Materiales para una

HISTORIA DE LA TEOLOGIA EN AMERICA LATINA

VIII Encuentro Latinoamericano de CEHILA, Lima (1980)

Pablo Richard•editor

Enrique Dussel
Otto Maduro
Riolando Azzi
Centro Gumilla
Maximiliano Salinas
Manuel De Ferrari
Gustavo Gutiérrez
Eduardo Hoornaert
Agustín Churruca
Eduardo Vega
José Oscar Beozzo
Rubem Alves
Jean-Pierre Bastian
Carmelo Alvarez

CEHILA

Departamento Ecuménico de Investigaciones

Materiales para una HISTORIA DE LA TEOLOGIA EN AMERICA LATINA

VIII Encuentro Latinoamericano de CEHILA, Lima (1980)

cehila

Departamento Ecuménico de Investigaciones

ENRIQUE DUSSEL

Hipótesis para una historia de la teología en América Latina (1492-1980)

I. INTRODUCCION

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

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

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

Metodológicamente, entonces, es necesario situar a la teología *dentro* de la totalidad en la cual cumple su sentido, sea *dentro* del horizonte geopolítico internacional, nacional, o el de las clases sociales, o el de las motivaciones afectivas a las que responde. Un análisis ideológico-histórico puede dar así insospechados resultados. El presente trabajo no es sino una simple introducción a la cuestión, o mejor aún una mera hipótesis de trabajo.

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

II. PERIODIFICACION DE LA HISTORIA DE LA TEOLOGIA EN AMERICA LATINA

En otros trabajos hemos propuesto una periodificación de la historia de la iglesia en América Latina. Se trataría de la historia de una fe hecha praxis. Ahora proponemos como hipótesis una cierta periodificación que abra un camino en un campo sobre el que no hay hasta el presente ningún trabajo que se conozca. La *Historia de la teología católica* de Grabmann, por ejemplo, trae unas "Breves indicaciones acerca de la teología en Hispanoamérica" [1]. Como es la costumbre, a la cual los latinoamericanos estamos ya habituados, nos deja

fuera de la historia. ¿Cuál ha sido el desarrollo de nuestra teología? ¿Cuáles sus períodos más importantes? ¿Cuál es el sentido de cada uno de ellos?

1. PRIMERA EPOCA: TEOLOGIA PROFETICA ANTE LA CONQUISTA Y LA EVANGELIZACION

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

La conquista de América, que comienza desde el mismo descubrimiento en 1492, no es sólo un hecho individual sino histórico-político. Europa comenzó por España y Portugal su expansión dominadora sobre el mundo periférico. Seguirán después Holanda, Inglaterra, Francia, etc. En España, se tuvo desde 1493 la "justificación" teórica de la conquista. El papa Alejandro VI expidió la bula *Intercoetera* de 1493 en favor de los Reyes Católicos de España, por la que le permitía evangelizar esas tierras y sujetarlas a su dominio. Es así que en la *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias* (efectuada en 1681), en la primera ley del primer título del primer libro se expresa que el señorío [(2)] del rey de España sobre los nuevos reinos es debido a la obligación que el monarca ha contraído con la santa sede de adoctrinar en nuestra fe a los indios. De esta manera se "justifica" las praxis conquistadora desde un fundamento teórico: la bula pontificia. Toda la estructura jurídica concreta del siglo XVI hispanoa-

mericano fue, es bien claro, un tipo de *ideología.* Tras bellos principios se ocultaba, se encubría, el *sentido* real de la praxis conquistadora. El sentido encubierto era que en realidad los europeos habían dominado al indio reduciéndolo a la más horrible servidumbre. La muerte, el robo, la tortura (que era el fruto real de la praxis conquistadora) quedaba cubierta por la interpretación falsa e ideológica: la evangelización. Las bulas jugaban en la conciencia cotidiana del conquistador la misma función ideológica que la doctrina norteamericana del *Manifest destiny,* por la que Houston ocupó Texas y lo desprenderá de la nación mexicana en 1846. Todos los imperios tienen razones (irracionales) que le permiten fundar su acción dominadora; pero dichas razones son ideológico-existenciales en el nivel concreto cotidiano.

El nivel ideológico cotidiano es elevado al nivel de ciencia en el caso de algunos ejemplos teológicos, ya que la misma ciencia, en cuanto debe aceptar como principios juicios evidentes (pero con evidencia histórico-cultural), tiene un momento inevitablemente ingenuo (la ciencia no puede por definición demostrar sus principios: es decir, los principios de la ciencia no son científicos, y desde Aristóteles se sabe que son objeto de la dialéctica) [3]. Es así que la ideología que sutentaba la praxis de la conquista es elevada, por un Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573) y por el mismo Francisco de Vitoria (1486–1546), al nivel de teología. Para Ginés la conquista de América y la guerra contra los indios es justa. La "causa de guerra justa *(iusti belli causa)* por derecho natural y divino *(iure naturali et divino)* es la rebeldía de los menos dotados que nacieron para servir, por cuanto recusan el imperio de sus señores; si no se los puede sujetar por otros medios, la guerra es justa", nos dice en el *Democrates alter* [4]. Es evidente que Ginés sigue en esto a Aristóteles –en el tan ideológico texto sobre la esclavitud en Grecia del libro I de *La Política–,* pero también sigue a los autores medievales, aún a Tomás en aquello de *iustum dominativum* que los señores feudales tenían sobre los siervos [5], y de los otros profesores contemporáneos como Juan Mayor (1469–1550) en París que enseñaba que en América "aquel pueblo vive bestialmente *(bestialiter)* por lo que el primero que los conquiste imperará justamente sobre ellos, porque son por naturaleza siervos *(quia natura sunt servi)*" [6]. Es por ello que aún enel mejor de los casos se consideró al indio un "rudo",

como un "niño" que debía ser civilizado, con poca inteligencia e inclinado a los instintos: "poco dado al celibato" decía un misionero.

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

Las bulas pontificas desde 1493, como hemos visto, dan justificación sagrada a la conquista de América. El hecho del descubrimiento de América no influye para nada en Trento. Fracasado el intento del cardenal Jiménez de Cisneros de ocupar las Indias sin armas, la conquista será violenta, como lo será igualmente la que harán a su tiempo holandeses, ingleses, franceses y hasta alemanes (ya en nuestro tiempo en Africa). Sin embargo, se levanta un puñado de profetas, de grandes cristianos misioneros defensores del indio [7]. Teológicamente queremos citar solamente a uno de ellos.

Fuera de algún hermano lego franciscano, fue Antonio de Montesinos OP († 1545) quien, por orden de su prior Pedro de Córdoba OP (1460–1525), lanzó en 1511 el primer grito crítico-profético en América. En aquel 30 de noviembre

el clérigo Bartolomé de las Casas (1474–1566) oye el sermón en favor de los indios y contra los encomenderos. Sólo en 1514 se convierte a la causa de la justicia:

> El clérigo Bartolomé andaba bien ocupado y muy solícito en sus granjerías como los otros, enviando indios de su *repartimiento* a las minas, a sacar oro y hacer semeteras y aprovechándose de ellos cuanto más podía . . . Pero un día de pascua de pentecostés comenzó a considerar del Eclesiástico capítulo 34: "Quien ofrece en sacrificio algo mal obtenido su ofrenda es culpable. Ofrecer un sacrificio con lo que pertenecía a los pobres es lo mismo que matar al hijo en presencia de su padre". Comenzó, digo, a considerar su miseria (8).

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

> Dios tuvo por bien de elegirme por su ministro sin yo lo merecer, para procurar y volver por aquellas universas gentes que llamamos Indias, poseedores y propietarios de aquellos reinos y tierras, sobre los agravios, males y daños nunca otros tales vistos ni oídos, que de nosotros los españoles han recibido contra toda razón y justicia, y por reducirlos a *su libertad prístina* de que han sido despojados injustamente, y *por liberarlos* [*sic*] de la violenta muerte que todavía padecen (9).

Bartolomé de las Casas al igual que un Josué de Acosta SJ (1539–1600) en el Perú, Bernardino de Sahagún OFM (†1590) en México, entre otros, son los teólogos de la primera generación o al menos de los que se enfrentaron a la realidad de su tiempo con ojos menos ideológicos que sus compañeros de conquista o evangelización. Considérese en el texto que proponemos la claridad con que expone la contradicción principal de su época y cómo muestra el ocultamiento ideológico en el que viven sus contemporáneos:

> Dios ha de derramar sobre España su furor e ira, porque *toda ella* ha comunicado y participado poco que mucho en las sangrientas riquezas robadas y tan usurpadas y mal habidas, y con tantos estragos y acabamientos de aquellas gentes, si gran penitencia no hiciere, y temo que tarde o nunca la hará, porque *la ceguedad* [ihe aquí el fruto de la ideología!] que Dios por

nuestros pecados ha permitido en grandes y chicos, y mayormente en los que presumen y tienen nombre de sabios y pretenden mandar el mundo, por los pecados de ellos, y generalmente de toda ella, aún digo, esta *oscuridad de los entendimientos* [ise indica nuevamente el en-cubrimiento ideológico!] tan reciente, que desde setenta años que ha que comenzaron a escandalizar, robar e matar y extirpar aquellas naciones, *no se haya hasta hoy advertido* [*sic*] que tantos escándalos e infamias de nuestra santa fe, tantos robos, tantas injusticias, tantos estragos, tantas matanzas, tantos cautiverios, tantas usurpaciones de estados y señoríos ajenos, y, finalmente tan universales asolaciones y despoblaciones *hayan sido pecado y grandísima injusticia* (10).

Para nuestro "teólogo de la liberación" el pecado sociopolítico del momento es la conquista. Esa praxis es "pecado y gravísima injusticia", pero "no se ha hasta hoy advertido" (visto) por la "ceguera" u "oscuridad de los entendimientos". Es decir, el *sentido* real de la praxis no es conocido: se trata de una ideología que encubre la realidad a todos: a los adultos y niños y también a los sabios y gobernantes.

Bartolomé no sólo se opone a un Juan Ginés de Sepúlveda (el teólogo que justifica la esclavitud natural del indio) sino que va mucho más allá que el progresista europeo Vitoria. Bartolomé reconoce que habría razón para hacer la guerra contra el indio en el caso que fuera un pueblo bárbaro o absolutamente incivilizado y que cometiera continuamente actos contra toda razón. Pero lo que pasa es que ninguna de esas condiciones se cumple entre los indios, porque de "todas las universas e infinitas gentes *a todo género* crió Dios (a los indios) las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales e a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bollicios, que hay en el mundo" (11). Bartolomé tiene un aprecio incalculable por el indio, el pobre, el oprimido. Por ello, la guerra de la conquista es absolutamente injustificada, no hay *ninguna razón* para hacerla y es necesario que se le "restituya lo que le ha sido robado y hoy roban por conquistas y por *repartimientos* y *encomiendas* y los que de ello participan no podrán salvarse" (12). Pero es más, porque "las gentes naturales de todas las partes cualquiera de ellas donde habemos entrado en las Indias *tienen derecho* adquirido de hacernos *guerra justísima* y raernos de

la faz de la tierra, y este derecho les durará hasta el día del juicio" [13]. Bartolomé entonces justifica la guerra de liberación de los indios contra los europeos, en su época y hasta la nuestra. Hubiera entonces apoyado teológicamente la rebelión del valiente Tupac Amaru (1746–1782) en el Perú o de Fidel Castro en 1959 en Cuba –en la misma Cuba de su conversión profética–.

Sus tratados teológicos como el *De único modo,* la *Historia de las Indias,* la *Apologética historia sumaria* (tratado de religiosidad precristiana), cantidad de opúsculos, memoriales, defensas, la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias,* los *Dieciséis remedios para la reformación de las Indias,* el *Argumentum apologiae, Los Tesoros del Perú,* etc., todos ellos parten de la praxis de un gran cristiano. Conquistador, cura encomendero, litigador ante reyes y cortes o consejos, organizador de experiencias agrarias, misiones y comunidades; novicio, estudiante, escritor, polemista, defensor y abogado ante tribunales; atraviesa en pleno siglo XVI más de diez veces el Atlántico, etc. Desde su praxis de defensa y liberación del indio piensa y escribe su teología militante, *teología toda ella política,* tal como lo muestra Juan Friede [14]. Pero además es una teología *histórica* [15], *concreta* [16], con sentido *antropológico* [17] y con intención *operativa* [18].

Esta *teología no-académica* o pre-universitaria, no porque esté contra la universidad sino porque fácticamente todavía no existían en América Latina esas casas de estudio, pero además porque nacía en el fragor de la lucha misma y no como fruto de exigencias más o menos artificiales de la vida de algún claustro profesoral, esta *teología crítico-profética* era *misionera,* formaba hombres de acción, clarificaba normás, descrubría pecados estructurales y personales. Todo esto anticipa en cuatro siglos la actual experiencia de la teología creativa en América Latina. Es necesario que se estudie bien el primer esfuerzo teológico en nuestro continente para encontar entre nosotros un primer modelo situado en estas costas del Atlántico del ejercicio de una correcta reflexión sobre la praxis cristiana en situación colonial, "periférica". Bartolomé vislumbró en su inicio la dominación imperial europea; enjuició en su comienzo la expansión opresora

mundial del "centro"; condenó así la totalidad del sistema que se organizaba: "es injusto y tiránico *todo* cuanto acerca de los indios en estas Indias se cometía" (19).

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

2. SEGUNDA EPOCA: LA TEOLOGIA DE LA CRISTIANDAD COLONIAL (1553–1808)

La *segunda escolástica,* cuya época clásica se sitúa en torno de Trento (1545–1563), desde 1530 a 1630, bajo el influjo de un Vitoria, Báñez, Soto, Suarez, Molina, Juan de Santo Tomás –anunciados por Silvestre de la Ferrara y Cayetano–, en torno a Salamanca y al imperio hispánico resplandeció por su método aristotélico-tomista de comentarios, pero ya en la vía moderna que dará las bases de la ontología del sujeto tanto en un Descartes como en un Wolff –siguiendo en las escuelas franciscanas de Inglaterra el camino de donde procederá el empirismo filosófico–. Si la patrística floreció en el imperio bizantino o con el papado y sus reinos dependientes del Africa, Galia o Hispania; y si la *primera* escolástica necesitó del poder de los reinos francos, la *segunda* se apoyó en el imperio de Carlos V –emperador de España, los países Bajos y Alemania–. En poco o nada se ve en esta teología la realidad de las colonias descubiertas y explotadas; en nada se descubren los graves problemas de la pobreza en España –contrapartida de la conquista de América–. Trento sólo se centra en los problemas germánicos y para nada tiene en cuenta la enorme apertura que la aparición del Africa, Asia y América ha producido en Europa. La cristiandad moderna, el cristianismo católico, se cierra sobre Europa y comienza a poseer una especial ceguera por la exterioridad de otras culturas, pueblos, estados.

El 3 de junio de 1553, en la ciudad de México, abre los cursos universitarios de teología el profesor Francisco Cervantes de Salazar, maestro de retórica y elocuencia. Esta inauguración académica de la teología, en un claustro que otorgaba títulos como los de las universidades de Alcalá y Salamanca, es el inicio formal de una tradición que durará dos

siglos y medio. En realidad en 1538, los dominicos abrieron en su claustro de Santo Domingo, las primeras cátedras de teología para sus estudiantes. El 1 de julio de 1548 fundaban igualmente los dominicos dicha cátedra en Lima. Algo antes, en Tiripetío (Michoacán), el célebre agustino Alonso de la Veracruz impartía igualmente teología en México. Sin embargo, por real cédula de Felipe II, del 21 de septiembre de 1551, y por la bulla correspondiente, se fundaban las universidades de Lima y México. El 25 de enero de 1553, la procesión encabezada por el rector deán del cabildo Juan Negrete pasó por las calles del Reloj y de la Moneda de México, comenzando así la vida universitaria en América. En las cátedras estuvieron: en *prima,* Pedro de la Peña, OP; en escritura, Alonso de la Veracruz, OSA; en decretales y cánones, Pedro Morones; en artes, Juan de García; en leyes, Bartolomé Frías; en gramática, Blas de Bustamente, y en retórica, el arriba nombrado [20]. Durante cuatro años se cursaban los estudios. El 19 de septiembre de 1580 se funda además la cátedra obligatoria de lengua náhuatl en México y quechua o aymara en Lima. En 1630, sólo en México hay 500 alumnos, la mayoría hacen teología; sólo hay 10 alumnos de derecho civil, 14 de medicina. En 1775 han alcanzado el grado en la nombrada universidad 1.162 doctores.

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

El joven estudiante, en la brillante Lima del siglo XVII, comenzaba sus cursos en torno al 19 de octubre y los terminaba el 31 de julio. Su curso de *prima* comenzaba a las

8,15 horas hasta las 9,15, a la que le seguían quince minutos de repetición. A las 9,30 comienza *secunda* y a las 10,30 había repetición a cargo de los alumnos. Por la tarde de las 14 a 14,30, clase de quechua, a partir de esa hora clase de moral o escritura. Los sábados había "sabatinas" o defensas de tesis; una vez por mes la más importante; y una vez por año las grandes disputas. La *segunda escolástica* reinaba indiscutidamente. En lógica Aristóteles, en teología la *Summa* de Tomás de Aquino en sus diversas interpretaciones salmanticense (dominicos), suareciana (jesuitas), agustina y escotista (franciscanos).

México brilló en el "siglo de oro", el siglo XVI; Lima en el siglo XVII, de cultura barroca; Chuquisaca o Charcas en el siglo XVIII, el del humanismo jesuita (hasta 1767 en que fueron expulsados). Tomemos algunos ejemplos del siglo XVI. Desde una fuerte formación lógica, ya que no debe olvidarse que un Antonio Rubio (1548–1615) fue autor de una *Logia mexicana* (que en 1605 tuvo una edición en Colonia, entre muchas otras) que se tenía como libro de texto en Alcalá, fue profesor en México y en Córdoba del Tucumán [21], desde esa formación lógica el alumno accedía a teología con posiblidades de oír, por ejemplo, a Alonso de la Veracruz (1504–1584) autor de numerosas obras: entre otras de un comentario al libro de las *Sentencias,* otro a las epístolas de San Pablo, una *Relectio de libris canonicis,* y aún una *Relectio de dominio in infideles et iusto bello* [22]. Este teólogo, como otros, era uno de los primitivos misioneros, que el Tripetío (población indígena), pasó comoprior de Tacámbaro en 1545, y de allí al convento de Atotonilco el Grande entre indios otomíes, para ser elegido provincial mexicano en 1548, tiempo en que le toca la responsabilidad académica.

Si consideramos el contenido de esta teología en su relación con la realidad de su tiempo, podremos descubrir sus condicionamientos ideológicos. El último teólogo nombrado niega que el rey tenga derecho propio para dominar a los indios, pero admite que el papa tiene *poder indirecto* sobre los indios con el fin de evangelizarlos, y este poder puede otrogarlo a los reyes. Por ello, fue justo quitar el dominio a Moctezuma, rey azteca, ya que así de gentes bárbaras podrían devenir civilizadas y cristianas. Contra el obispo Montúfar niega que los indios deban pagar elevados tributos, pero ad-

mite el sistema de las encomiendas. Puede entonces verse que toda la teología de la cristiandad de las Indias occidentales, fue en el mejor de los casos reformista, es decir, ocultaba la contradición y la injusticia que el grupo "lascasiano" había criticado, condenado.

Allí estaba, colega de Veracruz, Pedro de la Peña, OP (†1583), profesor admirado de *prima,* que abandonará la cátedra para misionar en Verapaz (1563–1565) y por último para ser insigne obispo de Quito (1565–1583), autor de comentarios a la *Summa.* Un Bartolomé de Ledesma OP (†1604), autor de un conocido tratado *De iure et iustitia,* y de un *Sumario de los siete sacramentos* pedido por el arzobispo de México; Pedro de Ortigosa SJ (1557–1626) escribió un *De natura theologiae, De essentia Dei,* comentarios de la *Secunda secundae;* Andrés de Valencia SJ (1582–1645) editó un *Tractatus de Incarnatione;* el fecundo Juan de Ledesma (1576–1636) escribió dieciséis volúmenes, de los cuales sólo se conserva uno: *De Deo uno;* Pedro de Pavia OP (†1589) hizo conocer *De sacrosanto sacramento eucharistiae.* La lista se haría muy larga si sólo de México en este siglo nombráramos a Esteban de Salazar OSA, Andrés de Tordehumos OSA, Juan de Gaona OFM, Bernardo de Bazán OP, Francisco de Osuma OFM, Pedro de la Concepción, Juan López Agurto de la Mata, etc., etc.

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

> Estudiad, pues, la metafísica, pero inmediatamente habéis de emplearos en la física general, la que os manfiestará en común la armoniosa composición del universo, para refutar vigorosamente el *Emilio* de Rousseau, el *Diccionario* filosófico de Voltaire, el *Sistema de la naturaleza* de Holbach, el *Examen de la religión* de Marechal, las *Cartas persianas* de Montesquieu y semejantes monstruos de la impiedad, abortados por los incrédulos de este siglo [23].

Un tomás Falkner, alumno de Newton, que dicta clases en Córdoba del Tucumán en 1763, inaugura la cátedra de matemáticas enseñando Leibniz, Wolff, Newton, Locke, Gassendi y Descartes. Sus alumnos pasaban después a teología. En sólo Chile los jesuitas tenían bibliotecas hasta con veinte mil volúmenes, "la mayoría de las obras científicas y

literarias generalizadas en Europa hasta mediados del siglo XVIII"[24]. Un Domingo Muriel (1734–1795) era versado en escrituras, concilios, historia eclesiástica, derecho civil, eclesiástico, municipal, de España e Indias; conocía además del español, el francés, italiano, griego, latín y hebreo [25].

De todas maneras esta teología fue imitadora de la segunda escolástica y por ello doblemente ideológica: porque ya lo era en Europa, y porque al repetirse en América encubría no sólo las injusticias del antiguo continente sino además las del nuevo. Sin embargo, una historia documentada de nuestra teología mostrará muchos aspectos críticos o desideologizantes, como por ejemplo el tratamiento teórico del tipo de propiedad guaraní expuesto por el padre Muriel en la universidad de Córdoba del Tucumán, que se distinguía de todos los conocidos y que es la que permitió la organización de las famosas reducciones del Paraguay [26] de tipo socialista o de propiedad común de los productos del trabajo –experiencia que tuvo importancia en el siglo XVIII francés, protohistoria de lo que después será llamado el "socialismo utópico", por la influencia que ejerció sobre personas tales como Meslier, Mably o Morelli. Ese tipo de propiedad no fue negada por ningún teólogo colonial. Habría en él como una crítica anticipada de la propiedad burguesa, pero en nombre de una sociedad agraria o arcaica.

Por su parte, Portugal influyó igualmente sobre el Brasil desde la famosa universidad de Coimbra, pero no tuvo como España interés en fundar grandes universidades ni numerosos colegios mayores. De todas maneras la vida teológica fue pujante, aunque igualmente imitativa. En la colonia lusitana la presencia jesuita fue mucho mayor que en Hispanoamérica, y desde antes de Antonio Vieira (1608–1698) formaron la conciencia de la iglesia en el Brasil colonial [27]. Por otra parte, como Brasil no tendrá guerra de la emancipación nacional y el rey de Portugal fundará el imperio en el Brasil la crisis que asolará a la América española no se hará presente en tal grado en este país, pero tampoco los "aires nuevos" que soplaron en las otras naciones.

Los trabajos de Riolando Azzi y de Eduardo Hoornaert en este simposio abren un camino que habrá que seguir labrando.

3. TERCERA EPOCA: LA TEOLOGIA PRACTICO-POLITICA ANTE LA EMANCIPACION NEOCOLONIAL DE LAS OLIGARQUIAS CRIOLLAS (DESDE 1808)

Desde 1760 aproximadamente ha comenzado en Hispanoamérica un proceso de información y estudio de las nuevas interpretaciones de la teología tradicional e influencias crecientes del iluminismo principalmente francés. La ocupación de España por Napoléon (1808) lanza a las colonias, guiadas por la oligarquía criolla, contra la burocracia hispánica (virreyes, oidores, en gran parte obispos, etc.), y en la lucha de la emancipación contra la metrópoli. En la praxis emancipatoria, desde la situación de clase oligárquica, los sacerdotes, curas, profesores, religiosos, laicos universitarios comienzan a formular la "justificación" teológica de sus guerras. Nace así, sobre las ruinas de la teología de la cristiandad, una reflexión que se expresa fuera de las cátedras (vuelve a ser no-académica, como en los primeros tiempos de la conquista), en los púlpitos[28], en el grito que convoca ejércitos [29], en las asambleas constituyentes —como puede verse en Tucumán, cuando diecisiete sacerdotes constituían la absoluta mayoría de los veinticuatro diputados electos por las provincias en 1816—, en la redacción de las nuevas constituciones —como la de Quito escrita por el director del seminario de teología, en cuyo acto proclamatorio de 1809 se cantó la "Salve Regina"—, en las proclamas, en los artículos periodísticos de los diarios revolucionarios, etc. El fragor de la guerra y el cambio de estructuras socio-políticas, económicas y administrativas, produjo la desorganización cuando no la clausura de las universidades, colegios mayores y seminarios; los profesores se enrolaban en los ejércitos; las bibliotecas se incendiaban o echaban a perder; no había introducción de libros de Europa; no venían más misioneros ni maestros; los seminaristas y estudiantes abandonaban sus estudios; el Patronato real desaparece; la teología no es más apoyada por el estado; el santo oficio de la inquisición deja de significar un dique para todo tipo de nuevas influencias ideológicas. En este caos perfectamente comprensible pierde fuerza la segunda escolástica y aparecen corrientes apocalípticas, iluministas o eclépticas.

Si la teología de la cristiandad fue imitativa, la de esta época recobra sin embargo algo de la creatividad inicial de la teología en América. Los principios aprendidos (en el tomismo o suarecianismo) son aplicados a justificar la praxis eman-

cipatoria de la oligarquía criolla. Esta etapa deberá ser tomada muy en serio por una historia de la teología latinoamericana. Se trata de un nuevo momento no-académico, práctico y político de la reflexión a partir de una fe comprometida en un proceso de liberación, y por ello desideologizante. La clase dominante en las colonias (las burocracias hispánicas) se ven criticadas por una teología práctica de las oligarquías criollas (no todavía de las clases más oprimidas como acontecerá en el siglo XX). No es extraño, entonces, que un Manuel Belgrano (1770–1820), graduado abogado en Salamanca y criollo del Río de la Plata, general de los ejércitos de la emancipación, haga editar en 1813 en Londres un comentario en cuatro volúmenes del padre Lagunza, jesuita chileno, sobre el Apocalipsis de Juan: *El reino del mesías en gloria y majestad,* obra que indica dentro de su mesianismo el sentido del futuro en un movimiento político-escatológico. O que en el mismo año se reedite en Bogotá la *Destrucción de las Indias* de Bartolomé de las Casas para apoyar el mismo proceso liberador [30].

Ciertamente es una etapa de la teología que habrá que comenzar a estudiar con mucho detenimiento. Las ponencias de Churruca sobre el Padre Morelos (y, cabe destacarse, la posición de un Miguel Hidalgo es todavía más importante y clara como teología de la liberación), y la del equipo venezolano sobre Juan Germán Roscio, cuya obra en tres tomos manifiesta igualmente y de manera explícita una teología de la liberación emergente de la praxis, y en especial la labor de Max Salinas y los demás investigadores de Chile (con mucho trabajo de fuentes y la caracterización de teologías monarquistas y patriotas enfrentadas), indica que la época de la Emancipación nacional es una cantera casi inexplorada de teología crítica, contradictoria de otra que justifica la continuación de la dominación hispana.

La pobreza de esta teología, en cuanto a obras escritas o "seriedad académica", no disminuye su importancia, aunque en parte haya quedado abortada ya que le faltó tiempo y condiciones para su consolidación. Rápidamente decayó en una reflexión que justificó el nuevo orden de cosas y por ello perdió su sentido crítico revolucionario. No por ello no dejó de cumplir su función histórica y de hecho movilizó el pueblo contra España, ya que la oligarquía criolla sin el apoyo teo-

lógico de la iglesia no hubiera podido, de ninguna manera, llevar a cabo el proceso emancipatorio.

4. CUARTA EPOCA: LA TEOLOGIA NEOCOLONIAL A LA DEFENSIVA (HASTA 1930)

Las fechas que sitúan este período son: por una parte, la aceptación por parte de Roma de la emancipación neocolonial en la persona del papa Gregorio XVI por la encíclica *Sollicitudo ecclesiarum* (1831), y por otra, la crisis de la oligarquía neocolonial o del liberalismo dependiente poco después de la crisis económica del "centro" en 1929. En este largo siglo la teología pasa del mero recuerdo de la teología de la cristiandad colonial y de las euforias de los dos decenios posteriores al 1809, a encerrarse en una tradicional posición conservadora, provinciana, siempre en retraso de los acontecimientos (al menos hasta mediados del siglo XIX). El positivismo (que se hace presente por influencia francesa en Brasil con la obra de M. Lemos, *Cmte: Philosophie positive,* 1874, en México por la obra de Gabino Barreda, en Argentina por P. Scalabrini, etc.), fue criticado por teólogos conservadores que no dejan por ello de tener mérito: entre otros, Mamerto Esquiú (1826–1883), en Argentina y algo después Jacinto Ríos (1842 –1892). Algo cambiará la situación la "romanización" que se producirá lentamente desde la fundación en Roma del Colegio Pío latino-americano (1859), que coincide con la irrupción de las élites del liberalismo neocolonial anticlerical (en Colombia aparecen en 1849, en México con Juárez en 1857, en Brasil con la República en 1889). Un cierto grupo de pensadores, teólogos u obispos [31], asume a fin de siglo esta posición liberal (en política se denominará la "democracia cristiana"). Es interesante ver cómo Mariano Soler (1846–1908), primer arzobispo de Montevideo, de los primeros alumnos del Pío latino-americano de Roma y que inaugura presidiendo el Concilio plenario latinoamericano (1899), en su obra *El catolicismo, la civilización y el progreso* (1878) [32], donde critica al darwinismo, protestantismo *(sic)*, racionalismo, propaganda irreligiosa, etc., usa una terminología y hasta categorías y problemática progresistas y liberales (con bibliografía en francés, inglés e italiano de la época), pero dentro de una postura fundamentalmente conservadora y tradicional agraria. Hay entonces una desconfianza a la cultura burguesa, tecnológica

naciente, anglonorteamericana que comienza a ser imperial monopólica, pero por razones europeocontinentales, latinas y por una tradición agraria conservadora latinoamericana. Sin embargo es a comienzos de siglo, y a partir de las minorías de "católicos liberales" que se comienza a pasar a una superación de esta posición y se gestan las posiciones que posteriormente asumirán decididamente la teología progresista, practicada de todas maneras por los sectores o clases medias, aliadas de la alta oligarquía.

Como muy bien demostró Beozzo, el pasaje de un pensamiento conservador a otro liberal, y aún popular, es un hecho que debe considerarse en esta época. La figura de Julio Cesar de Morais Carneiro (1850–1916), podría bien colocarse como prototipo de la época. De todas maneras los argentinos nombrados arriba, los chilenos tales como Pedro Félix Vicuña o Juan José Julio Erizalde (todos laicos); Riva Agüero o Víctor Andrés Belaúnde en Perú, Trinidad Santos en México, y tantos otros (entre los que cabe nombrar a los Redentoristas de fines de siglo: los Padres Grote o Sonderns, que por su experiencia alemana lanzan los "Círculos obreros") nos indican que no todo fue conservadurismo, y que el liberalismo que algunos católicos adoptaron deberá ser estudiado con más cuidado.

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

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

5. QUINTA EPOCA: LA TEOLOGIA DE LA "NUEVA CRISTIANDAD" (DESDE 1930)

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

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

La tercera escolástica, que florece desde el concilio Vaticano I (1869–1870) en la Europa latino-católica, aunque hay muchos teólogos alemanes (tales como un Kleugten que muere en 1893), queda consagrada en la encíclica sobre la necesidad en los estudios a partir de Tomás de Aquino. El eje

es Roma-Lovaina. El catolicismo, habiendo abandonado lentamente las tesis primero imperiales y después monárquicas y feudales, se abre lentamente a la aceptación y después a la apasionada justificación de la democracia liberal y, subrepticiamente, del régimen burgués capitalista, que recibirá siempre *reformistas* modificaciones. Cuando hoy se leen las obras de Mercier, Garrigoud Lagrange o Maritain, dejando de lado su gran valor y la importancia que han tenido en la reformulación católica, no puede menos que dejarse ver un importante momento de ocultamiento en el nivel sociopolítico. Reyes Mate nos lo ha mostrado en alguno de sus aspectos.

En 1928 van a Roma a estudiar la organización de la acción católica los presbíteros Caggiano (que será después cardenal de Buenos Aires, Argentina) y Miranda (que igualmente será cardenal de México). Desde 1929 se institucionaliza lentamente en todos nuestros países. Esta teología distinguía claramente entre los "temporal" y "espiritual"; el laico era responsable de lo temporal, mundano, material y político; el sacerdote era el "hombre de lo espiritual", el vicario del reino de Cristo. La función del pueblo cristiano, del militante era cumplir el "apostolado". Este "envío" o misión se definía como una "participación en el apostolado Jerárquico de la iglesia"; entendiendo por jerárquico el de los obispos y sacerdotes. De esta manera los ministerios y el sacramento del orden suprimían prácticamente la significación de los carismas y el sacramento del bautismo. Los laicos podían actuar en política en partidos de "inspiración cristiana" —y así surge en Chile en 1936 el grupo de la "falange", que se separa de la juventud del partido conservador, y que después de la segunda guerra mundial y por influencia italiana se denominará la "democracia cristiana", que florecerá especialmente entre 1950 a 1970—; podrán actuar en sindicatos obreros pero igualmente de "inspiración cristiana" —así se organizó la CLASC o Confederación latinoamericana de sindicatos cristianos, que no fueron sino sindicatos reformistas en la mayoría de los casos—; podrán ejercer la docencia pero en "escuelas cristianas", etc. La tarea es entonces reconvertir a las naciones latinoamericanas en naciones católicas: el reino de Cristo exige el que se reconozca a la religión católica como la oficial y mayoritaria. La iglesia sueña entonces con recuperar la cuota de poder que ha per-

dido en el siglo XIX desde la crisis de la cristiandad y su mediación son los laicos militantes.

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

Habrá que esperar hasta 1955 para que se dé el paso hacia una *teología desarrollista;* es decir, el momento en que los cristianos o parte de ellos, asumen decididamente el proyecto burgués —y de pequeña burguesía— de expansión y desarrollo. Sin embargo, es evidente, no había para nada todavía conciencia del problema de las *clases* y de la *dependencia* que el continente latinoamericano sufría bajo el poder económico, político y militar de los Estados Unidos. La tercera escolástica había recibido el auxilio de un Jacques Maritain y por último de Emmanuel Mounier, y con ellos se había remozado una cierta interpretación de la realidad.

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

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

La praxis eclesial iba igualmente creciendo. La acción católica fundada en 1931 en Argentina y Chile, en 1934 en Uruguay, en 1935 en Costa Rica y Perú, en 1938 en Bolivia, y poco a poco en todos los países, permite ir pasando a una *tibia* "lucha social". Grupos como los de "economía humana" inspirado en Lebret, o el "centro Belarmino" en

Santiago de Chile, van creando conciencia. Lo mismo puede decirse de los centros de investigaciones sociales y religiosas que se fundan en Buenos Aires, Santiago, Bogotá, México y que permitirán comenzar a tener una cierta visión sociográfica (no digo sociológica y menos económico-política) de la realidad latinoamericana.

Nos es menos importante la fundación del CELAM en Río en 1955, por inspiración de monseñor Larraín, que permitirá la coordinación de los movimientos apostólicos y será igualmente el lugar donde se irán formando los teólogos militantes de la próxima época. Aparece igualmente la Confederación latinoamericana de religiosos (CLAR) en 1958, y poco a poco comienza la organización latinoamericana de todo tipo de movimientos: facultades de teología, seminarios teológicos, movimientos de acción católica, sindicales, etc.

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

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

6. SEXTA EPOCA: LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION LATINOAMERICANA (DESDE 1959)

Esta última época tiene cuatro momentos claramente discernibles: *el primero* (de 1959 a 1968), desde el anuncio del concilio Vaticano II hasta Medellín, tiempo de preparación y postura más bien *desarrollista* todavía; *el segundo* (de 1968 a 1972), tiempo de la formulación de la *teología de la liberación* y actitud de creatividad ante ciertas coyunturas que mostraban un camino, aunque no fácilmente practicable a corto plazo; *el tercero,* que se inicia en Sucre en 1972 entre los católicos por la reestructuración del CELAM y en el campo protestante en la UNELAM, tiempo de maduración, de persecución, de toma de conciencia acerca de un largo *proceso de liberación:* estamos en el exilio, en el cautiverio;

de la profundización del Exodo pasamos a repensar el segundo Isaías y los otros libros de los prisioneros en Babilonia; *el cuarto,* tiene por inicio dos hechos, uno extraeclesial y del ámbito político internacional (la subida de Carter y la política de la Comisión Trilateral), y otro eclesial (el anuncio de la III Conferencia del Episcopado latinoamericano que se realizará en Puebla). Termina este momento con la realización de la III Conferencia y con el triunfo del pueblo nicaragüense el 19 de julio de 1979. De esta manera la década del 80 queda abierta a partir de posiciones perfectamente definidas y más contrapuestas que nunca.

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

La *teología de la liberación* no surge por generación espontánea. Tiene una historia reciente —la historia a largo plazo debe remontarse hasta Bartolomé de las Casas en el siglo XVI—. Entre los movimientos juveniles — ¡el joven es todavía libre ante el sistema! — de la acción católica especializada (JUC, JEC, JOC) de la última época de la

"nueva cristiandad" se comienza a descubrir la responsabilidad del laico como tal y su exigencia de compromisos políticos. Procedentes de los sectores medios –de pequeña y media burguesía en su mayoría o de obreros y campesinos dirigentes–, en el 1950–1960 (en Brasil, por ejemplo), estos grupos se radicalizan, ya que no aceptan más la alianza con la burguesía industrial y la oligarquía terrateniente. Muchos de ellos son estudiantes que soportan con "mala conciencia" la no pertenencia natural a las clases oprimidas. Por ello rechazan a su clase, pasan del reformismo a la revolución, frecuentemente adoptan no ya un anticomunismo de derecha sino de extrema izquiera (los PC serían reaccionarios), y caen también a veces en un romanticismo por falta de realismo político. Este utopismo puede observarse en las posiciones heroicas de un Camilo Torres en Colombia (que muere el 16 de febrero de 1966), o de los "guerrilleros del Teoponte" en Bolivia [33]. Por un acto voluntarista, y ante el pesimismo del proceso de transformación, se intenta hacerlo todo y de una vez. No es extraño que los grupos armados de la izquierda peronista en Argentina ("montoneros") hayan sido fundados por antiguos dirigentes de la JUC, o que el MIR en Chile contara con la mayoría del así llamado "grupo de los ochenta" sacerdotes. Sin embargo, la telogía de la liberación no es ni mucho menos la expresión de grupos "foquistas", guerrilleros o de extrema izquierda. Muy por el contrario, significa una reflexión que se funda en una realidad mucho más profunda, fecunda, y que por ello crece en la persecución, en el martirio de los cristos latinoamericanos, cientos que dan su vida por su fe, en situación política concreta, asesinados por fuerzas parapoliciales, o por las policías, ejércitos o grupos vinculados con la CIA o sus secuaces, pero especialmente junto al pueblo que se organiza, que se moviliza.

a) Tiempo de preparación (1959–1968)

La teología desarrollista se apoya en el mítico proceso del "desarrollo" de los pueblos subdesarrollados, gracias a la ayuda técnica y el capital de las potencias del "centro" (principalmente Estados Unidos y Europa). Esto alcanzó su máxima expresión con la "Alianza para el progreso" de Kennedy, en 1961, como contraposición a la triunfante revolución cubana (enero de 1959). *La teología del desarrollo* [34] es la

reflexión de una fe que en el campo socio-político y económico propone reformas sociales parciales; tiene una espiritualidad "funcionalista": la "gracia de estado" ayuda a cumplir su deber y a dar el "buen ejemplo"; está al tanto de lo último que aparece en Europa; se trata de "encarnarse" en el mundo (sin haber descubierto la conflictividad que se ejerce en dicho "mundo", considerado como bueno o positivo desde una actitud *a priori* positiva). Lo que pasa es que el "mundo" es el del capitalismo burgués y no se descubre el conflicto porque se ha educado al cristiano dentro de la cultura burguesa eclesial.

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

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

Desde fines de la guerra grupos de jóvenes seminaristas o teólogos estudiaron en Francia y después en Austria y Alemania; algunos en Estados Unidos. Al comienzo sólo "repetían" lo aprendido. Poco a poco, y gracias a ciertos organismos (tales como el FERES [35] fundado por Houtart o DESAL [36] por Vekemans en 1961, ambos belgas pero que seguirán después muy diversos caminos) se comienza a describir la realidad. El mismo ILADES [37] en Santiago de Chile se instala en 1961. La sociología religiosa deja paso a la sociología general y a la pastoral. Así se fundó el ICLA [38] sur (1961) y norte (1966), y poco después el Instituto Latinoamericano de Liturgia Pastoral (1965); el OSLAM [39] que

daba cursos para profesores de seminarios; el IPLA [40] que abrió sus puertas en Quito en 1968 y por donde se formaron más de 500 pastoralistas, y que había comenzado sus actividades itinerantes desde enero de 1964 bajo la inspiración de monseñor Proaño y un grupo de activos teólogos. Teológicamente este período desarrollista culmina en un congreso tenido en México del 24 al 28 de septiembre de 1969, bajo el lema de "Fe y desarrollo".

Los contactos latinoamericanos, la exigencia de exponer teolgía ante participantes de todos los países latinoamericanos (desde México y el Caribe, hasta Brasil, la zona andina y el cono sur) permitió a los teólogos no "repetir" simplemente lo aprendido en Europa, sino ampliar su discurso a la realidad latinoamericana e irse haciendo cargo de la problemática angustiosa de pobreza e injusticia que sufría el continente.

Los teólogos latinoamericanos de esta primera época fueron, entre otros, Juan Luis Segundo [41] y J. Comblin —que aunque belga vive en América Latina desde hace ya veinte años [42]; su obra *L'échec de l'Action Catholique* (1959), escrita a partir de su experiencia en el Brasil, fue el fin y la primera crítica autorizada de la teología de la "nueva cristiandad". Al mismo tiempo, y en otra línea, y como pasaje a la etapa posterior, se habló en esos años de *teología de la revolución* [43], tema sugerido en los medios ecuménicos y en los que ya participaron teólogos latinoamericanos [44].

b) Formulación de la "teología de la liberación" (1968–1972)

Un largo proceso se había venido gestando en América Latina. En 1959 un grupo de guerrilleros derroca a Batista en Cuba. Fidel Castro aparece junto al "Che" Guevara como símbolo mundial y latinoamericano del proceso de liberación contra el imperialismo norteamericano. Desde ese momento se organizan movimientos de liberación en todas partes. En Chile, con la Unión Popular, el proceso manifiesta nueva vitalidad (1970). El retorno de Perón y las propuestas de liberación del movimiento popular en Argentina (1972–1973) abren grandes esperanzas. Parece posible organizar un movimiento continental de liberación histórica. Por su parte el

CELAM ha organizado críticamente sus institutos. Se suceden reuniones de estudios de religiosos, de obispos, de laicos. Los movimientos de "base" son cada vez más numerosos. Los grupos sacerdotales crecen en casi todos los países —los más importantes son "Sacerdotes para el tercer mundo" en Argentina, el "Grupo de los ochenta" en Chile, el ONIS en Perú, etc.—. Los universitarios se comprometen políticamente dentro de una línea socialista.

Es a partir de esta realidad que se produce en el nivel de las ciencias humanas desde 1964, aproximadamente, una ruptura epistemológica: la socio-economía del desarrollo se transforma en teoría de la liberación por mediación del diagnóstico que propone la "teoría de la dependencia" (45). En síntesis se enuncia: es imposible desarrollar los países subdesarrollados porque su subdesarrollo se debe a que son expoliados sistemáticamente por los países del "centro". La "periferia" —lo descubre Raúl Presbich, economista de la CEPAL de la UNESCO, en 1964 en la reunión de la I UNCTAD— vende cada vez más baratas sus materias primas, mientras los productos manufactureros del "centro" se venden más caros. El desequilibrio es creciente y estructural. Surge así la sociología de la liberación y con ella la economía nueva (46).

No es extraño entonces que sea en 1968 que la teología asume la experiencia y anhelo de las "bases" y las hipótesis de las ciencias humanas: nace así la "teología de la liberación". Gustavo Gutiérrez, asesor de movimientos estudiantiles en Perú, lanza la pregunta: ¿Teología del desarrollo o teología de la liberación? (47); lo mismo se propone Richard Schaull en el nivel ecuménico (48), Rubem Alves desde el protestantismo brasileño (49), o Lucio Gera desde el populismo argentino, que se levanta contra la teología de la secularización (50). Desde la praxis de liberación se efectúa una crítica a las teologías de la revolución, de la "muerte de Dios", de la secularización. Con Hugo Assmann (51) se ven las diferencias con la teología política y de la esperanza, y el movimiento cobra consistencia, aproximadamente desde 1970–1971. Es en esa época que comienza también el apoyo histórico y filosófico a la naciente teología latinoamericana de la liberación (52). Teológicamente es el *Encuentro de El Escorial* (España, julio de 1972) (53) la primera reunión donde pueden dialogar juntos los que participan de este movi-

miento. Allí se hace presente Míguez Bonino [54], de larga trayectoria en el Consejo ecuménico de las iglesias, y Juan C. Scannone de Argentina [55]. Por su parte de revista *Víspera* (editada en Montevideo), en torno a Borrat y Methol Ferré, significa un vínculo de unión [56], al mismo tiempo que el "Servicio de Documentación" del mismo MIEC en Lima. Revistas como *Stromata* (Buenos Aires), *Teología y Vida* (Santiago), *Christus* (México), *Pastoral Popular, Revista Basileira de Teología* (Petropolis), *Sic* (Caracas), *Diálogo* (Panamá), etc., publican contribuciones en la nueva línea.

Esta etapa que iniciara a su manera el arzobispo de Olinda-Recife, Hélder Câmara junto a otros dieciséis obispos de la "periferia", en el documento que apareció en *Témoignage Chrétien* (Paris, 31 de julio de 1966) cuando afirmaron que "los pueblos del tercer mundo constituyen el proletariado del mundo actual", fue confirmada por el secretario del CELAM, en ese entonces monseñor Eduardo Pironio, cuando en una declaración en Nueva York declaró que "nuestra misión, como la de Cristo, consiste en dar la buena nueva a los pobres, proclamar la liberación de los oprimidos" (Maryknoll, 1971) [57]. Se trata de una reflexión teológica, que piensa el compromiso político *concreto* del cristiano, en su situación geopolítica de "periferia" y en su ubicación social de "intelectual orgánico" de las clases oprimidas o de participante a parte entera en los riesgos de la liberación de dichas clases. La "lucha" no es lo querido; la "lucha" es el fruto de la opresión.

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

La teología de la liberación, que se había inspirado preponderantemente en las gestas positivas de liberación (y por ello en Moisés saliendo de Egipto), descubre ante la dura realidad de la praxis el tema del "cautiverio" y "exilio" —el que escribe estas líneas ha debido abandonar su patria y las redacta desde el exilio real, concreto—. No es difícil comprender por qué dicho tema es propuesto por los teólogos brasileños. Así aparece la figura de Leonardo Boff [58], entre otros. El Cristo liberador es el "siervo sufriente" [59]. La sombra de la represión, la dominación imperial, cubre prácti-

camente todo el continente (a excepción de una isla del Caribe). Los grupos se redefinen ante la persecución desde afuera (la del estado policíaco) y desde dentro (la de la misma iglesia), y la teología de la liberación comienza su maduración en la cruz.

Ante el fracaso de la "Alianza para el progreso", Estados Unidos cambia su política con respecto a América Latina. Es por ello que la CIA, por ejemplo, se opone en Chile a la Unidad Popular en 1963, año del nombramiento de William Rogers, el nuevo encargado de asuntos latinoamericanos de Estados Unidos, y entrega diez millones de dólares a un sacerdote belga para ayudar en la propaganda a la democracia cristiana [60] . En 1964 se produce el golpe de estado en Brasil, bajo la conducción teórica y práctica de Golbery, que es formado, al igual que los jefes militares que producirán los golpes de Uruguay (1971), Bolivia (1972) y Chile (1973), en los Estados Unidos o en la *School of Panama* (zona del canal). El llamado "informe Rockefeller" (1969) [61] viene a confirmar esa línea dura, al indicar que por la "seguridad del hemisferio occidental" (de los Estados Unidos) es necesario ayudar a los militares, aunque de hecho sean dictadores (claro que no se dice así), para que cumplan la función de defensores del orden y de los valores de la "civilización occidental y cristiana". Entre esos defensores cristianos se encuentran los presidentes del Brasil, los militares uruguayos en el poder, Bánzer, Pinochet, etc. El imperio no habla ya de libertad ni de democracia en sus neocolonias, ahora habla de "orden" y "seguridad" confiando en su "dios" *(in God we trust),* que cada vez parece más un dios Marte, el de la guerra, el que funda la victoria de los opresores. Es evidente que la imprudencia política de los grupos "foquistas" o guerrilleros permite que los ejércitos se transformen en grupos de ocupación en favor del imperio. Grupos de la iglesia apoyan esta gestión y sacralizan esa línea de "extrema derecha". Es importante observar que junto a estas posiciones se agrupan los "progresistas", reformistas, teólogos desarrollistas posconciliares que se inspiran en lo mejor de la teología europea. Todos ellos critican a la teología de la liberación y formulan proyectos, apoyados algunos por entidades católicas alemanas, para su crítica. El argumento es simple: se unifica a la teología de la liberación con la "extrema izquierda" (lo cual es falso) y con los grupos guerrilleros, y luego se la critica

como siendo el apoyo estratégico y marxista-cristiano de dichos grupos violentos [62].

Las reuniones de Bogotá de noviembre de 1973 [63] y de Toledo (1974) [64], por ejemplo, se dirigen contra la teología de la liberación, pero logran sus fines a medias. Por otra parte, desde la reunión de Sucre de noviembre de 1972, se decide cerrar los institutos de pastoral de Quito, de liturgia en Medellín y de catequesis en Manisales, para reorganizar otro —en cuyo claustro se excluyen a Comblin y al autor de estas líneas entre otros—, con nueva orientación. Por su parte en Bélgica se cierra el antiguo instituo "Lumen Vitae", donde participaban numerosos latinoamericanos, y un poco en todas partes se clausuran institutos, semanas o grupos orientados por la teología de la liberación.

Entre izquierda y derecha, en el "centro", debemos situar a ciertos movimientos teológicos que pudiéramos llamar "populistas" —en especial en Argentina, debido a la euforia peronista del retorno de Perón— que desde 1974 fueron comprendiendo lo ambiguo de su posición; situación que los impulsó a mejor definir la noción de "pueblo" y a comprender la distinción entre posiciones reformistas y revolucionarias. El enfrentamiento se produce ahora, como hemos dicho, entre progresistas de estilo europeo y los grupos de teología de la liberación —enfrentamiento que se descubre claramente en las reuniones nombrada de Bogotá de noviembre de 1973 convocada por el CELAM y la de Lima de septiembre de 1975 [65].

Mientras tanto, la teología de la liberación madura en la persecución y acrecienta el número de sus probados participantes. Expulsados de sus lugares de trabajo (como Comblin de Brasil, Assmann y otros de Chile, etc.), perseguidos a veces por su propia iglesia, crecen en número y calidad. Aparecen así, además de los ya nombrados, las figuras de un Ignació Ellacuría y Jon Sobrino en El Salvador [66], Luis del Valle en México [67], Virgilio Elizondo entre los chicanos de Estados Unidos [68], Raúl Vidales trabajando en Lima [69], Rafael Avila en Colombia [70], Ronaldo Muñoz en Chile [71], Antonsich y Cussiánovich en Perú [72].

La teología de la liberación cada vez toma más seriamente su inserción en los movimientos populares de

liberación y no puede dejar de estar junto a sus compañeros de luchas, los mártires de la iglesia latinoamericana: Antonio Pereira Neto, asesinado en Brasil (1969); Héctor Gallego, desaparecido en Panamá (1972); Carlos Mujica, acribillado en Argentina (1974); Ivan Betancourt, muerto en Honduras (1975) [73].

Los "Cristianos por el Socialismo", que habían tenido su reunión fundacional en Chile en 1972, han mostrado en su segunda reunión en Quebec, ahora mundial, una real maduración, una mejor precisión en sus categorías interpretativas y una mayor distancia del hecho chileno. Se trata entonces de un aporte importante de la teología latinoamericana a la teología mundial cristiana [74].

El *I Encuentro latinoamericano de teología* realizado en México en agosto de 1975 [75] significa así un alto en el camino de la nueva etapa de la teología de la liberación y el claro enfrentamiento con posiciones en este caso preponderantemente "funcionalistas" norteamericanas, que nuevamente ignoran nuestra realidad latinoamericana concreta. Y, por otra parte, la reunión de *Theology in the Americas* reunida en Detroit la semana siguiente de la anteriormente indicada, posibilitó un primer contacto global de los teólogos latinoamericanos presentes con algunos teólogos norteamericanos representantes de los movimientos de la *black theology*, del feminismo, de chicanos, etc., y de algunos teólogos críticos del sistema. A esto se suma la posibilidad de diálogo futuro con otros teólogos del Africa y Asia. La teología de la liberación abre así su problemática al ancho mundo [76].

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

d) Nuevo crecimiento de la teología de la liberación (desde 1976)

La nueva fase del desarrollo de la teología latinoamericana parte de un contexto claramente definible. La etapa más dura de las dictaduras de Seguridad Nacional, en el plano interno político latinoamericano, reciben una cierta crítica

externa debido, en primer lugar, por la crisis mundial del capitalismo de 1974–1975. Además, la política de James Carter, desde su discurso del 15 de marzo de 1976 en Chicago, hace conocer las líneas trazadas por la Comisión Trilateral de apertura y de lucha aparente en favor de los derechos humanos [77]. Es claro que esta política de "apertura" (se comienza en Santo Domingo con Guzmán en su elección en 1978, termina con Siles Suazo en julio de 1980 en Bolivia, en especial motivado por el triunfo Sandinista). Por ello la fase termina con el apoyo a la Junta Militar de El Salvador (donde la Democracia Cristiana muestra su proyecto estratégico) y con la masacre del pueblo inocente. Monseñor Arnulfo Romero aparece como el signo de esta fase final del período.

Teológicamente toda esta fase tuvo como un trasfondo, que pudiéramos periodísticamente llamar: la "batalla de Puebla". El 30 de noviembre de 1976 se confía al CELAM la organización de la III Conferencia General. Las fechas teológicas centrales fueron: el 29 de noviembre de 1977 se da a conocer el Documento de Consulta. En septiembre de 1978 el Documento de Trabajo se envía a los futuros participantes. Del 27 de enero al 13 de febrero de 1979 se efectúa la Conferencia de Puebla. El momento teológico central fue la crítica que levantó unánime el Documento de Consulta [78]. Se trata, quizá, de la disputa teológica más importante acontecida en la historia de la teología latinoamericana (si se considera la de Las Casas y Sepúlveda como una discusión realizada todavía en Europa, en España más particularmente). La reacción de los teólogos de la liberación fue clara y coherente. Su presencia se sintió fuerte y eclesialmente.

Junto a esta disputa central hubo también movimiento de apoyo importantes. Tales fueron los cuatro Encuentros de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo. En 1975 había hablado con teólogos africanos y asiáticos. Sergio Torres pensaba realizar curso de pastoral en Africa. Se reunieron las dos iniciativas y se convocó el primer Encuentro en Dar es Salaam (Tanzania) [79]. Era el comienzo de un camino que se continuó en Accra (Ghana), donde estuvimos del 17 al 23 de diciembre de 1977 [80]. El diálogo creció en Colombo (Sri Lanka), en diciembre de 1978, y acaba de culminar en el IV Encuentro de São Paulo (Brasil), con más de

160 participantes de América Latina, Africa, Asia y hermanos de Europa y Estados Unidos [81]. Este último Encuentro puede considerarse el más importante de los tenidos por los teólogos de la liberación, y en especial por tratar la cuestión de la Iglesia popular y nuevos temas exigidos por las experiencias del último decenio.

Dentro del continente, la reflexión teológica se polarizó claramente. Por un lado apareció el grupo de "Iglesia y liberación", cuya primera reunión del 2 al 7 de marzo de 1976 en Roma (con presencia de López Trujillo, Vekemans, Bigó, junto a Hengsbach, Weber, Cottier, etc.) [82] sobre "Esperanza cristiana y praxis social". Hubo en la misma línea obras tales como las de Boaventura Kloppenburg, *Iglesia Popular,* donde se llega a decir que "la Iglesia popular es una nueva secta" [83], y otras aparecidas en revistas como *Medellín, Tierra Nueva,* etc. Todos ellos coinciden en una crítica clara a la teología de la liberación. Este tipo de teología *(anti-)* no había existido prácticamente hasta 1975, aunque se esbozaba ya claramente desde tiempo atrás [84].

La teología de la liberación, de todas maneras, había crecido en todas partes. Recordemos sólo un diálogo tenido en octubre de 1977, en México, entre teólogos de la liberación y Moltmann, Cone, Cox, y muchos otros amigos [85]. En este encuentro se logró ver la diferencia de la teología de la liberación y la teología europea o norteamericana, pero también sus semejanzas. Como prolongación de este encuentro hubo, en enero de 1979 un diálogo entre 70 teólogos de países socialistas y algunos teólogos de la liberación latinoamericana, donde se dieron grandes pasos en los que después será la experiencia del Sandinismo nicaragüense [86]. La reunión tuvo lugar en Matanzas (Cuba) algo antes de la III Conferencia de Puebla.

Algo antes, del 21 al 25 de febrero de 1978, como seguimiento del encuentro de México de 1975, se efectuó en San José (Costa Rica), una reunión entre científicos sociales y teólogos [87]. Este diálogo en el DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones) mostró el surgimiento de una verdadera corriente interna en la teología de la liberación, nueva y pujante. La obra de Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte. El discernimiento de los fetiches* [88], marca un capítulo en la historia de la teología de la

liberación, como un nuevo comienzo. El gran economista, laico, desarrolla un discurso teológico potente, crítico, económico. Surge de la experiencia chilena de persecución, de la cruz; dialéctica de muerte del cuerpo en nombre de valores eternos:

> La valoración de la vida real ha sido siempre el punto de partida de las ideologías de los oprimidos, en oposición a la absolutización de los valores por parte de la dominación (89).

Creemos que el encuentro teológico de Detroit II (agosto de 1980), y este Simposio de CEHILA sobre la historia de la teología en América latina (julio de 1980), cierran esta fase actual.

Y bien, la teología ha crecido en temas, organizaciones, personas, pero todo esto por su articulación a dos fenómenos esenciales, nutrientes de toda teología de liberación: *la movilización y organización creciente del pueblo latinoamericano*, que triunfa en Nicaragua y agoniza en El Salvador (agosto de 1980), y la *Iglesia popular* que crece junto a ese pueblo, dando la misma sangre, alegrándose en el mismo triunfo. Por ello, los temas de la teología han sido, principalmente, el empalme con la *realidad popular* latinoamericana. Cabe destacarse que el tema y la experiencia popular nace en el Cono Sur, con ciertas desviaciones posteriores populistas, pero se entronca con lo central de la teología de la liberación sólo en esta fase. Por ello la eclesiología, la eclesiogénesis (90) desde el puebo, es la cuestión fundamental.

Un segundo tema de fondo es el *cristológico*, sobre el cual se ha avanzado en estos años (91). Debe destacarse que la cristología latinoamericana deberá avanzar por nuevos caminos sólo abiertos pero no explorados en profunidad (92).

En relación a ambos, el eclesiológico y cristológico, el tema *del pobre* siguió ocupando el centro de todas las disputas teológicas (93). La cuestión es situar la pobreza como realidad espiritual pero en un nivel material. El pobre puede ser "de espíritu" cuando es oprimido o se ha comprometido históricamente con los pobres.

En otro nivel de avances, en tres frentes la teología de la liberación ha crecido en estos años. En primer lugar en la cuestión de la teología de *la mujer:* la mujer como sujeto

colectivo y popular de quehacer teológico y como tema objetivo. Para ello se realizó un seminario sobre "La mujer latinoamericana, la praxis y la teología de la liberación", en Tepeyac (México), del 1 al 5 de octubre de 1979 (94).

De la misma manera se avanzó sobre la cuestión del *racismo,* en especial de la ideología originada por el esclavismo del africano en América. En diciembre de 1979 se efectuó un seminario en Kingston (Jamaica), donde mucho se pudo aprender de la teología negra (95).

De la misma manera del tema del *indígena,* como etnia y como clase fue objeto de un seminario sobre "Movimiento indígena y teología de la liberación", del 3 al 8 de septiembre de 1979, en Chiapas (México). En este seminario, muy por el contrario de lo que se piensa, pudo comprobarse, con la presencia de indígenas de 12 países latinoamericanos, que el originario de América tiene un discurso teológico explícito propio, pero que no logra traducirse en categorías del hispanoamericano. Será necesario dar a conocer su propio discurso, como contribución para la teología universal.

Como sobre esta época hay una ponencia específica de Pablo Richard, sólo queremos llamar la atención sobre dos cuestiones centrales. La primera de ella, la del lugar de *la religión* en la revolución latinoamericana. El triunfo Sandinista en Nicaragua dio actualidad primera a una cuestión que veníamos planteando desde hace años: la necesidad de una *teoría,* porque se trata de un horizonte estratégico, *nueva de la religión* desde las categorías y el discurso de izquierda que hasta el presente se han definido como ateos. Es necesario mostrar que, por el contrario, "el campo religioso (puede ser) un factor activo en los conflictos sociales" (96). La praxis cristiana ha demostrado su positiva participación en conflictos tales como los de Nicaragua, hoy en El Salvador y Guatemala, y en casi todos los países latinoamericanos. Una teología del martirio ha nacido en la lucha (97).

Al fin, todo se nutre de un suelo común: el pueblo, las luchas del pueblo latinoamericano, la Iglesia popular de este pueblo. Por ello el tema de la *religiosidad popular* es hoy un objeto obligado de toda teología en América latina (98). Por otra parte, la manera orgánica de esta teología va siendo cada vez más socializada, y por ello nacen por doquier en América

Latina "centros"de reflexión teológica, como el Bartolomé de las Casas en Lima, el Departamento Ecuménico de Investigaciones en San José de Costa Rica, el Centro Valdivieso en Nicaragua, el de los padres jesuitas en El Salvador o el Centro Gumilla en Caracas, el Centro Montesinos o el Centro de Reflexión teológica en México (además del Secretariado Social y otros), la Facultad de teología de Petrópolis o en Sâo Paulo, etc. Es decir, la reflexión teológica *explícita se hace en equipo.* Es una manera novedosa, por lo general extra-académica, militante, popular de *producir teología.*

Por su parte, la teología protestante ha evidenciado fructíferos avances (99) .

III. CONCLUSIONES

Como podrá verse (100), la historia de la teología latinoamericana tiene tres tiempos fuertes, de creación teológica, al mismo tiempo que son los tiempos de militancia histórica, popular: son teologías de la liberación —contrapuesta en cada momento a una teología de la dominación—. El primer momento creativo fue el movimiento teológico profético ejemplificado por Bartolomé de las Casas en el tiempo de la conquista y la evangelización. El segundo momento, fue el del tiempo de la Emancipación nacional, de liberación ante las metrópolis europeas. Fue igualmente una teología política de la liberación. El tercer momento, es el actual, después de la crisis del desarrollismo, desde 1965, y se trata de la primera teología explícita de la liberación como liberación.

Entre estos tres momentos fuertes su sitúan dos momentos mucho más largos en el tiempo, y de gran complejidad interna: toda la teología de la cristiandad colonial de las Indias (teología académica en gran parte) claro que con numerosas excepciones (como la de Antonio Vieira, que se explica por situarse estructuralmente en una problemática semejante al del tiempo de la conquista y evangelización americana primitiva), y el largo período a ser estudiado con mucho cuidado (porque nos deparará muchas sorpresas de teología sumamente críticas y creadoras) desde mediados del siglo XIX al Concilio Vaticano II, con etapas claramente definibles, como la de la Nueva Cristiandad desde 1930 aproximadamente.

De todas maneras, el esquema de periodificación bosquejado se ocupa casi exclusivamente de la teología *explícita*, pero muy poco de la *implícita*. Los estudios futuros deberán perfeccionar el método de lectura teológica del discurso implícito (quizá la lingüística, a la manera que la usa Gilberto Giménez [101] pueda dar frutos). Teologías como las de la Acción Católica, la contenida en las declaraciones oficiales de los obispos, y sobre todo en los textos y las prácticas de la religiosidad popular, deben ser desentrañadas. El pasaje de lo implícito a lo explícito exige un cierto manejo epistemológico preciso [102].

Pero, al mismo tiempo, y como lo sugería Otto Maduro, no siempre la teología *oficial* es explícita o de dominación, y la teología *marginal* es la implícita. La oposición "oficial-marginal" indica más bien la hegemonía en los aparatos productivos de hacer teología. En un cierto momento, la teología de la liberación fue la teología oficial del CELAM, pero desde 1972 dejó de serlo. De todas maneras es bueno saber indicar en cada momento si tal o cual teología es la oficial o marginal. Lo cierto que la teología *popular* siempre ha sido marginal, mientras que la *elitesca* ha tenido más posibilidades de ser la oficial. Es un nuevo tipo de oposición (elitesca-popular) que nos indica caminos de investigación.

De la misma manera una teología *técnica* o erudita no es idéntica a una teología *espontánea* o artesanal. El discurso teológico de una teología espontánea puede ser mejor, pero no deja por ello de ser artesanal.

Por último, el sentido histórico de una teología se juega en su articulación con lo no-teológico: el texto o discurso teológico se juzga desde el contexto. Toda teología tiene una autonomía relativa: en cuanto discurso específico es *autónomo* (tiene una historia que se explica por sus antecedentes y consecuentes teológicos), pero en cuanto discurso real, histórico, determinado en parte por lo político, económico, ideológico, tiene sólo autonomía *relativa*. El discurso teológico es inexplicable sin la realidad histórica, sin la praxis de donde surge.

Por esto se puede denominar *teología de la dominación* (en un tiempo será monárquica o realista, en otra conservadora antiliberal, en otra progresista y desarrollista, etc.) al

discurso articulado a los intereses de los grupos hegemónicos o dominantes de una sociedad. Por lo general tienen los aparatos teológicos en sus manos y ejercen hegemonía dentro del universo teológico. Pero no es necesariamente la teología oficial, explícita, o erudita. Puede ser implícita, espontánea, pero no puede ser popular ni de liberación.

Por el contrario, se puede denominar *teología de la liberación* (en cada tiempo tendrá distinto contenido: luchará en favor del indio en tiempos de la conquista, en favor de las Reducciones en tiempo de la expulsión de los jesuitas, por la emancipación en 1810, por las clases populares actualmente), a aquella teología que puede se marginal u oficial, explícita o implícita, erudita o espontánea, ciertamente popular, que se articula con los intereses de las clases subalternas, de los países oprimidios.

Entre la teología de la dominación y la teología de la liberación, pueden haber posiciones intermedias: conservadoras, reformistas, conformistas, o: de resistencia, revolucionarias, etc. Toda esta gama deberá definirse.

Por último, y en realidad en primer término, existe un sujeto privilegiado productor de discurso teológico, casi siempre dicho *discurso teológico,* es marginal, implícito, espontáneo, de resistencia, y es la *teología popular.*

Cabe destacarse que esta ponencia se sitúa en el nivel de la teología *explícita,* en sus tres grandes etapas creadoras (conquista, emancipación y actual) como teología de la liberación, y en sus dos inter-regnos como teologías conformistas, reformistas, frecuentemente de dominación. Por ello, son hipótesis a ser completadas en el futuro con mayores estudios monográficos, como los presentados por el equipo chileno.

Cabe recordarse que los *aparatos de producción teológica,* sean éstos hegemónicos o antihegemónicos (centros, institutos, movimientos, facultades, revistas, ciclos, seminarios, encuentros, etc.), son la estructura institucional o material de la producción teológica. Hay que hacer la historia de este condicionamiento material para tener igualmente una visión histórica de conjunto. Es interesante anotar que, frecuentemente, dentro del Estado y en la Iglesia, la persecución se realiza más contra los aparatos de hegemonía que sobre las

personas (o sobre las personas que institucionalmente son estructurales para los aparatos). En nuestra historia no puede faltar este nivel.

CRONOLOGIA SIMPLIFICADA PARA UNA HISTORIA DE LA TEOLOGIA EN AMERICA LATINA (1492–1980)

I. *Teología profética ante la conquista y la evangelización*

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

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

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

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

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

IV. *Teología neocolonial conservadora a la defensiva (hasta 1930).*

1859 Se funda en Roma el Colegio Pío latinoamericano.
1867 Se suprime la facultad de teología en la Universidad de México.

1869 Universidad católica de Santiago de Chile.
1878 Mariano Soler escribe *El catolicismo, la civilización y el progreso* en Montevideo.
1899 Concilio plenario latinoamericano en Roma, que expresa una teología romanizada.
1916 Reunión de las iglesias protestantes en Panamá.

V. *Teología de la "nueva cristiandad" (desde 1930)*

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

VI. *Teología de la liberación latinoamericana (desde 1959)*

1962–1965 Participación de expertos latinoamericanos en el concilio Vaticano II.
1968 *II Conferencia general* de Medellín.
1969 Congreso sobre "Fe y desarrollo" en México.
1970 Diversos encuentros sobre "teología de la liberación" en Bogotá, Buenos Aires, México, Oruro, etc.
1971 Gustavo Gutiérrez publica *Teología de la liberación.*
1972 Encuentro de El escorial sobre *Fe cristiana y cambio social en América latina.*
1973 Persecución de cristianos comprometidos en el proceso de la liberación en Chile.
1975 *I Encuentro latinoamericano de teología* en México, y la reunión *Theology in the Americas* en Detroit.
1976 I Encuentro de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (EATWOT) en Dar-es-Salam (Tanzania).
1977 II Encuentro EATWOT en Accra (Ghana). Noviembre: Documento de Consulta de Puebla; *Memorandum* de los teólogos alemanes en favor de la teología de la liberación latinoamericana.
1978 Encuentro de Científicos sociales y Teólogos, San José (C. Rica);III Encuentro EATWOT en Colombo (Sri Lanka).
1979 Enero: Encuentro de 70 teólogos en Matanza (Cuba).
27.1–13.2 *III Conferencia General* de Puebla.
19.7 Triunfo Sandinista en Nicaragua.
1980 IV Encuentro EATWOT en Sâo Paulo (Brasil).
24.3. Muere mártir Mons. Arnulfo Romero arzobispo de El Salvador.
23.7 I Simposio sobre historia de la teología latinoamericana en Lima (Perú).

(1) M. Grabmann, *Historia de la teología católica,* Madrid 1940, 350 ss.

(2) "Dios nuestro Señor, por su infinita misericordia y bondad se ha servido darnos sin merecimientos nuestros tan gran parte en el *señorío* de este mundo", dice el rey de España en la *Recopilación* I,I, 1.

(3) Véase Aristóteles, *Tópicos* I, 2, 101 a 26–b 4 ; en mi obra *Método para una filosofía de la liberación,* Salamanca 1974, 17 ss.

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

(5) *Summa theologiae, II–II,* q. 57. art. 4.

(6) J. Mayor, *In secundam sententiarum,* dist. XLIV, q. 3, Paris 1510.

(7) Cf. mi obra sobre *El episcopado hispanoamericano, institución defensora del indio (1504–1620)* III, Cuernavaca 1969, 6–147.

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

(9) *Obras escogidas* V, 539.

(10) *Ibid.*

(11) *Brevísima relación de la destrucción de las Indias,* en *o. c.* V, 136.

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

(13) *Ibid.*

(14) *Bartolomé de las Casas: precursor del anticolonialismo,* México 1974.

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

(16) Esta teología se encuentra explicitada en cartas, discusiones, controversias, "memoriales", apologías, predicaciones. No es intrauniversitaria por su "estilo literario".

(17) Bartolomé escribió una *Apologética historia sumaria* tan importante como su *Historia;* José de Acosta una *De procuranda indorum salute,* Salamanca 1589, que como la anteriormente citada es una obra de antropología; y el gran Bernardino de Sahagún recogió materiales de lo que sería *Historia de las cosas de nueva España,* Ed. Pedro Robredo, México 1938, t. I–V, que es la primera obra de la antropología mundial en su sentido actual.

(18) Esta teología formaba gente, misioneros, obispos; iluminaba leyes (como las "leyes nuevas" de 1542 que suprimen el sistema económico de las encomiendas), justifica políticas, etc.

(19) *Historia de las Indias,* en *o. c.,* III, 79, 357.

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

(21) La obra de Walter Redmond sobre la bibliografía existente en

filosofía colonial latinoamericana, publicada por Nijhoff (La Haya), indica la importancia de la producción de este nivel.

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

(23) Cita de G. Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata,* Buenos Aires 1947, 617.

(24) F. A. Encima, *Historia de Chile* V, Santiago 1930, 550 ss, 590–596.

(25) Cf. J. Miranda, *Vida del venerable sacerdote don Domingo Muriel,* Córdoba 1916. De Muriel se conoce *Fasti novi orbis,* Venecia 1776; una *Rudimenta juris naturae et gentium,* Venecia 1791, y una *Collectanea dogmática de seculo XVII,* Venecia 1792, entre alguna de sus obras.

(26) La obra más completa sobre el tema de las reducciones del Paraguay es la de Guillermo Furlong.

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

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

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

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

(31) La crisis era importante. Nos dice J. Jiménez Rueda, *Historia*

jurídica de la universidad de México, 152–153, que Mora decía que en 1830 hubiera sido necesario "la supresión de una multitud exhorbitante de cátedras de teología que se pasaban años enteros para que tuviesen un cursante". En 1834 se cambia en México el plan de teología: "la que se llamaba de prima de teología será de lugares teológicos; la de Escritura conservará su nombre; la de vísperá será de historia eclesiástica": *o. c.,* 160. Poco a poco la teología abandonará la universidad del estado para siempre. En 1857 la biblioteca de teología pasa a la Biblioteca Nacional. En 1867 se suprime definitivamente la facultad. Es en este ambiente que surge el movimiento del "liberalismo católico": cf. N.T. Auza, *Católicos y liberales en la generación del 80* I–II, Cuernavaca 1969.

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

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

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

(35) Federación Internacional de Estudios de Sociología Religiosa.

(36) Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina. Este centro inspira en parte a la democracia cristiana chilena. El "centro" pasará en 1970 a Caracas y de allí a Bogotá. En esta ciudad edita la revista *Tierra Nueva,* en cuyo número 1 (abril 1972) el primer artículo es escrito por Alfonso López Trujillo, *La liberación y las liberaciones* (pp. 5–26), donde se dice: "Todo lo que no sea revolución (presumiblemente violenta) se cataloga como desarrollismo, intento inútil y falaz". Se identificará la teología de la liberación con posiciones extremas y guerrilleras, y se la distinguirá de la liberación que se mantiene por sobre las

contradicciones humanas, políticas. En el número 14 (julio 1975) p. 27, nota 16, se nos acusa de utilizar el método hermenéutico ideológico con respecto a la teología (A. López Trujillo, *El compromiso político del sacerdote),* sin advertir que el tema es propuesto por el mismo Cristo (Lc 23, 34). Así comienza la crítica a la teología de la liberación.

(37) Instituto Latinoamericano de Doctrinas y Estudios Sociales, fundado por jesuitas provenientes de la "Action Populaire" (Paris), como el padre Pierre Bigo (francés), ahora en Bogotá, que no adoptará la línea de la liberación.

(38) Instituto de Catequesis de Latinoamérica.

(39) Organización de Seminarios de América Latina.

(40) Instituto Pastoral de América Latina, que realizó una encomiable obra de concientización, publicaciones, reuniones. Fue objeto de duras críticas por parte de los grupos más conservadores.

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

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

(43) Véase una bibliografía del tema en *Desarrollo y revolución,* en la bibliografía del Cedial, Bogotá 1974, 73–95. y H. Assmann, *Caracterizacao de una teología de revolução,* en Ponto Homen 4 (1968) 6–58. En parte, la problemática surge en la reunión de "Iglesia y Sociedad" del Consejo Ecuménico en Ginebra (1966). Los trabajos de Richard Shaull contribuyeron para ello, y también la rica experiencia latinoamericana.

(44) Cabe destacarse que la "teología de la liberación" mostrará que la "teología de la revolución" es sólo una *aplicación* de algunos temas de la teología moral a la coyuntura revolucionaria; algo así como dar la "luz verde". No se trata de un replanteo completo de la teología, sino más bien como un "oportunismo".

(45) El grupo originario más creador en esta doctrina fue el brasileño; desde un Guerreiro Ramos *La reducción sociológica,* Río 1958) y

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

(46) Véase las obras del economista africano S. Amin, *L'accumulation à l'èchelle mondiale,* Paris 1970, y otras de sus obras, que siguiendo la línea de la "teoría de la dependencia latinoamericana" es ahora planteada como hipótesis de una economía mundial.

(47) Nace en 1928. Entre otras obras: *La pastoral de la iglesia en América Latina,* Montevideo 1968; *Hacia una teología de la liberación,* Montevideo 1969; y su libro *Teología de la liberación,* Lima 1971 y Salamanca 1975, y gran número de artículos en diversas revistas.

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

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

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

(51) Nace en 1933. Véase una bibliografía en *Fe y cambio social en América Latina,* Salamanca 1973, 403. Su obra más importante es *Teología desde la praxis de la liberación,* Salamanca 1973, 1976. Junto a la obra de Gustavo Gutiérrez es lo más original del movimiento.

(52) He nacido en 1934. *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina,* Barcelona 1969 *(Historia de la iglesia en América Latina. Del coloniaje a la liberación [1492–1973],* Barcelona 1974); *Para una ética de la liberación latinoamericana* I–II, Buenos Aires 1973 (los tomos III y IV aparecerán próximamente); *Historia y teología de la liberación,* Buenos Aires 1975

(Caminos de liberación, Buenos Aires 1972); *Etica y teología de la liberación,* Buenos Aires 1974; *Método para una filosofía de la liberación,* Salamanca 1974.

(53) La edición de los trabajos se realizó bajo el título *Fe y cambio social en América Latina,* Salamanca 1973. Hubo otros encuentros en la línea de la teología de la liberación (al comienzo partiendo del desarrollismo): en México del 24 al 28 de noviembre de 1969 se realiza un congreso sobre el tema "Fe y desarrollo" (Sociedad Teológica Mexicana, *Memoria del primer congreso nacional de teología: Fe y Desarrollo* I–II, México 1970), estando todavía en la "teología del desarrollo"; en Bogotá del 6 al 7 de marzo de 1970 se efectúa una reunión internacional, cuyas memorias tuvieron por título *Liberación: opción de la iglesia en la década del 70* I–II, Bogotá 1970; en Buenos Aires del 3 al 6 de agosto de 1970 reúne ISAL unos veinte teólogos, algunas de cuyas ponencias fueron publicadas por Fichas de ISAL 26 (1970) y en Cristianismo y Sociedad 23–24 (1970); en Bogotá nuevamente del 24 al 26 de julio de 1970 se realizó el II Encuentro de "teología de la liberación" (publicado en el boletín *Teología de la liberación,* Bogotá 1970); en ciudad Juárez (México) del 16 al 18 de octubre de 1970 se realiza otro *Seminario de teología de la liberación* (los trabajos quedaron mimeografiados y pueden obtenerse en el centro IDOC, Vía S. María dell'Anima 20, 00186 Roma); todavía en Oruro (Bolivia) del 2 al 19 de diciembre de 1970 hay un curso de pastoral sobre "teología de la liberación"; etc. Recordemos todavía la semana académica de agosto de 1971 sobre *Dialéctica de la liberación latinoamericana,* publicada en Stromata (Buenos Aires) 1–2 (1971), donde además se gesta el movimiento filosófico de "filosofía de la liberación" (originariamente argentino: cf. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana,* Buenos Aires 1973 con autores tales como Osvaldo Ardiles, Horacio Cerutti, Julio de Zan, Enrique D. Dussel, Anibal Fornari, Daniel Guillot, Juan C. Scannone, etc) Los encuentros y reuniones sobre "teología de la liberación" han sido muchos más todavía. En Europa no se comprende que esta teología no es fruto de un discurso universitario, sino que es la expresión de un movimiento eclesial y político de la base, que cuenta con la adhesión de miles de religiosos, sacerdotes, laicos en las más variadas situaciones. El "discurso" de la teología de la liberación no es intra-teológico sino que surge de una *praxis* histórica. Como nos decía Rosino Gibellini de Brescia, "no existe ningún movimiento eclesial . . . El europeo que lea algún texto de la teología de la liberación entiende conceptualmente las instancias de la teología de la liberación, *pero no se da cuenta de que es un movimiento de iglesia":* Christus (México) 479 (1975) 9.

(54) Nace en 1924. Véase *La théologie protestante latino-américaine*

aujourd'hui: IDOC-internacional 9 (1969) 77–94; *Nuevas perspectivas teológicas,* en *Pueblo oprimido,* Montevideo 1972; *Doing Theology in a revolutionary situation,* Philadelphia 1974; *La fe en busca de eficacia,* Salamanca 1977.

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

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

(57) Cf. E. Pironio, *Teología de la liberación:* Criterio (Buenos Aires) 1607–1608 (1970).

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

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

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

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

(62) Este tipo de argumentos ha sido esgrimido contra la teología de la liberación: cf. H. Assmann; *Teología desde la praxis de la liberación,* 238 ss.

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

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

(65) Bajo el tema *Conflicto social en América Latina y compromiso cristiano,* del 6 al 13 de septiembre de 1975, en Lima, no se encuentra ningún teólogo de la liberación entre los expositores o panelistas. Sobre la nueva orientación del CELAM desde 1972 véase F. Houtart, *Le conseil épiscopal d'Amérique Latine accentue son changement:* ICI Paris 481 (1975) 10–24.

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

(67) Autor de diversos artículos en *Christus* (México), es uno de los teólogos del movimiento "Sacerdotes para el Pueblo" (ahora denominado "Iglesia solidaria") en México.

(68) Su primer libro teológico-pastoral aparece en la editorial Sunday Visitor. Es el fundador y director del *Mexican American Cultural Center* (San Antonio, Texas); el primer teólogo "chicano".

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

(70) Laico colombiano especializado y autor de diversas obras en catequesis.

(71) Nace en 1933. Su obra más conocida es *Nueva conciencia de la iglesia en América latina,* Santiago 1973 y Salamanca 1974.

(72) De este último cabe destacarse *Nos ha liberado,* Salamanca

1973,1976, obra dirigida a las "bases" para enseñar a pensar en la línea de la teología de la liberación, así como *Desde los pobres de la tierra.* Salamanca 1977.

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

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

(75) El material del Encuentro se publicó en México. Sobre la influencia que tendrá para México puede ya observarse los artículos de V. Leñero, *Teología de la liberación,* publicados en la primer página del *Excelsior* (México), y reproducidos en *Christus* 479 (1975) 62–70. Véase *Cautiverio y liberación,* México, 1976, editado por Enrique Ruiz M.

(76) Esta reunión realizada del 18 al 25 de agosto, comenzó a superar el desencuentro con la *black theology* (como pudo verse en P. Freire-H. Assmann-E. I. Bodipo-J. H. Cone, *Teología negra, teología de la liberación,* Salamanca 1974, fruto de una reunión del Consejo ecuménico de iglesias: *A symposium on black theology and the latin american theology of liberation),* ya que hubo un fructífero diálogo de los teólogos *blacks* con los teólogos latinoamericanos; lo mismo pasó con algunas teólogas del feminismo o con los grupos "chicanos". El diálogo se centró sobre la llamada contradicción principal: "centro-periferia", "Estado Unidos (imperio) –América latina (neocolonia)". Las ponencias y conclusiones se publicaron en inglés en *Theology in the Americas,* Orbis Books, New York, 1976, editado por Sergio Torres.

(77) Sobre esta fase véase mi obra *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968–1979),* CEE-Edicol. México, 1979, pp. 461 *ss* . . . Sobre la Comisión Trilateral *Carter y la lógica de!*

imperialismo, EDUCA-DEI, San José, 1977, t. I–II, editado por Hugo Assmann.

(78) Sobre la inmensa bibliografía que produjo la teología de la liberación en torno al *Documento de Consulta* véase la bibliografía catalogada por el *Centre Lebret* (Paris), junio de 1978, y la que entregó en la III Conferencia el equipo de *CRIE* (México) con más de 2000 títulos (Cfr. mi obra *De Medellín a Puebla,* pp. 478–497). Es importante recordar la reacción de los teólogos Europeos y norteamericanos que por primera vez dieron una palabra explícita de apoyo a la teología de la liberación: comenzando por Rahner, Metz, Moltmann con el *Memorandum* de noviembre de 1977; después vendrá el documento de apoyo de Congar, Chenu, Aubert, Casalis, más de 80; el de los norteamericanos con firmas tales como Richard Shaull, R. Reuther, Berryman, Elizondo, Wipfler, etc.; el de obispos y teólogos españoles, de los canadienses, de obispos y sacerdotes chicanos, y hasta de teólogos africanos y asiáticos reunidos en Colombo en 1978. Por primera vez la teología latinoamericana se hace presente en el plano universal.

(79) Publicado en *The emergent Gospel,* Orbis, New York, 1976, publicada por Sergio Torres (con traducción al francés en Harmattan, Paris, 1977).

(80) *African theoloy in route,* Orbis, N. York, 1979, Cfr. *Black theology* (1966–1979), editado por Wilmore-Cone, Orbis, N. York, 1979, pp. 445 *ss.*

(81) De próxima aparición en Orbis, N. York.

(82) Studienkreis Kirche und Befreiung, ha publicado *Kirche und Befreiung,* Pattloch, Aschaffenburg, 1975, encuentro del 12 al 13 de octubre de 1973, *Kirche in Chile,* igual editorial, 1976 (editan Hengsbach, López Trujillo, Bossle, Rauscher, Weber); *Utopie der Befreiung,* idem.; *Christlicher Glaube ud gesellschaftliche Praxis,* idem, 1978, al encuentro al que nos referimos en el texto. Para una visión de conjunto de esta postura véase Roger Vekemans, *Teología de la liberación y cristianos por el socialismo,* CEDIAL, Bogotá, 1976; CELAM, *Socialismo y socialismo en América latina,* Bogotá, 1977. En una línea más académica véase Karl Lehman, *Theologie der Befreiung,* Johannes, Einsiedeln, 1977, sobre el dictamen de la Comisión Teológica Internacional.

(83) Ed. Paulina, Bogotá, 1977, p. 63.

(84) Al menos desde la XIV Asamblea de Sucre del CELAM.

(85) *Praxis cristiana y producción teológica,* Sígueme, Salamanca, 1977, editada por J. Pixley-J.P.Bastian.

(86) Véanse algunos trabajos publicados en *Servir* 80 (1979), sobre "Evangelización y política" (Sergio Arce, etc.).

(87) *Capitalismo: violencia y anti-vida,* editado por E. Tamez S.Trinidad, EDUCA-DEI, San José, 1978, t. I–II.

(88) EDUCA-DEI. San José, 1977.

(89) *Ibid.*, p. 240. Cfr. *Ideología del sometimiento,* EDUCA-DEI, San José, 1977.

(90) Cfr. Leonardo Boff, *Eclesiogênese,* Vozes, Petrópolis, 1977; con Clodovis Boff, *Comunidade Eclesial, comunidade politica,* Vozes, Petropolis, 1978; sobre otros temas Leonardo Boff ha escrito *A Graça libertadora no mundo,* en la misma editorial, 1976; *Da libertaçâo o teológico das libertaçôes sócio-históricas,* 1979; *A fé na periferia do mundo,* 1978; etc. Véase igualmente Mariano Baraglia, *Evolução das comunidades eclesiais de base,* igual editorial, 1974; el número 65–66 de *Servir* (1976), dedicado al tema, Pablo Richard aporta una clarificación significativa en su tesis sobre *Mort des chretientés et naissance de l'Eglise,* Centre Lebret, Paris, 1978, mostrando el "modelo" de Cristiandad. Lo mismo puede decirse de la obra de Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres,* CEP, Lima, 1979. Véase la obra colectiva, *Cruz y Resurrección,* CRT-Servir, México, 1978, con motivo de la Conferencia de Puebla, aborda igualmente cuestiones de Iglesia popular.

(91) Especialmente la obra de Jon Sobrino, *Cristología desde América* Latina, CRT, México, 1976; L.Boff, *Paixão de Cristo, paixão do mondo,* Vozes, Petropolis, 1978.

(92) Cfr. Hugo Assmann, "La actuación histórica del poder de Cristo", en *La nueva frontera de la teología en América Latina,* ed. por R. Gibellini, Sígueme, Salamanca, 1977.

(93) Cfr. Raúl Vidales, *Desde la tradición de los pobres,* CRT, México, 1978; el libro de G. Gutiérrez nombrado arriba; E.Dussel, "El Reino de Dios y los pobres", en *Servir* 83–84 (1979). pp. 521–550.

(94) Cfr. L.Boff, *O rostro materno de Deus,* Vozes, Petrópolis, 1979; E. Dussel, *La erótica latinoamericana,* USTA, Bogotá, 1980 (cfr. *Etica latinoamericana,* Edicol, México, t. III, 1977).

(95) De la reciente teología africana véase A. Aubrey Poesak, *Farewell to innocence,* Orbis, N. York, 1977; y E. Dussel, "Racismo, América latina negra y teología de la liberación", en *Servir* 86 (1980), pp. 163–210; *¿Cómo enfrentar el racismo en la década del 80?,* CMI, Ginebra CELADEC, Lima, 1980.

(96) Cfr. Otto Maduro, *Religión y conflicto social,* CRT-CEE, México, 1980, pp. 162 *ss.;* E.Dussel, *Religión,* Edicol, México, 1977, y las obras que está publicando sobre la realidad nicaragüense el DEI en San José, y el Centro Valdivieso en Managua.

(97) Cfr. Varios, *Praxis del martirio, ayer y hoy,* CEPLA, Bogotá, 1977; Varios, *Rutilio Grande,* UCA, 1978; etc.

(98) Citemos algunos ejemplos de la enorme bibliografía sobre el tema: SELADOC, *Religiosidad popular,* Sígueme, Salamanca, 1976; la colección de Ediciones Mundo de Miguel Jordá, p.e. *La sabiduría de un pueblo,* Santiago, 1975, o la obra de Ignacio Pinedo, *Religiosidad popular,* Mensajero, Bilbao, 1977 (sobre Nicaragua);

y en español Raúl Vidales – T. Kudo, Práctica religiosa y proyecto histórico, CEP, Lima, 1975; etc.

(99) Cfr., entre otros, J. Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia*, Sígueme, Salamanca, 1977; Rubem Alves, *Protestantismo e Repressâo*, Atica, Sâo Paulo, 1979.

(100) P. Richard publica un artículo sobre "La teología de la liberación en la situación política actual", en *Servir* 67 (1977), pp. 33–54, donde se da un panorama del desarrollo teológico hasta ese momento. Para historia de la teología véase Roberto Oliveros, *Liberación y teología*, CRT, México 1977; la obra que próximamente publica Sígueme, Salamanca, 1980, de Samuel Silva Gotay sobre el pensamiento cristiano revolucionario desde 1960; CEHILA, *La Iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla*, Bogotá, 1979.

(101) Véase *Cultura popular y religión en el Anahuac*, CEE, México, 1978.

(102) No puede dejarse de indicar la obra de Clodovis Boff, *Teología e práctica*, Vozes, Petrópolis, 1978, que lanza todo un debate epistemológico que no ha tenido todavía continuación. En Europa han aparecido algunos trabajos en este sentido: *Befreiende Theologie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1977. editado por K.Rahner; *Theologie uas der Praxis des volkes*, Kaiser, München, 1978, ed. por Fernando Castillo. El I Encuentro de teología en México en 1975 fue dedicado al tema metodológico.