la polémica que se desató sobre la naturaleza de la evangelización, la condición humana de sus habitantes, e incluso en el llamado “derechos de gentes”, por entonces inseparable de toda fundamentación teológica. La licitud y oportunidad de conquista y de la esclavitud formaban parte de la trama de esa discusión teológica que luego influyó en otros espacios y que llega a nuestros días. Los nombres de Las Casas, Suárez, Victoria, Sepúlveda, con sus diferentes polémicas y argumentos contrapuestos, han quedado inscriptos en la historia de la teología de Occidente justamente por tener que tomar en cuenta lo que ocurría en lo que hoy llamamos América Latina.

---

<sup>1</sup> Este ensayo, que busca proporcionar una resumida mirada sobre el quehacer y actualidad teológicos de América Latina fue originalmente escrito para lectores de lengua inglesa. Una versión simplificada en ese idioma será publicada en el volumen sobre América Latina del *Edinburgh Companion To Global Christianity*.

<sup>2</sup> Ver el ya clásico *El otro Cristo español*, de J. McKay (México, CUPSA, 1952). También: J. Míguez Bonino (ed.) *Jesús: Ni vencido ni monarca celestial* (Buenos Aires: Tierra Nueva, 1977).

Esa polémica no puede ser ignorada, pues la misma sigue constituyendo hoy una referencia necesaria en la construcción teológica del continente al Sur<sup>3</sup>. Las teologías que hoy discuten y se posicionan en nuestra América, especialmente aquellas que reclaman algún grado de autoctonía, señalan esas discusiones y primeros argumentos como el comienzo de su incidencia en el pensar teológico y su presencia en occidente.

Sin embargo, y esto es necesario para poder comprender la ambigua y paradójica historia y teología de América Latina, ello no impide que siguiera vigente el catolicismo de conquista, bajo nuevas formas. Más allá de un nuevo lenguaje y formas de expresión, hay un sustrato teológico, incluso en teólogos con un pensamiento más abierto y actualizado, que aún considera a América Latina como un continente católico y que este catolicismo es la base cultural que le da identidad común a sus pueblos<sup>4</sup>. Los sectores más conservadores de este catolicismo se siguen manifestando en preservación de privilegios económicos, étnicos y sociales y procuran defenderlos política, sociológica y teológicamente. Y si bien las estadísticas muestran un creciente cambio en la identidad religiosa, con una notable merma de la población católica en muchos países (aunque mantenga una mayoría relativa) sigue siendo un factor importante de poder, sustentando un discurso teológico aún aferrado a la ortodoxia escolástica y una eclesiología jerarquizante.

Pero, a pesar de esta secular presencia este catolicismo no es la única expresión religiosa en nuestra América al Sur. Y así como surgieron otros sectores dentro del catolicismo, con otras miradas y compromisos sociales y ecuménicos, también han dejado su impronta las sucesivas migraciones que vivió el continente, tanto del exterior como internas, y las diversas culturas que conformaron el abigarrado mosaico que es hoy América Latina. Entre ellas no debe ignorarse la colonización de los migrantes europeos en los siglos posteriores a la conquista. También debe considerarse la presencia africana, forzada por la esclavitud, que marcó su impronta en formas y caracteres que han impactado también en las otras teologías, así como en la música, la liturgia, los ritos, las

---

<sup>3</sup> Por ejemplo, el significativo trabajo de Gustavo Gutiérrez sobre la teología de Fray Bartolomé de Las Casas como antecedente de la teología de liberación: *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de las Casas*. Salamanca: Sígueme, 1993.

<sup>4</sup> Esto aparece incluso en documentos de la Iglesia Católica en América Latina. Así los documentos finales de las Conferencias Generales de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), explicitan esta presunción. El primer párrafo del Documento final de la III Asamblea General del CELAM (Puebla, 1979) señala “un radical sustrato católico de América Latina”. Lo mismo supone el proyecto de “nueva evangelización” de la IV Conferencia, Santo Domingo, 1992. Relevante en ese sentido es el libro del jurista uruguayo G. Carriquiry *Una apuesta por América Latina* (Buenos Aires: Sudamericana, 2005) donde defiende que sólo el catolicismo está en condiciones de dar una respuesta para América Latina frente al nuevo mundo globalizado. El libro lleva un prólogo del Cardenal Jorge Bergoglio, de Buenos Aires (hoy papa Francisco), donde afirma esa tesis, dando además por obsoleta la teología de la liberación y las teorías sociales (marxismo, teoría de la dependencia) que la sustentan. En una línea similar se ve la obra de otro filósofo y teólogo uruguayo, Alberto Methol Ferré.

expresiones espontáneas y la religiosidad popular, más reconocibles en estas últimas que en la teología escrita –aunque también en ella. La formación de la teología cristiana tendrá siempre que ver, y ser leída y entendida, en este proceso de conquista y violencia, conflicto, resistencia, pluralidad y diversidad, a veces explícita y otras negada, de memoria y anticipación emancipatoria. Los mitos y ritos, los símbolos y tradiciones, la cosmovisión y percepciones, las enseñanzas y esperanzas que nacen a partir de la fe en Jesús Mesías serán remodeladas y resignificadas en estas experiencias de vida, repensadas en medio de una sociedad que siempre será plural, insólita, rebelde a toda sistematización demasiado rígida<sup>5</sup>.

Sin pretender hacer una historia puntillosa de este proceso, no podemos evitar señalar algunos puntos salientes para entender la actualidad de la teología y las expresiones religiosas en América Latina. Es que, como en los tejidos de nuestras artesanías, hay hilos que se pierden en la complejidad de la trama, pero que, cuando el diseño lo requiere, vuelven a aparecer para dar color y forma al tapiz de nuestra fe.

### ***La tradición de la resistencia teológica***

Fueron también los propios indígenas que recurrieron a textos bíblicos y “hacer su teología” en el camino de la resistencia y liberación. Tupac Amaru II (1737-1781), que fue formado por los jesuitas, encabezó la mayor insurrección indígena frente al dominio español, reclamando su derecho al trono de los Incas. Derrotado tras unos primeros años de éxito, argumentaba en el juicio que lo condenó a muerte:

Un humilde joven con el palo y la honda y un pastor rústico libertaron al infeliz pueblo de Israel del poder de Goliat y faraón: fue la razón porque las lágrimas de estos pobres cautivos dieron tales voces de compasión, pidiendo justicia al cielo, que en cortos años salieron de su martirio y tormento para la tierra de promisión. Mas al fin lograron su deseo, aunque con tanto llanto y lágrimas. Mas nosotros, infelices indios, con más suspiros y lágrimas que ellos, en tantos siglos no hemos podido conseguir algún alivio; y aunque la grandeza real y soberanía de nuestro monarca se ha dignado librarlos con su real cédula, este alivio y fatiga se nos ha vuelto mayor desasosiego, ruina temporal y espiritual. Será la razón porque el faraón que nos persigue, maltrata y hostiliza no es uno solo, sino muchos, tan inicuos y de corazones tan depravados como son todos los corregidores, sus tenientes, cobradores y demás corchetes: hombres por cierto diabólicos y perversos [...] que dar principio a sus actos infernales sería santificar... a los Nerones y Atilas de quienes la historia refiere sus iniquidades... En éstos hay disculpas porque, al fin, fueron infieles; pero los corregidores, siendo bautizados, desdichados del cristianismo con sus obras y más parecen ateos, calvinistas, luteranos, porque son enemigos de Dios y de los hombres, idólatras del oro y de la plata.<sup>6</sup>

Puede apreciarse en este breve fragmento de su discurso algunos temas que volverán reiteradamente en la teología latinoamericana, especialmente en la Teología de

---

<sup>5</sup> Véase mi “Contexto Sociopolítico de los estudios poscoloniales en América Latina”, accesible en este mismo sitio.

<sup>6</sup> La defensa de Tupac Amaru se encuentra en la colección de los documentos de D. Benito de la Mata Linares, en la Real Academia de Historia de España.

la Liberación: las imágenes del Éxodo, la potencia de los pequeños frente al poder de los grandes, la corrupción del Evangelio desde el poder y la codicia, y la idolatría del dinero. Cabe señalar, además, que durante el breve tiempo en que logró establecer su gobierno en el Cuzco y sobre parte del territorio de lo que hoy son Perú y Bolivia, Tupac Amaru decretó la abolición total de la esclavitud y del trabajo forzado en todas sus formas, no solo para su pueblo indígena sino también para los esclavos traídos de África. Es el primer decreto en ese sentido de la historia latinoamericana e incluso, probablemente, a nivel mundial.

Pero no se trata de un caso único. El elemento religioso, y especialmente una lectura alternativa de los textos bíblicos, está siempre presente en los sucesivos movimientos de emancipación que se dieron en América Latina. A veces más claramente cristiana, otras con un alto grado de sincretismo (como en el caso de la resistencia cultural de los descendientes de la esclavitud afro). En ocasiones, las peregrinaciones a los santuarios, propios de la religiosidad popular, sirven también para expresar la resistencia y disconformidad. Un caso paradigmático puede ser la peregrinación de "San Cayetano", en Buenos Aires, Argentina, del 7 de agosto de 1981, organizada por la Confederación General del Trabajo, que se constituyó en la primera manifestación popular contra la dictadura militar en tiempos de represión sindical y política. La llamada "Teología de la liberación Latinoamericana" (TLLA) es quizás la expresión más articulada y extendida de esta resistencia y anticipación emancipatoria. Pero la teología del pueblo se expresa también en estas formas menos académicas, pero que hacen luego al modo en que se articulan los argumentos más elaborados.

### ***Teología, imperio y misión***

Pero el panorama teológico sería inexplicable si no reconocemos también otras influencias y presencias verificables ya en el siglo XVIII, a pesar de las prohibiciones, persecuciones y censuras. Pero especialmente a partir de las luchas de la independencia de las primeras décadas del siglo XIX se va haciendo cada vez más notable la actividad de grupos religiosos alternativos. Los estados que se constituyen entonces se estructuran con una ideología más liberal, y admiten la libertad de cultos, aun cuando mantengan al catolicismo como religión privilegiada. Si bien esto no se manifiesta repentinamente, de a poco se va dando la llegada de colonos y misiones de tradición evangélica, y grupos minoritarios de otros credos. Tampoco en este caso se pueden separar estas influencias de la penetración imperial inglesa y norteamericana en el continente<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Ver: Jean-Pierre Bastian, *Historia del protestantismo en América Latina* (México: CUPSA, 1990). También, *Iglesia, Pueblos y Culturas* N° 37 – 38. Abril-Septiembre 1995. Número Monográfico: *Evangélicos en América Latina*. J. P. Bastian (ed.) Contribuyeron, entre otros, Juan Sepúlveda, Heinrich Schafer, Julio De Santa Ana, Carmelo Álvarez, José Míguez Bonino, Mons. Joaquín Piña.

A grandes rasgos podemos señalar cuatro corrientes teológicas que se dieron con la presencia evangélica-protestante<sup>8</sup>. Por un lado, las misiones que se acercaron con una teología liberal, con mayor énfasis en la tarea educativa, la acción social y programas de salud. Tuvieron cierta influencia política y social importante, aunque su expansión numérica fue relativamente escasa. Luego es necesario considerar las misiones evangélicas (evangelicales), mayormente de bautistas y hermanos libres, con una gran influencia de la teología conservadora norteamericana, con rasgos fundamentalistas (o dispensacionalistas, en otros casos) y con una fuerte impronta proselitista. Estas dos corrientes evangélicas fueron evolucionando en forma distinta en el continente, y si bien eran coincidentes en algunas cuestiones, como por ejemplo un claro énfasis anticatólico, a lo largo del tiempo se diferenciaron en temas tales como el movimiento y diálogo ecuménico y la proyección social y política. Mientras las primeras fueron más abiertas y se acercaron ideológicamente a los movimientos libertarios y los reclamos sociales, las segundas se mantuvieron relativamente prescindentes en cuestiones sociales, y cuando lo hicieron favorecieron las posiciones más conservadoras.

Simultáneamente se fue dando la presencia pentecostal, con una primera expresión con la formación (autónoma) de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile (1909). Las misiones pentecostales tuvieron más éxito que las anteriores en su crecimiento numérico. Probablemente ello se deba a la formación de lo que Míguez Bonino llama “el pentecostalismo criollo”<sup>9</sup>, que si bien en algunos aspectos coincide teológicamente con la tendencia “evangelical”, es muy distinto en sus manifestaciones y llegada al gran público popular de nuestros países. La variedad y amplitud actual del movimiento pentecostal va desde extremos claramente conservadores y autocentrados, hasta expresiones que han abrazado los temas sociales y participan del movimiento ecuménico.

Finalmente, aunque anteriores en el tiempo (segunda mitad del Siglo XIX), cabe señalar la teología de los migrantes que vinieron en colonias, de origen reformado o luterano, francés, suizo, alemán o las colonias valdenses y menonitas. Estas se radicaron principalmente el Cono Sur americano (Argentina, Uruguay, Chile, Paraguay, sur de Brasil) aunque también las hubo en otras partes del continente. Se asentaron mayormente en espacios rurales, y mantuvieron su tradición religiosa, sin mayor interacción con otros credos. Esto cambia hacia mediados del siglo XX, donde el proceso de urbanización las lanzó más de lleno al mundo de los intercambios religiosos. Cuando esto comienza, se acercaron mayormente a las formas más progresistas, y se involucraron (no sin conflictos y divisiones) en cuestiones relativas a la defensa de los Derechos humanos, a la justicia social y la acción cultural.

En este análisis cabe incluir el proceso de formación de una nueva presencia, generada en los movimientos carismáticos y otras formas de organización religiosa que

---

<sup>8</sup> Ver: José Míguez Bonino: *Rostros del protestantismo Latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1995.

<sup>9</sup> *Ibid.* Capítulo 3.

ha recibido el equívoco nombre de “neo-pentecostalismo”. Su ejemplo más notable es la formación de la Iglesia Universal del Reino de Dios, del Obispo Edir Macedo, de Brasil, que ha logrado una fuerte presencia política y en los medios de comunicación, así como una expansión global. En esta misma línea se pueden contabilizar muchas iglesias más pequeñas. Si bien se discute su identidad “evangélica” por parte de los otros movimientos evangélicos, son identificados como tales por la prensa y medios de comunicación, y así trascienden al gran público. Su teología, vinculada a la ideología neoliberal y la llamada “teología de la prosperidad”, aunque con claros elementos sincréticos en la cultura popular latinoamericana, se encuadra dentro de la lucha política en el continente. En muchos casos aliados incómodos, pero efectivos, con las líneas “evangelicales” más conservadoras del continente, y de ciertos grupos católicos, que han ido moviéndose hacia la derecha política<sup>10</sup>. Su influencia se ha dejado ver fuertemente en el movimiento de Fujimori en Perú, en el rechazo al tratado de Paz del presidente Santos en Colombia, en la elección de Jair Bolsonaro a la presidencia de Brasil, como ejemplos más notables, pero no únicos. Desconocer hoy su presencia e influencia en América Latina dejaría sin explicación muchos fenómenos religiosos que se dan en estas tierras.

### ***La teología de la liberación y el ecumenismo***

Por otro lado durante este tiempo también ha crecido una tendencia que podemos llamar opuesta: La teología de liberación en América Latina. Quizás sea la construcción teológica latinoamericana más conocida en los círculos académicos del norte global, gracias a su impacto como una novedad teológica en un panorama mundial donde las teologías tradicionales parecían haberse estancado y quedar sin respuesta frente a la creciente secularización, especialmente en Europa. Muchos la consideran la primera elaboración teológica realmente autóctona del continente. Su impacto coincidió y generó productivos intercambios con otros esfuerzos de teologías liberadoras: la teología negra en Norteamérica, el movimiento anti-apartheid en Sudáfrica, la teología Min-jung en Corea, y las cada vez más potentes teologías feministas. La particular situación social, considerada por algunos como pre-revolucionaria, fue el incentivo socio-político-cultural que la generó<sup>11</sup>. En el plano eclesial, el Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal

---

<sup>10</sup> A pesar de su anterior anticatolicismo, terminan coincidiendo con los sectores conservadores católicos en sus políticas, y eventualmente formulan alianzas en tal sentido. Esto es especialmente notable en temas como interrupción voluntaria del embarazo, matrimonio homosexual y ciertos reclamos sobre criminalidad, pena de muerte o programas económicos neoliberales. Véase Spadaro, A. y Figueroa, M.: “Fundamentalismo evangelicale e integralismo cattolico. Un sorprendente ecumenismo” en *Civiltà Cattolica*, Quaderno 4010, Anno 2017 Volume III, pp. 105 – 113. Si bien el artículo hace hincapié en esta alianza en la política norteamericana, este “ecumenismo del odio”, como lo llaman, alcanza fuerza también en América Latina. El golpe de estado que derroca al presidente Evo Morales en Bolivia (noviembre 2019) es una clara muestra de ello, incluyendo una reivindicación de la cristiandad de conquista frente a la religiosidad indígena.

<sup>11</sup> Véase: Míguez Bonino, J.: *La fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación*, Salamanca: Sígueme, 1977.

Latinoamericana de Medellín (1969) abrieron la puerta para este emprendimiento teológico. Así surgieron otros sectores dentro del catolicismo, con otras miradas y compromisos sociales y ecuménicos. Una muestra de esto es el grupo Amerindia, que comienza como un grupo de teólogos asesores de los obispos de la Conferencia Episcopal de Puebla (1978) y que luego queda conformado y en mutua relación, reencontrándose en la Conferencia Episcopal de Santo Domingo (1992). Marcan claramente su “opción preferencial por lo pobres”.

A partir de 1998 Amerindia constituye una red más amplia, plural y representativa, que incluye algunos obispos, teólogos y agentes laicos de diversas profesiones vinculados con los nuevos movimientos y con acciones sociales. El grupo queda fundamentalmente en el ámbito de la iglesia católica, aunque establece relaciones ecuménicas y diálogo con teólogos de otras corrientes cristianas y el diálogo interreligioso. El grupo vuelve a tener una importante participación en Aparecida (2007). Los temas ecológicos y de la exclusión social aparecen como una parte significativa de sus actuales aportes.<sup>12</sup> Pero también influyeron en el origen de la TLLA la creación del movimiento ecuménico de “Iglesia y Sociedad en América Latina” (1963) y la Conferencia Mundial de Iglesia y Sociedad del Consejo Mundial de Iglesias en 1966, por lo que se puede afirmar que la TLLA es ecuménica desde sus orígenes.

No una teología del ecumenismo, sino ecuménica en su origen y gestación. Si hemos de nombrar a los “instigadores intelectuales” de la TLLA, junto a los nombres de los católicos Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann y Juan L. Segundo hay que poner los de los evangélicos Richard Shaull, José Míguez Bonino y Rubén Alves. El ex sacerdote Leonardo Boff y Frei Betto contribuyeron a formar el pensamiento de la TLLA tanto como lo hicieron los pastores Julio de Santa Ana y Sergio Arce.

Pero la TLLA no creció como un emprendimiento académico, sino que se fue gestando de a poco en grupos obreros, las comunidades eclesiales de barrios populares, movimientos estudiantiles, comunidades campesinas, donde la situación opresiva fue leída contra las promesas de justicia y el anuncio del Reino de Dios del Evangelio. Estas inquietudes se expresaron en varios textos que circularon como folletos, boletines, etc., hasta que fue Gustavo Gutiérrez quien sistematizó esta mirada en un libro que hoy es ya el clásico de esta corriente<sup>13</sup>. El encuentro de “Cristianos por el Socialismo”, de abril de 1972 en Santiago de Chile, que congregó dirigentes cristianos, tanto pastorales como laicos, gremialistas, activistas sociales, de todo el continente y de diversas tradiciones eclesiales, fue quizás la mayor expresión de fuerza de esta corriente en sus inicios.

---

<sup>12</sup> Al cumplirse los 50 años de Medellín se publicó: Óscar Elizalde Prada, Rosario Hermano y Deysi Moreno García (editores académicos) *Los clamores de los pobres y de la Tierra nos interpelan*. Fundación Amerindia, Montevideo, 2019. Accesible en <https://amerindiaenlared.org/contenido/14979/los-clamores-de-los-pobres-y-de-la-tierra-nos-interpelan/>

<sup>13</sup> G. Gutiérrez: *Teología de la liberación*. Perspectivas. Lima, CEP, 1972.

Sin pretender agotar toda la novedad teológica que surgió de la TLLA, podemos apuntar a algunas de sus aportes más característicos.

### **Método y círculo hermenéutico**

Sin duda la metodología de trabajo es decisiva. El método llamado en su forma más simple “ver, juzgar, actuar” implica salir del esquema meramente formal de una teología especulativa derivada de la filosofía, por un lado, e incorporar herramientas de análisis social y acción política por el otro<sup>14</sup>. Algunos añaden “celebrar”, resaltando la dimensión litúrgica y gozosa que acompaña e incide en esta elaboración teológica.

Esto ha generado una nueva perspectiva, más compleja, del círculo hermenéutico. La sospecha ideológica, la relectura crítica de la historia de la interpretación, la acción política, se incorporan como elementos decisivos en la interpretación bíblica y en la elaboración doctrinal<sup>15</sup>. Ya no será exclusivamente la filosofía el interlocutor preferido del quehacer teológico, sino que las ciencias humanas y la participación popular serán los nuevos compañeros de viaje de la caminata teológica.

Nunca se destacará con suficiente fuerza el lugar de la militancia política en la construcción teológica que propone la TLLA. Es esta experiencia fundamental la que marca su particular impronta. Por eso pasaron más de 10 años entre las primeras experiencias prácticas y la puesta en texto de sus alcances. Y por ello también es posible entender por qué muchos de sus exponentes hayan conocido la censura, la cárcel, la tortura, el exilio, la desaparición y muerte, incluso por parte de las propias organizaciones eclesiales. No solo los exponentes más letrados y académicos, sino también miles de militantes que se identificaban con esta opción y lectura de las fuentes cristianas. Esta hermenéutica praxica construyó una lectura fuertemente testimonial, martirial, que se incorpora prontamente a la TLLA. No debe soslayarse el hecho de que pocos meses después de la aparición del libro de Gutiérrez se da el golpe de estado de Pinochet en Chile, y luego en rápida seguidilla las sucesivas dictaduras que golpearon el continente<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> C. y L. Boff, *Cómo hacer Teología de la Liberación*, Madrid: Ediciones Paulinas, 1986. Una elaboración académica de la epistemología de la TLLA: Clodovis Boff: *Teología de lo político. Sus mediaciones*. Salamanca, Sígueme, 1980.

<sup>15</sup> Ver: Juan Luis Segundo: *La liberación de la teología*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1975, pp. 11-111.

<sup>16</sup> Cabe señalar que varios años antes (1964) se había perpetrado el golpe de estado en Brasil, instaurándose la dictadura con el mariscal Humberto de Alencar Castelo Branco como presidente. Por otro lado ya gobernaba en Bolivia otro dictador, Hugo Banzer (golpe de estado de 1971). Lo decisivo del golpe de estado del 11 de setiembre de 1973 en Chile fue la imposición de un nuevo modelo económico, basado en las teorías de Milton Friedman, distinto del capitalismo tradicional, y el inicio del “Plan Condor”, una alianza represiva internacional de las fuerzas militares en América del Sur bajo el comando de las agencias de inteligencia de Estados Unidos de Norteamérica.

### La “lectura popular de la Biblia”

Así, toma un lugar decisivo lo que se ha llamado la “lectura popular de la Biblia”<sup>17</sup>. Si toda teología hace una revisión de la interpretación bíblica, en el caso de la TLLA, y consecuente con su propia metodología, esta relectura<sup>18</sup> de los textos fundantes de la tradición judeo-cristiana no tuvo lugar principalmente en las aulas académicas, sino en medio de las luchas y encuentros cotidianos de gentes comunes, de barriadas populares, de movimientos sociales y comunidades de base. Incluso en las barricadas de las luchas sociales y aún, en algunos casos, en grupos clandestinos perseguidos por las dictaduras. Dirigentes gremiales, activistas de Derechos Humanos, líderes de agrupaciones sociales y artistas populares se juntaban con agentes de pastoral católicos y evangélicos en encuentros para estudiar los textos bíblicos: por cierto también participábamos los profesores de Biblia, pero con un rol secundario, puesto al servicio de las experiencias que se iban entretejiendo con las narrativas bíblicas, con las esperanzas alumbradas por los textos proféticos, por las promesas evangélicas y, no se puede desconocer, con las expectativas escatológicas.

Estas experiencias llevaron a nuevos enfoques de algunos textos, apartándose de las propuestas de la exégesis erudita, pero alumbrando nuevas significaciones ocultas en la polisemia de los relatos. El éxodo, pero también el exilio tomaron nuevos significados, como épica del Dios liberador en un caso, como acompañamiento en medio del dolor en el otro. Se reelaboraron los salmos y los textos proféticos adquirieron nueva fuerza y actualidad. La opción por los pobres fue leída con nuevas fuerzas en las historias de Jesús. Pablo, discutido, fue aprovechado en su relativización de la ley y su empuje mesiánico, y el triunfo final del Cordero degollado en Apocalipsis alentaba esperanzas en medio de persecuciones, luchas y martirios.

Estas nuevas hermenéuticas fueron tomando forma en distintas publicaciones. Fue el sacerdote y poeta nicaragüense Ernesto Cardenal quien primero recolectó por escrito estas intuiciones nuevas de los antiguos textos<sup>19</sup>. La Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA)<sup>20</sup> ha sido la principal receptora, aunque no la única, de estos trabajos que a la vez resumían experiencias y proveían otras herramientas para que los dirigentes locales pudieran formarse y renovarse en su tarea.

---

<sup>17</sup> Ver mi artículo: “Lectura Latino Americana de la Biblia: experiencias y desafíos.” *Cuadernos de Teología*, año 2001.

<sup>18</sup> Es notable como ya en su discurso inaugural de la Conferencia del CELAM en Puebla, 1979, el papa Juan Pablo II condena estas “relecturas” (“Discurso Inaugural del Papa Juan Pablo II” en *Documentos de Puebla*, Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina, 1979, pp. 12-14, # 1.4 y 1.5).

<sup>19</sup> *El Evangelio en Solentiname*. Salamanca: Sígueme, 1975.

<sup>20</sup> La colección, que ya alcanza 80 números a través de más de 30 años, está hoy accesible en <http://www.centrobiblicoquito.org/ribla/>

### Las “otras” teologías

RIBLA es también testigo de cómo, dentro del marco general de la TLLA y la lectura popular de la Biblia fueron articulándose los discursos de sujetos populares que habían sido ignorados o acallados, postergados y negados en la historia teológica de América Latina. Así han ido surgiendo las teologías feministas, campesina, de los pueblos originarios, de los afrodescendientes, de la diversidad sexual, entre otras. En muchos casos coinciden con inquietudes similares que se expresan en otras partes del mundo, aunque hay siempre un particular sabor local, incluso dentro de las diferentes regiones de América Latina.

Sin poder brindar aquí un panorama completo de esta diversidad, cabe señalar como cada una de ellas va marcando una particular forma de confrontar las hegemonías culturales que durante siglos se han impuesto en el continente. Incluso, en muchos casos, llevan a generar críticas internas en el ámbito de la TLLA, que tendió a generalizar y unificar en un único sujeto –el pobre, los pobres– lo que en realidad son situaciones y opresiones diversas.

No son, como algunos han dicho, “nuevos sujetos”, sino sujetos que siempre han estado allí en nuestra historia, pero negados. “Sujetos sujetados” que hoy toman su palabra para enriquecer la experiencia de la pluralidad humana, y, en nuestro caso, articularla también como discurso teológico. Estos discursos cuestionan las consecuencias del poder político y religioso dominante, el ocultamiento de muchas voces, y por ello mismo se constituyen en polos antihegemónicos, contraculturales.

Entre ellos particularmente notable, por su incidencia política, son los movimientos feministas. Acompañando el movimiento feminista a nivel mundial, renombradas teólogas de América Latina, como Elsa Tamez, Ivone Gebara, Nancy Cardoso, Pilar Aquino y Ofelia Ortega, entre otras, han hecho aportes decisivos a una comprensión más amplia de las cuestiones de género. Los temas de diversidad sexual, la importancia y derechos de los cuerpos, la dignidad de todas las personas han tomado nueva fuerza en los últimos años gracias a estas contribuciones. El análisis de la sociedad patriarcal y sus imposiciones, marca una nueva impronta teórica. Pero no solo teoría. En años recientes, bajo el lema de “Ni una menos” los movimientos feministas, incluyendo sus militantes teólogas, han enfrentado temas como la discriminación laboral y económica, la trata de personas, la violencia familiar, el femicidio.<sup>21</sup>

Para poder entender, entonces, la complejidad teológica en América Latina, hay que reconocer la tensión entre las diferentes corrientes que antes hemos enunciado. La polarización ha llevado a los exponentes de las teologías conservadoras, tanto católicas como evangélicas (y en algunos casos también de grupos de otros credos) a aumentar las épicas del conflicto, reivindicando una cristiandad de poder frente a estos otros

---

<sup>21</sup> Ver, entre otros: Gebara, Ivone. *Vulnerabilidade, Justiça e Feminismos: antologia de textos*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2010.

movimientos sociales. Una mirada rápida a los medios de comunicación masiva y a las redes sociales mostrará que hay una nueva teología de cristiandad nutrida de un moralismo patriarcal en cuestiones de género y una permisividad pasmosa en la ética económica y política. Es la expresión teológica del neoliberalismo, pero de un neoliberalismo “a la latinoamericana”, que se asienta en los privilegios de las elites aristocráticas surgidas del genocidio original de los pueblos indígenas y de los sucesivos genocidios de las dictaduras del siglo XX.

A su vez las teologías que han optado por un mayor compromiso social han tomado otros caminos: en algunos casos con una crítica profética y una construcción de alternativas plurales, que profundizan algunos aspectos de la generación anterior de la teología de la liberación, y en otros tratando de encontrar variantes intermedias, moderadas, que eviten las posiciones más duras en una teología pastoral menos agresiva, restauradora.

Entre estas últimas cabe señalar una posición de algunos teólogos e iglesias evangélicas, de tendencia más conservadora, que asumen la crítica social y las situaciones de opresión e injusticia en el continente, pero que no se identifican totalmente en la TLLA. Resisten los extremos de la interpretación marxista o posmarxista (populista) de la realidad continental y privilegian el lugar de la evangelización como agente de cambio. La Fraternidad Teológica Latinoamericana, con exponentes como Tito Paredes, Samuel Escobar, Emilio Núñez, y la teología de la “Misión integral” de René Padilla son las expresiones más conocidas de esta corriente<sup>22</sup>.

### ***Teología y pueblo***

Esta pluralidad de sujetos que hoy se expresan como agentes de cambio en América Latina, resiste la posibilidad de una taxonomía basada en un solo criterio, y obliga a repensar una categoría que pueda incluirlos sin desconocerlos, sin reducir sus diferencias. Pues tampoco ayuda la dispersión de los reclamos, donde la pluralidad de sujetos descompone las voces, y de esa manera resulta inoperante frente a la fuerza de los poderes y teologías opresivas. Algunos han visto en la recuperación de la noción de “pueblo” esa posibilidad. Frente a la centralidad de la categoría de “pobre” y el análisis clasista de las primeras expresiones de la TLLA, más cercana al análisis marxista que ponía en la “clase trabajadora” su protagonismo mesiánico, el reconocimiento de la pluralidad de sujetos y formas de opresión ha llevado a formular definiciones más inclusivas, encontrándolas en la noción de “pueblo”.

Ya en tiempos de las primeras expresiones de la TLLA surgieron voces que reivindicaban la categoría de “pueblo” como eje de su análisis y propuesta teológica. Los nombres de los teólogos católicos argentinos Lucio Gera, Rafael Tello, Justino O'Farrel, Juan Carlos Scannone, entre otros, merecen nombrarse en esta corriente. Sin apartarse

---

<sup>22</sup> Una clara exposición de esta corriente y sus diferencias con la TLLA puede verse en el libro de Emilio A. Núñez, *Teología de la liberación. Una perspectiva evangélica*, Ed. Caribe, Miami, 1986. English: *Liberation Theology*, Chicago: Moody Press – 1985.

de la opción preferencial por los pobres, privilegia las nociones de "pueblo" y "antipueblo", reconociendo el componente complejo de las luchas populares y la cultura en América Latina. La teología del pueblo atiende a los múltiples procesos de exclusión y amplía su mirada en la "opción preferencial por los excluidos". Si bien dentro de la TLLA no tuvo mucho eco en otros países, hoy vale la pena señalarlo porque tuvo influencia en el ámbito de la orden jesuítica, y entre ellos al hoy papa Francisco. La forma en que puedan articularse estos reclamos son diversas, y dan lugar a políticas diferenciadas en el campo popular. No es casualidad que los partidos y gobiernos que encarnan las reivindicaciones sociales y económicas con este esquema político, e incluso el propio Papa, hayan sido tildados de "populistas", y que la categoría de "populismo" haya sido usada por las elites conservadoras para estigmatizar la protesta social<sup>23</sup>.

Sin embargo, la idea de la identidad de "pueblo" y "catolicismo", que ya indicamos, que se manifiesta en estos autores, es un obstáculo para una comprensión ecuménica. Por un lado valoran la religiosidad popular de raíz católica, y mayormente siguen sosteniendo una mirada eclesiocéntrica. Ello no obsta para que otros autores también recurran a la categoría de "pueblo" y la religiosidad popular como un espacio teológicamente productivo, aunque apuntando a una comprensión distinta de la relación pueblo-catolicismo, con una mirada de carácter más antropológico que teológico de la cultura popular<sup>24</sup>. En ese sentido, las teologías surgidas de los pueblos originarios y la diversidad de expresiones de otros movimientos populares, especialmente el muy dinámico y consistente movimiento feminista, antipatriarcal, va conformando otra mirada, donde sin excluir el problema de la opresión económica y el lugar de la lucha de clases, se procura articularlas en una comprensión más abierta que incluya las otras luchas por la dignidad de los "sujetos sujetados"<sup>25</sup>. En algunas expresiones de la teología latinoamericana se ha comenzado a usar la expresión "laocracia" para indicar estos enfoques que toman las experiencias de lucha del pueblo común como eje de su reflexión<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> Para un análisis de una lectura más positiva del populismo en América Latina ver Laclau, E.: *La razón populista*. Buenos Aires y México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

<sup>24</sup> Ver, entre otros: Míguez, Daniel y Semán, Pablo (eds.): *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2006.

<sup>25</sup> Sobre esto puede verse N. Míguez: "Classes, Other Distinctions, and Their Theological Values", en *Religion, Theology, and Class. Fresh Engagements after Long Silence. New Approaches to Religion and Power*. Edited By Joerg Rieger. Palgrave Macmillan, 2013 (Próximamente en español en este sitio). Sobre la religiosidad popular, N. Míguez: "Nomadismo, lo popular y lo religioso", en este mismo sitio.

<sup>26</sup> Para "laocracia" ver: N. Míguez. J. Rieger and Sung, J.M.: *Más allá del espíritu Imperial*, Buenos Aires: La Aurora, 2016, especialmente el último capítulo. También: Oviedo, P.: "Democracia aparente vs. Democracia verdadera: la Laocracia como desafío", en *Tiempo Latinoamericano*, accesible: <https://revistatiempolatinoamericano.com/rev/102/TL-102S16.pdf>

## ***Respuesta al embate del neoliberalismo***

Una mirada sobre la teología hoy en América Latina no puede prescindir del análisis teológico sobre la cuestión económica, y fundamentalmente su confrontación con el neoliberalismo impuesto ideológicamente en el continente, especialmente a partir del llamado “Consenso de Washington”, hacia mediados de los años 1970. Ya en esa década F. Hinkelammert producía un ineludible estudio liminar sobre el tema<sup>27</sup>. Estos estudios fueron profundizándose a medida que las nuevas modalidades del capitalismo financiero tardío fueron afirmándose como las herramientas de dominación en el continente, especialmente a partir del golpe de estado en Chile de 1973<sup>28</sup>.

En realidad, hay que decir que es el neoliberalismo el que se posiciona en ataque a la fe cristiana. Las expresiones de sus teóricos fundamentales, como L. von Mises y F. von Hayek incluyen en sus escritos expresiones de gran hostilidad hacia algunas doctrinas, prácticas e instituciones cristianas<sup>29</sup>. En realidad, el análisis teológico en este sentido no tiene que ver sólo con la práctica económica neoliberal, que ha producido la más grande acumulación y brecha económica de la historia, particularmente sensible en América Latina, aunque este sea un punto importante<sup>30</sup>. La elaboración teológica apunta, más bien, a la dimensión religiosa-espiritual del neoliberalismo y la globalización imperial, como imposición idolátrica. Retomando el trabajo trunco de W. Benjamin en su escrito

---

<sup>27</sup> Hinkelammert, Franz: *Las armas ideológicas de la muerte*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1978. La producción posterior de Hinkelammert sobre la destrucción del sujeto por parte del capitalismo, y la dimensión sacrificial en Occidente ha sido fundamental para comprender esta corriente en la nueva impronta de la TLLA.

<sup>28</sup> El centro productivo para estos estudios fue el Departamento de Investigaciones Euméricas, de San José de Costa Rica. Allí se encontraron varios teólogos obligados a exilarse por las dictaduras militares en el continente. Este departamento reunió teólogos con investigadores sociales con una gran producción, marcada por la influyente revista *Pasos*. Además de Hinkelammert contó con la colaboración de figuras significativas del quehacer teológico, filosófico y de los estudios bíblicos de América Latina, como Enrique Dussel, Hugo Assmann, Pablo Richard, Elsa Tamez, Jung Mo Sung y Otto Maduro, entre otros.

<sup>29</sup> Sobre la posición de Mises y Hayek y su denostación del cristianismo (y de otras expresiones religiosas), véase el estudio de Sung, J. M.; *Neoliberalismo y Derechos Humanos. Una crítica teológica y humanista al nuevo mito del capitalismo*. Buenos Aires: La Aurora, 2019, especialmente el cap. 3.

<sup>30</sup> América Latina no es el continente de mayor pobreza, pero sí el de mayor diferencia entre los pobres y ricos, y, consecuentemente, el más violento. Véase mi estudio “Economy, Violence and Culture of Peace” en Jürgen Moltmann, Timothy Eberhart, Matthew Charlton (eds.): *The Economy of Salvation: Essays in Honor of M. Douglas Meeks*, Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2014 (Próximamente en español en este sitio). Sobre la creciente brecha económica como consecuencia del mercado neoliberal, ver los estudios de J. Stiglitz: *La gran brecha*, Buenos Aires: Taurus, 2015. También Naomi Klein: *La doctrina del shock*, Buenos Aires: Paidós, 2008, donde estudia específicamente los casos de las imposiciones neoliberales en Chile y Argentina.

inconcluso “El capitalismo como religión”<sup>31</sup>, se considera la ideología neoliberal como un modo de captura de la subjetividad humana, como un reclamo de absoluto que se impone por encima de cualquier otra ley y regulación, y por lo tanto se configura como un ídolo sacrificial.

En ese sentido se retoman ideas de R. Girard en sus estudios sobre el *ethos* sacrificial de lo religioso<sup>32</sup>, y se lo aplica al estudio del sistema capitalista dominante como una demanda constante de vidas y sangre, que se nutre del sufrimiento de los pobres y otras víctimas. De esa manera se plantea el tema que la verdadera lucha religiosa y teológica en América Latina no es frente al ateísmo sino frente a la idolatría del dinero<sup>33</sup>. ¡Casi tres siglos después vuelven las palabras de Tupac Amaru!

En esa construcción teológica se produce una nueva relectura de los textos bíblicos. La teología de Pablo, su confrontación entre ley y evangelio, y la teología de la gracia, es revitalizada como una teología profética frente a la absolutización de la ley de mercado. La gracia como “lo gratuito” es contrapuesta a la idea de que todo es mercancía negociable, y el sentido de la dignidad de toda la creación a ser liberada de la esclavitud de la corrupción (Ro 8)<sup>34</sup>. La idea de la justicia divina amplía el horizonte de la “justificación” subjetiva o la sustitución vicaria de la teología tradicional, protestante o católica, para comprenderse como la vigencia de la justicia en todos los planos de la vida humana, la renovación gratuita y el cuidado de toda vida.

### ***Teología, resistencia, anticipo y ternura***

Allí nuevamente hacen irrupción algunas de las antiguas teologías de los pueblos originarios. El concepto del “buen vivir” (*Sumak kausai* en lengua Quechua) y la cuestión del cuidado de la “madre tierra” (*Pachamama*), que conformaban elementos centrales y dinámicos de varias religiones ancestrales, especialmente en el área andina, se ha convertido en un verdadero eje epistemológico retomado por diversas teologías

<sup>31</sup> “El capitalismo como Religión”, fragmento. Accesible en [https://es.wikipedia.org/wiki/Capitalismo\\_como\\_religi%C3%B3n](https://es.wikipedia.org/wiki/Capitalismo_como_religi%C3%B3n). Una aproximación latinoamericana a este texto de Benjamin en *O Capitalismo como Religião*, A. Da Silva Moreira (ed.) Goiania: PUC, 2012.

<sup>32</sup> Girard, R.: *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama, 1965 (original francés 1961). También: *Acerca de las cosas ocultas desde la fundación del mundo: el secreto del hombre*, Buenos Aires: H. Garetto Editor, 2010. Para una lectura latinoamericana de Girard: Assmann, Hugo (ed.). *René Girard com teólogos da libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*, Petrópolis: Vozes, 1991.

<sup>33</sup> Ver: Richard, Pablo (ed.),. *La lucha de los dioses*, San José de Costa Rica: DEI, 1980; Assmann, Hugo : *La idolatría del mercado*. San José de Costa Rica: DEI, 1997.

<sup>34</sup> Véase mis trabajos sobre economía y gracia, p. ej. “Para una economía que conozca la gracia”, en *Concilium*, Año 47, Fascículo 5, 2011. “La gracia en la teología paulina: profecía, política y economía”, en *Estudos de Religião*, Vol. 24, no. 39 (2010), p. 80-90.

latinoamericanas<sup>35</sup>. De hecho, la expresión *Sumak kausai* aparece en las nuevas constituciones nacionales en Ecuador y el Estado Plurinacional de Bolivia.

De esa manera, la utopía social que se plantea como anticipo y metáfora del Reino de Dios y su justicia no es ya marcada por los imaginarios occidentales, sea la sociedad sin clases del marxismo, o la absoluta libertad individual de la propuesta liberal, surgidas del positivismo. Es una mirada comunitaria de colaboración, una comprensión desde una cosmovisión holística, donde la humanidad es vista como parte de la energía de la creación, donde la subjetividad se construye en la solidaridad<sup>36</sup>. El concepto de “buen vivir” es asimilado al de vida plena del Evangelio de Juan, y se distingue de la idea consumista de vida buena como acumulación de bienes de la utopía del mercado. Es una propuesta de armonía, pero una armonía dinámica, que requiere una constante renovación de los vínculos humanos y con el conjunto de lo creado, vínculo afirmado en un sentido de común pertenencia. Es una relectura de la espiritualidad, que se distancia de las prácticas subjetivas o interioristas de la clásica espiritualidad del cristianismo occidental y también de las religiones de Oriente. Se plantea como parte de un proceso de descolonización, que sin pretender volver a un imposible pasado anterior a la conquista, busca la integración de la pluralidad y diversidad que es hoy América Latina como construcción de pueblos liberados y a la vez mutuamente comprometidos.

Un particular énfasis aparece en una nueva mirada desde otra perspectiva, la “teología de la ternura”<sup>37</sup>. Contra lo que puede parecer una cuestión ingenua o romántica, es una mirada profundamente crítica frente al hecho de que América Latina se ha convertido en una sociedad de alta agresividad y violencia. Estos estudios indagan sobre cómo los componentes estructurales de las sociedades colonizadas internalizan la violencia de conquista en la formación de las subjetividades y las relaciones intersubjetivas. La Teología de la ternura propone resistencia no-violenta y una revolución que también incluye la superación y desarticulación de los componentes estructurales de la explotación y colonización imperial, y la construcción de un nuevo modo relacional, basado en la práctica transformadora de la “espiritualidad como un recurso urgente para la restauración, insurgencia y emancipación y ya no solo para la celebración de la fe. La espiritualidad debe verse como un mecanismo de transformación en todos los estratos de la sociedad”<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> Ver la obra de J. Estermann, especialmente *Filosofía andina : sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz, Bolivia: Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología (ISEAT), 2006.

<sup>36</sup> Véase mi artículo *Juntos por la vida y la teología contemporánea latinoamericana*, en Kenneth R. Ross, Jooseop Keum, Kyriaki Avtzi, Roderick R. Hewitt y Néstor Míguez (eds.): *Nuevas concepciones de misión y los cambios de contexto* (Vol 3 –Perspectivas), Buenos Aires: La Aurora, 2017.

<sup>37</sup> Ver: *Ternura, la revolución pendiente*. H. Segura y A. Grellert (eds). Barcelona: Editorial CLIE, 2018.

<sup>38</sup> “Conclusiones. El escenario de la ternura en la Iglesia”, en *Ibid.*, 350-351.

La teología latinoamericana es hoy este inestable mosaico de fuerzas en tensión, y por ello mismo altamente creativa. No es posible desconocer cualquiera de sus componentes, desde los más conservadores hasta los más revolucionarios, desde las más antiguas, variadas y contrapuestas tradiciones hasta sus más recientes reformulaciones. Ignorar cualquiera de ellos, y los contextos locales y globales en los que se formulan, sería desconocer lo que sigue haciendo de la teología en América Latina un factor inseparable de las luchas y devenir de sus pueblos. Lejos de estar en un proceso de declinación, como algunos han supuesto, como en las décadas que precedieron al surgimiento de las formulaciones académicas de la TLLA, hay un fermento activo que se expresa en el día a día de los pueblos, en sus manifestaciones y reclamos, en sus luchas y propuestas, que están imbuidas de una teología en el hacer, en un diálogo consigo mismo, atravesado de esta misma diversidad que lo compone.

Néstor Míguez

Junio de 2020