



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
CAMPO 6: FILOSOFÍAS, HISTORIA DE LAS IDEAS E IDEOLOGÍAS
EN AMÉRICA LATINA

**“LIBERACIÓN, PRAXIS HISTÓRICA Y MISIÓN EN EL
PENSAMIENTO DE JOSÉ MÍGUEZ BONINO (1924-2012). EL LUGAR
DE LA TEOLOGÍA METODISTA EN EL MARCO DE LAS TEOLOGÍAS
PARA LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANAS”**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

P R E S E N T A:
LIC. PEDRO ZAVALA CHAPARRO

TUTOR: DR. HUGO JOSÉ SUÁREZ SUÁREZ. IIS

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:
DR. HORACIO CERUTTI GULDBERG. CIALC
DRA. ANA LUISA GUERRERO GUERRERO. CIALC
MTRO. RUBÉN RUIZ GUERRA. CIALC
DR. FRANCISCO XAVIER SÁNCHEZ HERNÁNDEZ. FFYL

MÉXICO, D.F.

MAYO 2014

Agradecimientos

Esta tesis es el resultado directo o indirecto de diversas experiencias, ideas, dudas, diálogos y apuestas que durante un lapso de tiempo pudieron encontrarse. A riesgo de incurrir en amnesia quisiera agradecer a las siguientes personas e instituciones que contribuyeron en este viaje.

Agradezco a mi asesor, el Dr. Hugo Suárez Suárez del IIS por el diálogo abierto, impulso, tiempo, nuevas herramientas y apoyo que me brindó desde el primer día que nos entrevistamos para comenzar la realización de este proyecto.

Agradezco también a la Dra. Ana Luisa Guerrero del CIALC, al Mtro. Rubén Ruiz Guerra del CIALC, al Dr. Francisco Xavier Sánchez Hernández del Posgrado en Estudios Latinoamericanos, FFyL, por la lectura atenta de mi manuscrito y por el tiempo que todos prestaron a ello. Asimismo por los comentarios que enriquecieron mi proyecto, por las críticas, la calidez siempre y la corrección de algunos de mis errores. Nadie es responsable de estos y de mis omisiones salvo yo mismo.

Agradezco de igual forma al Dr. Néstor Míguez del I.U. ISEDET en Buenos Aires, por el tiempo que me otorgó para charlar sobre su padre, el Dr. José Míguez Bonino y sobre el metodismo latinoamericano. De igual forma agradezco al Dr. Elio Masferrer Kan de la ENAH, por sus comentarios cuando este proyecto era sólo un par de páginas impresas. Al Dr. Gustavo Gutiérrez Merino, por sus precisiones lúcidas y por brindarme tiempo en medio de una agenda a tope en Saltillo. Al Dr. Miguel Concha Malo O.P., de la FCPyS por su ánimo y ecumenismo. Y al Dr. Raúl Cervera Milán S.J. Tal vez muchas de estas inquietudes hayan comenzado a gestarse en alguna de sus clases, en el ya lejano CRT, S.J.

Asimismo estoy agradecido con el personal de las bibliotecas de la Universidad Pontificia de México, Biblioteca “Simón Bolívar” del CIALC, Biblioteca “Isidro Fabela” de la FCPyS. En ellas pude realizar la mayor parte de la redacción de notas para este manuscrito y finalizarlo durante mayo del 2013. También el idéntico agradecimiento para con el personal de las bibliotecas Samuel Ramos de la FFyL, Biblioteca Central de la UNAM, Biblioteca del CEIICH, Biblioteca “Francisco Xavier Clavigero” y el fondo “Eusebio Kino” de la Universidad Iberoamericana, Biblioteca del IIES – Comunidad Teológica de México, Biblioteca Nazionale Centrale di Roma y Biblioteca de la Pontificia Universidad Gregoriana en Roma.

Agradezco finalmente al Dr. Horacio Cerutti Guldberg. Por su generosidad, orientación, aliento siempre, comentarios, precisiones y tiempo dedicado a mi persona. No han sido más que apoyo, incluso en los años previos a la realización de mi posgrado en la UNAM.

Para Cecilia. Mi esposa, amiga y compañera inseparable. Mi impulso para lograr mis metas, fortaleza para afrontar mis miedos y apuestas. Tu paciencia, comprensión y apoyo incondicional hicieron posible la finalización de este proyecto, con tu compañía cotidiana que dio aliento a mis palabras. Hay formas para llamar a esto: sentido del humor, *all-in*, revolución, amor.

Para mis padres, Dr. Ezequiel Zavala M., Enf. Josefina Chaparro S. y para mi hermana, Dra. Eunice Zavala-Ch. Por ser mi ejemplo a seguir. Sin su apoyo sin restricciones, paciencia infinita, amor y fe depositada en mí a lo largo de toda la vida, no hubiera sido posible siquiera iniciar cualquier camino. Siempre estaré en deuda con ustedes. Nunca habrá palabras para agradecerles lo suficiente.

*Hay momentos para recitar poesías y
hay momentos para boxear.*

Roberto Bolaño

*The greatest crimes in the world are
not committed by people breaking the
rules. It's people who follow orders that
drop bombs and massacre villages. As
a precaution to ever committing major
acts of evil it is our solemn duty never
to do what we're told, this is the only
way we can be sure.*

Banksy

*Todas las formas de explotación son
idénticas, porque se aplican, todas por
igual, al mismo "objeto": el hombre.*

Frantz Fanon

ÍNDICE

i. INTRODUCCIÓN	8
ii. CAPÍTULO I. ASPECTOS TEÓRICOS	14
1. Relación entre Filosofía, Historia de las ideas y religión en América Latina	14
2. La relación Sociología y religión en América Latina	16
3. La relación Estudios Latinoamericanos y Teología	18
3.1 La Teología	18
3.1.1 Metodismo y Protestantismo	22
4. Relación Estudios latinoamericanos y Estudios wesleyanos	25
5. Teología como reflexión crítica sobre la praxis. ¿Teología de la liberación o Teologías para la liberación?	27
5.1 Teologías para la liberación latinoamericanas (<i>TLL</i>)	30
5.2 Momentos previos a la sistematización de las <i>TLL</i>	32
5.3 La primera sistematización de las <i>TLL</i>	34
5.4 Tipología de las <i>TLL</i>	35
5.4.1 Según <i>dos lógicas teológicas</i> : construida y por construir	36
5.4.2 Según la presencia del pueblo en la teología: <i>el pueblo como objeto y el pueblo como sujeto</i>	37
5.4.3 Según el <i>criterio de la praxis</i>	38
5.4.4 Desde la <i>dialéctica vida-muerte</i>	40
5.4.5 Desde el <i>criterio evolutivo</i>	40
5.4.6 Desde el criterio de la <i>cientificidad teológica</i>	41
5.4.7 Balance	42
iii. CAPÍTULO II. CONFLICTOS. BREVE HISTORIA DE LAS IDEAS, DE LOS ASENTAMIENTOS EVANGÉLICOS Y METODISTAS EN AMÉRICA LATINA	43
1. Antecedentes. Presencia y asentamiento confesional evangélico y metodista en América Latina en el s. XVIII y XIX	45
1.1 Metodismo norteamericano: matriz del metodismo en América Latina	46
1.2 El metodismo en el Río de la Plata	49
1.3 El pietismo y la reforma de la sociedad	51
2. <i>American way of life</i> y religión	52
3. Misioneros, pastores y capital	54
4. El lado ilustrado de la identidad: protestantismo e iglesias evangélicas como frentes anticatólicos	57
5. Friedrich Schleiermacher y la Teología en tiempos de la modernidad	59
5.1 Schleiermacher: la religión como sentimiento de dependencia	60
5.2 Cultura protestante y teología neoprottestante liberal	63

iv. CAPÍTULO III. LAS TENSIONES. LAS INFLUENCIAS Y ETAPAS EN EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO DE JOSÉ MÍGUEZ BONINO. PRIMERA PARTE	66
1. Los primeros años 1945-1955	69
1.1 La Facultad Evangélica de Teología (FET)	70
1.2 José Míguez Bonino en la FET	72
1.3 La realidad parroquial argentina	73
1.4 Lecturas, diálogos e influencias tempranas	76
1.4.1 Bowman Foster Stockwell. Mentor	79
2. Karl Barth. Influencia decisiva	81
2.1 Barth y el doble enfrentamiento: protestantismo liberal y catolicismo romano	83
2.2 Barth de la posguerra	84
2.3 Las intenciones barthianas: <i>credo ut intelligam</i>	85
2.4 La tesis fundamental de Barth	86
2.5 Teología al interior de la comunidad cristiana	87
2.6 Breve balance en torno a la teología barthiana	87
3. El ecumenismo y la responsabilidad social del creyente en el mundo. 1955-1961	88
3.1 El ecumenismo y lo ecuménico	90
3.2 C.M.I.	91
3.3 Karl Barth y el movimiento ecuménico	94
4. El Concilio Vaticano II	95
v. CAPÍTULO IV	
YA NO BASTA CON CREER. LAS ETAPAS DEL PENSAMIENTO TEOLÓGICO DE JOSÉ MÍGUEZ BONINO. SEGUNDA PARTE	97
1. 1961-1966	97
2. Dietrich Bonhoeffer: resistencia y sumisión	99
2.1 Caracterización de la obra de Bonhoeffer	100
2.2 La primera etapa de Bonhoeffer	100
2.3 <i>Sanctorum Communio</i>	101
2.4 La segunda etapa de Bonhoeffer	103
2.5 La tercera y última etapa en el pensamiento de Bonhoeffer	105
3. ISAL	109
3.1 La Teología de la revolución	113
3.2 Richard Shaull (1919-2002) en América Latina	114
4. 1967-1972	116
5. La narrativa teológica de las dictaduras militares argentinas: sacralización de la violencia. 1966-1973 y 1976-1983	118
5.1 Dictadura y religión (76-83)	128
6. Del desarrollismo a la dependencia. 1967 y la nueva articulación narrativa teológica latinoamericana	127
6.1 Una relación bipolar: el marxismo y las iglesias protestantes y evangélicas latinoamericanas	129
6.2 1973. José Míguez Bonino: teólogo para la liberación	136

vi. CAPÍTULO V. LA PRODUCCIÓN TEOLÓGICO DISCURSIVA DE JOSÉ MÍGUEZ BONINO: TEOLOGÍA EN EL CONTEXTO DE LA LUCHA POR LA LIBERACIÓN (LIBERACIÓN, PRAXIS HISTÓRICA Y MISIÓN)141
1. Temporalidad, historia y la Teología como producto141
2. La religión como instrumento de dominación142
3. Herramientas e instrumentos para el descubrimiento de la realidad latinoamericana146
4. Profetismo y la conciencia social de los cristianos latinoamericanos149
5. La <i>Teología en el contexto de la lucha por la liberación (TCLL)</i>156
5.1 Cuatro propuestas de <i>TCLL</i>156
6. El método teológico de José Míguez Bonino163
7. Entre fuegos: la Teología de José Míguez Bonino168
8. Las relaciones entre Reino de Dios, utopía y compromiso histórico de los creyentes cristianos latinoamericanos176
9. Las imprecisiones teológico-metodológicas según José Míguez Bonino179
vii. CONCLUSIONES181
viii. BIBLIOGRAFÍA189

INTRODUCCIÓN

El trabajo de investigación que presentamos tiene como tema propio, el ámbito de la expresión teológica, entendida esta como la reflexión racional sobre una experiencia de fe. El caso que consideramos en específico es el del pensamiento del teólogo metodista argentino José Míguez Bonino (1924-2012) inscrito en el corpus de las Teologías para la liberación latinoamericanas.

El campo en el que se inscribe este trabajo es el de los Estudios Latinoamericanos. De forma específica, bajo el punto de vista de la Historia de las ideas en América Latina. Como tal, este estudio tiene como una de sus especificaciones mostrar los rasgos característicos del pensamiento, producto del autor que señalamos.

Dedicamos especial atención a las categorías de *liberación*, *praxis histórica* y *misión* como elementos clave para mostrar las particularidades del pensamiento de nuestro autor.

El tema tiene la importancia y la valía, pues se inscribe en el desarrollo actual de la cultura latinoamericana, en específico, su expresión teologal-religiosa, como ya se ha dicho. La larga y nutrida historia religiosa de la cultura latinoamericana puede rastrearse a la par de la historia de este continente. O para ser más exactos, la historia del mismo se encuentra en sus entrañas constituida por una fuente religiosa potente, que podemos rastrear incluso en nuestros días.

Así, el estudio sobre esta reflexión racional de la fe, desde el ámbito de la Historia de las ideas en América latina no queda sólo ahí. Como menciona el filósofo argentino-mexicano Horacio Cerutti (1950-):

“Más allá de la discusión sobre las mediaciones y métodos de análisis de la realidad, la esperanza en un futuro distinto, con un rostro más humano, une a creyentes y no creyentes en diversos proyectos para transformar la sociedad. La esperanza, así, puede adquirir un carácter subversivo e impulsar a la acción, expresándose en múltiples maneras”.¹

De esta forma se deja entrever la manifestación de un pensamiento social que impulsa a la acción y tiene un carácter subversivo desde las tradiciones de fe en la región. Señalamos ya, que el ámbito de la religión se ha tratado largamente desde propuestas y

¹ CERUTTI, H. –MONDRAGÓN, C., *Religión y política en América Latina: la utopía como espacio de resistencia social*, CCYDEL, UNAM, México, 2006, p. 9.

estudios variados. Que tanto metodológicamente, como temáticamente han colocado sus apuestas en América Latina desde diversas aristas.²

Queda entonces delimitar los parámetros del pensamiento del teólogo argentino metodista Míguez Bonino desde una dimensión que involucra un espacio simbólico o de resistencia, que también es y ha sido fuente de inspiración que impulsa y ha impulsado resistencias contra el orden establecido. De igual forma intentamos también señalar las limitaciones que forman parte de su postura teológica.

Adelantamos ya, que nuestro caso de estudio, el del ámbito de lo religioso puede explicar en cierta forma, la vinculación de los sujetos de fe, en movimientos políticos y sociales. Lo anterior, nos hace pensar en la relevancia de la religión al lado de las expresiones de una determinada praxis histórica, contextual. Allende la comprensión de la religión como tema metafísico, ultraterreno, místico, meta-terrenal.³

Por lo anterior la hipótesis que sostenemos es la siguiente: la producción teológica discursiva de José Míguez Bonino responde a las características de una temporalidad, en tensiones de su propia existencia, y a través de una práctica, con el fin de responder a las dificultades políticas, sociales, económicas. No tanto como crear una discursividad teológica abstractiva o teórica, o un proyecto político o pensamiento social, sino en la necesidad de mostrar cómo vivir lo Absoluto. Lo anterior en condiciones materiales fijadas por una situación cultural, que se explica en función de las experiencias, las apuestas, miedos, grandezas, en relación con sus contemporáneos, en un mundo definido por un tipo de intercambios, influencias y de conciencia.

² Cfr., BÁEZ-CAMARGO, G., *Hacia la renovación religiosa en Hispano América*, CUPSA, México, 1930; CERUTTI, H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1983; Cfr., DUSSEL, E., *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*, México, Potrerillos Editores, 1995; Cfr., DUSSEL, E., “Teología de la liberación y marxismo”, en ELLACURÍA, I.-SOBRINO, J., *Mysterium liberationis. Principios fundamentales de la teología de la liberación*, Tomo I, p. 115; Cfr., FORNET-BETANCOURT, R., “Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana”. El original de este trabajo apareció en alemán como parte de un proyecto de investigación coordinado por el autor: Cfr. FORNET-BETANCOURT, R., (ed.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft* (Teología de la Liberación: revisión crítica y perspectivas para el futuro), 3 tomos, Mainz, 1977; Cfr., MAGALLÓN, M., *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, CCYDEL, UNAM, México, 1991; MONDRAGÓN, C., *Leudar la masa. El pensamiento social de los protestantes en América Latina: 1920-1950*, Kairós, Buenos Aires, 2005; Cfr., SILVA-GOTAY, S., “El pensamiento religioso”, en ZEA, L., *América Latina en sus ideas*, Ed. S. XXI, México, 1986, entre muchos otros como Ardao, Roig vr. gr.

³ Cfr., LÖWY, M., *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*, Siglo XXI, México, 1999.

Pensamos que las categorías no sólo son punto de partida de una investigación en curso. Las mismas, también son el resultado de un largo proceso de configuración epistémica de un autor. En este sentido intentamos delimitar la *poiesis*⁴ del mismo como un elemento dinámico y activo. Siempre en movimiento, nunca estático.

Por eso nos descentramos de los planteamientos típicos. Estudios desprovistos de perplejidad, laudatorios, algunos pseudo-eruditos, provenientes de discípulos directos o de carroñeros recientemente avvicindados, en los que sólo se estudia a modo, el autor y su obra de forma pseudo-minuciosa. Algunos de estos estudios dejan de lado preguntas cruciales. En nuestro caso: ¿cómo un teólogo perteneciente a una tradición pietista-liberal, de matriz anglosajona deviene en un teólogo para la liberación, con todo lo que esto implica? Entre otras que se irán planeando a lo largo de este trabajo.

Articulamos entonces el paso de cada capítulo para argumentar a favor de nuestra hipótesis, nuestras sospechas e inquietudes. Pues pensamos, que la apuesta de Míguez es un diálogo en tensión con realidades diversas y no sólo una agenda de ideas por estudiar. Por ello cada uno de nuestros capítulos tiene un objetivo particular.

De esta forma analizamos en el Capítulo I los Aspectos teóricos. Definimos el marco teórico elemental necesario para la elaboración de nuestra investigación.

Explicitamos los elementos de relación entre la Historia de las ideas, la Filosofía y la religión en América Latina. Y de igual forma reflexionamos brevemente sobre la relación entre Estudios latinoamericanos y Estudios wesleyanos, en específico en Norteamérica. Los anteriores, rama de los metodistas dedicada a la discursividad teológica propia, que se ha consolidado durante un par de siglos y aún en la actualidad por parte de algunos autores, como un saber colonial exportándose sin más a otras latitudes. América Latina en específico, como uno de sus receptáculos.

Señalamos qué comprendemos por Teología, Protestantismo, Metodismo. Nociones importantes en la elaboración de esta obra, ya que la atraviesan casi en su completud.

Seguimos en este capítulo y como parte del marco teórico, con una reflexión sobre las Teologías para la Liberación y luego sobre las Teologías para la Liberación Latinoamericanas, comprendidas como una reflexión crítica sobre la praxis.

⁴ Creación, génesis.

Desarrollamos brevemente su historia, destacando algunos autores y finalizamos este capítulo con una tipología que ofrecemos con el fin de ubicarnos en el vasto panorama que representa el corpus de esta narrativa teológica latinoamericana, en donde la rama católica se ha ubicado con mayor fuerza y ha sido consolidada como parte de una escena principal o *mainstream* de este en inicio, discursividad alternativa.

En el Capítulo II realizamos una Breve historia de las ideas, de los asentamientos evangélicos en América latina. Decimos evangélicos, allende la comprensión absorbente de protestante, que hemos definido con anterioridad. Señalamos en este capítulo el origen de las iglesias metodistas en América latina a partir de sus matrices norteamericanas. Para terminar en una reflexión sobre el metodismo en la región del Río de la Plata, en donde se insertó nuestro autor.

Reflexionamos de esta forma sobre las narrativas teologales discursivas de los primeros misioneros y pastores, así como reflexionamos sobre la configuración de las primeras generaciones de ministros nacionales. Pietistas, abstemios como parte de su propuesta y con aires de reformadores sociales. Definimos también la aparición de un sector minoritario, ilustrado, al interior de estos asentamientos, ligados al liberalismo. Definimos finalmente, el pensamiento del teólogo neoprotestante liberal Friedrich Schleiermacher (1768-1834) como una influencia intelectual que en el terreno de la teología europea desencadenó elementos de repercusión para el mundo europeo del siglo XIX y XX, mismas que trasvasaron al ambiente latinoamericano.

En el Capítulo III y IV definimos Las etapas en el pensamiento teológico de Míguez Bonino. Lo realizamos en dos partes debido a su extensión. En el Capítulo III realizamos el estudio en dos períodos. El primero que corre de los años 1945-1955 y el segundo de 1955 a 1961.

El primero comprende el paso de nuestro autor por la Facultad Evangélica de Teología, así como las principales influencias intelectuales en la misma institución. Entre todas, destacamos la presencia del misionero metodista B. Foster Stockwell (1899-1961) por un lado y al interior de la institución, así como la presencia importante del pensamiento del teólogo protestante de origen suizo Karl Barth (1886-1968) o *barthismo* en la región.

Dedicamos una buena parte de este capítulo estudiando de forma apretada el pensamiento de Barth. Sus intenciones, sus tesis fundamentales, y el doble enfrentamiento que emprendió (liberalismo neoprotestante y catolicismo romano). El anterior, pensador al que se le considera principal influencia para nuestro autor y alrededor del cual gravita en sus articulaciones teológicas.

Señalamos así, el período que corre de 1955 a 1961 en el pensamiento de nuestro autor, enmarcado por la discusión alrededor del ecumenismo. Al que definimos junto con lo ecuménico, ligados a la relevancia de la responsabilidad del creyente cristiano en el mundo. Así, demarcamos la influencia del Consejo Mundial de Iglesias en nuestra América. Y las relaciones de algunos intelectuales, pensadores teológicos para con aquella institución. Para finalmente afirmar que estas influencias en el trabajo ecuménico de Míguez Bonino, lo prepararon para participar como el único teólogo latinoamericano, metodista, en el Concilio Vaticano II que dio inicio en 1962.

Señalamos en el Capítulo IV el período que va de los años 1961-62 a 1966. Para de posteriormente situarnos en la discusión sobre la praxis de fe, que para los teólogos latinoamericanos ha sido importante. Nosotros rescatamos el pensamiento del teólogo alemán, reformado, Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) asesinado por el nazismo. El mismo que ha sido de notable importancia en la configuración de la nueva epistemología teológica, arraigada en la resistencia y sobre todo en la praxis de la fe. Empero, hablar de Bonhoeffer en nuestra región es hablar también de ISAL, Iglesia y Sociedad en América Latina. Por ello rescatamos su historia, así como la actividad y posición de Míguez al interior de la misma. Por eso, también estudiamos brevemente la propuesta más radical, que en el seno de aquella creció. El caso de la Teología de la revolución. Así como uno de sus exponentes más preclaros. El del teólogo presbiteriano-norteamericano Richard Shaull, mismo que ha sido de gran influencia en la región y en la configuración de las Teologías para la Liberación Latinoamericanas.

Pasamos luego al estudio de la etapa que comprende los años 1967-1972. Para caracterizar a las dictaduras militares 1966-1973 y 1976-1983 en la Argentina y sobre todo la relación dictadura y religión. Las anteriores presentaron una afrenta o simbiosis, ante los teólogos en la región.

Finalmente, mostramos cómo en esta etapa de crisis para la región se inserta el nacimiento de las Teologías para la Liberación Latinoamericanas. Así como lo que ello supuso como reto en el sentido de su articulación. En específico, el caso del marxismo. Así, finalmente señalamos a Míguez Bonino inserto como parte de este vasto corpus reflexivo.

Por último en el Capítulo 5 intitulado *La teología en el contexto de la lucha por la liberación*, éste sería para el autor el nombre que definiría de mejor forma a tal corpus reflexivo, analizamos de forma minuciosa la obra que consideramos de madurez, autoría de Míguez Bonino *La fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación* (1977).

En este capítulo mostramos su metodología para la articulación de su pensamiento. También, las categorías, *liberación*, *praxis histórica* y *misión* se muestran como la concreción de las tensiones, apuestas, relaciones, influencias, que hemos delimitado anteriormente. Así, la obra se presenta como una reflexión que intenta pensar la fe en términos de obediencia, como respuesta eficaz de los creyentes cristianos, a las condiciones históricas opresivas que mantenían a la mayor parte del pueblo latinoamericano sumido en la pobreza.

Finalmente exponemos nuestras conclusiones.

Si el lector aún no lo ha advertido también esta obra es una reflexión acerca del método. Proponemos a través de este trabajo un modelo de estudio que articula las disciplinas que anteriormente hemos señalado. Y pensamos que apunta a consolidar el tipo de reflexión en torno a un problema delimitado, en el campo de la Historia de las ideas en América Latina, muy modestamente. Con la posibilidad de re-plantear tal forma y su uso futuro, en posteriores investigaciones en esta área.

Lo anterior, debido a la experiencia que hemos recibido como parte de la formación en el posgrado de Estudios Latinoamericanos. La misma, que en diálogo con otras apuestas e inquietudes, nos ha llevado a reflexionar allende un sentido monocromático y a fortalecer nuestro planteamiento. Esperamos que esta, una apuesta corsaria incite a otros a embarcarse más allá de las respectivas isletas disciplinares.

Ciudad Universitaria, 31 de mayo del 2013

CAPÍTULO I

ASPECTOS TEÓRICOS

1. Relación entre Filosofía, Historia de las ideas y religión en América Latina

El punto de partida, *prius* radical del filosofar latinoamericano da concesión a la particularidad dada por la realidad histórico-social. Tal es el punto de partida desde el que articula su discurso, el mismo que se interpreta en palabras de Mario Magallón, como un universal de tipo concreto. El anterior, vinculado con la tradición universal, empero interpellándola y denunciando su supuesto universalismo, abstracto, que impone los particularismos como si estos fueran algo universal.⁵

De esta forma el filosofar latinoamericano nace a lo largo de una historia demarcada por unas condiciones concretas-específicas y no desde condiciones atemporales. Esto es, *hic et nunc*. Por ello la filosofía latinoamericana se piensa desde una situación y a partir de un contexto propios, que la distinguen.⁶

De forma análoga, el ámbito de lo religioso anclado en la región latinoamericana ha estado sujeta a dos polos. Por un lado, a uno que ha tenido como finalidad principal, la promoción del *statu quo* de una elite y una jerarquías específicas. Por otro, la finalidad otorgada gracias a su carácter subversivo. En este sentido animadora de acción. Esta última, la misma que urge señalar ahora.

La religión latinoamericana desde esta perspectiva ha estado ligada históricamente a una dimensión utópica, que ha ayudado a organizar y articular la esperanza, de esta forma. Pues, la relación entre utopía y religión tiene una historia vasta y está inserta en la cultura e imaginarios latinoamericanos. Relación que es posible rastrear durante el desarrollo del s. XX y misma que pensamos es relevante para los Estudios latinoamericanos.

Por ello, como señala Cerutti, la utopía puede ser comprendida como espacio simbólico o de resistencia. Como fuente de inspiración que impulsa resistencias frente a un orden establecido. *Statu quo* contra el que, la religión y sus ámbitos han involucrado e involucran a sus creyentes en los más diversos movimientos políticos y sociales. En ello

⁵ Cfr., MAGALLÓN, M., *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, CCYDEL, UNAM, México, 1991.

⁶ Cfr., *Ibidem*.

radica la importancia de su estudio para esta vertiente historicista, de corte filosófico. Pues su relación no se agota sólo en altas esferas jerárquicas o de poder político como religioso.

Allende las élites eclesiales y políticas, entonces, diversos acontecimientos devienen en el contexto de las bases de las iglesias y de sectores activos de la sociedad. La utopía como espacio de resistencia, de esta forma, tiene una relación con el ámbito religioso y los movimientos sociales.

No han sido, pues, menores los movimientos populares que han tenido una liga importante con el ámbito de lo religioso sino que, el surgimiento de tales movimientos de resistencia política incluso deben su origen al desarrollo que han tenido al interior de los contextos religiosos. Los anteriores, inspirando a la participación de sus creyentes, guiados por creencias de justicia social, igualdad, etc. El movimiento brasileño de los Sin Tierra (MST) y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) son dos ejemplos recientes, de los que podemos ver elementos con posibilidad de estudio, en el ámbito que nos compete, como señalan Cerutti, González-Casanova y Mondragón, entre otros.

Lo anterior, nos conduce a reflexionar en torno de la gran utopología, historia de la utopía en América latina, seguida por la vertiente historicista de la filosofía e historia de las ideas en América Latina, animada entre otros, por los autores que hemos mencionado. La misma que, intenta desentrañar las diversas relaciones entre actores sociales, políticos, a lo largo de la historia latinoamericana. Una de sus relaciones, como hemos ya apuntado con anterior puede enunciarse desde el binomio religión-utopía. Cabría también señalar la relación entre el binomio religión-ideología.

Ahora bien, si el estudio de la religión desde la Historia de las ideas en América Latina ha enriquecido grandemente el corpus vasto que la compone, al desentrañar tanto elementos correspondientes al binomio religión-utopía, así como a desenmascarar elementos y prácticas correspondientes al binomio religión-ideología, es preciso señalar algunas clarificaciones que ayudarían a profundizar en el estudio de los mismos, así como ayudarían a fundamentar toda una línea de estudio, a partir del objeto formal antes mencionado. Así, queremos señalar una diferencia metodológica, desde un punto de partida esencial. Tal diferencia puede enunciarse de la siguiente forma.

Hipótesis específica 1: Los Estudios Latinoamericanos, desde su vertiente historicista, al señalar de forma general una panorámica en donde se advierte la evolución o el paso en la historia de diversos actores y sus ideas correspondientes en torno a la vinculación religión-pensamiento social son presas de un supuesto lógico, enunciado en la ley general de la comprensión y la extensión. Pues, la comprensión y la extensión de los conceptos están en relación inversa, la una respecto de la otra. Esto es, a mayor comprensión menor extensión y viceversa.

De lo anterior se sigue que una gran parte de estudios panorámicos en torno de las ideas en nuestra región caen en la generalidad, propia de su impronta. Lo anterior, no tiene carácter negativo en sentido metodológico sino que, se quiere expresar a través de esta formulación, la necesidad de mediar entre una Historia de las ideas que ofrezca la profundización necesaria, así como una extensión acorde a sus pretensiones.

2. La relación Sociología y religión en América Latina

Diversos estudios en este sentido se han vertido sobre el objeto de la religión en la América Latina. Por ejemplo, el análisis de experiencias concretas en América Latina, como lugar de acción política, desde documentos particulares para rastrear por ejemplo, procesos de transición simbólica, como radicalizaciones de sistemas de sentido se han llevado a cabo en tiempos recientes. Los anteriores, que realizan un análisis de tipo sociológico para comprender la transformación de los referentes religiosos.⁷

De esta forma y a la par del uso de métodos de análisis de contenidos, los científicos sociales han jugado y juegan un papel fundamental en la comprensión de la acción política y configuración de las obras de diversos autores en nuestra región latinoamericana. Como ya se ha señalado, uno de los objetos en este sentido es la teorización en torno de procesos de transición simbólica, bajo el sentido de lo simbólico social.⁸

También, han llamado fuertemente nuestra atención y nos influyen en esta obra, los estudios sobre la religión, que atienden a las visiones sociales del mundo, que insisten en una visión del mundo social, esto es, de un “conjunto relativamente coherente de ideas

⁷ Cfr., SUÁREZ, H., *¿Ser cristiano es ser de izquierda? La experiencia del cristianismo de liberación en Bolivia de los años 60*, Muela del diablo, 2003.

⁸ Cfr., Ibidem.

sobre el hombre, la sociedad, la historia”⁹, etc., ligadas éstas a ciertas posiciones sociales (intereses y a la situación de grupos sociales) han representado una adición importante en el estudio de la religión. Es decir, el estudio sobre la religión que vincula la relación entre visiones sociales del mundo y el conocimiento.¹⁰ Como de igual forma los estudios que hacen uso de una sociología de la cultura para el estudio mismo de la religión en América Latina.¹¹

De lo anterior, señalamos que, la sociología ha prestado y presta herramientas metodológicas que permiten tener una comprensión o interpretación de una realidad social, que dinamiza los procesos de articulación en torno de la religión en latinoamérica. Por ello, enunciamos una segunda hipótesis específica en vista de una metodología que sea capaz de articular este elemento, que ahora señalamos.

Hipótesis específica 2: El conocimiento periódico del corpus de un autor determinado añade la posibilidad la comprensión transicional del mismo, ubicada bajo registros políticos-sociales. Los anteriores posibilitados, gracias a privilegiar los momentos histórico-político-culturales en donde se inserta la articulación de un discurso en específico, a partir de un autor determinado. Metodológicamente posible gracias a la integración de la sociología *crítica* del conocimiento. Compatible con el estudio de las ideas e ideologías.¹²

⁹ LÖWY, M., *¿Qué es la sociología del conocimiento?*, Fontamara, México, 1986, p. 10; Cfr., LÖWY, M., *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios. La evolución política de Lukács 1909-1929*, S. XXI, México, 1978.

¹⁰ Cfr., Ibidem.

¹¹ Cfr., LÖWY, M., *Guerra de dioses...*

¹² Magallón ha señalado de forma incompleta el camino de la Historia de las ideas. Se le puede colocar a ésta entre una Sociología del conocimiento y una Filosofía de la historia. Cfr., MAGALLÓN, M., *Consideraciones historiográficas sobre una historia de las ideas en América Latina*, versión en línea <http://them.polylog.org/2/amm-es.htm#s6>. Consultada el 20 de diciembre 2011. Nosotros añadimos el término *crítica*, al señalar la posibilidad de la sociología, en cuanto tenga la intención consciente o inconsciente que lo anime, en sentido subversivo, para desvelar lo que está censurado, refundido, en el mundo social. Entrando al debate abierto por la variopinta configuración de las sociologías del conocimiento. Esto, Magallón lo pasa de lado y no lo advierte. Cfr., LÖWY, M., *¿Qué es...?* p. 170. De igual forma, se señala a esta Historia de las ideas, como el esfuerzo en relacionar la producción filosófica, con las situaciones en las que se produce. Cerutti anteriormente y con mayor rigor que Magallón ha detectado la intención de Ricaute Soler, de indicar algunas sugerencias con relación a la periodización, desde la óptica de la teoría de la dependencia (1977); Cfr., CERUTTI, H., “Aproximación a la historiografía del pensamiento ecuatoriano”, en *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América latina*, U. De G., Guadalajara, 1986. Trabajamos en el entendido que, diversas ciencias han sido añadidas al planteamiento metodológico de esta Historia. Semiótica, teoría del discurso político, de la hermenéutica, etc. Nosotros defendemos esta consideración sobre la Sociología *crítica* del conocimiento.

Mario Magallón señala la posibilidad de situar el estudio de la Historia de las Ideas en América Latina entre la Sociología del conocimiento y la Filosofía de la historia, ya que señala de la primera, está penetrada por elementos históricos cambiantes, también por una serie de entrecruzamientos, creencias y algunas suposiciones no siempre conscientes y por supuesto no fáciles de formular.¹³

No obstante pensamos que caminando a la par su valiosa reflexión queremos dar un paso allende, al señalar de forma concreta el objetivo de la adición de tal sociología. Este objetivo, desde nuestra reflexión es la de proporcionar las fuentes para demarcar uno o diversos cortes por período en el pensamiento del (de los) autor(es) en cuestión. Delimitación implícita en algunos de los trabajos de la Historia de las ideas, empero, no tematizada con propiedad.¹⁴

3. La relación Estudios latinoamericanos y Teología

Cuando se habla, relata, o debate comúnmente sobre la discursividad teológica como momento reflexivo se asoma de antemano, en diversos foros y espacios, la descalificación inmediata ante tal lenguaje racional-narrativo. Por ello, deseamos señalar desde ahora qué comprendemos cuando hablamos sobre este ejercicio discursivo.

3.1 La Teología

La forma de la reflexión y discursividad se ha manifestado a lo largo de la historia de la iglesia, en sus diversas latitudes, modos y formas. Este discurso así está en dependencia del devenir histórico de la comunidad en la cual se sitúa. Va más allá de una comprensión eclesial. Se presentan así como modalidades teológicas cambiantes, quehacer con funciones variopintas a través de la historia de la comunidad denominada como cristiana.

¹³ Cfr., MAGALLÓN, M., *Dialéctica de la filosofía latinoamericana...* ; Cfr., MAGALLÓN, M., *Consideraciones historiográficas sobre una historia de las ideas en América Latina...*

¹⁴ En este sentido es importante señalar algunas de las críticas vertidas sobre el ensayismo, por parte de los autores de esta Historia de las Ideas. Científicos sociales e incluso filósofos que señalan este elemento como falencia o deficiencia en la articulación discursiva (Guajardo, Taboada). Nosotros no compartimos del todo esta crítica. Consideramos que el ejercicio ensayístico proporciona elementos importantes contra-racionalizantes-modernos, por un lado. Por otro, pensamos que hay elementos presentes para avanzar en la construcción de la racionalidad discursiva propuesta por/en la Historia de las ideas de la región sumando elementos que fortalezcan su articulación.

De tal modo y como señala el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, la situación teológica tanto el concepto del trabajo teológico ha sufrido variaciones incluso en un cuarto de siglo.¹⁵

Ante ello podemos señalar desde ahora, que la teología tiene algunas tareas o funciones clásicas que ha lo largo de su historia ha desarrollado. Primero, la defensa y apología. Segundo, la teología como sabiduría. Tercero, la teología como saber racional.

Cabe mencionar que esta periodización es etnocéntrica, europeizante en un primer momento. Anglosajona en un segundo. La primera, ligada a grandes centros de poder eclesial, así como a las construcciones arquetípicas del cristianismo, desde una cúpula institucional. La segunda, desde una vinculación con el tema en cuestión como el nuestro, como veremos a continuación.

Primero. Los primeros autores, teólogos de la cristiandad son designados ordinariamente como Padres apostólicos o Padres de la iglesia, por parte de la institución jerarquizada que los ha legitimado y dotado de tal carácter, al estar apegados a una serie de regulaciones eclesiásticas. Una de ellas, la cercanía cronológica a los apóstoles. La forma literaria utilizada por estos autores fue la de epístolas y homilias.

Siguiendo, a mediados del siglo II d.C. surgió lo que puede considerarse como una primera discursividad teológica en sentido estricto, gracias a las críticas dirigidas a la fe cristiana por parte de autores no-cristianos. Provocó tal movimiento a través de críticas, la aparición de una literatura de defensa o apologética, que desembocó en un diálogo entre fe y razón. Realizado desde autores versados en un doble frente: el ámbito de la filosofía griega y la tradición semita. En concreto, entre las primeras muestras de incipiente religiosidad de fe cristiana y una cultura no-cristiana. De tal modo que, se inició un proceso de cristianización del mundo helenístico o helenización del mundo cristiano (según se vea, parafraseando a Warner Jaeger) y posteriormente romano, que se extendió en forma procesual a lo largo de los siglos III al V.¹⁶

De igual forma, el desarrollo de las primeras comunidades de la cristiandad, así como la conversión de personas de la alta cultura helénica, de la filosofía y de la retórica grecorromana, así como aparición de diversas interpretaciones al interior del cristianismo,

¹⁵ Cfr., GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 1971, p.p. 57-58.

¹⁶ Cfr., QUASTEN, J., *Patrología*, T-I, B.A.C., Madrid, 2001; Cfr., GUTIÉRREZ, G., Op cit.

descalificadas por la ortodoxia y la jerarquía bajo las categorías de secta y herejía, han puesto en discusión el contenido de la fe. Los anteriores, algunos de los factores que desataron la progresiva modificación de la narrativa teologal discursiva y su mismo concepto.¹⁷

Segundo. La teología como sabiduría podemos situarla cronológicamente en los primeros siglos de vida de la iglesia y la tradición cristiana. Principalmente desarrollada en monasterios. Por ello, definida por un aire de vida que espiritualizó tal recurso, alejado y en desprecio del mundo. Esta construcción discursiva teologal se situó en búsqueda de perfección espiritual y también santidad de vida. De igual forma, en este tiempo la reflexión se encontraba centrada en la meditación sobre textos bíblicos en proceso de formar canon. De ahí la designación de este tipo de reflexión como *sacra pagina* o *sacra eruditio*. Y como tal se encontraba orientada al progreso espiritual de la comunidad.¹⁸

Esta teología utilizó categorías platónicas y neoplatónicas, ya que en ellas encontró una: “metafísica que subrayaba la existencia de un mundo superior y la trascendencia de un absoluto del que todo venía y al que todo retornaba”.¹⁹

Cabe señalar, que hacia el siglo XIV se inició un proceso de separación entre teólogos y espirituales o bien, entre dialécticos y teólogos. La anterior, separación que marcó a la espiritualidad cristiana. Así como estuvo demarcada por el empoderamiento de la mística. El anterior, motivo que nos permite señalar esta función de la teología, su función espiritual.

De ello podemos señalar, que esta labor teologal está ligada a un tipo de vida contemplativa, monástica, anacoreta. Alejada del mundo, incluso configurada en torno a su desprecio y generada como camino hacia la santidad de tipo espiritualizante.²⁰

Tercero. La teología como saber racional, cuyo estatuto científico podemos situar a partir del siglo XII. Construcción teologal que sucedió a la *sacra pagina*, para constituirse en un sentido moderno. En esta forma, el uso de las categorías aristotélicas, la permiten calificar como ciencia subalterna. Parafraseando a Tomás de Aquino, que desde una visión sintética y amplia señala que la teología no sólo es ciencia, sino también

¹⁷ Cfr., Ibidem.

¹⁸ Cfr., GUTIÉRREZ, G., Op. cit., p. 58.

¹⁹ Ibidem., p. 59.

²⁰ Cfr., Ibidem., p. 62.

una sabiduría cuya fuente es la caridad que una al hombre con Dios. Distinción anterior, que no sobrevivirá la ruptura entre teología y espiritualidad del siglo XIV.²¹

Empero, el estatuto de ciencia que ostentó la teología no es aceptado por la racionalidad moderna. Por ello es propio señalar al proceso reflexivo teológico de la época, como el caso de Tomás de Aquino, como disciplina intelectual y no como una ciencia. Saber, fruto de encuentro entre la fe y la razón.²²

Finalmente. De forma posterior al siglo XIII, el concepto tomista de la teología muta de nuevo. La necesidad de señalar al quehacer teológico como un saber de tipo racional se reducirá a la necesidad de una sistematización y argumentación claras. Esto es, la reducción del papel de la razón, hacia la claridad de la exposición misma.²³

Así, la construcción discursiva teológica, en la escolástica fue una disciplina auxiliar institucional, de la jerarquía representada por el magisterio eclesiástico. Así, su tarea se centró en tres momentos. Primero. Definir, exponer y explicar la revelación. Segundo. Examinar, denunciar, condenar falsas doctrinas. Tercero. Educar y defender las verdades reveladas verdaderas.²⁴

De ello se sigue que, por ejemplo, los centros teológicos cercanos a la institución y al magisterio eclesial de la cristiandad católica, tendrán mayor relevancia en su quehacer, que los alejados a tal normativa teológica.

Por lo anterior enunciamos esta Hipótesis específica 3: La discursividad narrativa, conocida como Teología está en dependencia del devenir histórico de la iglesia o comunidad en la cual se sitúa. Muta. Pues han existido y existen modalidades teológicas cambiantes, así como del quehacer teológico mismo y sus distintas funciones y sentidos a través de la historia de la comunidad cristiana. De ser así es necesario tomar seriamente en cuenta esta narratividad discursiva que se encuentra de forma indisoluble, ligada históricamente a la realidad en donde se produce. Con una historia propia, símbolos, escuelas, influencias y ligada a la tradición cristiana-bíblica. Más allá de un saqueo de tipo servil que coloca su atención sólo en el pensamiento social, en su carácter subversivo, rebelde o momento de mero activismo político, por un lado. Y por otro, en la

²¹ Cfr., Ibidem., p.p. 58-61.

²² Cfr., Ibidem., p. 60.

²³ Cfr., Ibidem., p. 60.

²⁴ Cfr., Ibidem., p. 60.

descalificación proveniente de los defensores del *statu quo* ligado a una concepción unívoca del quehacer teológico, jerárquico, doctrinal. O incluso, se encuentra allende la descalificación de pensadores en el universo de las humanidades que dan por sentado el accionar meramente ideológico de tales narrativas.

3.1.1 Metodismo y Protestantismo²⁵

Ahora bien, cabe aquí un espacio para aclarar algunos elementos constitutivos de dos elementos clave para el desarrollo de esta tesis. Primeramente una señalización breve sobre la discursividad metodista. Puesto que, el autor que estudiamos en esta obra de investigación se sitúa al interior de esta tradición de fe. En una segunda instancia y como parte de la delimitación metodista, en relación con el protestantismo.

Antes. Cabe señalar que existen diversas formas de comprensión del protestantismo y metodismo. Como tipología social, desde el uso cotidiano del término, desde una moral y comportamientos socialmente delimitados, hasta el protestantismo como tipo doctrinal discursivo. Nosotros emprendemos nuestro estudio desde esta última comprensión.²⁶

Primero. El término *metodista* fue el mote peyorativo con el que se nombró a un grupo de miembros de una sociedad estudiantil dedicado al estudio bíblico, el servicio al pobre y la oración, en Oxford, Inglaterra, hacia principios de la década de 1730. Elementos como pietismo, oración personal, obsesión por la disciplina espiritual, rigor con asuntos de la ley eclesiástica y lectura de sermones tenían un papel fundamental en la dirección del grupo.

²⁵ Cfr., ABRAHAM, W., *Wesley for armchair theologians*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2005; Cfr., CAMPBELL, T., *Doctrina metodista. Los fundamentos*, Abingdon press, Nashville, 2012; COLÓN-EMERIC, E., *Wesley, Aquinas, and Christian perfection: an ecumenical dialogue*, Baylor University Press, Waco, Tx, 2009; Cfr., GATTINONI, C., *Principios del movimiento metodista. Históricos y doctrinales*, Iglesia Metodista Argentina, Bs. As., 1997; Cfr., GONZÁLEZ, J., *Juan Wesley. Herencia y promesa*. Publicaciones Puertorriqueñas, San Juan, 1998; Cfr., HEITZENRATER, R., *Wesley y el pueblo llamado metodista*. Abingdon press, Nashville, 2001; MADDOX, R., *Responsible grace: John Wesley's practical theology*, Kingswood books, Nashville, 1994; MAGALLANES, H., *Introducción a la vida y teología de Juan Wesley*, Abingdon press, 2005; Cfr., OUTLER, A., *Teología en el espíritu wesleyano*, CUPSA, México, 1992; WILLIAMS, C., *La teología de Juan Wesley. Una investigación histórica*, Ed. SEBILA, San José, 1989; STOCKWELL, B.F., *La teología de Juan Wesley y la nuestra*, La Aurora, Bs. As., 1962; Cfr., YRIGOYEN, C., *John Wesley: la santidad de corazón y vida*, Junta General de Ministerios Globales, NY, 1995; WESLEY, J., *Obras*, 14 tomos, Providence house publishers, Franklin, 1996.

²⁶ Cabe señalar que de uso común en países latinoamericanos, la integración por igual de metodismo, protestantismo e iglesias evangélicas.

Segundo. El mote despectivo *metodista* fue asumido de forma positiva, por uno de los líderes naturales del grupo, el sacerdote anglicano y misionero John Wesley, quien utilizó tal nombre para referir al movimiento de renovación al interior de la iglesia anglicana, animado por él y su hermano Charles Wesley.

La re-apropiación semántica hacía ver, según sus líderes e ideólogos, la disponibilidad de ser metódico en toda cosa espiritual. Clave para el método de trabajo era el reunir a las personas en sociedades, bandas, sociedades selectas y unidades de recuperación. Los anteriores, grupos pequeños que brindaban espacios para la escucha del evangelio a diversos sectores de la sociedad. De tal forma que, la experiencia del primer grupo de estudio en Oxford se convirtió posteriormente en el modelo a seguir por parte del movimiento metodista y núcleo de las futuras sociedades metodistas.

Es importante mencionar que ya existía en el contexto del siglo XVIII, la presencia de grupos disidentes que rechazaban la visión eclesial del anglicanismo, luego de la reforma protestante.

Tercero. El metodismo constituyó el nombre de un movimiento religioso en el Nuevo Mundo, primeramente en su vertiente norteamericana, gracias a la labor de metodistas irlandeses, galeses e ingleses a principios de 1770²⁷.

En suma, el metodismo puede considerarse a partir de tres momentos. Como el mote peyorativo con el que ha sido bautizado un grupo de reflexión en Oxford; término posteriormente re-apropiado semánticamente para definir a un movimiento de renovación al interior de la iglesia anglicana en el siglo XVIII; para finalmente desvincularse de tal visión eclesial y constituirse con autonomía, en una institución con posteriores y diversas ramificaciones, en diversas partes del orbe.

Finalmente hay que mencionar, que esta distinción sintética en tres pasos es apretadísima e intenta reflejar en ella delimitaciones importantes como marco referencial del trabajo que ahora emprendemos.

No obstante, las precisiones en torno del cuerpo doctrinario metodista-wesleyano, muestran características propias incluso al interior de las narrativas protestantes y

²⁷ Richard Boardman y Joseph Pilmore fueron a trabajar hacia Norteamérica, en labor metodista en el año de 1769. También está el caso de Francis Asbury, el futuro líder del movimiento metodista en Norteamérica, que de igual forma zarpó en el año de 1771. Thomas Coke quien ha jugado un papel importante en la misma constitución eclesial del metodismo, ha sido enviado a Norteamérica en esa misma década.

evangélicas, que le dan cohesión y rasgos distintivos únicos y que lo alejan de aquella, por ejemplo. Por ello precisamos desde ahora la distinción entre protestante, evangélico, el metodista al interior de esta categoría.

Si bien, la tipificación de Orlando Costas (y un grupo enormísimo de estudiosos de la religión en América Latina) señalan a lo no católico como protestante, y tal vez en el mejor de los casos, evangélico, muestran sólo el punto de llegada (ecumenismo, sociedades no católicas, etc.) y no la reconstrucción histórico-metodológica de los planteamientos diversos e incluso contrapuestos, al interior de un tipo único (protestante) que diluye toda distinción fundante. Esta distinción es importante, puesto que, a partir de ella es posible señalar los giros, rupturas, distinciones, tensiones de las diversas tradiciones cristianas allende la tipificación común: protestante.

Pensamos entonces que es necesario realizar la precisión de estas distinciones fundantes, en un primer momento. De ser así se reflejará con mayor fuerza la integración y la cooperación ecuménica, que es punto de llegada, así como los problemas a los que los diversos actores estuvieron expuestos. Se entenderá luego de esta precisión y posteriormente una comprensión de la integración, allende a la distinción identitaria de una confesión religiosa propia. Por ello, pensamos que la recuperación de los límites confesionales, como punto de partida tanto metodológico e histórico, potencian la puesta en marcha teológica de actores y generaciones subsecuentes, así como permiten ver los problemas de actualidad y posibles soluciones, en un tiempo y época definidos.

Por lo anterior mencionaremos brevemente un par de acotaciones distintivas del corpus doctrinario metodista, puesto que, como hemos mencionado ya, son de importancia para el desarrollo de este trabajo de investigación. Los mismos presentan el rompimiento que realiza John Wesley, el sacerdote anglicano inglés fundador del metodismo, con el protestantismo. Esta acción nos invitaría a articular la capacidad de situar al metodista fuera de la tipificación que comúnmente lo ubica como protestante. Veremos a lo largo de esta tesis cómo y por qué.²⁸

Primero. John Wesley tuvo una serie de desencuentros que derivaron en rompimiento que tuvo con el protestantismo. El primero de ellos con la doctrina morava (de corte luterano) de la concupiscencia invisible. El segundo desencuentro con los

²⁸ Sobre el corpus doctrinario puede verse la extensa bibliografía al inicio de este apartado.

calvinistas, de los que rechazó cuatro de sus cinco puntos, como parte del *paquete protestante* propuesto y adoptado por estas tradiciones de fe. Este rechazo estuvo sustentado en la imposibilidad de una elección, de la gracia irresistible y la perseverancia final, debido a lo que el mismo Wesley pensó respecto de sus implicaciones morales.²⁹ Finalmente, con los anglicanos tuvo un desencuentro al defender totalmente el pecado original y la justificación por la sola fe.³⁰

Segundo. La propuesta wesleyana fue catalogada como inconsistente teológica, metodológicamente. Descrita como anómala por sus adversarios y detractores. Aunque original por sus seguidores. Tal acusación se basa en que aquella fundía de tal forma, una comprensión doctrinal protestante del pecado original, restándole elementos de la soteriología protestante clásica, señala el estudioso del metodismo Albert Outler (1908-1989). Añadía por otro lado, una doctrina católica de la perfección cristiana, empero, sin la figura del sacerdocio y sus métodos. Hibridez de muchas fuentes, en donde Gregorio de Nisa (330/335-394/400) y algunos otros Padres de la iglesia son figuras centrales. El resultado una *tercera alternativa*, pensamos. No protestante, no católico: metodista.

4. Relación Estudios latinoamericanos y Estudios wesleyanos

Ahora bien, el campo de investigación al interior de esta tradición narrativa-teológica metodista, dedicado en la actualidad al estudio de su corpus doctrinal y de su historia lleva por nombre Estudios wesleyanos.

Los anteriores realizados generalmente desde instituciones académicas, en la centralidad de los Estados Unidos de Norteamérica. Los mismos que han jugado un papel fundamental en el aleccionamiento de la región latinoamericana. Lo anterior debido a la cercanía e historia que liga a ambas regiones, desde sus establecimientos misionales, hasta la actual capacitación de agentes de pastoral en la región.

Empero, el trasvase de los contenidos propios de aquella tradición narrativa-teológica, al territorio latinoamericano se ha realizado y se realiza en la mayoría de las veces, a partir de parámetros y paradigmas coyunturales propios de la cultura anglosajona. Es decir, que la asunción de problemáticas de esta discursividad teológica

²⁹ WESLEY, J., “Carta a John Newton”, Cartas, en *Obras*, T-XIII, 1996.

³⁰ Cfr., OUTLER, A., Op cit., p. 34.

(metodista) en más de uno de los países latinoamericanos se da a partir de los parámetros norteamericanos que delimitan el metodismo desde una visión unívoca doctrinal. En este sentido pensamos, los estudios y teología wesleyana norteamericana se realizan como ideología. Son opiáceos. Yuxtaponen debates en torno a la pureza doctrinaria; están interesados en la aparición histórica de cortes periódicos de tal tradición; discuten interpretaciones de los textos situados en la figura de su fundadores y sus contextos históricos. O incluso en ciertas ocasiones promueven la solución a problemas práctico-pastorales para la región, desde propuestas de latinos anglosajonizados, por ejemplo.³¹

Las anteriores, temáticas en torno de una *correcta* interpretación de la narrativa wesleyana. Re-producen finalmente planteamientos anglosajones, como si fueran propios del latinoamericano. Desde una hermenéutica colonial.³² Elementos anteriores que hacen pensar en la posesión de los derechos reservados de tal configuración narrativa, por parte de los grupos académico o jerárquicos norteamericanos ubicados principalmente en Texas, Carolina del Norte, Kentucky, Washington, Atlanta, Chicago y Tennessee.

Religión como encubrimiento cultural, retomando a Zea. Así, se presenta bajo encubrimientos de la cultura, de los pueblos Europeos y Norteamericanos como expresión de civilización, modernidad y progreso. Convirtiéndonos, como dice Martí, en: “una máscara con calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España”³³ o “Éramos charreteras y togas en países que venían al mundo con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza”.³⁴

³¹ Salvo el caso de Maddox: *Rethinking Wesley's theology for contemporary methodism*, Kingswood books, Nashville, 1998, en donde el metodismo se piensa desde otras latitudes; algunas inclusiones de Míguez Bonino en la discusión centralizada norteamericana; casos como el de Colón-Emeric, que emprende un estudio comparativo (que junto con el primer ejemplo caminan ya hacia la hibridez, esto es, el futuro de la teología); y finalmente, la actual producción brasileña metodista, las discusiones giran en torno al reconocimiento de elementos de la obra y persona de Wesley, así como del legado de los primeros asentamientos metodistas. Generando de esta forma, la privatización del metodismo a partir de una episteme de legitimidad académica. El problema se viraliza, pues, de común se exportan tales visiones centralizadas-privatizantes, y son asumidas por los asentamientos de esta confesión en la región latinoamericana por ejemplo, sin el uso de herramientas hermenéuticas básicas. Produciendo reflexiones situadas en medio de la extrema pobreza, marginación, desempleo, violencia desmedida, extrema polución, corrupción, narcotráfico, migración, desempleo, inequidad de género, etc., que discurren alrededor de una doctrina e identidad monolíticas, generando así fenómenos opiáceos e ideológicos.

³² Es importante destacar que incluso en la actualidad existen intentos de reflexión de esta tradición de fe, a partir de *Congresos de doctrina metodista*. No han reparado aún, en la reproducción acrítica de esta *pantalla-ideológica* en términos de Ricoeur.

³³ MARTÍ, J., en ZEA, L., Op cit., p. 18.

³⁴ Cfr., ZEA, L., Op. Cit., p. 18.

Señalamos entonces, la función alienante y opresiva que el trasvase de esta hermenéutica ortodoxa en la actualidad causa en las interpretaciones regionales latinoamericanas, de esta tradición de fe, al asumir como propios los postulados en torno a la pureza doctrinal y correcta interpretación. Así, se presenta la asunción acrítica de esta rama en América Latina como ideologizante puesto que, de esta forma se obnubilan los problemas propios de las coyunturas históricas en las que se sitúan los latinoamericanos ligados a esta tradición religiosa.

Hipótesis específica 4: La presencia de la narrativa discursiva teologal del sector evangélico, metodista, ha estado presente a lo largo de los procesos de transformación social y desarrollo de diversos países en la región. La presencia liberadora de su praxis no se perfila a partir de una toma de posición doctrinal-identitaria. Si bien, en un inicio ha sido preciso definir las identidades religiosas hacia el final del siglo XIX e inicios del XX, el devenir de la historia de tales grupos permite la comprensión de los mismos a partir de su situación contextual en cada uno de los lugares en los que ha participado. De esta forma, la resolución de tales esfuerzos puede comprenderse a partir de la consolidación del *statu quo*, por un lado. Por otro, la participación en proyectos de liberación a partir de una praxis histórica asentada en la fe religiosa y desde la *ortopraxis*. Ya no más *ortodoxia*. Por ello es preciso definir el mundo social y político de los lugares en los que, la narrativa discursiva perteneciente al metodismo, se implanta. Lo anterior implica el uso de un instrumento des-ideologizante. Por ello, la pertinencia y apoyo de la Historia de las ideas en América Latina, así como de la sociología crítica del conocimiento, que potencializan tal acercamiento ejerciendo una modificación en la epistemología de los estudios wesleyanos, más allá de la comprensión anglosajona de los mismos, e incluso la vertiente brasileña que ha tomado fuerza en los últimos años.

5. Teología como reflexión crítica sobre la praxis. ¿Teología de la liberación o Teologías para la liberación?

Ahora bien, dando un paso más en nuestro planteamiento queremos señalar qué entendemos por Teología de la liberación. Así como señalar algunas de sus notas esenciales. Pensamos que es importante realizar tal distinción puesto que, la diversidad, como se verá a continuación de los planteamientos al interior de tal vasto corpus,

introduce distancias y críticas incluso en el seno de la misma. Es común encontrar en la serie de trabajos de posgrado dedicados al tema, la homologación de todo el corpus vasto que representa tal planteamiento.

Hablar de *Teología de la Liberación* pues, implica referirnos a un vasto *corpus* metodológico y reflexivo acumulado en los últimos cuarenta años en diversas tradiciones religiosas, más allá de la confesión cristiana-bíblica. Casos como el de la teología islámica de la liberación³⁵, así como el de la teología judía de la liberación³⁶ son ejemplos claros.

En el sentido cristiano-bíblico liberacionista se inscriben las narrativas discursivas teológicas de liberación en el África, representada por sus corrientes significativas: teología negra sudafricana de la liberación, teología africana subsahariana de la liberación. De igual forma, las narrativas de la teología de la liberación en el Asia: la teología *Dalit*, la teología japonesa de la liberación, la teología coreana del *Minjung* y la teología feminista asiática de la liberación.³⁷ Podríamos mencionar de igual forma en el contexto norteamericano, la teología de la liberación hispana³⁸.

Por ello y desde ahora nombramos a este *corpus* metodológico y reflexivo con el nombre de *Teologías para la liberación* y no *Teología de la liberación*. Ésta última apuesta intelectual de algunos estudios sobre el tema, mismos que intentan asumir la narrativa propia como mesiánica, con derechos exclusivos sobre la misma.

Nosotros las nombramos *Teologías para la Liberación* debido a la heterogeneidad y énfasis en la pretensión de ultimidad que se sostiene en las mismas. Por ello hemos añadido la preposición *para*. En ella, pensamos, se precisa el ámbito de lo soteriológico y a la vez, de lo utópico. Se enfatiza pues, su dimensión teológica y a la vez, la ética-política como ultimidades de esta narrativa discursiva. Podríamos también ahondar en la

³⁵ Cfr., DABASHI, H., *Islamic liberation theology: resisting the empire*, Routledge, NY, 2008.; Cfr., STIFAN ATEEK, N., *Justice and only justice: a palestinian liberation theology*, Orbis Books, NY, 1989.

³⁶ Cfr., ELLIS, M., *Hacia una teología judía de la liberación*, DEI, Costa Rica, 1988.

³⁷ Cfr., ALOYSIUS, P., *El rostro asiático de Cristo: notas para una teología asiática de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1991.; Cfr., SOBRINO, J.- LOIS, J.- SÁNCHEZ, J., *La teología de la liberación en América Latina, África, Asia*, PPC, Madrid, 1998; Cfr., AMALADOS, M., "Liberation theologies from Asia", en *Laval Theologique et philosophique*, Vol. 54, no. 3, 1998.

³⁸ Cfr., GARCÍA, M., *Chicano liberation theology: the writings and documents of Richard Cruz and católicos por la raza*, Kendall Hunt Publishing, Iowa, 2010.; Cfr., ALVAREZ, R., *Liberation theology in chicana/o literature: manifestations of feminist and gay identities*, Routledge, NY, 2007. Para este contexto merece una atención especial el Capítulo 1: Liberation theology: an overview an its transition into chicana/o contexts.

pretensión de la liberación en sentido metodológico de la misma teología, así como un largo etcétera. Preferimos de momento, señalar la pretensión ético-política y la soteriológica. De la categoría liberación nos encargaremos más adelante.

Ahora bien, en nuestro caso nos referiremos en adelante a las *Teologías para la Liberación Latinoamericanas*.³⁹ Hay que mencionar que casos como los de la Teología Negra de la Liberación naciente en el contexto de los Estados Unidos, así como la Teología Feminista de la Liberación comparten el entorno socio-político y cultural de los 60's, también de las *TLL*. Han dialogado (y dialogan) crítica y constantemente con las *TLL*. Nacieron y se desarrollan al paralelo de éstas. Merecen un trato aparte. Incluso un estudio simultáneo para ver convergencias-divergencias entre las tres. Por nuestro objeto de estudio sólo señalamos la bibliografía básica para emprender tal empresa.⁴⁰

Finalmente, en todas las narrativas discursivas teológicas que hemos mencionado la categoría *liberación* es el eje central, a la vez que, remite a una diversidad de particularidades o aristas: *liberación* se dice de muchas maneras. Comentaremos algunas a continuación.

³⁹ En adelante *TLL*.

⁴⁰ Sobre la teología de la liberación negra véase: CHENU, B., *Teologías cristianas de los terceros mundos*, Herder, Barcelona, 1989; Cfr., CHENU, B., *Dieu est noir: histoire, religion et théologie des noirs américains*; Cfr., CONE, J., *Teología negra de la liberación*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1973; Cfr., CONE, J., *Black theology and black power*, Seabury Press, New York, 1969; Cfr., GIBELLINI, R., *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander, 1998; Cfr., CONE, J-ASSMAN, H. (et al.), *Teología negra: teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974; Cfr., HOPKINS, D., *Black faith and public talk: critical essays on James H. Cone's black theology and black power*; Cfr., HAYES, D., "James Cone's hermeneutic of language and black theology", en *Theological studies*, vol. 61, no. 4, (Dic. 2000), Washington; Cfr., ZAVALA-CHAPARRO, P., *Dios es negro. La teología negra como teología de la liberación* (documento de trabajo).

Sobre la Teología feminista de la liberación consúltese: DICKEY YOUNG, P., *Teología feminista. Teología cristiana. En búsqueda de un método*, DEMAC, 1993; Cfr., GEBARA, I., *Teología al ritmo de mujer*, Ediciones Dabar, México, 1992; Cfr., GEBARA, I., "Teología de la liberación en feminismo y teología feminista de la liberación", en *Alternativas*, vol. 8, no 20-21 (Jul-Dic 2001), Managua, p.p. 153-172; Cfr., HALKES, C., "Teología feminista. Balance provisional", en *Concilium* 154, 1980, p. 125-126; Cfr., JOHNSON, E., *She who is: the mystery of God in feminist theological discourse*, The Crossroad Publishing Co., NY, 2002; Cfr., JOHNSON, E., "Mary, friend of God and prophet: a critical reading of the marian tradition", en *Theology digest*, vol. 47, no. 4, 2000, Duluth, USA; Cfr., LOADES, A., *Teología feminista*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1997; Cfr., LUNEN-CHENU, M.D., "La Iglesia ante el Feminismo", en *Concilium* 111, 1976, p. 139; Cfr., LUCHETTI BIENGEMER, M.C. (et al.), *El rostro femenino de la teología*, DEI, Costa Rica, 1983; Cfr., SALAS, M., *De la promoción de la mujer a la teología feminista: cuarenta años de historia*, Sal Terrae, Santander, 1993; Cfr., SCHÜSSLER FIORENZA, E., *Pero ella dijo. Prácticas feministas de la interpretación bíblica*, Trotta, Madrid, 1996; Cfr., SCHÜSSLER FIORENZA, E., *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1989; Cfr., TAMEZ, E.- AQUINO, P., *Teología feminista latinoamericana*, Abya-Yalá, Ecuador, 1998; Cfr., ZAVALA-CHAPARRO, P., *Orar a Dios: Ella te escuchará. Escenarios y actrices en la teología feminista de la liberación* (documento de trabajo).

5.1 Teologías para la liberación latinoamericanas⁴¹

Las *TLL* son un momento reflexivo que nace a partir de una praxis específica. Esto es, una reflexión que precisa de un momento previo. Como tal las *TLL* son un acto segundo. desde la terminología del teólogo y sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez Merino (1928-) alumno de la Universidad Católica de Lovaina y Lyon. Con acto segundo se quiere significar que, si clásicamente se ha concebido a la teología como el discurso articulado que intenta dar inteligibilidad a la fe (*fides quaerens intellectum*) luego, la fe existente y practicada es siempre previa al acto reflexivo del teólogo, esto es, el acto de teologizar.

El sociólogo francés de origen brasileño Michel Löwy (1938-) quien ha reflexionado amplia y críticamente sobre el tema, engloba de forma clara el lugar de la *TLL* como *corpus* y reflexión de un vasto movimiento ya no sólo eclesial sino social. Comprensión que asumimos para la presente obra. En sus palabras, las *TLL* son:

“(…) una reflexión sobre una praxis previa. Más precisamente, es la expresión/legitimación de un vasto movimiento social que surgió a principios de la década de los sesenta, previamente a la aparición de los nuevos escritos teológicos. Este movimiento involucra a significativos sectores de la Iglesia (sacerdotes, órdenes religiosas, obispos), movimientos religiosos laicos (Acción católica, Juventud Cristiana Universitaria, Trabajadores jóvenes Cristianos), intervenciones pastorales populares (pastoral obrera, pastoral campesina, pastoral urbana) y a las Comunidades Eclesiales de Base (...) [La *TLL*] como un cuerpo de escritos producidos desde 1970 por figuras tales como Gustavo Gutiérrez, Rubém Alves, Hugo Assman, Carlos Mesters, Leonardo y Clodovis Boff, Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, Segundo Galilea, Ronaldo Muñoz, Pablo Richard, José Míguez Bonino. Con una vertiente católica y otra protestante (...) [La *TLL* es entonces, el] producto espiritual de un movimiento social,

⁴¹ De la vasta bibliografía sobre este tema destacan por sus visiones panorámicas y su importancia en la conformación y génesis de esta articulación teológica: Cfr., BOFF, L., *Teología del cautiverio y de la liberación*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1980; Cfr., GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 1972; Cfr., LIBANIO, J.B., *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*, Sal Terrae, Santander, 1989; Cfr., LIBANIO, J.B., *Introducción a la teología: perfil, enfoques, tareas*, Dabar, México, 2000; Cfr., MORALES, V., *Bibliografía de la Teología de la liberación*, Tesis de Licenciatura, UNAM, México, 1997; Cfr., MUÑOR, R., *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1974; Cfr., SELADOC., *Panorama de la teología latinoamericana*, T. I-VI, Sígueme, Salamanca, 1975; Cfr., SILVA-GOTAY, S., “El pensamiento religioso”, en ZEA, L., *América Latina en sus ideas*, Ed. S. XXI, México, 1986; SOBRINO, J - COMBLIN, J. -GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Cambio social y pensamiento en América Latina*, Trotta, Madrid, 1993; Cfr., SOBRINO, J. - ELLACURÍA, I., *Mysterium liberationis. Principios fundamentales de la teología de la liberación*, T. I-II, UCA, San Salvador, 1993; Cfr., OLIVEROS, R., *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*, CRT, México, 1977; Cfr., TAMAYO-ACOSTA, J.J., *Para comprender la teología de la liberación*, Verbo Divino, Navarra, 1989.

pero al legitimarlo y dotarlo de doctrina religiosa coherente, ha contribuido enormemente a su extensión y reforzamiento”.⁴²

Gutiérrez señala: “Hablar de teología de la liberación es buscar una respuesta al interrogante: ¿qué relación hay entre salvación y el proceso histórico de liberación del hombre?”.⁴³ Y en este sentido, Löwy apunta:

“El asunto no es el de esperar la salvación de las alturas: el Éxodo bíblico nos muestra al hombre construyéndose a sí mismo y por él mismo a través de la lucha política histórica. El Éxodo es por tanto el modelo para una salvación que no es individual y privada sino comunal y “pública”, en la cual no es el alma de un individuo aislado la que está en juego, sino la redención y la liberación de toda la gente esclavizada. En esta perspectiva, los pobres no son más un objeto de pena o caridad, sino como los esclavos hebreos, los sujetos de su propia liberación. Para la iglesia, debe haber un punto central en el sistema dominante: al seguir la gran tradición de los profetas de la Biblia, y el ejemplo personal de Cristo, aquella debe oponerse al poderoso y denunciar la injusticia social”⁴⁴.

Todas las anteriores, propuestas que generaron malestar en la ortodoxia y cúpula eclesiales, ya que estas narrativas discursivas no se ajustaron a la metodología ortodoxa. En este sentido la TL de Gutiérrez, así como las TLL presentan una afrenta a la arquitectónica teológica de *Katábasis* o método *Desde arriba*, mismo que se despliega del dogma para llegar a la experiencia. El anterior, distinto al método *Desde abajo* o *Anábasis* privilegiado por los teólogos de las TLL. Parte de la experiencia y vida humanas para encontrar el sentido cristiano de las mismas⁴⁵.

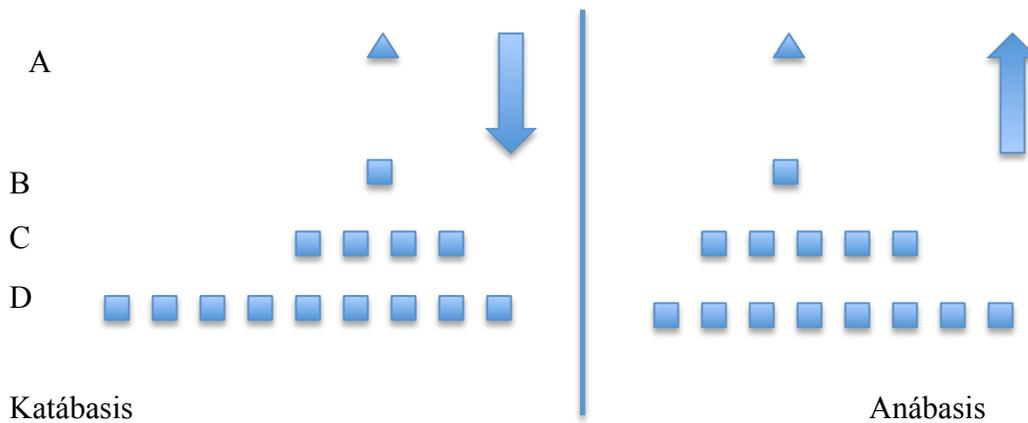
⁴² LÖWY, M., *El cristianismo de los pobres. Marxismo y teología de la liberación*, Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública, 1988, México, p.p. 25-26; Cfr., LÖWY, M., *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*, Ed. Siglo XXI, México, 1999, p.p. 47-48.

⁴³ GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación...* p. 27.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 39. Las comillas son del autor.

⁴⁵ Cfr., LIBANIO, J.B., *Teología de la liberación...* p.p. 207-228.

Fig. 1. Los dos métodos teológicos.



A: Dios.

B: el Papa/Patriarca/Obispo, etc. C: Príncipes de la iglesia, cardenales, superintendentes.

D: pueblo.

La primera figura muestra la racionalidad jerárquica e institucional. Parte de Dios, pasa por las autoridades, el Papa, los cardenales, obispos, teólogos, juntas, consejos de ancianos. El depositario último sería el pueblo. La segunda figura muestra el punto de partida de la reflexión teológica para la liberación. Partiendo de los contextos propios, coyunturas, grupos eclesiales de base con características y necesidades específicas, mismas que se preguntan por el sentido cristiano de tales momentos vivencias.

5.2 Momentos previos a la sistematización de las TLL

Encontramos una serie de momentos previos, escenarios que se tornan como casos indispensables de estudio previos a la fundamentación de unas TLL, y señalados por críticos e interlocutores, como parte de la historia de las TLL. Antecedentes previos a la génesis de las TLL que posibilitaron, interactuaron y dinamizaron a tal expresión teologal-narrativa. Los escenarios socio-histórico, político, teologal-discursivo prepararon la aparición de las expresiones de las TLL.

Nosotros destacamos seis elementos en específico bajo los signos de una lucha dialéctica entre dependencia y libertad: la experiencia de los primeros misioneros y evangelizadores del siglo XVI⁴⁶; el Concilio Vaticano II⁴⁷; también el papel de las

⁴⁶ Cfr., DUSSEL, E., *Los obispos hispanoamericanos y la liberación de los pobres (1540-1620)*, CTR, México, 1979; Cfr., BORGES, P., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (x. XV-XIX)*,

Conferencias generales del CELAM (Medellín)⁴⁸; el papel de la teología política en Europa⁴⁹; el escenario político-cultural-social de la década de 1960⁵⁰ y finalmente, la crisis teórica e ideológica a la que los cristianos revolucionarios se enfrentaron, al participar en la práctica de la liberación política de América Latina⁵¹. Sobre cinco de estos seis escenarios volveremos más adelante.

BAC, Madrid, 1992; Cfr., TAMAYO-ACOSTA, J.J., *Op Cit*; ZAVALA-CHAPARRO, P., *Extra pauperes nulla sallus. Las teologías de la liberación latinoamericanas*, (Documento de trabajo).

El caso de la defensa de los indios como experiencia de liberación, por parte de los primeros misioneros y evangelizadores del s. XVI, es con frecuencia es visto por los historiadores de las TLL, como Dussel, Borges y Tamayo, como la presencia de los primeros teólogos de la liberación en América.

El argumento central de ellos es el siguiente: la oposición de éstos ante la postura institucional reflejada en la justificación de la conquista y el dominio. Las anteriores, posturas afirmadas teológicamente y sostenidas por la jerarquía eclesial (en específico a través del Papa Alejandro VI) en una serie de bulas papales: *Intercaetera*, del 4 de mayo de 1493; *Eximoniae devotionis*, del 3 de julio de 1493 y *Dudum siquidem*, del 25 de septiembre de 1493. Éstas justificaban la conquista y la dotaban de carácter sagrado.

Se hace hincapié por parte de aquellos autores, en la oposición de estos misioneros en los círculos teológicos académicos, en contra de la exposiciones teológicas que legitimaban dominación y conquista. El caso más conocido: Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573). Legitimaba la dominación y esclavitud.

Estos estudios rastrean en el legado misionero *los caminos de liberación por los que transitaron los pioneros de la defensa de los indios*⁴⁶. De los anteriores, podemos señalar tres casos en específico al interior de la Orden de Predicadores (dominicos): Antonio Montesinos (1475-1549), Fray Bartolomé de las Casas (1484-1566) y Pedro de Córdoba (1482-1521).

⁴⁷ Sobre el Concilio Vaticano II puede consultarse: ALBERIGO, G., *Historia del Concilio Vaticano II: la iglesia como comunión*, Sígueme, Salamanca, 2007; Cfr., ALBERIGO, G., *Breve historia del Concilio Vaticano II*, Sígueme, Salamanca, 2005; Cfr., CONCILIO VATICANO II, (1962-1965), *Documentos del Concilio Ecuménico Vaticano II*, San Pablo, México, 2003.; Cfr., CONGAR, Y., *Diario del Concilio: cuarta sesión*, Estela, Barcelona, 1967; Cfr., DUSSEL, E. (et al.), *Historia general de la Iglesia en América Latina: Perú, Bolivia y Ecuador*, Sígueme, Salamanca, 1987; SCHILLEBEECKX, E., *La iglesia de Cristo y el hombre moderno según el Vaticano II*, Fax, Madrid, 1969.

⁴⁸ Cfr., OLIVEROS, R., *Liberación y teología*, Lima, 1977; Cfr., LEGORRETA, J. DE J., “El análisis de la modernidad y los documentos de las conferencias generales del CELAM”, en *Las ciencias sociales en la teología latinoamericana*, Dabar, México, 2010; Cfr., OLIVEROS, R., “Historia de la teología de la liberación”, en ELLACURÍA, I.-SOBRINO, J., (eds.) *Op cit*, T. I, UCA, San Salvador, 1990.; Cfr., MUÑOZ, R., *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1974.

⁴⁹ Sobre la teología política puede consultarse: METZ, J.B., *Más allá de la religión burguesa: sobre el futuro del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1982; Cfr., METZ, J.B., *La fe en la historia y la sociedad: esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, Cristiandad, Madrid, 1979; Cfr., MOLTSMANN, J., *Teología política: ética política*, Sígueme, Salamanca, 1987; Cfr., SOLLÉ, D., *Teología política: confrontación con Rudolf Bultmann*, Sígueme, Salamanca, 1972; Cfr., TAMAYO-ACOSTA, J.J., *Teología, pobreza y marginación: una reflexión desde Europa*, PPC, Madrid, 1999; Cfr., JAHAE, R., “Redención-memoria-esperanza: consideraciones sobre la soteriología de Johann Baptist Metz”, en *Anámnesis*, México, vol. 19, no. 2 (jul-dic 2009).

⁵⁰ Cfr., BARTRA, A., *1968: el mayo de la revolución*, Ed. Ítaca, México, 1999; Cfr., BOSCA, R., “La caja de pandora. Los contenidos ideológicos del mayo francés”, en *Cuadernos de Teología*, ISET, Buenos Aires, 27 (2008), p.p. 223-235; Cfr., DÍAZ-SALAZAR, R., *La izquierda y el cristianismo*, Taurus, Madrid, 1998; MARDONES, J.M., *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Antrophos-UIA, Barcelona-México, 1998.

⁵¹ Cfr., SILVA-GOTAY, S., *Op cit*.

5.3 La primera sistematización de las *TLL*

Una serie de obras conforman el *corpus* de la primera sistematización de las *TLL*. Las mismas nacen como se ha mencionado, como parte de una reflexión sistemática y articulada y en medio de un *locus* que anteriormente hemos abordado. Podríamos señalar en este punto una vasta composición bibliográfica en torno a estos años. No obstante señalamos las obras más influyentes que se encuentran en la raíz y génesis de este vasta articulación sistemática y que los especialistas han remarcado con cierta generalidad. De ellas podemos mencionar las siguientes:

Obra	Autor	Año de publicación	País (autor)
<i>Theology of human hope//Cristianismo, ¿opio o liberación?</i>	Rubem Alves	1969/1970	Brasil
<i>De la sociedad a la teología</i>	Juan Luis Segundo	1970	Uruguay
<i>Teología de la liberación. Perspectivas</i>	Gustavo Gutiérrez	1971	Perú
<i>Jesucristo el liberador</i>	Leonardo Boff	1972	Brasil
<i>Teología desde la praxis de la liberación</i>	Hugo Assman	1973	Brasil

Es a partir de los trabajos anteriores que se inicia una nueva forma de reflexionar teológicamente desde un *locus* específico. Este, el nuevo, el caso de América Latina. Las cuatro obras dan por primera vez a un diálogo y críticas fecundos entre la teología moderna nacida en Europa y Estados Unidos, con una teología nacida en la periferia. En esencia parten desde un mundo de oprimidos; se forman desde una seriedad metodológica; participan de una sensibilidad social; hacen uso de las ciencias sociales, a la vez que la vivencia comunitaria de la fe.

5.4 Tipología de las *TLL*⁵²

Pensamos que la mejor forma de estudiar esa reflexión crítica sobre la praxis situada en el mundo de lo religioso de la cultura latinoamericana implica delimitar con exactitud la tipología de la misma que funge como el telón de fondo en donde se inscribe la propuesta del autor que estudiamos en este trabajo de investigación.

Por lo anterior señalamos ya, que las *TLL* no son un grupo monolítico ni menos un corpus doctrinal cerrado o sistema uniforme. Como ha señalado con certeza y precisión, el teólogo español Juan José Tamayo (1946-) se trata de un quehacer teológico abierto, plural y en proceso, que se encuentra en desarrollo permanente, tanto temático como metodológico. Admite de este modo diversos matices, por lo que se conocen diversas corrientes, tendencias y líneas que coexisten y responden a presupuestos rectores específicos.

Hasta ahora se han revisado de manera breve algunas distinciones del cristianismo liberacionista⁵³. También hemos señalado de forma sucinta la primer articulación de las *TLL* en la obra de Gustavo Gutiérrez. Toca ahora realizar una breve revisión tipológica al interior de las *TLL* con el fin de evitar las generalizaciones y a su vez, conocer la integración de los diversos actores en los distintos escenarios, mismos que, comprenden tan vasto movimiento y su corpus narrativo.

Ahora bien, la tipología de las *TLL* se presenta como un estudio y clasificación de sus diversos tipos realizados por una serie de actores, en este caso teólogos. Para realizar esta caracterización se toman en cuenta los procesos, ejes, momentos, mediaciones, tendencias, etc. Los anteriores funcionan como distinciones que se muestran como criterios de aglutinación. En este caso la tipología de las *TLL* es el intento por sistematizar, a partir de criterios necesarios, una serie de formas, modelos y tipos para su clasificación y matiz.

Al fondo de cada una de las tipificaciones subyace la integración de diversos factores: presupuestos epistemológicos así como puntos de partida, objetivos, los destinatarios, la labor del teólogo, el propio quehacer teológico, la crítica al sistema teológico tradicional, la visión eclesiológica de la misma, la relación con el marxismo y

⁵² Cfr., LIBANIO, J.B., Op cit.; Cfr., TAMAYO, J.J. *Para comprender...*

⁵³ Cfr., LÖWY, M., *Guerra de Dioses...*

la comprensión de categorías al interior de los diversos modelos: *pueblo, liberación* y otras categorías importantes en el corpus sistemático de las *TLL* se dicen de diversos modos, entre otras tantas problemáticas al interior, como veremos a continuación.

5.4.1 Según *dos lógicas teológicas*: construida y por construir

Según João Batista Libanio, el teólogo J. van Nieuwenhove intentó una primera sistematización de la teología latinoamericana a partir de dos lógicas. Es decir, la señalización de dos tipos en las *TLL*. El primero de los tipos responde al de una teología ya constituida. El segundo, al de una teología por construir. Para cada uno de estos tipos se eligió a dos autores que representaran propiamente las características que el teólogo belga planteó. Para la primera seleccionó al Cardenal Eduardo Pironio (1920-1998). Para la segunda, al teólogo peruano Gustavo Gutiérrez.

Primero. La *lógica de la teología ya constituida* busca ser una reflexión en torno de la liberación cristiana, en donde la fe es lo que da sentido profundo en esta visión. Dice Libanio que:

“(…) no se hace una opción sociopolítica explícita, sino simplemente ética, por la transformación, usando criterios teológicos y no de eficacia histórica de la praxis, procedentes de un análisis sociopolítico y de una opción ético-política autónoma”.⁵⁴

En este sentido, este tipo de *TLL* se centra en la doctrina eclesiológica y social promulgada en Medellín, y como tal, se muestra en continuidad con sus opciones teológico pastorales, aunque propiamente no interviene el uso de una herramienta de las ciencias sociales. Se precisa de este modo, el contenido específicamente cristiano de la praxis de liberación. Liberación comprendida en este tipo implica tres elementos: una visión antropológica cristiana, una misión eclesiológica y opciones pastorales según la doctrina social de la iglesia.⁵⁵

Segundo. La *lógica de una nueva teología por construir* está sustentada sobre una reflexión que remarca explícitamente el *en* y el *para* de la teología. En este caso, una praxis liberadora específica. A diferencia del primer tipo señalado, la lógica de esta reflexión no parte de una aspiración universal de liberación. Es pues, la búsqueda por una

⁵⁴ LIBANIO, J.B., Op. cit., p. 250.

⁵⁵ Ibid., p. 250.

determinada praxis liberadora con un sentido anticapitalista, y con la nota de ser de carácter revolucionario. En este sentido busca la transformación radical de situaciones: económica, política, cultural y religiosa. Las herramientas metodológicas, que esta variante usa para la interpretación de la realidad latinoamericana se basan en el análisis del subdesarrollo y así: “recurre a la racionalidad de una teoría sociopolítica que reconoce en la dominación y en la lucha de clases, inherentes al sistema capitalista, la causa o al menos una de las causas esenciales de la situación de injusticia”.⁵⁶

5.4.2 Según la presencia del pueblo en la teología: *el pueblo como objeto y el pueblo como sujeto*⁵⁷

Según Libanio es Juan Luis Segundo (1925-1996) quien tipifica la TLL desde este criterio. Se distinguen dos formas en concreto en donde el pueblo es el punto de partida para la puesta en marcha del quehacer teológico. De igual forma, esta distinción radica en la comprensión que el pueblo tiene de sobre su papel, *en el acto mismo de producir teología*. El primero, según J.L. Segundo, quedó interrumpido al llegar solamente al modo de justificación metodológica. El segundo, tiende a comprenderse como apologética del pueblo, pues contiene elementos de populismo.

Primero. Teología desde *el pueblo, como objeto de liberación*. Este modelo teológico tiene como objetivo la liberación de la misma teología. Al discurso mismo. Debe en este sentido desideologizar a la teología para que así, el discurso de lo religioso llegue a convertirse en verdadera palabra de liberación. Sólo así prestará servicio para el pueblo. Epistemológicamente se re-piensa internamente, al replantear sus mecanismos, herramientas e interpretaciones para no ser teología opresora en tanto que colabore como un instrumento ideológico de dominación. En este proceso hace uso de las mediaciones de las ciencias sociales, como instrumento crítico. Parte de un proceso hermenéutico en donde se replantea categorías siempre presentes como: pecado, gracia, Dios, iglesia, en tanto que a lo largo del devenir de la historia, las categorías anteriores han ayudado a mantener al pueblo alienado y sumiso.⁵⁸

⁵⁶ Ibid., p. 251.

⁵⁷ Cfr., Ibid., p. 252-253.

⁵⁸ LIBANIO, p. 252.

Segundo. Teología desde *el pueblo, como sujeto de liberación*. Este modelo teológico tiene como objetivo ser la reflexión de la práctica religiosa popular de un pueblo. Se articula con el pueblo, con los pobres, que son y constituyen la Iglesia. El teólogo deberá situarse en medio de la iglesia (los pobres) para realizar su quehacer y de esta forma intentar comprender, sistematizar y fundamentar la práctica de fe del pueblo del que se ve rodeado. Epistemológicamente no parte del supuesto de un pueblo alienado, pues se comprende que éste dispone de todos los elementos de liberación. De igual manera, este modelo tiende a relegar las mediaciones socio-analíticas, por considerarlas elitistas y completamente racionalistas.⁵⁹

5.4.3 Según el *criterio de la praxis*

Juan Carlos Scannone (1931-) elabora esta tipología a partir del criterio antes señalado. Contiene cuatro variantes.

Primero. A partir de una *praxis pastoral de la Iglesia*. Su punto de partida es la actividad profética emanada de Medellín. En este sentido, se sitúa dentro de la crítica que realiza la Iglesia latinoamericana, de modo institucional. Se destaca su perspectiva eclesial y bíblica. No hace uso directo de las mediaciones socio-analíticas, pues, se queda en el nivel ético-antropológico. El Cardenal Emanuel Pironio de nuevo y según Scannone es el claro ejemplo de esta tendencia.⁶⁰

Segundo. A partir de la *praxis de grupos revolucionarios*. Scannone sitúa en este modelo a Hugo Assman (1933-2008) y a posiciones de *Cristianos por el socialismo*. Esta teología parte *desde* la praxis y se constituye *para* la praxis de grupos cristianos revolucionarios. Critica a la teología a partir de la *praxis pastoral de la Iglesia* por considerar que espiritualiza los contenidos de liberación. En este sentido se mantiene crítica ante la Iglesia como institución, así como de sus formulaciones teológicas. Metodológicamente utiliza herramientas de análisis marxista, en específico materialismo histórico. No obstante, se mantiene alejado de las tesis filosóficas del materialismo

⁵⁹ LIBANIO, p. 253. Habrá que señalar la influencia, relación y diálogo entre nuestro autor y Segundo. Podría afirmarse que es en esta categoría en donde entra Míguez Bonino por la enorme deuda que contrae con el uruguayo. Mostraremos que no es así. N.b. De la relación, diálogo y tensiones Míguez-Segundo cabría toda una tesis de estudio. Nosotros sólo la señalamos para quien desee emprender tal camino.

⁶⁰ Cfr., SCANNONE, J.C., *Teología de la liberación y praxis popular: aportes críticos para una teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1976; Cfr., LIBANIO, J.B., Op Cit., p. 254. Nótese los elementos que comparte con el criterio de las *Dos lógicas teológicas*.

dialéctico ateo. En este modelo, el objetivo del teólogo es la reflexión en torno de prácticas de grupos cristianos radicalizados y comprometidos en la acción revolucionaria (no necesariamente violenta).⁶¹

Tercero. A partir de la *praxis histórica*. Según Scannone los teólogos que se encuentran en este modelo son los que continúan a partir de las perspectivas de Gustavo Gutiérrez. Esta forma de la *TLL* plantea el problema de la transformación radical de la sociedad latinoamericana. Hace un énfasis fuerte en la praxis de liberación pastoral y a su vez, en la praxis de liberación política de los sectores cristianos comprometidos. Metodológicamente hace uso del análisis marxista de la realidad como mediación socio-analítica. Las categorías *pueblo* y *pobre* se relacionan con el concepto de clases:

“ (...) con sus consecuencias para la inteligencia de la praxis liberadora de los cristianos de la misión de Cristo y de la Iglesia en donde la lucha de clases y la opción clasista se hacen presentes, aunque no de forma exclusiva”.⁶²

Se señala que en este tipo, no se hace un uso servil del análisis marxista, sino que se le desvincula del materialismo dialéctico y se le somete previamente a la experimentación y verificación.

Cuarto. A partir de la *praxis de los pueblos latinoamericanos*. En este modelo, Scannone sitúa a Leonardo Boff (1938-) y a Carlos Mesters (1931-) así como a él mismo. Esta forma de *TLL* reconoce al pueblo no como clase, sino que lo comprende desde una perspectiva histórico-cultural. En este sentido el pueblo es el sujeto comunitario de una historia y de una cultura, no ya de *la* historia. Pone una especial atención a la sabiduría popular, así como a sus símbolos. Rescata la religiosidad popular y pone un énfasis en su carácter liberador. Señala que el pueblo, en América Latina es mayoritariamente pobre y sencillo, y por ello, en él se conservan los valores de la cultura tradicional impregnada por el evangelio. Hay esta preferencia. En este rescate de la religiosidad popular señala que es este pueblo el que vive una apertura a Dios, la solidaridad de forma comunitaria. De igual forma vive mejor la esperanza y la alegría en situaciones difíciles. Todo ello con dignidad. Scannone señala también, que existe una línea divisoria entre el pueblo y el anti-pueblo. Para/por la realización de la justicia.

⁶¹ Ibid., p. 254.

⁶² Ibid., p. 255.

5.4.4 Desde la *dialéctica vida-muerte*

Según Juan José Tamayo (1946-) este modelo posee identidad propia en el horizonte de las *TLL*. Los actores principales en torno a este modelo son los jesuitas y teólogos salvadoreños de origen español Ignacio Ellacuría (1930-1989) y Jon Sobrino (1938-).

Este discurso se encuentra fuertemente influenciado filosóficamente a partir de la propuesta de Xavier Zubiri (1898-1983) y teológicamente a partir de Karl Rahner SJ (1904-1984). Destacan las relaciones: cruz-resurrección, fe-esperanza, evangelización-lucha por la justicia, palabra profética-martirio, historia-trascendencia, escatología-liberación. Si el *locus* de este modelo de las *TLL* es la situación de muerte de El Salvador, de segunda mitad del siglo XX (dice, con sus muertos y sus mártires) anteponen a éste la elaboración de una soteriología histórica.

Se critica de este modo las formulaciones espiritualizantes que tienden a configurar una soteriología metahistórica, postrera, que deviene en la legitimidad del *status quo*. Si ha de existir acción salvífica, esto es, salvación del Dios cristiano *palabra de vida en medio del infierno de la muerte*⁶³, sobre un pueblo históricamente crucificado (comprendido éste desde la crucifixión y muerte de Jesús) ésta deberá ser en la historia humana⁶⁴. Así, los elementos teológicos cristológicos, eclesiológicos y soteriológicos pasan a través de este matiz.

5.4.5 Desde el *criterio evolutivo*

Pablo Richard (1939-) es quien elabora esta tipología. Distingue desde este criterio tres modelos que fungen como tres momentos del proceso de las *TLL*. Identifica de este modo: génesis, desarrollo y madurez de las *TLL*.⁶⁵

Primero. En este modo la *TLL* se encuentra en dos modos. El primero, la experiencia de Dios como Dios de los pobres. En el segundo, la pobreza como condición de posibilidad de experimentar la presencia del Dios cristiano.⁶⁶

Segundo. El desarrollo en esta tipología, lo constituye el proceso de *TLL* de las CEBs como espacio teórico. Ello deriva en la necesidad de una hermenéutica bíblica,

⁶³ TAMAYO ACOSTA, J.J., *Para comprender la teología...* p. 130.

⁶⁴ Cfr., *Ibid.*, p.p. 130-131.

⁶⁵ LIBANIO, *Op cit.*, p. 256.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 256.

como relectura interpretativa con el fin de producir una actividad teológica específica. En este caso desde el pueblo. Eclesiológicamente, de este pueblo será de donde nazca la Iglesia de los pobres. Lo anterior implica la presencia de la Iglesia de los pobres. Como tal una problemática al interior de la Iglesia institucional y los movimientos populares. De esta manera es que crea un espacio propicio para la madurar la reflexión posterior, en este modo de las *TLL*.⁶⁷

Tercero. En este modo, el modelo teológico académico y profesionalizado es el que está identificado como la madurez de las *TLL*. Epistemológicamente expande su horizonte de comprensión al dialogar y enriquecerse de los saberes científicos, sociales, humanistas, religiosos. Esta forma finalmente busca la liberación de cautiverios ideológicos, así como la posibilidad para crear un espacio reflexivo propio, en su búsqueda por la independencia de teologías jerárquicas, institucionales, europeas, etc. Tiene carácter de necesario este modo, aunque no tenga una incidencia inmediata sobre la realidad, como la del primero y segundo modo.⁶⁸

5.4.6 Desde el criterio de la *cientificidad teológica*

En este punto, cabe la distinción para definir dos modalidades de las *TLL*. Bajo el signo regulación propia de la teología se distinguen dos formas de las *TLL*: una popular y otra académica. La primera, naciendo del pueblo como discurso religioso espontáneo, generalmente en la liturgia y en los círculos bíblicos. Ésta, tipificada desde la formalidad del discurso teológico resulta no adherida a reglas sistemáticas de *cientificidad teológica* (y no por ello menos valioso). La segunda está académicamente habilitada por profesionales de la teología. Ya se ha mencionado con anterioridad en otros apartados la consistencia de cada una de ellas. Tratamos en este caso, de ubicar esta doble visión de las *TLL* a partir de esta tipología.⁶⁹

Por todo lo anterior, el empleo teológico del vocablo Liberación en estas *TLL* conlleva un triple nivel. Primero, nivel sociopolítico, es decir, liberación de los oprimidos (clases explotadas, razas marginadas, culturas despreciadas). Segundo, nivel antropológico, esto es, liberación para una sociedad cualitativamente diversa, de

⁶⁷ Ibid, p. 256-257.

⁶⁸ Ibid, p. 257.

⁶⁹ Ibid, p. 258.

dimensión humana. Tercero, nivel teológico, esto es, la liberación del pecado, raíz última de toda injusticia y opresión, mediante una vida de comunión y participación.⁷⁰

5.4.7 Balance

El estudio tipológico de las *TLL* podría ser ensanchado a distintas sistematizaciones que nos entregarían alguna forma de aglomerar distintos discursos teológicos a partir de un modelo (regionalmente, a partir de su relación con el marxismo, a partir de su comprensión eclesiológica, a partir de las regiones, a partir del género, etc.). Se concluye que la *TL*, en este caso específico, de las *TLL* se presentan diversas y distintas. No como un sistema único y monolítico. Mucho menos cerrado, sino que dinamizado por los diferentes *locus* de donde proceden.

Finalmente hay que mencionar que, los métodos tipológicos antes citados observan de manera exclusiva a las *TLL* de corte católico situándose como escena principal o *mainstream* al interior de esta discursividad que nació como alternativa. Dejando de lado la reflexión protestante y evangélica de las *TLL*, misma que se encuentra en la génesis del planteamiento liberacionista cristiano, como hemos señalado.⁷¹ Toca el turno de emprender el estudio de la inserción o mejor dicho, del nacimiento paralelo de la teología protestante y evangélica para la liberación, que a su vez presenta problemas en su tipología.

Empero, definir con precisión en dónde se ubica el surgimiento de un corriente teológica metodista para la liberación, así como la inserción de Míguez Bonino requiere hablar sobre la historia de las mismas tradiciones evangélicas en la región. Trabajo que realizaremos a continuación.

⁷⁰ Cfr., LIBANIO, Op. cit., p.p. 137-156; Cfr., GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación...* p.p. 67-69.

⁷¹ Cfr., LÖWY, M., *Guerra de dioses...*

CAPÍTULO II

LOS CONFLICTOS. BREVE HISTORIA DE LAS IDEAS, DE LOS ASENTAMIENTOS PROTESTANTES Y EVANGÉLICOS EN AMÉRICA LATINA

La pregunta por el desarrollo intelectual de un autor, en nuestro caso la pregunta por el pensamiento del teólogo latinoamericano metodista José Míguez Bonino es también una pregunta por su historia. No sólo una historia personal sino también colectiva. Que remarque las características de una temporalidad concreta: las dificultades políticas, sociales, económicas, tensiones. La recreación de un marco, en condiciones materiales en donde se encuentran las experiencias, las apuestas, miedos. Así como la relación del autor con sus antepasados recientes, contemporáneos y sus respectivas influencias. Que se presentarán asociadas a la discursividad teológica de nuestro autor.

Pensamos en este punto que, la tematización que cada pensador realiza sobre determinados y variados temas, en diversos momentos de su vida, es explicable en cierta medida a través del rastreo de los antecedentes de su propuesta. Intentamos entonces, delimitar ahora y de forma apretada una revisión histórica de las ideas religiosas, en sentido protestante y evangélico en la región, para delimitar finalmente la propuesta surgida en el Río de la Plata, la misma en donde el pensamiento de Míguez Bonino se insertó.

Por lo anterior, primero, rastreamos en la historia del metodismo en América Latina para encontrar el *locus* en donde la teología de José Míguez Bonino creció y se asentó, principalmente, para después madurar con rasgos propios.

Señalamos primeramente las matrices protestantes y evangélicas, con acento en el metodismo, que se implantaron a través de la labor misionera y evangelística en el s. XIX.⁷² Así como la delimitación de estos agentes misionales y pastores, en la

⁷² Según la postura de Carlos Mondragón existe una historia institucional y otra no institucional acerca de la llegada del protestantismo a la región. Señala que las ideas protestantes (de la Reforma protestante, propiamente) fueron difundidas en América Latina desde el siglo XVI, gracias a una serie de viajeros, inmigrantes, corsarios, que llegaron desde Europa. Antecediendo estos, a los viajes institucionales y misioneros que posteriormente serían realizados para extender el cristianismo en América latina, según propone.

Se caracterizan dos etapas. A saber, primero, la que está relacionada por el control único de los misioneros extranjeros en sus diversas denominaciones. Segundo, el período que está relacionado con la autonomía operativa, dando origen a las primeras iglesias nacionales. Cfr., MONDRAGÓN, C., Op cit., p.p. 174-181.

configuración de las nuevas iglesias, transplantadas.⁷³ De tal manera que señalamos las características esenciales de las diversas epistemologías confesionales de pertenencia.

De esta forma delimitamos el gran marco que nos ayuda a delimitar el caso específico del Río de la Plata, del que señalamos algunas configuraciones que aparecen en los inicios de los primeros grupos misioneros asentados, brevemente.

El anterior es el caso del metodismo y de los movimientos evangélicos, cuya primera concreción estará gravitando alrededor del pietismo, en búsqueda por una reforma social. Posteriormente, en la configuración de grupos liberales y bastiones anti-católicos. Las anteriores, identidades asumidas gracias a la llegada conjunta del evangelio y el capital. Los dos anteriores, como ámbitos de la configuración evangélica en la región. Un abanico que va del pietismo y el fundamentalismo hasta el liberalismo.

Desarrollamos también esta configuración identitaria y la autonomía operativa de las primeras generaciones de grupos de evangélicos, empero, con una carga ideológica y la lectura trasplantada asumida al interior de las configuraciones eclesiales, ya mencionadas.

Tercero. El desarrollo argumental que emprendemos permite señalar el marco de referencia social, política, económica que antecede a la reflexión de nuestro autor. Empero es preciso atender de forma concretísima el antecedente más influyente de la narrativa discursiva teologal, cuyas lecturas también se implantaron en la región y a la que se enfrentará posteriormente Míguez Bonino. Por ello estudiamos el caso del teólogo neoprottestante liberal, padre de la iglesia del s. XIX en palabras del teólogo Hans Küng: Friedrich Schleiermacher, cuyo pensamiento cruza todo el siglo señalado e influye de manera importante en el inicio del siglo XX. Este es el caso en donde modernidad y fe entran en contacto para recrear una propuesta ilustrada, antecedente de los mismos grupos en la región, liberales e ilustrados, también evangélicos.

De esta forma, pensamos, las categorías que surgen en el imaginario de los autores que estudiamos no sólo son puntos de partida, sino que se presentan como concreciones. Puntos de llegada. Su tematización está en relación directa con el pasado

⁷³ Cfr., LALIVE, D'EPINAY, C., *El refugio de las masas. Estudio sociológico del pentecostalismo chileno*, Ed. Del Pacífico, Chile, 1966.

que las antecede, con las tensiones que la rodean. Es impreciso delimitar el estudio categorial de los autores desde una comprensión desarraigada de su historia.

1. Antecedentes. Presencia y asentamiento confesional evangélico y metodista en América Latina en el s. XIX⁷⁴

Analizamos ahora los rasgos característicos y las ideas que giran en torno a la expansión de las confesiones evangélicas en América Latina en el siglo XIX. Pues, la presencia protestante en la región se remonta al siglo XVI, con la actividad de viajeros, comerciantes, corsarios, en los primeros tiempos de la colonización española, según la propuesta de Mondragón.⁷⁵ Nosotros nos acercamos en específico, a la configuración de los primeros asentamientos evangélicos en la región. El metodismo entre ellos.

Por lo anterior, estudiamos algunos de los discursos narrativos teologales que influyeron en toda una generación de teólogos latinoamericanos. Por ello reflexionamos en torno de las primeras sociedades metodistas latinoamericanas, así como de la matriz de la cual provienen.

⁷⁴ Cfr., AA. VV. *Las iglesias evangélicas y el Estado mexicano*, CUPSA, México, 1992; Cfr., BÁEZ-CAMARGO, G., *Hacia la renovación religiosa en Hispano América*, CUPSA, México, 1930; BASTIAN, J.P., *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, FCE, México, 1994; Cfr., BASTIAN, J.P., *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, FCE, 1989; Cfr., BASTIAN, J.P., *Protestantes, liberales y francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina, s. XIX*, FCE, 1993; Cfr., BASTIAN, J.P., *Historia del protestantismo en América Latina*, CUPSA, México, 1990; Cfr., BASTIAN, J.P., *La mutación de los protestantismos en América Latina*, IMDOSOC, México, 1992; Cfr., BASTIAN, J.P., *Breve historia del protestantismo en América Latina*; Cfr., BASTIAN, J.P., *Para una historia de la iglesia en América Latina*, Barcelona, Editorial Nova Terra, 1975 (Señalamos ya, que la obra de Bastian no sería posible sin la influencia de la obra de Lalive d'Épinay). Cfr., DUSSEL, E., et. al., *Historia general de la iglesia en América Latina: Cono Sur (Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay)*, Sígueme, Salamanca, 1994; Cfr., GUILLÉN M.L., *Gran campaña protestante contra la iglesia católica: organización, panes y difusión del protestantismo norteamericano en la América Española*, Revista Católica, El Paso TX, 1929; LALIVE, D'ÉPINAY, C., *El refugio de las masas. Estudio sociológico del pentecostalismo chileno*, Ed. Del Pacífico, Chile, 1966; Cfr., MÍGUEZ BONINO, J., ÁLVAREZ, C., CRAIG, R., *Protestantismo y liberalismo en América Latina*, DEI-SEBILA, Costa Rica, 1983; Cfr., RUÍZ GUERRA, R., *Hombres nuevos. Metodismo y modernización en México (1873-1930)*, CUPSA, México, 1992; Cfr., SARANYANA, J.I., *Teología en América Latina*, Iberoamericana, Madrid, 1999; Cfr., SARANYANA, J.I., *Breve historia de la teología en América Latina*, BAC, Madrid, 2009.

⁷⁵ Distinguimos así, entre protestantes y evangélicos como se ha señalado en el apartado *Aspectos teóricos* de esta obra. Generalmente, los segundos son absorbidos por la primer categoría. Nosotros nos deslindamos de esta absorción, forma englobante que sigue características de censo, por motivos que iremos desarrollando a lo largo de esta tesis. Nos ubicamos en específico en la inserción de las iglesias evangélicas en la región.

1.1 Metodismo norteamericano: matriz del metodismo en América Latina⁷⁶

El metodismo inglés se implantó en Norteamérica hacia el siglo XVIII gracias a la labor de misioneros como la del mismo John Wesley, padre fundador junto con su hermano Charles Wesley de este movimiento. De igual manera George Whitefield (1771-1770) que posteriormente asumiría un metodismo predestinario-calvinista y el congregacionista Jonathan Edwards (1703-1758) fueron difusores de una corriente puritana, pietista centrada en la conversión personal, regeneración individual, ligadas a cierto grado de emocionalismo y una experiencia religiosa de carácter individual.

El grupo tuvo éxito adaptándose a las necesidades de su tiempo. A la migración, realizando una práctica de pastoral de tipo popular, que defendía un *ethos* estricto, como el veto contra el alcohol y la esclavitud. Haciendo hincapié en la libertad del hombre: “la gracia de Dios libre para cada persona; el hombre es libre de aceptarla o rechazarla; el pecador justificado debe, con la ayuda del Espíritu Santo, buscar perfección”.⁷⁷

Ahora bien, hacia la década de 1880 el crecimiento de las inversiones norteamericanas superó a las inversiones británicas en la América Latina. Fenómeno que abrió posteriormente la posibilidad de la llegada norteamericana, culturalmente a la región. Se dio paso, de esta forma, a que grupos de grandes sociedades misioneras evangélicas norteamericanas entraran en los campos religiosos latinoamericanos. Su lógica interna las consolidó primeramente en sus países para posteriormente exportarlas.

El metodismo norteamericano en expansión fue parte de este abordaje y de esta forma se afincó en la América Latina. Quedaron atrás con el paso del tiempo, los grupos de misioneros ingleses.⁷⁸

Históricamente esta matriz evangélica proviene Norteamérica y de las disputas que fragmentaron su campo religioso a finales del siglo XIX en cuatro bloques⁷⁹: a)

⁷⁶ Cfr., BASTIAN, J.P., *Historia del protestantismo en América Latina*, CUPSA, México, 1990, p.p. 35-42; Cfr., BASTIAN, J.P., *Breve historia del protestantismo en América Latina...*; Cfr., BLANK, R., *Teología y misión en América Latina*, Concordia Publishing House, St. Louis, Mo., 1996; Cfr., DUQUE, J. (ed.), *La tradición protestante en la teología latinoamericana*, DEI, Costa Rica, 1983, p.p. 31-60.

⁷⁷ BASTIAN, J.P., *Historia...* p. 37.

⁷⁸ Algunos de los primeros asentamientos metodistas en México por ejemplo se ubican en Real del Monte, Hidalgo. Estos, en comunidades mineras, provenientes de grupos de inversión ingleses.

⁷⁹ La categoría electa por Bastian, y algunos otros estudiosos de la religión, como por Mondragón, Silva Gotay, vr.gr. es la de *protestante*. Se utiliza, pensamos, a partir de una lectura histórica que tiene como finalidad delimitar la llegada de grupos no-católicos provenientes de Estados Unidos, Europa a la región, en tres momentos. Nos desmarcamos de esta elección en tanto que, el metodismo (como algunas otras

Confesiones históricas con influencia del liberalismo económico.⁸⁰ El metodismo en este bloque. b) El movimiento del Evangelio de lo social.⁸¹ c) Iglesias populares fundamentalistas⁸² y d) Renovaciones pentecostales.⁸³

Esta fragmentación del escenario religioso norteamericano generó matrices doctrinales exportados posteriormente a Latinoamérica a finales de siglo XIX, gracias a los misioneros. Expansión que fue legitimada con una teología que enfatizó el destino otorgado por Dios a estos grupos, para ayudar en la corrección del rumbo de barbarie que había tomado la América latina, católica-romana mayoritariamente, pagana y supersticiosa impedida de gobernarse democráticamente.

De esta forma el trabajo de evangelización norteamericana corrió al paralelo (mas no como su punta de lanza) a las inversiones norteamericanas y a su penetración política en la región. Del liberalismo económico-político y la expansión comercial de la época.⁸⁴ Por ejemplo: se buscaron mercados que absorbieran el excedente de producción que provocaba crisis económicas continuas en los Estados Unidos industrializados. ¿Cómo se

tradiciones confesionales) presenta rasgos epistemológicos propios en la conformación de su teología, que lo permiten identificarse allende del protestantismo. Hacemos explícitos estos rasgos al inicio de esta obra Aspectos teóricos.

⁸⁰ Denominaciones históricas ligadas al *Evangelio de las riquezas*. Unieron la idea del progreso a la de providencia y también a la idea de evolución. La pobreza en esta interpretación es resultado del vicio y pecado. Es ésta la legitimación ideológica del interés socio-económico, de capas medias privilegiadas. En BASTIAN, J.P., *Breve historia...*, p. 32. Cfr., LALIVE D'EPINAY, *El refugio...*

⁸¹ Surgió dentro de las corrientes liberales teológicas como radicalización puritana del *Pacto*, ligada al concepto del Reino de justicia y a esperanzas socialistas cooperativistas. Buscó responder al marxismo y al movimiento obrero radical, y a las exageraciones del capitalismo. Francis Peabody, Shailer Mathews, Josiah Strong y Walter Raushenbush, sus organizadores y teóricos. Cfr., GIUSSANI, L., *La teología protestante en América*, Herder, Barcelona, 1965.

⁸² Surgió como regreso a un evangelio simple. De corte anti-intelectual. Es reacción al liberalismo teológico y al Evangelio de lo social. Surgió en la Conferencia Evangélica de Niágara, en 1895, alrededor de 5 puntos fundamentales (*fundamentals*): inspiración literal de las escrituras, divinidad de Cristo y nacimiento virginal, sacrificio expiatorio y redentor de Cristo, resurrección y finalmente, próximo retorno.

⁸³ Surgió por la no identificación de grupos populares, ante iglesias ricas con valores de pequeñoburgueses. Es popular entre pobres, y es expresión de masas marginadas del bienestar dominante. Un *avivamiento* en 1880 en iglesias evangélicas generó una tradición pietista de santidad personal rechazando lo *mundano* de la mayoría de las iglesias. El bautismo de fuego, bautismo del espíritu, la *glosolalia* (hablar en lenguas), sanación de enfermedades, expulsión de demonios, entre otras, son parte de esta experiencia religiosa difundida en Kansas y Texas, principalmente.

⁸⁴ La tesis de las iglesias evangélicas como punta de lanza del capitalismo en A.L. es refutada hasta cierto punto por el grupo de estudios del Centro de Estudios del Protestantismo en México fundado por Carlos Martínez y Carlos Mondragón, con participación de otros pensadores en esta línea. Destacan ellos elementos de la Reforma protestante, con significancia social. En este sentido, apología del sector protestante y evangélico *ilustrado*. Nosotros nos desvinculamos de esta propuesta. Reconocemos la labor intelectual de este sector *ilustrado*, no obstante, no dejamos de reconocer las contradicciones histórico-político-sociales que permitieron la entrada de las iglesias evangélicas de la región.

realizaría este traslado? En barco. Este y otros elementos reforzaron el delirio de grandeza norteamericano, a través de su músculo naval y con ello sellar el destino manifiesto y el deber que creyó (y aún en ocasiones cree) tener la nación norteamericana para con el mundo.

Con el paso del tiempo las identidades religiosas evangélicas latinoamericanas generaron ortodoxias locales (doctrinalmente justificadas, socialmente anticatólicas) haciendo hincapié en la diferencia que tenían del católico, pagano. Identidades que aparecieron como formas de ejercicio de poder: esto es disputas a partir de asumir una identidad religiosa específica, frente al catolicismo. Por supuesto que la identidad católica en la región hizo uso de la misma distinción o diferencia doctrinal para ejercer violencia discursiva y física, con mayor eficacia, un mayor presupuesto y con mayor número de feligreses convencidos de esta práctica religiosa-social-política. En palabras del historiador Jean Meyer:

“Entre 1825 y 1869 la iglesia, así como la sociedad, se encuentran atrapadas entre dos proyectos contradictorios, el de la restauración y el de la secularización; la crisis se agrava tanto para el Estado como para la Iglesia; los liberales que favorecen la implantación de las Iglesias protestantes anglosajonas ponen radicalmente en entredicho el modelo tradicional de la cristiandad latinoamericana”.⁸⁵

Por ejemplo, la presencia del metodismo en la región del Río de la Plata se remonta al año de 1836; el comienzo de sus labores en español en Buenos Aires hacia el año de 1867; en Rio de Janeiro en 1867; en Montevideo en 1869. Asentamientos anteriores con el apoyo de sectores liberales, que buscaron romper la hegemonía ideológica de la iglesia católica en la región, identificada como la madre de una civilización de barbarie.

También, el protestantismo y las iglesias evangélicas fueron acusadas en un primer momento, por el catolicismo y autores de izquierda, como de derecha, de ser un agente del imperialismo estadounidense cuyo fin era el de destruir la identidad nacional al imponer paradigmas anglosajones alejados de las realidades nacionales.

De esta forma se preparó el escenario de enfrentamiento religioso que estalló en la región a partir de las identidades y sus respectivas ortodoxias.

⁸⁵ MEYER, J., *Historia de los cristianos en América Latina, siglo XIX y XX*, Vuelta, México, 1989, p.p. 17-18.

1.2 El metodismo en el Río de la Plata⁸⁶

La historia del metodismo en el Río de la Plata se remonta al año de 1836 en donde se sitúa la llegada de las misiones metodistas a la región. Fueron el pastor John Dempster y H. G. Norris, quienes hacia 1843 inauguraron el primer templo metodista.⁸⁷ No obstante, la iglesia metodista a través de la Sociedad de la Iglesia Metodista Episcopal de Nueva York comenzó sus labores en español en Buenos Aires hacia 1867, posteriormente en Montevideo en 1869 y en Rosario hacia 1870, según data Monti. Se identifica en este primer momento, el apoyo y a la vez impedimento para los primeros asentamientos misioneros. Por un lado el apoyo de los sectores liberales, por el otro, las reacciones que impedían su llegada, en específico el de la iglesia católica.⁸⁸

Esta primera oleada confesional fue asumida por los gobiernos liberales, como proyecto que buscaba romper la hegemonía católica en la región, en crisis.

De esta forma el desarrollo de las iglesias evangélicas en América Latina siguen en paralelo, la expansión del liberalismo económico y la expansión comercial de la época.⁸⁹

Se comenzó entonces a configurar un escenario de enfrentamiento confesional que estalló posteriormente en la región.⁹⁰

Sobre este sentido tampoco podemos olvidar el factor de los misioneros estadounidenses. Parte del crecimiento que el metodismo tuvo en esta época en Estados Unidos estuvo centrado específicamente en la santidad de la vida personal. Impulsó el crecimiento de una conciencia misionera, así como la forma de hacer iglesia (eclesiología) esto es, la forma de comprender la misión de la misma.

La anterior, tematización importante desde un principio de estos asentamientos, como preguntas constantes a las que responder por parte de su novedad y posibilidad de expansión.⁹¹

⁸⁶ Cfr., MONTI, D., *Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante el s. XIX*, La Aurora, Buenos Aires, 1969.

⁸⁷ Ibid., p. 85.

⁸⁸ Cfr., MONTI, D., Op cit. N.b. En las provincias, grupos católicos atacaron a las congregaciones alternativas. También el asesinato de misioneros.

⁸⁹ Cfr., HOBBSAWM, E., *La era del capital (1848-1875)*, Ed. Crítica, Bs. As., 2010, p.p. 181-311.

⁹⁰ Cfr., MONTI, D., Op. cit., p. 86-87.

⁹¹ Hay casos documentados en demasía, como el del metodismo mexicano. Este ha sido extensamente tratado por el Mtro. Rubén Ruiz Guerra en donde se refleja de forma detallada el funcionamiento de la mentalidad eclesial metodista. Es claro, por ejemplo, la dependencia de las iglesias evangélicas, en este

El gran objetivo, pues, a partir de esta visión eclesiológica que hemos señalado brevemente fue la de una búsqueda de una sociedad acorde con la voluntad de Dios, como renovación de la piedad, legado del metodismo en sus comienzos, en la Gran Bretaña y siglo XVIII.⁹²

Tenemos de esta forma dos elementos que deseamos resaltar para la posterior inserción del pensamiento de Míguez Bonino. Por un lado en el enfrentamiento entre católicos en contra de grupos evangélicos y protestantes, a partir de una *weltanschauung* otorgada a partir de la doctrina religiosa, y también, bajo el influjo del capitalismo. Discusión que posteriormente y gracias a la liberalización de sectores católicos provocará algunos cuestionamientos al interior de las identidades evangélicas y protestantes.⁹³ Por otro, la comprensión de la misión de la iglesia (eclesiología) a partir de las doctrinas religiosas.

1.3 El pietismo y la reforma de la sociedad

La interpretación teológica asumida por los primeros misioneros metodistas fue de corte pietista. A su vez, esta narrativa estuvo ligada al individualismo y a la toma de decisiones personales radicales. Con apelación al corazón, ligada a su vez a los avivamientos espirituales estadounidenses específicamente del sur de aquella nación. Se enfatizó la necesidad de una experiencia de conversión, *metanoia*⁹⁴, de tipo personal, intimista, definida bajo el término de santificadora. Esto es, sobre-espiritualizada.⁹⁵

En los asentamientos misioneros en la Argentina ha sido así. El teólogo e historiador de la iglesia de origen argentino Norman Rubén Amestoy, con respecto a este punto señala que:

“Del converso se exigía una vida de santificación que englobaba un detallado repertorio de hábitos y conductas que certificaban su testimonio de fe y nueva vida. (...) el metodismo entendía que su misión no consistía

caso metodista, de los esfuerzos misioneros para su subsistencia. En específico el período que comprende de los años 1873 hasta el año de 1930 en el caso que citamos. Cfr., RUIZ, R., *Hombres nuevos...*

⁹² La iglesia metodista norteamericana abogó por una separación de su fundador, el inglés John Wesley bajo el argumento de la autonomía.

⁹³ Cfr., MÍGUEZ-BONINO, J., Los rostros del protestantismo latinoamericano...

⁹⁴ Cambio de opinión, arrepentimiento, remordimiento. Diccionario manual griego. Griego clásico-español, Vox, Barcelona, 2004.

⁹⁵ Cfr., AMESTOY, N., “*Los orígenes del metodismo en el Río de la Plata*”. p. 5. Documento en línea disponible en: http://www.teologiaycultura.com.ar/historia/amestoy_los_origenes_del_metodismo.pdf. Consultado el 20 diciembre, 2012.

en inculcar dogmas ni ritos, sino, antes bien, un estilo de vida ético, cuyos signos "cristianos" tangibles era la abstención de bebidas alcohólicas y de fumar, el respeto del descanso dominical, la prohibición de los juegos de azar, la defensa de la monogamia, la preocupación por la educación y la prohibición de toda actividad licenciosa".⁹⁶

Así, se hizo necesaria la admisión de un modelo moral de corte pietista, para la superación tradicional-colonial-católica. Para ello, la discursividad teologal en la prédica y la producción de literatura, en este sentido estuvieron demarcadas en su núcleo, por un carácter ascético, abstemio, en contra de todo vicio. En este sentido el carácter pietista del metodismo quedaba delimitado:

“Los vicios eran la raíz de todos los males, dado que los hábitos y costumbres nocivas acarreaban no solo males deplorables en el orden físico y moral individual, sino que además afectaban a la sociedad conformando pueblos débiles, incompetentes, pobres y sin solidez intelectual.”⁹⁷

Para el metodismo la consecución de la felicidad así como del progreso de la nación se desmarca de los vicios e inmoralidades. De tal manera que la configuración identitaria metodista, resalta también la propia actitud moral-ética:

“Al analizar la actitud del metodismo hacia el descanso dominical, el juego, las fiestas, el teatro, las novelas y los vicios podemos notar que el modelo ético que defendieron apuntó a superar las tradiciones católicas identificadas con la sensibilidad *bárbara* (...) que propiciaron junto a una moralidad estricta y severa, la honradez, la moderación, el recato y una fuerte conciencia del deber y la responsabilidad individual. Estas virtudes unidas a la diligencia, la industriosisidad, el espíritu pionero y la búsqueda de superación permanente potenciaron una notable disposición anímica a la movilidad necesaria en el nuevo orden. La difusión de estos nuevos hábitos, valores y sensibilidades acompañaron el proceso modernizador en lo político, social, económico y demográfico, favoreciendo que la sociedad rioplatense quedara definitivamente inscrita en el área de influencia del capitalismo europeo.”⁹⁸

Este tipo de discursividad teologal se modificó hacia 1850 con la irrupción del un Segundo Gran Avivamiento. Irrumpieron en el escenario religioso norteamericano: la aceptación de cierto libre albedrío, la búsqueda por un crecimiento en la santidad pietista, la continuidad del carácter individualista al que se le incorporó un alto grado de subjetividad, y finalmente: alianza entre despertar religioso y reforma social. Así, los misioneros ligaban la predicación del evangelio puro a la moralización de la sociedad,

⁹⁶ Cfr., Ibidem, p. 6.

⁹⁷ Ibidem, p. 7.

⁹⁸ Ibidem, p. 8. Las cursivas son nuestras.

también a la abolición de la esclavitud y finalmente al combate contra la pobreza. La anterior, producto del pecado.⁹⁹

Ahora bien, concluida la Guerra Civil norteamericana (1861-1865) una visión de tipo optimista penetró en la configuración de la conciencia del misionero. Estados Unidos se asumió como *role model* para el mundo entero. Y así el crecimiento de los evangélicos, con los avances sociales, el reformismo, la educación, se sostuvieron de forma mutua. Como correlatos parte de un gran discurso que articulaba a todos, bajo una bendición de la divinidad, palpable en el crecimiento económico.

De esta forma las narrativas teologales provenientes del pietismo, estuvieron ligadas a ciertos elementos con referencia al mito del progreso ascendente, de las sociedades modernas y a la vez capitalistas. Luego, a la aspiración de todo mundo a acceder a este tipo de civilización, que hizo énfasis en la armonía y el bienestar. Condiciones que ayudan a comprender motivaciones y preferencias con las que cargó el metodismo en sentido teologal, moral, aspiracional, al insertarse en la región del Río de la Plata. También su opción preferencial a un frente político de liberal, reformista.¹⁰⁰

2. *American way of life* y religión

En el Congreso de Panamá de 1916 los evangélicos, entre ellos los metodistas replantearon sus diversos proyectos. Había entonces tiempo de desarrollo económico latinoamericano. Igualmente de transformación social. El continente se volvió de importancia para el comercio mundial, así como fuente de materias primas para países industrializados.¹⁰¹

El desarrollo de este tipo estuvo bajo la hegemonía de una oligarquía burguesa, que mantuvo orden y progreso como sus principales guías. Para ello se reprimieron huelgas obreras de forma violenta, por ejemplo. Las iglesias a su vez fueron parte del auge económico y difundieron de esta forma valores liberales en el continente, que

⁹⁹ Cfr., BASTIAN, J.P., *Historia del protestantismo...* p.p. 37-40; Cfr., BASTIAN, J.P., *Breve historia del protestantismo...* p.p. 30-32.

¹⁰⁰ Cfr., *Ibidem.*, p.p. 32-33.

¹⁰¹ Hay una modernización en las redes de comunicación interna (ferrocarriles), e internacional (teléfonos, telégrafos, barcos).

encontraban su núcleo en el *american way of life* como ideología de las clases medias en formación.¹⁰²

Las primeras organizaciones de iglesias en América Latina fueron reproducciones eclesiales y económicas de las matrices provenientes. Su meta fue sostener a sus misioneros, por un lado y por otro, la evangelización que trajo conversos a la nueva fe. Posteriormente llegó el levantamiento de edificaciones como signos del nuevo credo.

En las iglesias locales el modelo a seguir fue similar. Apelando a las matrices a partir de elementos como: culto dominical y participación de los conversos en el mismo; traducción y producción de cantos e himnos; el uso de la Biblia y su lectura; escuelas dominicales para niños, reuniones de jóvenes, de hombres y de mujeres. En este sentido se privilegiaron los grupos dedicados a cada edad, sexo, en torno de la actividad religiosa.

Posteriormente, al lado de los templos se erigieron escuelas. Práctica propia del metodismo y de la iglesia presbiteriana. Un primer boom educativo abarcó escuelas primarias. Posteriormente secundarias. La característica fue ser bilingües. Luego las escuelas normales para señoritas, luego para diaconisas. Por último los colegios a partir de un modelo que llegó hasta el pre-universitario. Argentina, Brasil y México fueron países beneficiados por esta configuración, en un primer momento.

Los primeros profesores de las escuelas primarias fueron pastores misioneros. Valores modernos, liberales ligados a la predicación del evangelio fueron difundidos. El deporte jugó un rol importante. También los círculos de lectura y las actividades culturales.¹⁰³

Apareció la imprenta, que fortaleció la literatura de los grupos evangélicos con sus publicaciones. Los hospitales y la clínica tuvieron una difusión reducida en este período, que posteriormente se consolidaría.

Así la difusión de las iglesias evangélicas a principios del s. XX dependió económicamente del capital norteamericano. Sólo éste pudo mantenerlos. Se siguió la conformación de nuevos grupos y espacios religiosos, como seminarios.¹⁰⁴

¹⁰² Cfr., Ibid, p. 102.

¹⁰³ La cruz de malta, distintivo de las Ligas de jóvenes e intermedios metodista (grupos juveniles) señalan cuatro áreas de un desarrollo que denominan integral: social, cultural, bíblico y deportivo.

¹⁰⁴ Cfr., RUIZ GUERRA, R., *Hombres nuevos...*

3. Misioneros, pastores y capital¹⁰⁵

Los misioneros y pastores fueron importantes en la configuración de modelos educativos y epistemológicos de los primeros conversos a las nuevas denominaciones, ya entrado el s. XX. Fueron formadores y maestros de los primeros grupos de pastores nacionales.¹⁰⁶

Las primeras generaciones pastorales nacionales, muchos de ellos *nuevos nacidos*, abjurados del catolicismo vivieron para sí una especie transición de las tinieblas a luz. Gracias a la narrativa teologal pietista y sus principios esenciales, que hemos ya delimitado, con elementos como regeneración, desprendimiento y olvido.

Este *ethos* los llevó a dejar atrás la vida viciosa identificada por pecado. El evangelio, la iglesia entonces, significó para ellos la vida. En los himnos de esta época, *vr. gr.*, podemos encontrar la prueba de la narrativa cristológica que afirmaban: *sólo Cristo salva*.¹⁰⁷

Este fue intento de traducción del mensaje del evangelio, transplantado desde las matrices, a valores supuestamente latinoamericanos por parte de las primeras generaciones de pastores nacionales.

Apareció en esta etapa el pleito por territorios misioneros en la región. Fue necesario entonces, crear organismos reguladores para solventar disputas.

El Comité de Cooperación en América Latina con sede en Nueva York asumió el liderazgo. Esta primera expresión de un ecumenismo vertical, según Orlando Costas (1942-1987) condujo a un ecumenismo que respondiera a la realidad, a una práctica muy limitada y a una organización de los organismos eclesiales, con dificultad.¹⁰⁸

Fue durante el período de 1919 hasta 1959 que el protestantismo fue tachado de instrumento ideológico de penetración del capital norteamericano, que suplantó al capital inglés.

¹⁰⁵ DUQUE, J., Op cit., p.p. 31-60; Cfr., MONDRAGÓN, C., Op cit., p.p. 70-75.

¹⁰⁶ Entre otras actividades, la labor del misionero consistía en ser un reformador. Tenía la certeza de formar parte de una cruzada santa. De informador económico, pues, los libros y publicaciones que editaban ofrecían estadísticas e información sobre el crecimiento económico sobre sus países. Era también embajador y anunciante del fundamento del orden social, pacto entre Dios y el hombre. (Los nombres y estandartes que retoman los grupos juveniles de la época: Embajadores de Cristo, *vr. gr.*). De esta forma, el misionero se asumía como luchador contra la cultura pagana, fracasada (católica e indígena). El atraso político, económico e ideológico era un ejemplo para ellos. De esta forma intentaba conquistar el mundo entero *para* Cristo.

¹⁰⁷ Cfr., MONDRAGÓN, C., Op cit., p. 82.

¹⁰⁸ Cfr., BASTIAN, J.P., Op. cit., p. 110.

La respuesta a ello se manifestó en dos formas. Primero, del lado conservador, con una conciencia de originalidad hispana y católica. Segundo, del lado de sindicatos, que tuvo la necesidad de combatir al imperialismo americano: elemento conquistador, amigo del capitalista, enemigo del obrero que por sus escuelas, sus templos y deportes, intentó la americanización del pueblo latinoamericano.

Es decir, que desde ambas formas y desde una percepción social radical, bastante extendida, con sus usos y sus costumbres, el protestantismo fue considerado como enemigo de la conciencia nacional, del pueblo latinoamericano. A la par, la crisis económica mundial afectó a América Latina. Surgió el nacionalismo como respuesta política de regímenes que alternaban entre la dictadura y la democracia burguesa, con participación de masas en la vida política.¹⁰⁹

La actividad misionera dejó a los nuevos líderes nacionales la conducción del trabajo religioso. La crisis económica fue grave ya que decreció el flujo de capital de las iglesias matrices. También, el trabajo religioso nacional evangélico y protestante se enfrentó a la intolerancia y la violencia persistente.

Las iglesias evangélicas comenzaron entonces procesos de autonomía para ser nacionales. También se produjo la expansión de iglesias de corte pentecostal (supra) que hacia 1950 en adelante a la par de la industrialización del continente, crecieron. Las iglesias históricas disminuyeron. La gente emigró del campo hacia la ciudad.

Ahora bien, el surgimiento de la conciencia evangélica, búsqueda por la propia identidad fue parte de la reflexión y los debates de cuatro congresos, que intentaron la organización de las diversas confesiones de fe, que se desunían, por sumar creyentes a sus filas.

Ya mencionamos al Congreso de Panamá (1916) que estudió los problemas socio-políticos que frenaban la difusión confesional; la evangelización de las clases dirigentes y no sólo de los pobres; desarrollo de iglesias auto-sostenidas con liderazgos nacionales.¹¹⁰

Entonces, el Comité de Cooperación para América Latina (CCLA) fue encargado de reproducir los debates en Panamá. Se celebraron conferencias regionales. En Río de la

¹⁰⁹ Cfr., *Ibid.*, p. 111.

¹¹⁰ 235 delegados de 44 sociedades misioneras norteamericanas, una canadiense y cinco británicas. Panamericanismo y la doctrina política de buena vecindad. Cfr., BASTIAN, J.P., *Op cit.*, p. 113.

Plata, una de ellas. Se intentó fraccionar el territorio. Y la búsqueda de cooperación para la producción de la literatura, la educación y la formación de pastores evangélicos.

La Facultad Evangélica de Teología, por ejemplo, fue concreción de estas discusiones. Esta Facultad, lugar de estudios teológicos de José Míguez Bonino y de la que posteriormente añadiremos alguna reflexión.

Más tarde, la crisis económica de 1929, los ataques de sindicatos y gobiernos nacionalistas en contra de la hegemonía norteamericana, plantearon a una nueva generación de evangélicos, metodistas entre ellos, la pregunta por la identidad propia. ¿Quién o qué es el metodista, el evangélico o protestante en una situación así? Es en torno a este tema, el de la identidad, que surgen los congresos de Montevideo en 1925 y La Habana 1929.¹¹¹

En Montevideo se reflexionó sobre: los territorios latinoamericanos no ocupados, los pueblos indígenas, la educación, el evangelismo, los movimientos sociales, las misiones médicas, la iglesia y la comunidad, la educación religiosa, la literatura, las relaciones entre trabajadores nacionales y extranjeros, los problemas religiosos especiales y la unidad. La novedad del evento fue la irrupción del Evangelio social y el enfoque social dado al movimiento evangélico en el Cono Sur:

“El mensaje se definía siempre en torno a la paternidad de Dios, la centralidad de Cristo, y la necesidad del arrepentimiento pero surgió la necesidad frente a los problemas socioeconómicos engendrados por el capitalismo de proclamar un evangelio práctico y no dogmático que ponga énfasis sobre las implicaciones sociales del evangelio. Este evangelio social debía abrir las iglesias al campo de las relaciones industriales, raciales, comerciales políticas e internacionales; pues el evangelio de Cristo no solamente llama a la regeneración de vidas individuales, pero llama a la regeneración del grupo también”¹¹².

La Habana fue organizado-dirigido por latinoamericanos. Solamente reunió a iglesias del Norte de América y el Caribe. Los metodistas tuvieron un papel importante en el congreso, pues, se encontró bajo la presidencia del joven profesor mexicano, periodista y ex-revolucionario Gonzalo Báez Camargo. El evento fue de repercusión para el continente. Se reflexionó sobre: solidaridad evangélica, educación, acción social,

¹¹¹ Aún el Congreso de Montevideo tuvo una presencia marcada de misioneros. Sólo 45 latinoamericanos de los 165 delegados. El español fue el idioma oficial empero fue rebasado por el inglés.

¹¹² BASTIAN, J.P., Op cit., p. 119.

literatura. Uno el central: la nacionalización y el sostenimiento propio de las iglesias, con un acento sobre: indigenismo, problemas sociales, problemas rurales.

Se buscó entonces latinizar a las iglesias evangélicas. Finalmente se acordó la creación de una Federación Internacional Evangélica, que veinte años después celebró en Buenos Aires, la Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana en 1949, como expresión del movimiento ecuménico latinoamericano.¹¹³

4. El lado ilustrado de la identidad doctrinal: protestantismo e iglesias evangélicas como frentes anticatólicos

La pregunta por la identidad doctrinal en sentido religioso condujo a que, espacios creados por las minorías liberales, racionalistas y universitarias fueran aprovechados también por misioneros para instalar su mensaje. En este sentido, las sociedades universitarias, los ateneos, las ligas, clubes, centros y asociaciones liberales, logias masónicas, constituyeron difusión de protestantismo e iglesias evangélicas. El metodismo entre ellos. Los sectores ilustrados se identificaron con el racionalismo y el liberalismo. No sólo aspiraron a la construcción de un nuevo orden social abierto y a la par con el constitucionalismo. Al catolicismo se le percibió entonces como aliado del gobierno autoritario. Se buscó debilitarlo para así establecer una autonomía religiosa.¹¹⁴

Así, esta búsqueda por identidad unió a las iglesias minoritarias, protestantes y evangélicas, en específico a sus intelectuales preclaros, al frente liberal. Que fueron identificados con secularización, modernidad, tolerancia religiosa, libertad de culto, libertad de conciencia, registro civil, educación laica, matrimonio civil y la separación de Iglesia y el Estado. Hay que recordar, según Hobsbawm que:

“(…) en la medida en que las masas –especialmente las masas rurales– estaban aún en manos de las fuerzas del oscurantismo, el tradicionalismo y la reacción política, su poder debía ser destruido si el progreso no quería verse comprometido. De ahí que el anticlericalismo fuese más belicoso y apasionado cuanto mayor fuera el “atraso” del país.”¹¹⁵

Entonces, son dos rostros o registros que demarcan la bandera de las iglesias evangélicas. Por un lado el pietismo y por otro, el nuevo rostro, liberal con busca de

¹¹³ Del total de los delegados, 51% fueron nacionales. Cfr., *Ibid.*, p. 119.

¹¹⁴ Cfr., *Ibidem*, p. 92.

¹¹⁵ HOBBSAWM, E., *Op cit*, p. 281.

convivencia democrática, como crítica al anquilosamiento político-social y con los valores ya mencionados. Así, se encontraron polarizadas bajo estos dos aspectos.

El metodismo naciente se basó en el modelo de la sociedad norteamericana. Como un primer paso, la difusión de la educación popular en camino a la modernización. Empero, esta educación y modernidad para el metodismo debían encontrar sus bases en los principios del evangelio. Sumando a esto, las bases teológicas (supra) en las que sustentaba su práctica. Así, la identidad de estas iglesias las llevó a constituirse como bastiones anticatólicos. De igual forma y como se ha mencionado, desde el catolicismo institucionalizado en contra de las nuevas identidades (supra). La necesidad (que no necesidad) por constituir su identidad y afirmar su poderío y derecho de piso, las llevaron a constituirse como frentes antiprotestantes, antievangélicos y antiliberales. Premisa que posteriormente cambiará con la liberalización económico-política de los sectores católicos.¹¹⁶

Ahora, pensamos que toca ahora señalar algunos de los rasgos, así como implicaciones en torno a la teología de finales del siglo XVIII, el mismo que trasvasa para influir en la configuración del panorama teológico del s. XIX en sentido de teología neoprotestante liberal. Que hemos visto, no es menor su influencia en la región.

Es preciso ahora señalar algunos puntos que demarquen los antecedentes de la teología liberal. Por y para ello, señalaremos el pensamiento del teólogo más influyente, según el teólogo suizo Hans Küng, del siglo XIX: Friedrich Schleiermacher (1768-1834).

¹¹⁶ De común estudios protestantes desde Centros de Estudio y estudiosos en América Latina (supra) subrayan con énfasis el ataque católico hacia las minorías. Nosotros no negamos tal ataque, la intolerancia religiosa así como las vejaciones, persecuciones e injusticias (sean sistemáticas o no) contra las minorías evangélicas y protestantes: ¡es imposible hacerlo! Nosotros añadimos más elementos que nos ayudan a mirar este fenómeno de forma crítica, pues, pensamos que presenta tanto filosófica, como teológica-narrativa y sociológicamente complejidades que son preciso indagar. Esto nos aleja de la narrativa de la victimización y masoquismo en la que han caído muchos de estos grupos y sus propuestas, cuasi apologéticas.

5. Friedrich Schleiermacher. La Teología y el pensamiento religioso en tiempos de la modernidad¹¹⁷

Schleiermacher¹¹⁸ (1768-1834) carga sobre sí, el reconocimiento de ser el Padre de la iglesia del siglo XIX, según el teólogo de origen suizo Hans Küng, que al referirse a su situación contextual y su persona dice lo siguiente:

“(…) ya no vive, como Martín Lutero (y como Melancton), en un mundo todavía en gran parte precopernicano, en un mundo medieval de ángeles y diablos, de demonios y brujas, con una actitud básicamente pesimista y apocalíptica, intolerante frente a otras confesiones y religiones. Jamás le habrá pasado por la mente la idea de mandar a nadie a la hoguera por problemas relacionados con un dogma de la Iglesia antigua, como lo hiciera Calvino (…) Ni tampoco le produce quebraderos de cabeza la ciencia moderna, ni personajes como Copérnico y Galileo, al contrario que a los papas romanos, vinculados aún al paradigma medieval: en el siglo XIX, junto a los escritos de los reformadores y de los filósofos modernos (desde Descartes hasta Kant) seguían en el Índice de libros prohibidos para católicos las obras científicas modernas”¹¹⁹.

Así, Schleiermacher es hombre de la modernidad, a la vez que teólogo como veremos a continuación.

Primero. Schleiermacher acepta y conoce la filosofía moderna en la que fue formado. Acepta la crítica histórica y la aplica a los documentos bíblicos de la revelación. Posteriormente inicia la crítica histórica de las epístolas Pastorales, con un trabajo crítico sobre la sobre la primera epístola a Timoteo. Según Schleiermacher, no podía provenir del apóstol Pablo. Su hermenéutica llegó a convertirse en una obra para interpretaciones

¹¹⁷ Cfr., ILLANES, J.L.-SARANYANA, J.I., *Historia de la teología*, BAC, Madrid, 1996; Cfr., KÜNG, H., *Grandes pensadores cristianos: una pequeña introducción a la teología*, Trotta, Madrid, 1995.

¹¹⁸ Friedrich Daniel Schleiermacher nació en el seno de dos familias de pastores reformados (ambos abuelos y el padre eran teólogos, la madre, hija del predicador de la corte de Berlín, Stubenrauch). Nace el 21 de septiembre de 1768 en Breslau y debe el primero de sus nombres de pila a Federico (Friedrich) el Grande, a cuyo servicio estuviera su padre, en calidad de capellán castrense de los soldados de confesión reformada. Schleiermacher, en palabras de Küng, fue un joven de grandes dotes y, por las posibilidades de que disponía por su entorno social, habría podido recorrer varios caminos, pero no el de la (muy fuerte aún en ciertos ambientes) ortodoxia luterana.

Estudió en la Universidad de Halle abierta al espíritu ilustrado. Capellán, preceptor, predicador, profesor, redactor, decano de la Facultad de Teología en Berlín, parte de los fundadores de la Universidad de Berlín y miembro de la Academia Prusiana de las Ciencias. Es considerado al inicio de historia de la teología en la edad contemporánea, así como el Padre de la Iglesia en el siglo XIX. Lector de Kant, a quien conoció, ya viejo. Dialogó en su contexto, con discípulos directos de Christian Wolff, con quienes también estudió filosofía. Tuvo aversión por la dogmática. Lector de los griegos, Aristóteles y Platón principalmente. A éste último tradujo y alcanzó notoriedad entre helenistas, como filólogo clásico. Aunque en asuntos de ética y religión no sigue al filósofo de Königsberg. Reúne en su persona, según Hans Küng, la piedad y la modernidad.

¹¹⁹ KÜNG, H., Op cit., p. 157.

teológicas, filológicas y literarias. De ésta última, que acepta y ama, a partir de su formación en los círculos románticos de Berlín.¹²⁰

Schleiermacher formuló él mismo su nueva fe, de la siguiente manera:

- “1. Creo en la infinita humanidad que ya existía antes de que tomase la envoltura masculina y femenina.
2. Creo que yo no vivo para obedecer ni para distraerme, sino para ser y devenir; y creo en la capacidad de la voluntad y de la instrucción para acercarme de nuevo a lo infinito, para liberarme de las ataduras de la deformación y para independizarme de las limitaciones del sexo.
3. Creo en el entusiasmo y en la virtud, en la dignidad del arte y en el encanto de la ciencia, en la amistad de los hombres y en el amor a la patria, en la grandeza pasada y en el establecimiento futuro¹²¹”.

Su obra intentó responder, desde nuestra perspectiva a la pregunta: ¿se puede ser moderno y religioso a la vez, en tiempos no favorables a la religión y a la teología? A tal pregunta responderá adecuando su obra, sobre las siguientes preocupaciones: poner de relieve y fundamentar la especificidad de la religión, evitando su reducción a la moral (Kant) o su asunción-superación en la filosofía (Hegel). Siguiendo una línea de inspiración romántica, cree encontrar la solución acudiendo al sentimiento. Es pues, la aportación de Schleiermacher un intento de conseguir el retorno a la religión de una toda una época que, tras la Ilustración se sentía hastiada de aquella. Todo a partir de este sentimiento, como veremos ahora.

5.1 Schleiermacher: la religión como sentimiento de dependencia

Para Schleiermacher la religión no es una ciencia. Tampoco es un pensar con la meta de definir y explicar el universo en consonancia con su naturaleza, como la metafísica. El objeto de la religión, para nuestro autor, no es tampoco la moral, ni el obrar: “obrando conforme a la moral influir en el universo, continuar formándolo en virtud de la libertad y de la libre voluntad divina del hombre, y perfeccionarlo como la moral”.¹²² Sobre esto, se señala ya, que no es que la religión no tenga que ver nada con entendimiento y moral, empero, el objeto de la religión es algo autónomo, primigenio, inmediato, para Schleiermacher.

¹²⁰ Cfr., *Ibidem.*, p. 157.

¹²¹ *Ibidem.*, p. 159-160.

¹²² *Ibidem.*, p. 160.

Lo propio de la religión, entonces, es un misterio. Una vivencia misteriosa. Un estar movido por el mundo de lo eterno, según Küng. Así, hay religión según Schleiermacher cuando hay esas *chispas celestiales* que surgen cuando un alma santa se ve tocada o movida por lo infinito.¹²³

Dicho más exactamente, según Küng refiriendo al teólogo alemán: “la religión pretende vivir con recogimiento el universo, la totalidad de lo que es y de lo que sucede en un inmediato contemplar y sentir”.¹²⁴

Por lo anterior, en palabras de Schleiermacher:

“Su esencia (de la religión) no es ni pensar ni obrar, sino la contemplación y el sentimiento. La religión contempla el universo, lo escucha recogidamente en todo lo que ofrece y hace, con infantil pasividad se deja impresionar y colmar por sus influencias inmediatas”.¹²⁵

Küng apunta a la lectura de las tesis schleiermacherianas, desde una lectura histórica. Hace pensar que, la religión ya no consiste como en la Edad Media o en la Reforma, en un elevarse más-allá, en un sentido supra-terreno, supra-natural. Tampoco, señala el teólogo suizo, es un salir hacia lo ultra-terreno o metafísico, como en la perspectiva deísta. Señala, pues, que desde la perspectiva de Schleiermacher, la religión es un vislumbrar, un contemplar, sentir, descubrir lo infinito en lo finito o Dios como el ser absoluto y eterno, causa de todo. Schleiermacher, finalmente, y al igual que Kant rechaza la humanización de Dios, entendido como causa última, inmanente-trascendente, de todo ser, saber y querer.¹²⁶

La religión entonces, como hemos dicho es sentimiento y experiencia del infinito. Más en concreto: “conciencia de la propia limitación y precariedad ante la finitud del todo con el que se está unido y del que se depende”.¹²⁷

No hay en la religión, según Schleiermacher, conocimiento de Dios, sino sentido de su presencia y referencia a Él, sin que resulte posible decir que lo que Dios es, ya que

¹²³ Cfr., Op cit.

¹²⁴ Ibidem., p. 162.

¹²⁵ Ibidem., p. 162.

¹²⁶ Cfr., Ibidem., p. 162.

¹²⁷ Cfr., Op cit.

Dios se nos presenta y revela sólo en y por el sentimiento de dependencia, que es la realidad constitutiva y fundante de la religión.¹²⁸

Se derivan entonces dos consecuencias siguiendo a Küng, de estas afirmaciones a partir de Schleiermacher. Las mismas que, vistas de forma crítica pueden apuntar a los fenómenos que posteriormente se desencadenan en el mundo teológico protestante, y liberal.

Primero. La afirmación de una sustancial identidad en todas las religiones, que, como ya se dijo, muestran el sentimiento de lo infinito y contribuyen a su vivencia, con la dificultad para afirmar la singularidad del cristianismo en relación con las demás religiones. Problema que Schleiermacher intentó resolver.

Segundo. Al no admitir, dado su planteamiento de fondo, una verdadera revelación o desvelamiento ni del ser ni de la voluntad de Dios, los dogmas y las instituciones no son sino expresiones a través de las cuales el sentimiento evoluciona y se desarrolla; expresiones acuñadas al interior de las tradiciones religiosas para hacer posible la experiencia colectiva y su transmisión, o también, de su difusión a través del espacio-tiempo, y que, en consecuencia, han de ser recibidas con respeto, pero sin que pueda hablarse de verdad en el sentido de saber y conocimiento.

Entonces, la interpretación radicalmente a-conceptual y subjetivista de la experiencia religiosa, desemboca así en reinterpretación de la dogmática cristiana, de tipo reduccionista. Cristo está en el centro de la experiencia cristiana, pero su figura concreta se difumina, para mantener sólo su función. Los detalles de la vida de Jesús, o las proposiciones dogmáticas sobre su divinidad, pasan a un segundo término hasta quedar, en última instancia, puestas entre paréntesis. Cristo es Redentor porque en él se expresó de manera acabada y concreta la conciencia de la unidad, en la dependencia, con lo infinito. De ello depende solamente, su centralidad e insuperabilidad en la historia humana. Todo lo demás es secundario.

Schleiermacher subraya el sentido o conciencia de totalidad que implica la actitud religiosa a la que opone al conocimiento. Reduce la religión a un sentimiento que excluye todo conocer. Su legado se extiende, por todo el siglo XIX, en la cultura protestante y en específico, en la teología liberal de la que ya hemos señalado algunos elementos.

¹²⁸ Cfr., *Ibidem.*, p.p. 162-163.

5.2 Cultura protestante y teología protestante liberal¹²⁹

El deísmo ilustrado y después, planteamientos de Kant, Hegel, así como las articulaciones teológicas de Schleiermacher marcaron a los ambientes protestantes alemanes en un inicio. Posteriormente, la difusión y la influencia del énfasis del protestantismo liberal marcó todo el siglo XIX. En este sentido, no es extraño que Küng (junto con Karl Barth) denomine al teólogo protestante Schleiermacher como el Padre de la Iglesia del siglo XIX.¹³⁰

Para motivos de este análisis, entendemos aquí, teología protestante liberal por:

“una teología que no se considera vinculada por los escritos confesionales ni por la tradición y que (...) se enfrenta con el texto bíblico partiendo por entero de la personal subjetividad creyente o – según los casos– de la crítica histórica y de la filosofía”.¹³¹

El resultado en ese contexto enfrentó al polo liberal y a la ortodoxia, que se esforzó por mantener la conexión con la tradición teológica confesional. Aspiraron de este modo a recuperar la objetividad bíblica. Se destaca en este punto, a partir de nuestra reflexión, no la búsqueda por una pureza interpretativa del texto bíblico, sino que, señalamos la importancia de una re-activación en torno al texto bíblico, mismo que, tendrá una repercusión importante en América Latina.

Se asoma, pues, en el contexto europeo protestante, la búsqueda de mediación. No se debe a la casualidad, por ejemplo, la aparición de la Teología de la mediación, acentuando la necesidad de un diálogo entre fe y cultura, como mediación indispensable para la transmisión de la fe. El riesgo: pasar de la mediación a la subordinación.¹³²

Dos son los ejemplos claros que aquí señalamos: Albrecht Ritschl (1822-1899) y su escuela, por un lado. Por otro, la búsqueda por el Jesús histórico, en la figura de Albert Schweitzer (1875-1965) y la respuesta de Martin Kähler (1835-1912).

Primero, Albrecht Ritschl formado teológicamente en contexto hegeliano, del que se separó posteriormente para adherirse al de Schleiermacher. Se opone al puro subjetivismo religioso:

“el hombre no accede a Dios y a la revelación a través de su experiencia interior, sino por su adhesión y su apertura a las Escrituras. Afirma la

¹²⁹ Cfr., ILLANES, J.L.-SARANYANA, J.I., Op cit., p.p. 257-260; 303-312.

¹³⁰ Cfr., Ibidem., p.p. 303-305.

¹³¹ Ibidem, p. 303.

¹³² Cfr., Ibidem, p.p. 303-306.

autoridad del texto bíblico y de la revelación que en él se sostiene. Somete el mensaje evangélico a una reinterpretación de carácter ético, con acentos kantianos”.¹³³

Sus discípulos numerosos, de entre los que podemos contar a Johan Wilhelm Herrmann (1846-1922), profesor en Marburgo. Ernst Troeltsch (1865-1923) docente en Heidelberg, posteriormente orientado hacia la historia social de las religiones. Adolf von Harnack (1851-1930) centrado en el estudio histórico de los primeros siglos de la vida cristiana.¹³⁴

Segundo. La investigación histórica sobre el Jesús de los evangelios aparece como un planteamiento propio de la teología protestante liberal. La investigación histórico-crítica se presentaba como la única vía de acceso cierto a la realidad concreta de Jesús, el único fundamento para posterior reflexión teológica, que aspiraba tener recepción en el mundo científico. No olvidemos que, en ese contexto del protestantismo liberal, la conexión con los escritos confesionales, y con la tradición eclesiástica se encontraba rota, así como la puesta en duda sobre la inspiración de los textos evangélicos. Así, en ese contexto, la búsqueda por el Jesús histórico se volvió decisiva.¹³⁵

Nacieron dos escuelas contrapuestas. La escuela liberal, con tendencia humanista-racional. Esta presentaba a Jesús como profeta que anuncia el amor y la comprensión entre los hombres. La otra, la escuela escatológica, que criticaba la falta de la escuela liberal, al no atender a los aspectos centrales del Evangelio (juicio sobre el mundo y la historia, decisivo en diversos momentos de la predicación de Jesús). Criticaba el planteamiento acomodado al “sentir de los tiempos”. Por ambas vías se buscaba ofrecer una imagen fiel de la figura de Jesús. El resultado fue el fracaso. La duda sobre la historicidad de carácter sustancial de las narraciones evangélicas, como consecuencia del racionalismo prevaleció sobre estas aproximaciones.¹³⁶

Albert Schweitzer perteneciente a la escuela escatológica señala en su *Historia de la investigación sobre la vida de Cristo*, un balance histórico con los resultados que hemos mencionado brevemente. Por su parte, Martin Kähler, luterano, centró sus reflexiones sobre la base de la justificación. Tomó postura ante la teología protestante

¹³³ Cfr., Ibidem, p.p. 304-306.

¹³⁴ Cfr., Ibidem, p. 305.

¹³⁵ Cfr., Ibidem, p. 306.

¹³⁶ Cfr., Ibidem, p.p. 306-309.

liberal y realizó una vuelta a Lutero. Defendió así, la trascendencia de la fe sobre la investigación histórico-crítica. En este sentido ya no se distinguían sino que, se contraponían.¹³⁷

Hasta aquí el breve recorrido por uno de los máximos exponentes de la teología neoprottestante liberal, que nos habla para comprender la construcción epistémica de las sociedades protestantes, europeas y que posteriormente se verterá a las estadounidenses en cierta forma. Hemos señalado, pues, los rasgos que la caracterizan desde su primer momento a esta construcción teológica, así como el énfasis planteado por la misma.

Este recorrido brevísimo y apretado tiene como objetivo mostrar la configuración liberal del protestantismo a la que responderá posteriormente, el joven teólogo suizo Karl Barth. Influencia crucial para comprender la segunda oleada de teólogos latinoamericanos protestantes, bajo influencia del *barthismo*, en donde se encuentra inserto José Míguez Bonino y mismos de los que daremos razón en el capítulo siguiente.

De esta forma, pensamos, también el panorama de las ideas teológicas liberales, en Europa, ayuda a comprender las posteriores formulaciones teológicas que no aparecen sin más. O por un simple caso de coincidencia o artilugio especulativo. Se trata, entonces, de tejer de forma breve la delimitación a la que Barth (posteriormente Míguez retomando a éste) hará una a partir de su discursividad teológica y misma que se presenta como necesaria para la superación del paradigma liberal, en sentido teológico discursivo en la región.

¹³⁷ Cfr., Ibidem, p.p. 307-309.

CAPÍTULO III

LAS TENSIONES. LAS INFLUENCIAS Y ETAPAS EN EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO DE JOSÉ MÍGUEZ BONINO. PRIMERA PARTE¹³⁸

Las etapas del pensamiento de José Míguez Bonino que estudiamos a continuación están comprendidas en un arco temporal que abarca los años de 1945 a 1977. Aunque la producción del teólogo latinoamericano es vasta y no se restringe sólo a esta demarcación, sino que se extiende aún más.

Desde nuestra perspectiva y método ubicamos que la producción intelectual de mayor radicalidad de nuestro autor se centra en el marco que señalamos y es la que nos interesa estudiar con atención ahora. Así como los diversas tensiones, interlocutores, ideas, amenazas, que corren al paralelo de su producción.

Resaltamos primeramente algunos elementos que durante la niñez y juventud de este pensador se muestran como características importantes, mismos que fungen en la configuración de su reflexión posterior.

Primero. Crisis sociales, políticas y económicas como la acontecida en 1929 y que desembocó en consecuencias fatales para países latinoamericanos. La recesión, la paralización económica, que trajo consigo desempleo, protestas sociales intentaron combatirse en varios países latinoamericanos, por gobiernos populistas que trataron de fomentar una participación obrera y campesina en una línea reformista. Estos, elementos que marcan la época de infancia del teólogo argentino.

¹³⁸ AA. VV., *Fe, compromiso y teología. Homenaje a José Míguez Bonino*, ISEDET, Buenos Aires, 1985; Cfr., BASTIAN, J.P., *La mutación de los protestantes en América Latina: una perspectiva socio-histórica*, IMDOSOC, 1992; Cfr., BASTIAN, J.P., *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, FCE, México, 2001; Cfr., DUQUE, J. (ed.), *La tradición protestante en la teología latinoamericana. Primer intento: lectura de la tradición metodista*, DEI, Costa Rica, 1983; Cfr., ESCOBAR, S., *La fe evangélica y las teologías de la liberación*, Casa Bautista de Publicaciones, TX, 1987; Cfr., GIUSSANI, L., *La teología protestante en América*, Herder, Barcelona, 1965; Cfr., LÖWY, M., *Guerra de dioses*, S. XXI, México, 1999; Cfr., MONDRAGÓN, C., *Leudar la masa. El pensamiento social de los protestantes en América Latina: 1920-1950*, Kairós, Buenos Aires, 2005; Cfr., NUÑEZ, E., *Teología de la liberación. Una perspectiva evangélica*, Editorial Caribe, Costa Rica, 1986; Cfr., PÉREZ, A-VÁZQUEZ, L., *Fe Cristiana, teología protestante, iglesia y misión en América Latina. Entrevistas con tres teólogos protestantes latinoamericanos*, CUPSA, México, 1985; Cfr., SINTADO, C-QUINTERO, M., *Pasión y compromiso con el Reino de Dios. El testimonio ecuménico de Emilio Castro*, Kairós, Buenos Aires, 2007; Cfr., TAMAYO, J.J., *La teología de la liberación. En el Nuevo escenario político y religioso*, Tirant lo blanch, Valencia, 2011.

Segundo. El conflicto entre las iglesias evangélicas y protestantes, que quedaron de frente ante dos polos: entre el capitalismo salvaje y el socialismo calificado de barbarie, por el liberalismo económico, como ya hemos señalado con anterioridad.

La iglesia evangélica representó así, una vía que re-inauguraba los valores de una sociedad distorsionada. De esta forma, la narrativa discursiva teológica producida en este tiempo fungió como un aliado que combatió en el terreno de lo ideológico a las propuestas de la izquierda. La teología del evangelio social, *vr. gr.*, sirvió como instrumento que promovió la relación entre capital y el trabajo. De esta forma, algunas voces se destacaron en la lucha anticomunista en América, como respuesta al odio de clase que impedía la reconciliación y entendimiento. Estos, elementos de los que ya hemos señalado su génesis son indispensables para comprender el período de juventud de Míguez.¹³⁹

Tercero. En la región, la renovación del trabajo con la juventud estuvo a cargo de la *Young Men's Christian Association* (YMCA) la *Young Women Christian Association* (YWCA) que luego lograron su autonomía. El deporte y las actividades religiosas iban de la mano en estos grupos. En el caso del Río de la Plata existió un hueco organizacional y denominacional en este sentido. Por ello, la Federación Argentina de Ligas Juveniles Evangélicas en colaboración con las Juventudes Evangélicas Chilenas y uruguayas inició en 1934 un proceso de creación de una organización continental. Así en 1941 fue formada la Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas (ULAJE).¹⁴⁰

ULAJE como finalidad la unión de fuerzas interdenominacionales. A su vez, condenó el capitalismo. Finalmente abogó por un sistema económico de cooperación. Las anteriores, coordinadas que nos permiten añadir más elementos a la configuración epistemológica de la teología en aquel momento.¹⁴¹

¹³⁹ Este fue el caso del joven profesor, biblista, metodista mexicano Gonzalo Báez Camargo. En su vasta producción literaria encontramos panfletos sobre "Verdades y los errores del marxismo". Así como textos escritos bajo su pseudónimo, Pedro Gringoire, que de igual forma condenaban al marxismo. El debate de fondo era en torno del ateísmo. MONDRAGÓN, *Op cit.*, p. 80; Cfr., ESCOBAR, S., *Op cit.*

¹⁴⁰ MONDRAGÓN, *Op cit.*, p. 80-83; Cfr., ESCOBAR, S., *Op cit.*; Cfr., BASTIAN, *Op cit.*, p. 125-130.

¹⁴¹ Cfr., BASTIAN, *Op cit.*, p. 126-128.

Cuarto. Es importante tener en cuenta la irrupción de comunidades pentecostales, protestantismo de espíritu, que pronto se volvió una pregunta a responder.¹⁴²

El abordaje pentecostal ubicó como objetivo a las comunidades pobres. En los casos típicos esta penetración norteamericana provocó la separación de la Iglesia Metodista *vr. gr.* Los pentecostales se escindieron de la Iglesia Metodista Episcopal.¹⁴³

Esta penetración se estableció de tres formas: misioneros independientes; migrantes latinoamericanos llegados del Sur de Estados Unidos para trabajar con obreros y jornaleros; y enfermos recién sanados que regresaban a sus comunidades y provenientes de centros religiosos en donde habían obtenido salud al que se anexaban.

Quinto. De igual forma, el anti-catolicismo y el anti-comunismo se presentaron al interior de estos grupos como una constante. Se encontraban des-politizados y reforzando una visión dualista antropológica, cosmológica, eclesiológica con acento en lo intangible, metaterrenal. Se enfatizó también el emocionalismo, radicalidad en la comprensión del sentimiento (*supra*) y el milenarismo (*segunda venida del Cristo*).¹⁴⁴

Así, estos grupos pentecostales se configuraron como bastiones asépticos negándose a tomar parte de decisiones con carácter político. La respuesta del sector con preparación teológica, de las comunidades evangélicas históricas, rechazó pronto esta fe de tipo fundamentalista, a-histórica, a-culturada.¹⁴⁵

Los elementos anteriormente citados son claves de acceso al pensamiento de nuestro autor. Correlatos que se deben tener en cuenta para situar el período que proponemos. Elementos que nos permiten situar su obra. Debido a la naturaleza de nuestro trabajo y a la comprensión que Míguez Bonino tenía del mismo:

“Yo no tengo conciencia de un cambio digamos muy radical en mi pensamiento. Probablemente lo que ocurre es que *uno va desarrollando su pensamiento en respuesta a las situaciones que van surgiendo*, en las cuales como pastor, como teólogo uno tiene que responder. En ese sentido quizá ciertos énfasis, como justamente el tema de la violación de los derechos humanos, la responsabilidad

¹⁴² Cfr., ÁLVAREZ, C., *Pentecostalismo y liberación*, DEI, San José, 1992; Cfr., BOUDEWJINSE, B. (ed.), *Algo más que opio: una lectura del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*, DEI, Costa Rica, 1991; Cfr., MOSHE, R., *El pentecostalismo en América Latina*, CEM, México, 1997.

¹⁴³ En la actualidad, en la Argentina existen la Iglesia Metodista Evangélica Argentina, y la Iglesia Metodista Pentecostal Argentina. También, en Chile, Valparaíso y Santiago encontramos esta ruptura.

¹⁴⁴ Cfr., MOSHE, R., *El pentecostalismo en América Latina*, CEM, México, 1997.

¹⁴⁵ Hacia 1940, ¼ de las iglesias evangélicas y protestantes latinoamericanas ya eran de corte pentecostal. BASTIAN, J.P., *Op cit.*, p. 131.

cristiana frente a la problemática de la pobreza, etc., han sido temas que cada vez se han impuesto con mayor urgencia”.¹⁴⁶

De tal forma que todos los elementos que hemos mencionado se sitúan como telones de fondo sobre los que se desarrolla el pensamiento teológico de la época. Por lo que dividimos en dos partes nuestra propuesta por motivos de una articulación inteligible.

1. Los primeros años 1945-1955¹⁴⁷

José Míguez Bonino nació en la Ciudad de Rosario, provincia de Santa Fe, Argentina en el año de 1924. Hijo de padre gallego y madre italiana, inmigrantes, trabajadores de puerto, que una vez establecidos en América Latina en palabras del teólogo, se afiliaron al metodismo y formaron parte de esta confesión. El anterior, motivo por el cual Míguez Bonino participó desde la niñez, juventud, hasta su adultez como parte de los movimientos y organizaciones al interior de esta confesión.¹⁴⁸

Durante su juventud Míguez Bonino realizó estudios como profesor normalista, mismos que finalizó. Atendió también a estudios de Medicina, los mismos que abandonó para comenzar sus estudios teológicos.

¹⁴⁶ PÉREZ, E.-VÁZQUEZ, L., *Fe cristiana, teología protestante, iglesia y misión en América Latina. Entrevistas con tres teólogos protestantes latinoamericanos*, CUPSA, 1987, p. 8. Las cursivas son nuestras

¹⁴⁷ Cfr., AA. VV. *Fe, compromiso, teología...*; BASTIAN, J.P. Op cit.,; Cfr., RICHARD, P. (ed.), *Raíces de la teología latinoamericana*, DEI, Costa Rica, 1985, p.p. 240-260. En este estudio aparece un ensayo del propio Míguez Bonino, que intenta formular una hipótesis interpretativa del protestantismo en América Latina; Cfr., TAMAYO, J.J., Op cit.; PÉREZ, A- VÁZQUEZ, L., Op cit., p.p. 7-20.

¹⁴⁸ Cfr., AA. VV., *Fe, compromiso y teología. Homenaje a José Míguez Bonino*, ISEDET, Buenos Aires, 1985; Cfr., BISSEL C., R., *A critical analysis of liberation theology in the Works of Jose Míguez Bonino and Ronald J. Sider*. Dissertation. Southwestern Baptist Theological Seminary, 1986; Cfr., BORMAN, J., *A study in christianity, marxist ideology and historical engagement with special reference to the liberation theology of José Míguez Bonino*, Dissertation, Cape Town University, South Africa, 1983; Cfr., COSTAS, O., *Theology of the crossroads in contemporary Latin America: missionology in mainline protestantism: 1969-1974*, Rodopi, Amsterdam, 1976; Cfr., DAVIES, P., *Faith seeking effectiveness: The missionary theology of José Míguez Bonino*. Tesis doctoral, Universidad de Utrecht, Holanda, 2006; Cfr., ELIZONDO, J., *The use of the Bible in the moral deliberation of liberation theologians: an examination of the Works of Leonardo Boff, José Míguez Bonino and Porfirio Miranda*, Dissertation, Baylor University, 1988; Cfr., HANSEN, G. (ed.) *El silbo ecuménico del Espíritu: Homenaje a José Míguez Bonino en sus 80 años*, ISEDET, Bs. As., 2004; Cfr., MOLTMAN, J., “Carta abierta a José Míguez B”, en *Selecciones de Teología*, http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lib/vol15/60/060_moltmann.pdf; Cfr., PÉREZ, E.-VÁZQUEZ, L., *Fe cristiana, teología protestante, iglesia y misión en América Latina. Entrevistas con tres teólogos protestantes latinoamericanos*, CUPSA, 1987, p. 8; Cfr., ROLDÁN, A. – ROLDÁN, D., *José Míguez Bonino: una teología encarnada*, Sagepe, Bs. As., 2013; Cfr., TAMAYO ACOSTA, J.J. – BOSCH, J. (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Verbo divino, Estella, 2001; Cfr., TAMAYO ACOSTA, J.J. *Para comprender la teología de la liberación*. Ed. Verbo Divino, Pamplona, 1989; Cfr., WEISHEIN, J., *La dialéctica de la obediencia: La tematización del cambio social en el discurso teológico protestante de José Míguez Bonino entre 1958-1984*, Tesis de Licenciatura, ISEDET, Bs. As., 2000.

El período sobre el que ahora nos detenemos abarca temporalmente los años 1945 a 1955. Estos son los años de preparación académica teológica que consideramos decisivos en la vida intelectual de Míguez. En éste, Míguez ha tenido también una serie de relaciones que han influido su reflexión posterior, así como experiencias propias, que ayudarán en la configuración de su epistemología teológica. Si hemos de recorrer la configuración del pensamiento de este autor, para culminar en este trabajo de tesis con el estudio de su obra de madurez, es necesario iniciar este itinerario atendiendo con detenimiento, elementos claves referentes a la preparación académica de Míguez, así como a la relaciones tutoras y reflexiones influyentes, que guiarán posteriormente su itinerario teológico.¹⁴⁹

Mencionamos desde ahora, que la inserción de Míguez Bonino en el contexto académico-teológico en la Argentina, es parte de una oleada de metodistas, preparados en la región, que responde de forma crítica al sector que parte de la fe fundamentalista, a partir del paradigma liberal. De igual forma, está inscrito en el debate en torno de las luchas interdenominacionales que hemos señalado brevemente en el capítulo II. También, el peso de la realidad social al salir de la Argentina y tener su primera experiencia pastoral en Bolivia, que recae sobre Míguez Bonino y añade también a la formalización de su conocimiento teológico, la pregunta por aquella.

1.1 La Facultad Evangélica de Teología (FET)¹⁵⁰

En el Congreso de Panamá 1916 ya se había discutido sobre la educación teológica en los diversos centros académicos protestantes y evangélicos en la región (supra). Interés que estuvo presente en la región del Río de la Plata, que posteriormente se consolidó no sólo

¹⁴⁹ En esta etapa destacan las obras: *Hombre y Dios en el siglo XV. Estudio e interpretación de las relaciones entre Renacimiento y Reforma en la persona, obra y pensamiento de Lutero y Erasmo de Rotterdam; su influencia, su actualidad* (1948); “Lutero y la Cultura”, *El predicador evangélico*, 7 n.30 (1950); “Nuestra herencia protestante: Huss, Valdo, Wyclif”, *El Estandarte Evangélico*, Bs. As., 67 passim; “La santa cena (doctrina protestante y católica romana)”, *El Estandarte Evangélico*, Bs. As., 67:19, pp. 440-442 (1950); “Juan Wesley y la teología de la Reforma”, *Cuadernos Teológicos*, Bs. As., 1 n.3, pp 61-70; n. 4. (1951); La tarea misionera de la iglesia: Estudios bíblicos basados en 12 pasajes del libro de los Hechos. Federación Mundial Cristiana de Estudiantes, Bs. As., (1953); “Perspectivas para nuestro ministerio”, *El estandarte Evangélico*, Bs. As., 79:18 (1955); *El mundo nuevo de Dios: Estudios bíblicos sobre el sermón del monte*, FEMCE, Bs. As., (1955).

¹⁵⁰ Cfr., AA. VV. *Fe, compromiso, teología...*; Cfr., SINTADO, C.- QUINTERO, M., Op cit. En adelante FET.

como uno de los principales centros de enseñanza teológica evangélica, así como protestante en el Cono Sur, sino en toda la región. Este es el caso de la F.E.T.

La Facultad Evangélica de Teología (F.E.T.) influyó de forma directa en la configuración de una epistemología teológica latinoamericana, en sentido formal, así como en la conciencia de los primeros agentes de pastoral, pertenecientes a la región. Este paso hacia Facultades evangélicas y Seminarios regionales permitió una primera escisión con el núcleo discursivo de las iglesias matrices. Así, la narratividad teológica misionera de este tipo de religiosidad quedó como un interlocutor al que responder. En este período algunas confesiones en la región lograron este primer paso de emancipación epistémica. Otras, incluso hasta la fecha, no.

Los orígenes de la F.E.T. se remontan al año de 1884 cuando en el Uruguay, en la localidad de la Colonia Valdense, las comunidades valdenses y metodistas de aquel país iniciaron de forma conjunta la preparación de la primer generación de sus pastores nacionales.

Años más tarde y debido a su crecimiento, la obra educativa conjunta fue trasladada a Buenos Aires. Hacia el año de 1917 se anexaron a esta Facultad, la Iglesia de los Discípulos de Cristo y treinta años más tarde lo hizo la Iglesia Presbiteriana. De tal forma que, esta Facultad de Teología nació y creció como una institución de carácter ecuménico, que con el tiempo dio espacio a la Iglesia Reformada, la Iglesia Anglicana y varias Iglesias Libres.¹⁵¹

¹⁵¹ Hacia el 20 de julio de 1969, ocho iglesias protestantes y evangélicas del área del Río de la Plata decidieron unificar la Facultad Evangélica de Teología y la Facultad Luterana de Teología en una sola entidad con el nombre de ISEDET: Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos.

1.2 José Míguez Bonino en la F.E.T.¹⁵²

Luego de graduarse como profesor normalista, el joven José Míguez Bonino decidió dedicarse por completo a los estudios teológicos en la Facultad Evangélica de Teología, período que abarca de los años 1943 a 1948.

Sobre las principales matrices en este marco de estudio, el autor señala en entrevista algunos de los elementos que vienen a confirmar la lectura de los períodos antecedentes en la región:

“(…) el tema teológico que se nos presentaba a los estudiantes de teología por la década del 40, cuando yo estudié, era que por un lado teníamos herencia religiosa muy pietista, muy evangélica, centrada en la Salvación de Jesucristo, en la búsqueda de la Santidad, la dirección del Espíritu Santo. Muy centrada en la experiencia de la conversión y el crecimiento en la fe.”¹⁵³

De igual forma, en este período la formación de Míguez no fue sólo la repetición temática en un ámbito acomodaticio de una facultad o un seminario. Como parte de la propuesta educativa de las confesiones evangélicas, conjugado con las necesidades de las crecientes comunidades y misiones metodistas, se enviaba durante un año a la práctica pastoral a los estudiantes. Así, Míguez Bonino partió a Cochabamba, Bolivia a realizar su año práctico pastoral. En este período de los estudios teológicos se proveía de una visión de la realidad a los escolares, a la par del estudio académico.

De la estancia de un año en Bolivia regresó a la F.E.T. para finalizar la preparación académica. Así como su tesis sobre el tema de la noción de libertad cristiana, desde el pensamiento de Erasmo de Rotterdam y la teología de Martín Lutero. Comparaba de esta forma las ideas de Rotterdam sobre *libero arbitrio*, con las del reformador, acerca del *servo arbitrio*.¹⁵⁴

Posterior a ello fue ordenado ministro de la Iglesia Metodista Evangélica Argentina.¹⁵⁵

¹⁵² Cfr., AA. VV. *Fe, compromiso, teología...*

¹⁵³ REY ROSA, V., Entrevista a José Míguez Bonino. Versión en línea: http://www.ftl-al.org/index.php?option=com_content&view=article&id=82:victor-rey-entrevista-a-jose-miguez-bonino&catid=2:noticias&Itemid=52. Consultada el día 20 de enero 2013.

¹⁵⁴ MÍGUEZ BONINO, J., *Hombre y Dios en el siglo XV. Estudio e interpretación de las relaciones entre Renacimiento y Reforma en la persona, obra y pensamiento de Lutero y Erasmo de Rotterdam; su influencia, su actualidad*, Tesis de licenciatura, FET, Bs. As., 1948.

¹⁵⁵ Cfr., TAMAYO, J.J. Op cit., p.p. 438-439; Cfr., PÉREZ, E.-VÁZQUEZ, L., *Fe cristiana, teología protestante, iglesia y misión en América Latina. Entrevistas con tres teólogos protestantes latinoamericanos*, CUPSA, 1987.

1.3 La realidad parroquial argentina

Al término de la formación teológica Míguez fue enviado a la parroquia de San Rafael, ciudad cercana a Mendoza. Al oeste de Buenos Aires y bajo la cordillera de los Andes.

En este tiempo las homilias y prédicas del joven teólogo argentino señalaban de forma insistente la responsabilidad con que la iglesia cargaba al estar en el mundo. La atención que el agente de pastoral debía a aquella, a la realidad concreta en la cual se encontraba una localidad, por ejemplo.

Así, el mundo atravesado por la problemática social, política, económica, etc., presentaba una serie de preguntas y problemas que el discurso teológico liberal de las primeras generaciones de evangélicos y metodistas (supra) al homologar a la pobreza como efecto del vicio, pereza, pecado (supra) respondía de forma simplista.

Una doble tarea apareció para esta generación de jóvenes teólogos a partir de la narrativa discursiva teologal. Por un lado alejarse de los presupuestos con rostro pietista, en los que se sustentaba la práctica evangélica anterior (supra). Por otro, reconocer que la comunidad de fe estaba llamada a responder de forma activa, en el mundo concreto en el cual opera. En este sentido, la labor hermenéutica en torno de la *voluntad del Dios* se manifestaba positivamente. Como respuesta. Esto es, para este registro discursivo no se es responsable para con la divinidad cuando se ignora la existencia de una serie de problemáticas propias a la actualidad en que se encuentra la comunidad cristiana de fe.¹⁵⁶

Así, la labor del teólogo se enfrentó de forma fáctica ante las interpretaciones y núcleos discursivos teologales, que las comunidades metodistas y evangélicas latinoamericanas habían asumido con anterioridad. Lo anterior a partir de las características propias de las matrices de las que provenían, que hemos señalado en el Capítulo II con mayor precisión. En este sentido, hemos delimitado el largo proceso de asunción de identidad de las comunidades evangélicas latinoamericanas, enfatizando la propia del metodismo y su configuración discursiva teologal, pietista, fundamentalista en algunos puntos, enfrentada al interior de su misma confesión, ante la interpretación de

¹⁵⁶ Cfr., DE SANTA ANA, J., *Discípulo, maestro y testigo: José Míguez Bonino*. Artículo con motivo del fallecimiento de José Míguez Bonino en Protestante Digital: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:8zFObYmW1IkJ:www.lupaprotestante.com/lp/%3Fwpdmact%3Dprocess%26did%3DMTguaG90bGluaw%3D%3D+&cd=1&hl=es&ct=clnk&gl=mx>. Consultada el día 5 de enero del 2013.

corte liberal, así como sus directrices políticas ligadas al capitalismo. Las anteriores recreando un proceso de control. Con la salvedad de sectores minoritarios ilustrados.¹⁵⁷

Las comunidades metodistas, pues, se distinguieron por seguir la práctica de una espiritualidad puritana y un registro liberal, bajo la búsqueda de conseguir una salvación personal, de carácter individual (supra). Rechazando los aspectos circundantes de la realidad. Los elementos socioculturales de una situación concreta quedaban de lado en el ejercicio de este tipo de piedad. Se buscó, como señala el teólogo metodista uruguayo Julio de Santa Ana: “Para no ser envuelto por las redes pecaminosas del mundo, se caía en la apariencia, en la ficción, de entender que la realidad era propiedad del diablo”.¹⁵⁸

Como parte de esta nueva oleada de teólogos latinoamericanos (junto con Emilio Castro, por ejemplo) Míguez Bonino se situó en sector crítico que se diferenció a partir de la nueva configuración de una narrativa eclesial. Señaló respecto de su obra *Jesús, ni vencido, ni monarca celestial*:

“(…) algunas de las confesiones de fe provienen de los siglos XVI al XVIII, siglos en los que se estaba formando una conciencia muy subjetiva, individualista, etc., y es inevitable que algo de eso haya penetrado en las confesiones.”¹⁵⁹

El rastreo de la historia de fe evangélica se mostró, para el teólogo argentino, como proceso de configuración modelado por la comprensión de la religiosidad a partir de una reserva en la conciencia subjetiva, como parte de una identidad eclesial.

Míguez Bonino continuó sobre este tema en específico, criticando la pasividad y la liga entre narrativa discursiva evangélica-ideología capitalismo:

“(…) sí creo que las ideologías del mundo moderno están muy contentas, muy contentas en dejarle a la religión el ámbito de lo individual, lo privado, mientras que ellos se reservan el ámbito de lo político, de lo económico (...) como diciendo: “mientras ustedes nos dejen tranquilos hacer nuestros negocios, organizar nuestros sistemas, manejar la vida de la gente, quédense con su alma tranquilamente”.¹⁶⁰

La crítica del teólogo está allende a lo que tematiza como ideologías del mundo moderno, para situarse al interior de las confesiones de fe y su interpretación religiosa, en

¹⁵⁷ Cfr., Capítulo II de esta tesis.

¹⁵⁸ DE SANTA ANA, J., Op cit. p. 3.

¹⁵⁹ MÍGUEZ-BONINO, J., *Jesús: ni vencido, ni monarca celestial*. Buenos Aires, Tierra Nueva, 1977, p. 17.

¹⁶⁰ PÉREZ ÁLVAREZ, E.-VÁZQUEZ, L., Op cit., p. 19

América Latina que han devenido en una discursividad despolitizada. Como tal, un cristianismo de *ghetto*:

“(…) nosotros muchas veces nos hemos conformado con eso; nos hemos dejado arrinconar en un sector puramente subjetivo, individualista, que no es la forma en que la Biblia entiende la vida humana. De ese modo nosotros hemos comprado un poco de una ideología que nos viene de afuera, que no nos viene del Evangelio, sino de ese mundo moderno que se fue creando y que nos redujo, que nos condujo a la pura privacidad”.¹⁶¹

Por lo anterior, comprendemos por qué la búsqueda por identidad, en su caso evangélico, metodista, en América Latina deviene en una temática imprescindible para el teólogo argentino. Es decir, señalar cuál sea la misión, la labor de las iglesias latinoamericanas, a partir de tomar conciencia de la identidad propia primordialmente, para luego desenvolverse en un proceso relacional, ecuménico, entre las diversas confesiones religiosas, así como el reto que implica el pentecostalismo en América Latina, de corte pietista y avivamentista, representó uno de los ejes de reflexión en la época que rastreamos.

De tal modo que, la reflexión de Míguez Bonino marcaría a toda una generación de teólogos. La narrativa de grupos cristianos se vio criticada en su epistemología: liberal y subjetivista. Debía abrirse al mundo, pues la iglesia está en el mundo. De esta forma, el cumplimiento de la *misión* de la iglesia (eclesiología) se lleva a cabo en situaciones reales. El mensaje como tal enviaba al creyente mundo. Son las situaciones concretas, inaceptables algunas de ellas en términos teologales, las que pueden llegar a ser buena nueva. Como tal, la tematización de la categoría *misión* fue más lejos de su lectura precedente.

Así, la progresión en la tematización de categorías avanza en el pensador latinoamericano, alejándose de las pretensiones marcadas por la identidad evangélica ligada al pietismo, al marco liberal o incluso al capital. Por ejemplo, la definición de teología, que desde su juventud asimiló para sí Míguez Bonino señalaba en su respuesta una articulación apegada a la formulación del teólogo suizo Karl Barth (1886-1968). La

¹⁶¹ Ibidem., p. 20.

teología: “Es la reflexión de las comunidades cristianas sobre la *misión* en el mundo, bajo la autoridad de las Sagradas Escrituras”.¹⁶²

Misión de la iglesia, *en el* mundo y diálogo con otras tradiciones son parte del debate que el pensador latinoamericano hereda, a partir de la configuración académica y experiencial en un ambiente ecuménico. También su propia tradición, la wesleyana¹⁶³ se añade a los elementos que se encuentran presentes desde sus primeras articulaciones teologales. Pues, reconoce Míguez que la matriz epistémica wesleyana está influida por un fuerte pietismo, así como por corrientes de la teología protestante liberal y la teología del evangelio social.¹⁶⁴ De éstas ya hemos mostrado una breve caracterización líneas más arriba.

De esta forma, la configuración identitaria de Míguez sigue esos dos registros. Identidad y diferencia. Así como la re-tematización que opera en la región la comprensión de la categoría *misión*. Allende una hermenéutica de la privacidad y la intimidad.

1.4 Lecturas, diálogos e influencias tempranas

La preparación académica teológica de Míguez en la F.E.T. estuvo enfocado bajo la teología liberal, casi hasta la finalización de aquella. Las figuras magisteriales en este sentido, que marcan el paso del teólogo en su etapa educativa fueron Adam F. Sosa (n/a), Ismael A. Vago (n/a), Luis Villalpando (n/a), Jonás Villaverde (n/a), Sante Uberto Barbieri (1902-1991), Ernesto Tron (n/a) y Jorge P. Howard (1882-1971) presencias rectoras en el ambiente teológico de la región del Río de la Plata.

Dentro de este grupo también hay que mencionar la iniciativa de pastores bautistas como Juan Varetto (1879-1953), Santiago Canclini (n/a) y Arnoldo Canclini (1926-), su hijo. Los anteriores, parte de una generación que en su *episteme* teologal

¹⁶² Ibidem, p. 14.

¹⁶³ La categoría *wesleyano(a)* corresponde a la tradición que proviene del fundador del metodismo, John Wesley. De ella hemos mencionado algunos elementos en el Aspectos Metodológicos, como parte de esta tesis.

¹⁶⁴ TAMAYO, J.J., Op cit., p. 438.

fueron anteriores a la llegada del barthismo o el pensamiento teológico de Karl Barth que marcó a la región posteriormente.¹⁶⁵

Barth fue el pensador que significa una ruptura epistémica en el ambiente teologal de la región. Si la configuración de los primeros seminarios y facultades fue ruptura importante para con la discursividad teologal misionera, nosotros pensamos que es posible afirmar que, una segunda ruptura epistémica puede ubicarse a partir de la llegada del pensamiento del teólogo suizo a la región.

Míguez Bonino señala:

“Para mí por lo menos fue significativo leer primeramente algunos artículos de Barth, luego el libro sobre Romanos, la Teología Sistemática, y junto con él a otros autores ligados a este despertar teológico europeo de origen reformado, por ejemplo, que nos ha ayudado. También Ray Hollinworth, que critica el evangelio social fuertemente por su debilidad teológica y por su idealismo utópico, pero al mismo tiempo está preocupado en cómo se puede construir dentro de una sociedad moral, una vida más justa y más digna”.¹⁶⁶

Es entonces la propuesta de la discursividad teologal de Barth, la que se encuentra en el núcleo de mayor influencia en la epistemología teológica míguez-bonino. Ya veremos adelante algunas caracterizaciones en torno del pensamiento de Karl Barth.

Ahora bien, pensamos en este sentido que algunos de las obras dedicadas al estudio de la Historia de las Ideas en la región, bajo el registro de lo teológico saltan este paso. Escatimando y en los casos más escandalosos desconociendo las influencias teologales predominantes, que subyacen en los autores que estudian.¹⁶⁷

Ahora bien, por el teólogo metodista, ex Presidente del Consejo Mundial de Iglesias¹⁶⁸, Emilio Castro, reconocemos la influencia de la teología *barthiana* en América Latina y muy especialmente en el Río de la Plata. Así como las lecturas de teólogos como Reinhold Niebhur (1892-1971) y Emil Brunner (1889-1966).

¹⁶⁵ Cfr., AMESTOY, R., La historiografía protestante y sus conflictos. Versión en línea: http://www.teologiaycultura.com.ar/historia/la_historiografia_protestante_y_sus_conflictos_amestoy.pdf. Consultado el día 20 de diciembre del 2012.

¹⁶⁶ REY ROSA, V., *Entrevista con José Míguez Bonino...* (Consultada el 20 enero 2013).

¹⁶⁷ Así, encontramos extensos trabajos dedicados a la obra de Ellacuría, por ejemplo, que no ofrecen acaso un apartado sobre la filosofía de Xavier Zubiri. Obras sobre Gustavo Gutiérrez que desconocen la influencia de la filosofía de Bloch, o la influencia de la teología de Congar, Chenu o Metz, por ejemplo.

¹⁶⁸ En adelante CMI

Castro fue uno de los discípulos y también propagandistas destacados de la teología barthiana en la región. Incluso el primer alumno latinoamericano de Barth en Europa.¹⁶⁹

Para comprender la recepción de esta corriente teológica destacamos su artículo. Castro señala de forma clara la crisis de respuestas a la que estuvo enfrentada la teología liberal, así como las lecturas de los teólogos europeos que hemos ya mencionado, a la que anexa la lectura del teólogo alemán, Rudolf Bultmann, compañero académico y amigo personal de Martin Heidegger.¹⁷⁰

Por su parte, la revista *Cuadernos de teología* del año de 1956 dedicó todo un número a difundir el pensamiento de Barth en el Río de la Plata.

Retomando a Amestoy, en cuanto a la difusión de Barth:

“Según Beatriz Melano de Couch, en este trabajo el autor puntualiza que fue Miguel de Unamuno, el filósofo español, quien descubrió a Barth para el mundo hispano, mencionándolo en sus artículos y otras publicaciones que llegaron a América Latina. También Barth es conocido debido a la famosa revista filosófica española *Revista de Occidente*, que circuló entre las publicaciones de estudiantes universitarios de Ortega y Gasset, quien comenta sobre Barth, así como mediante la revista de filosofía evangélica *Luminar*, de México, quien en 1938 (¡!) ya había descubierto al nuevo teólogo”.¹⁷¹

De esta forma el contacto con la teología de Karl Barth representa un punto importante en el quehacer del teólogo argentino que estudiamos. El mismo que estuvo presente en la F.E.T. Por ello mencionaremos algunas palabras sobre el teólogo suizo, más adelante. Así como esclareceremos cuál es el debate que tiene aquel con la narrativa discursiva de la teología liberal.

Posteriormente y al finalizar sus estudios de licenciatura, Míguez Bonino gracias al apoyo del misionero y teólogo metodista norteamericano Bowman Foster Stockwell, partió de la Argentina para realizar una serie de estudios de posgrado en los Estados Unidos.

¹⁶⁹ CASTRO, E., *La situación teológica en América Latina y la teología de Karl Barth...*, p.p. 3-4.

¹⁷⁰ Cfr., BULTMANN, R. – HEIDEGGER, M., *Correspondencia. 1925-1975*, Herder, Barcelona, 2011. Cfr., SINTADO, C.-QUINTERO, M., *Op cit.*, p.p. 114-115.

¹⁷¹ CASTRO, E., *Op cit.*, p. 4. Las cursivas y los signos de admiración son del autor.

Es también, gracias al apoyo de una beca conseguida por Stockwell, que el teólogo metodista Emilio Castro viajó a Basilea para ser el primer alumno latinoamericano de Karl Barth.

La figura tutelar de Stockwell en la F.E.T. ha sido determinante. Castro señala que, en una parte de la correspondencia que mantuvo con Stockwell, éste le comenta: “(...) dado que José Míguez Bonino va a especializarse en teología sistemática, quizá él (Emilio) debería especializarse en Nuevo Testamento”.¹⁷²

De esta forma, Míguez Bonino partió Estados Unidos de Norteamérica a la Universidad de Emory. A la Escuela de Teología de Candler en Atlanta, Georgia. Ahí obtuvo su grado de maestría.

Regresó a la Argentina posteriormente hacia el año de 1955 y fue designado como profesor de Ética al interior de la F.E.T. También, ya de vuelta en su país, le fueron designados cargos a la Iglesia Metodista Argentina como agente de pastoral

La influencia de Foster Stockwell, pues, ha sido de suma importancia. Pensamos incluso que en toda la comprensión del panorama teológico en el Río de la Plata, que abarca de 1927 a 1960, así como el legado y la gran huella que representa en la región. Por ello, señalaremos brevemente algunas de las directrices en torno a este misionero y pensador metodista norteamericano.

1.4.1 Bowman Foster Stockwell. Mentor¹⁷³

Nacido en Shawnee, Ohio, Stockwell tuvo una juventud ligada siempre al desarrollo de las misiones metodistas norteamericanas. Durante su juventud trabajó como secretario del misionero John Raleigh Mott (1865-1955). Su trabajo, pues, estuvo vinculado desde temprana edad con la labor misionera metodista norteamericana.

Hacia el año de 1926 la Junta de Misiones de la Iglesia Metodista Unida decidió enviar al Rev. Stockwell hacia América Latina, para realizar trabajo en la formación teológica latinoamericana. De esta forma fue designado como parte de la plantilla docente del Seminario Unido en Buenos Aires, posteriormente F.E.T.

¹⁷² SINTADO, C.-QUINTERO, M., Op cit., p. 101.

¹⁷³ Cfr., AA. VV. *Fe, compromiso y teología...* ; Cfr., SINTADO, C.-QUINTERO, M., Op cit.

Al frente de la institución, como director, Stockwell se mantuvo del período que comprende de los años 1927 a 1960. El último, año en que fue nombrado obispo. Fue también el año de 1960 en el que Míguez Bonino regresó de su formación académica doctoral, en los Estados Unidos. A su regreso fue nombrado Rector de la F.E.T, ocupando el lugar de Stockwell, cargo que ocuparía hasta el año de 1970.

Así, Foster Stockwell fue nombrado obispo de la Iglesia Metodista Unida, de los Estados Unidos en 1960. Y fue Delegado a la Conferencia Central de Latinoamérica, de la Iglesia Metodista. Eligió vivir en Lima, Perú en donde falleció un año después, en 1961.

Stockwell es un pensador reconocido en la historia del metodismo latinoamericano. A la vez, docente y formador de diversas generaciones que adquirieron una preparación académica al interior de la F.E.T.

El norteamericano produjo algunas obras, así como preparó en mayor medida la edición de otras. Específicamente su reflexión estuvo enmarcada por el ecumenismo (infra). Misma que tuvo impacto en la consolidación de la región.

Este influencia ha quedado articulada a través del impulso en la narrativa discursiva propia de Stockwell, así como en la configuración de las instancias educativas, como lo han padecido diversos pensadores teologales en la región, como el de los casos de los metodistas que hemos mencionado, Emilio Castro, así como nuestro autor, Míguez Bonino, quienes también han dedicado gran parte de sus obras a reflexionar sobre el tema.

Finalmente sobre Stockwell destacamos ahora un detalle no menor. El norteamericano jugó un papel decisivo en la importación del la teología de Karl Barth, o *barthismo* que penetró como contracorriente en la F.E.T. Según Míguez Bonino, en esta institución hasta 1954 en el cuerpo docente no existían referentes barthianos a excepción de Foster Stockwell, que quizás era el único que había leído al teólogo.¹⁷⁴

Hemos señalado de forma sucinta la presencia de Míguez Bonino en la F.E.T., así como influencias tutoras en esta etapa de estudio. De igual forma hemos señalado algunas características del ambiente teológico de la época. Toca ahora, pues, señalar de

¹⁷⁴ AMESTOY, R., Op cit., p. 5.

forma apretada la argumentación de Karl Barth, teólogo de gran influencia en América Latina, y en el caso específico que estudiamos.

Señalamos desde ahora que la directriz fundamental del pensamiento maduro de Míguez Bonino es la siguiente: la centralidad de la relación entre el compromiso social y la trascendencia del reino de Dios. El anterior, tema sobre el que reflexionaremos en el Capítulo IV, con mayor amplitud.

De igual forma, la llegada de Barth representó la emancipación del dilema fundamentalismo en contra del liberalismo, en torno de la cual se encontraban polarizadas las iglesias latinoamericanas protestantes y evangélicas (supra). El metodismo entre ellas. También finalmente, la llegada del pensamiento de Barth liberó a muchos protestantes y evangélicos del anti-catolicismo (supra) pues, Barth mantuvo una relación estrecha con teólogos católicos, como la que mantuvo con el teólogo también suizo, Hans Urs Von Balthasar (1905-1988), con el teólogo católico, Karl Rahner SJ (1904-1984)¹⁷⁵ y posteriormente con el teólogo suizo Hans Küng (1928-) por mencionar algunas de sus relaciones.

También es importante señalar que con el paso del tiempo, la teología de Barth llegó a representar una influencia al interior de la teología católica, en específico, su influencia en el Concilio Vaticano II al que invitado no pudo asistir por enfermedad, *vr. gr.*¹⁷⁶

2. Karl Barth. Influencia decisiva¹⁷⁷

La influencia de la narrativa teologal liberal y de Schleiermacher se extendió durante todo el siglo XIX (supra). Tratamos ahora, de reflexionar sobre el choque entre el neoprottestantismo liberal y las respuestas que surgieron ante su dominio y consecuencias.

Después de la Primera guerra mundial tuvo efecto una reacción frente a un disolverse de la fe, del protestantismo liberal y los planteamientos consecuentes de su

¹⁷⁵ Puede accederse a su relación epistolar.

¹⁷⁶ MADRIGAL, S., *Tiempo de Concilio. El Vaticano II en los días de Yves Congar y Henri de Lubac*, Sal Terrae, Santander, 2009.

¹⁷⁷ Cfr., BOSC, J., *Teólogos protestantes contemporáneos: Bultmann, Barth, Cullman, Tillich, Dodd, Bonhoeffer*, Sígueme, Salamanca, 1968; Cfr., ILLANES, J.L.- SARANYANA, J.I. Op. Cit.; Cfr., KÜNG, H., *Grandes pensadores cristianos*, Trotta, Madrid, 1995; Cfr., WILEMS, B., *Karl Barth: an ecumenical approach to his theology*, Paulist Press, N.J., 1965; Cfr., LOSADA, J., *Karl Barth, teólogo y profeta de nuestro tiempo*, en Sal Terrae, Vol. 85, no. 1 (1997).

propuesta. En el contexto protestante la reacción a esta configuración teológica tuvo como protagonista al teólogo suizo Karl Barth.¹⁷⁸

En el período comprendido entre 1914-1918 en el que dio inicio la Primera guerra mundial, Barth se sintió desilusionado por el conformismo de socialistas por un lado, y de cristianos, por otro, en quienes confió. En específico la figura de profesores, intelectuales y teólogos cercanos, figuras de la escuela liberal. Entre ellos, Adolf von Harnack (1851-1930), quienes proclamaban públicamente su apoyo a la política bélica del emperador Guillermo II (1859-1941).¹⁷⁹ Como tal, ese fue el momento que marca la ruptura de Barth con la escuela liberal. Barth, en sus palabras lo recuerda de la siguiente manera:

“No puedo olvidar la triste jornada de principios del mes de agosto de 1914, en que 93 intelectuales alemanes afirmaron públicamente su acuerdo con la política de guerra de Guillermo II y de sus consejeros; con gran estupefacción pude comprobar que entre ellos figuraban igualmente los nombres de todos los profesores de teología que hasta entonces había respetado y escuchado con confianza”. Y puesto que se habían engañado tan lamentablemente en su *ethos*, se me imponía una conclusión: no me era posible seguirlos ni en su ética ni en su dogmática, ni en su exégesis de la Biblia ni en su manera de enseñar la historia: en una palabra, a partir de aquel momento, la teología del siglo XIX, al menos para mí, empezaba a carecer de porvenir”.¹⁸⁰

La declaración de Barth bien ayuda a apuntar la desilusión que le causaron los teólogos protestantes liberales. Empero, no se puede olvidar la primera etapa de este pensador suizo, como partidario de la teología moderna. Simpatizó con ésta por su educación, por los grupos estudiantiles a los que pertenecía, por la música, la poesía. También estuvo entusiasmado con el idealismo de Schiller y con la figura de Wagner. Estuvo familiarizado con el método histórico-crítico, con Kant y con Schleiermacher. Como discípulo de Harnack como hemos señalado y posteriormente discípulo de Wilhelm Herrmann (1846-1922) en Marburgo.¹⁸¹

¹⁷⁸ Cfr., Ibid., p. 45; KÜNG, H., Op cit., p. 183-184.

¹⁷⁹ Cfr., Ibid., p.p. 45-48; Cfr., KÜNG, H., Op. cit., p. 183.

¹⁸⁰ BOSCH, J., Op cit., p. 47-48.

¹⁸¹ Cfr., KÜNG, H., Op cit., p.p. 185.

2.1 Barth y el doble enfrentamiento: protestantismo liberal y catolicismo romano¹⁸²

No menor es la confrontación de Barth en contra del catolicismo romano, de la que fue matizando su crítica, hasta formar parte de un consenso ecuménico. El influjo barthiano que se mira en el Documento de Malta (1971) es la confirmación de tal consenso entre la Liga luterana internacional y la Iglesia católica romana, posterior a la muerte de Barth.

En el documento se abordan temas de tensión entre ambas confesiones de fe. La justificación por la fe (acusado de ser uno de los temas del cisma o reforma protestante, como se vea, según el caso) en el s. XVI, entre otros núcleos temáticos. A pesar de ello, no podemos negar los siguientes elementos, del Barth que se erige como crítico ante estos dos frentes: el catolicismo romano y el protestantismo liberal.¹⁸³

Primero. Barth protesta en contra del catolicismo romano como consecuencia de la Escolástica y primer Concilio Vaticano, que puso a la misma altura a Dios y al hombre, estableciendo una reciprocidad epistémica entre binomios: Dios y hombre, naturaleza y gracia, razón y fe, filosofía y teología. Una crítica en contra de una Iglesia que, “se declara a sí misma idéntica a la revelación divina”.¹⁸⁴ Por ello sostiene que:

“Yo tengo a la analogía *entis* por la invención del Anticristo y pienso que a causa de ella no se puede ser católico. Con lo cual, me permito al mismo tiempo considerar como limitadas y poco serias todas las demás razones que se puedan aducir para no hacerse católico”.¹⁸⁵

Señalamos que, esta polémica pone de relieve, la intención de nivelar al Dios y al hombre, como resultado de un proceso metodológico en la construcción teológica.

Segundo. Tras el paso de Schleiermacher en la Alemania del siglo XIX (supra) el protestantismo liberal tomó como punto de orientación solamente al hombre religioso, al hombre piadoso, y no al Dios de los cristianos y su revelación. Según Küng, para Barth no era casualidad la crítica sobre el catolicismo romano al igual que el neoprottestantismo liberal:

“¿no se habían acomodado, debido a esa niveladora teología natural, con una adaptación carente de crítica, a los sistemas políticos imperantes: al Imperio y su política de guerra primero, y después al nacionalsocialismo? Y debido a esa igualación de Dios y hombre, ¿no

¹⁸² Ibidem., p.p. 184-188.

¹⁸³ Cfr., Ibidem, p. 203-205; Cfr., ILLANES, J.L.- SARANYANA, J.I., Op. Cit., p. 345-348.

¹⁸⁴ KÜNG, H., Op cit., p. 187.

¹⁸⁵ Ibidem., p. 187.

consideraron los cristianos alemanes protestantes el nacionalsocialismo como una especie de nueva revelación y llegaron a ver en Hitler un nuevo Lutero, un nuevo Cristo? Y debido a la analogía *entis* entre Dios y el hombre, ¿no habían pensado destacados representantes de la teología-de-los-niveles neoescolástica católica (Adam-Schmaus) que había qué decir que sí al nacionalsocialismo, porque éste quería en el plano natural lo que llevaba a cabo en el plano sobrenatural el cristianismo católico: orden, unidad, disciplina, caudillaje?”¹⁸⁶

Para Barth las afirmaciones teológicas, centradas en la teología natural cristiana implicaban un peligro en el terreno de lo político, los mismos que, terminaron mostrando su rostro hacia el año 1933, en Alemania. Como respuesta, la Iglesia confesional y su sínodo de Barmen, junto con la orientación teológica de Barth, fueron una toma de posición, que el mismo contexto requería.¹⁸⁷

2.2 Barth en la posguerra¹⁸⁸

Karl Barth durante la posguerra hizo uso de la fuerza crítica de la fe y exigió junto con otros teólogos como Emil Brunner, Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneisen, entre otros, el giro hacia una teología de la palabra (denominada generalmente como teología dialéctica). Según Küng, lector atento de Barth, ello implicaba lo siguiente:

“a) dejar al antropocentrismo moderno, acercarse a un teocentrismo; b) dejar la autointerpretación histórico-psicológica del hombre religioso y la teología en cuanto ciencia cultural e histórica, y avanzar hacia la propia palabra de Dios, documentada en la Biblia, hacia la revelación, el reino y la acción de Dios; c) dejar el discurso religioso sobre el concepto de Dios y avanzar hacia la predicación de la palabra de Dios; d) dejar la religión y la religiosidad, y avanzar hacia la fe cristiana; e) dejar las necesidades religiosas del hombre para acercarse a Dios, que es el completamente distinto, revelado sólo en Jesucristo (el Dios-hombre en sentido bíblico)¹⁸⁹”.

Ante la crisis del paradigma moderno, Barth abogó por una nueva orientación de la teología. Desde la discursividad teologal percibió las *fuerzas destructivas* de la

¹⁸⁶ Ibidem., p.p. 187-188.

¹⁸⁷ Cfr., Ibidem, p. 188.

¹⁸⁸ Cfr., BOSCH, J., Op cit., p.p. 55-58.

¹⁸⁹ KÜNG, H., Op cit., p.p. 195-196.

racionalidad moderna. Según Küng, su teología percibió antes que otras la “dialéctica de la Ilustración”¹⁹⁰.

En esta línea, Küng señala:

“Frente a la adaptación del protestantismo culto a las tendencias sociales y burguesas él (Barth) insiste en la provocación político-social del evangelio (y no sólo ello, sino que teológicamente) a la disolución liberal de lo cristiano en lo generalmente humano e histórico, Barth opone una nueva concentración cristológica de la salvación en Cristo”.¹⁹¹

Así, la profesión de fe del Sínodo de Barmen en el año de 1934¹⁹² fue concebida por el mismo Barth, como una provocación en contra de la pseudoreligión en la que se había convertido el nazismo. Jesucristo es la sola palabra de Dios, al lado de cual no pueden ser admitidos como revelación divina otros acontecimientos, poderes, figuras y verdades.¹⁹³

2.3 Las intenciones barthianas: *credo ut intelligam*¹⁹⁴

Desde la nueva propuesta barthiana, los textos bíblicos no eran simples documentos, objetos de investigación filológico-histórica (paradigma de la modernidad en la historia de la teología reciente, el método histórico-crítico, etc.) sino que hacían para Barth, posible el encuentro con el Totalmente otro. Los testimonios humanos de la Biblia de los cristianos, contienen la palabra de Dios, que el hombre puede reconocer, acatar y profesar públicamente. La fe, pues, es lo que se le pide al hombre, desde esta lectura.

De esta forma la *misión* de la iglesia, entonces, consiste en hablar en la sociedad sin hacer concesiones y a través de la palabra humana. A través de la predicación, de esa palabra del Dios cristiano que el hombre puede aceptar confiando las veces necesarias.

Así, tanto predicación y dogmática de la iglesia deben concentrarse sólo en Jesucristo, en quien, no sólo habló y obró un hombre bueno, ejemplar, sino el mismo Dios. De esta forma para el teólogo suizo, Jesucristo es el único criterio decisivo de todo discurso sobre Dios y también sobre el hombre.

¹⁹⁰ Ibidem, p.p. 195-197.

¹⁹¹ Ibidem, p. 196.

¹⁹² Cfr., Ibidem, p.p. 196-197.

¹⁹³ Cfr., Ibiem, p. 196.

¹⁹⁴ Cfr, Ibidem, p.p. 198-199.

Como señala san Anselmo, *credo ut intelligam*. En este sentido, para Barth la fe tiene prioridad ante todo. El cristiano tiene que dar un salto de fe a la cosa misma. Señala Küng, que el hombre no ha de tratar de comprender primero para después creer, en contra de Schleiermacher y el pensamiento liberal en el neoprottestantismo teologal. La fe en Barth es: conocimiento y aceptación de la palabra de Cristo.

Este primer movimiento será importante para los lectores de Barth en América Latina. Míguez Bonino entre ellos. Significó como tal, la desvinculación del liberalismo. Veremos adelante cómo asume esta posición Míguez, desde su propuesta.

2.4 La tesis fundamental de Barth¹⁹⁵

En términos trinitarios, y con su aparición en la *Dogmática de la iglesia* (1927) su obra magna, puede definirse de la siguiente manera, según la lectura de Küng.

Para ello, una comparación que permitirá ver de forma apretada la argumentación barthiana, así como señalará los apelativos con los que fue conocida. La radicalizada teología de Barth centrada en sí misma, recuerda en su estructura (pese a las evidentes diferencias de contenido) a la filosofía del espíritu de Hegel (por quien Barth tuvo afinidad) por cuanto: primero, está girando igualmente sobre sí misma. Segundo, avanzando dialécticamente en triple compás; tercero, da por supuesta la totalidad de la verdad; cuarto, exige dar un salto a la cosa misma; quinto, pone ante una alternativa similar. Ello lo ejemplificamos de la siguiente manera, de forma apretada¹⁹⁶:

Hegel	Barth	<i>Dogmática de la iglesia</i>
Se eleva uno sobre todo pensar empírico y abstracto hasta el pensar especulativo verdaderamente concreto. En reflexión posterior se le revela a uno por sí misma la verdad del Espíritu, o no se eleva uno hasta esa altura especulativa y no se es entonces verdadero filósofo.	Se somete uno, prescindiendo de todas las dificultades históricas, filosóficas, antropológicas, psicológicas, a la palabra de Dios. Tal y como está atestiguada en la Biblia cristiana y predicada por la Iglesia. Se tiene fe. Luego, posteriormente se le revelará a uno por sí sola la verdad de la revelación. O no se tiene fe y no se es entonces verdadero cristiano.	Para el cristiano, Jesucristo es la palabra de Dios hecha carne, la luz sola, palabra, revelación, al lado de la cual no hay ni puede haber otras luces, otras palabras de Dios, otra revelación.

¹⁹⁵ Cfr., Ibidem, p.p. 199- 200.

¹⁹⁶ Cfr., Ibidem, p.p. 200.

2.5 Teología al interior de la comunidad cristiana¹⁹⁷

Hacia 1925 Barth decidió confrontar a Schleiermacher y a la teología liberal a partir de su proyecto más ambicioso, el mismo que quedó inconcluso. La exposición de la doctrina cristiana, con la reafirmación de la verdad de Cristo y marcando distancia frente a la teología liberal, decidió designar a su exposición no como una doctrina de la fe, que se dirigida hacia el lado subjetivo del acto de creer, sino como una dogmática, que subrayaba el cambio al lado objetivo.

Hacia 1927 publicó el primer volumen de la *Dogmática* cristiana, mismo que posteriormente cambiaría por el de *Dogmática eclesial*, con la finalidad de remarcar que la teología no es un saber independiente, individualista, intimista, en contra de Schleiermacher, sino tarea que nace en el seno de la comunidad cristiana, que menciona la *misión* de la misma, presuponiendo a aquella.¹⁹⁸

2.6 Breve balance en torno a la teología barthiana

La obra barthiana ayudó en el ambiente teológico a recuperar el sentido de la singularidad y trascendencia de la fe cristiana, necesario en los ambientes teológicos protestantes de principios del siglo XX. También, como el caso de los ambientes latinoamericanos, que ya hemos señalado.

El pensamiento de este autor establece una separación radical entre lo humano y lo divino. Las críticas señalan la posibilidad de desvalorización del hombre, así como de un positivismo de la revelación. Ante estas, los seguidores de Barth intentaron responder, desde sus diversas latitudes y temporalidades específicas.

No obstante, Karl Barth representó la ruptura con el proyecto y la influencia de la teología neoprottestante y liberal, por un lado. Por el otro, la continuidad con el mismo proyecto liberal, que mantenía rasgos distintivos en la discusión del ambiente. Este fue el caso de Rudolf Bultmann. El conocido debate entre ambos definiría la forma del quehacer teológico de la época. Si bien, la teología del nuevo testamento de Bultmann fue importante para el desarrollo de la comprensión bíblica, el choque entre estos dos

¹⁹⁷ Cfr., Ibidem, p. 194; 202.

¹⁹⁸ Cfr., BOSCH, J., Op cit., 45-52.

pensadores teologales del s. XX desató a su vez una serie de repercusiones en la epistemología teológica de tal siglo.

Este debate, extendido hacia territorios latinoamericanos es el que hemos intentado recrear a través de lo peculiar y distinto que muestra la reflexión en la región a partir de la realidad en la cual se inscribe. Empero, la discusión de fondo, de corte teologal es ésta que recién señalamos.

3. Ecumenismo y la responsabilidad social del creyente en el mundo. 1955-1961¹⁹⁹

Hacia 1951 el obispo metodista, nativo de Italia, ubicado en Buenos Aires, Sante Uberto Barbieri señalaba:

“El protestantismo no puede ser una expresión del mero emocionalismo. La emoción no tiene que estar ausente; pero no podemos vivir religiosamente sólo levantándonos a altos niveles emocionales y eliminando la voz de la razón y la comprensión”.²⁰⁰

El mismo Sante Uberto Barbieri fungió como profesor en la F.E.T. (supra) de José Míguez Bonino, quien a su vez fue profesor asistente del obispo metodista.²⁰¹

Así, con ejemplo de figuras pastorales y profesores como Barbieri, los jóvenes metodistas tomaron conciencia sobre la división de la iglesia, a partir de la actitud fundamentalista, con arraigo en la historia protestante y evangélica de la región.²⁰²

Miembros de las comunidades estudiantiles de jóvenes, que militaban en el Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC) se comprometieron para que el movimiento por la unidad de las iglesias se fortaleciera. Fenómeno en específico en la región del Río de la Plata y en el Brasil. Míguez Bonino fue participante desde su juventud del MEC, en

¹⁹⁹ Algunas obras importantes del autor, en este período son: “Una verdadera revolución”, *Testimonium*, Bs. As., 1958; “Educación teológica para una iglesia en transición”, *Cuadernos Teológicos*, Bs. As., 1959; “La juventud en el mundo moderno”, *Testimonium*, Bs. As., 1959; “Iglesia y secta: revisión de un vocabulario”, *Cuadernos Teológicos*, Bs. As., 1960; “La secularización de la iglesia”, *Testimonium*, Bs. As., 1959; A study of some recent roman catholic and protestant thought on relation of scripture and tradition, (Th. D. Dissertation, Union Theological Seminary, N.Y., USA, 1960); “Fundamento bíblico de la responsabilidad de la iglesia en la sociedad”, *Cuadernos teológicos*, Bs. As., 1961; “La situación religiosa latinoamericana”, *Cuadernos Teológicos*, Bs. As., 1961; “La misión de la iglesia en un continente descristianizado”, *Testimonium*, Bs. As., 1961; “Sentido de la revolución abortada”, *Testimonium*, Bs. As., 1961; Obedience and freedom in Christian theology”, *International review of mission*, Geneve, 1961.

²⁰⁰ BARBIERI, S.U., *Spiritual currents in Spanish America*, La Aurora, Buenos Aires, 1951, p. 133 en BASTIAN, J.P., Breve historia... p. 132.

²⁰¹ Cfr., AA. VV. Fe, compromiso, teología... 31-40.

²⁰² Para mayor detalle Cfr., Capítulo II de esta tesis.

Buenos Aires, hasta llegar a ser dirigente y luego consejero de este movimiento ecuménico.

Durante la estancia del teólogo argentino en Atlanta, la aparición de otro teólogo relacionado con el MEC, el teólogo estadounidense Richard Shaull fue invitado por las autoridades de la F.E.T., para dar una serie de conferencias. El núcleo de las mismas fue el de la justicia social.

Shaull introdujo entonces a la región, el pensamiento del teólogo alemán asesinado por el nazismo, Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) que será otra gran influencia en la comprensión de la narrativa discursiva de los teólogos evangélicos y protestantes allende el protestantismo liberal, o el fundamentalismo, en la etapa que intentamos estudiar.

Al regreso de Míguez Bonino a Buenos Aires, los jóvenes que estuvieron presentes en las reflexiones dirigidas por Shaull pidieron a Míguez Bonino que éste continuara la reflexión sobre la vida y obra de Bonhoeffer.²⁰³

La influencia de Shaull a su vez, fue de gran influencia en la década de 1960 para la región. En específico para la configuración de la narrativa de ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina). De igual forma, su influencia fue importante para el teólogo brasileño presbiteriano Rubem Alves. El padre protestante de la teología de la liberación latinoamericana. Por ello, precisamos más adelante una breve caracterización de Shaull y su influencia en ISAL, así como la radicalidad de su propuesta, la *Teología de la revolución*.²⁰⁴

Hacia 1958 Míguez regresó a Estados Unidos. En esta ocasión estuvo en el período que comprende hasta el año de 1961. En esta ocasión, el lugar de visita fue Nueva York. El Seminario Teológico Unido. Ahí obtuvo su doctorado en Teología.

Terminando su estadía defendió una tesis sobre el ecumenismo en América Latina, intitulada: *“A study of some recent catholic and protestant thought on the relation of scripture and tradition”*.

De vuelta a la Argentina, los cambios situados en la vida teológica de Buenos Aires lo incluyeron de forma directa. La Facultad Evangélica de Teología se unió con la

²⁰³ Cfr., DE SANTA ANA, J., Op cit.

²⁰⁴ Mondragón, sugiere de forma provocativa a Shaull como el *abuelito* de la Teología de la liberación. Nosotros nos desmarcamos de esta posición. Ver el C. I de este trabajo.

Facultad Luterana de Teología. La nueva institución fue llamada Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos. ISEDET por sus siglas. Míguez Bonino fue designado rector de la nueva casa de estudios. El cargo que desempeñó atraviesa la década de 1960. Fue hasta el año de 1969 en el que terminó esta gestión, para ser nombrado director, pero ahora de los Estudios de posgrado de la misma institución.²⁰⁵

3.1 El ecumenismo y lo ecuménico²⁰⁶

Ya hemos hablado en amplio sentido sobre estos dos conceptos. Cabe ahora una clarificación sobre los mismos para dar mayor fuerza a nuestro recorrido.

En la historia etnocéntrica europea, el término *oikoumene* se encuentra por primera vez en Herodoto. Designa la tierra habitada. Luego, su sentido es geográfico. De este concepto de tierra habitada pasa a designar a los habitantes de la tierra: los hombres, la humanidad. Según esta reflexión, no hay *oikoumene* sin un elemento unificador que le preste forma y cohesión. En los griegos este elemento es de orden cultural. *Oikoumene*, pues, es el mundo o los hombres formados y unidos por la cultura helénica. Entre los romanos se agrega un elemento de orden jurídico, como tal, de organización política.²⁰⁷

En su sentido religioso, el *oikoumene* se encuentra en los escritos bíblicos, en los libros de Salmos e Isaías, por ejemplo. En el Nuevo Testamento aparece con el sentido de tierra habitada, en los libros de Mateo, Lucas, Romanos, Hebreos. O los habitantes de la tierra, como en los libros de Hechos y en el Apocalipsis. En relación con la *orbis* romana, en Lucas y Hechos.²⁰⁸

En la antigüedad cristiana, los vocablos *oikoumene* y *oikoumenikos* están relacionados por el mensaje de los apóstoles, por toda la tierra. Describen con frecuencia

²⁰⁵ Cfr., PÉREZ ÁLVAREZ, E.-VÁZQUEZ, L., Op cit.

²⁰⁶ Cfr., PUENTE, M.A., *Actores y dimensión religiosa en los movimientos sociales latinoamericanos (1960.1992)*, Porrúa-UAEM, México, 2006; RAISER, K., El ecumenismo: la otra globalización, en *Spiritus*, vol. 43, no. 166 (Marzo 2002), Quito, p.p. 55-64; Cfr., BOSCH, J., *Para comprender el ecumenismo*, Verbo Divino, Navarra, 1996; RATZINGER, J., *Iglesia, ecumenismo y política: nuevos ensayos de eclesiología*, BAC, Madrid, 1987; Cfr., SANTA ANA, J., *Ecumenismo y liberación: reflexiones sobre la relación entre unidad cristiana y reino de Dios*, Paulinas, Madrid, 1987. Cfr., THILLS, G., *Historia doctrinal del movimiento ecuménico*, Rialp, Madrid, 1965. En este estudio se reflexiona sobre la vida de los primeros movimientos cristianos internacionales como Vida y acción, Fe y Constitución, así como las conferencias que vieron nacer a tales esfuerzos. Se abunda en el Consejo Ecuménico de Iglesias, posteriormente Consejo Mundial de Iglesias, así como sobre su historia, estructura y sus asambleas, actores y temas centrales del mismo. Finalmente, se desarrolla el estudio en torno a el diálogo ecuménico.

²⁰⁷ Cfr., Ibid, p.p. 250-260.

²⁰⁸ Cfr., Ibidem, p.p. 250-260.

a la iglesia esparcida por la tierra: *orbis terrarum*, *oikoumene*. En este sentido podemos observar la forma de yuxtaponer las categorías católica a la de *oikoumene*. Por ello, la apropiación de tal categoría aparece de la siguiente manera, en el credo: la iglesia es católica, está esparcida por toda la *oikoumene*. Orígenes (185-254) y Basilio (330-379), Padres de la iglesia, unen estrechamente iglesia y *oikoumene* hasta identificarlas de forma total. Su sentido eclesiológico queda marcado, de esta forma, hasta la progresión narrativa de la iglesia institucional al adjudicársela para sí y denominarla bajo los adjetivos de: única, santa, católica.

El *oikoumenikos*, el ecuménico, no se encuentra en los vocablos de los Padres apostólicos ni en los apologetas. Cirilo de Jerusalén (315-386) y Cirilio de Alejandría (370-444) *vr. gr.* usan el vocablo ligado al orden de lo religioso. También pueden señalar, en estos textos, el señorío universal de Dios, así como la *misión* universal de la iglesia, llevando consigo una exigencia de identidad y a la vez de diversidad.²⁰⁹

Hasta ahí nuestra apretada reflexión en torno de estas categorías. Pasemos ahora a ligar a nuestro estudio, el papel del Consejo Mundial de Iglesias, institución ecuménica de importancia para el desarrollo y *misión* de la iglesia, sí como de la labor de identidad y diferencia y sobre todo, para añadir elementos de comprensión del pensador que estudiamos.

3.2 Consejo Mundial de Iglesias (C.M.I.)²¹⁰

El Consejo Mundial de Iglesias fundado en 1948, es una comunidad que reúne a más de 300 iglesias de todos los continentes, de tradiciones orientales y occidentales, con la excepción de la Iglesia Católica. Aunque mantiene relaciones con ésta, al igual que con aquéllas que no forman parte.

Las iglesias que no son miembros rechazan la cooperación como partidarios de la investigación bíblica moderna, de igual forma consideran la pluralidad teológica y el movimiento ecuménico como una amenaza a su propia unidad como confesión. Se

²⁰⁹ Cfr., QUASTEN, J., *Patrología*, T. I-III, BAC, Salamanca, 1961-1962.

²¹⁰ Cfr., VISCHER, L., *Textos y documentos de la Comisión de Fe y Constitución*. 1910-1969, BAC, Madrid, 1972. Cfr., CMI, *Preguntas y respuestas sobre el Consejo Mundial de Iglesias*, Secretariado de Publicaciones del Consejo Mundial de Iglesias, Ginebra, 1973; Cfr., CMI, *¿Qué es y qué hace el Consejo Mundial de Iglesias?*, Consejo Mundial de Iglesias, Ginebra, 1980; Cfr., HOWELL, L., *Fe en acción. La obra del Consejo Mundial de Iglesias desde 1975*, Selegram, Barcelona, 1982.

oponen al carácter internacional del CMI, así como que no comparten la cooperación entre creyentes de tradiciones culturales o sistemas políticos diferentes.²¹¹ También, históricamente se ha desdeñado la necesidad de unidad visible, ya que estas confesiones que niegan su cooperación y entrada se sitúan en una lectura espiritualizante del texto cristiano-bíblico. Sostienen la unidad verdadera e invisible de la iglesia.

Ahora bien, los motivos de fundación de este organismo tienen como objetivo recuperar la unidad, perdida en luchas de corte espiritual en las diversas confesiones que a partir de guerras doctrinarias dividieron los escenarios religiosos (supra). Algunos otros motivos influyeron en la configuración de este organismo: visión misionera cristiana, fuerzas en búsqueda de una respuesta cristiana común a los problemas sociales y actuales, así como los teólogos que aspiraban a la unidad doctrinaria, en un primer momento.

Según sus documentos constitutivos durante 10 años de transcurso de la II Guerra Mundial, el Consejo en proceso formativo se fortaleció a través de la resistencia al nazismo en iglesias europeas y con servicio a prisioneros de guerra y también a refugiados. Esta experiencia primera abonó a la trayectoria del CMI. También desde la labor del pastor neerlandés Adolf Visser t'Hoof (1900-1985) quien intervino para la labor a favor de los prisioneros y con búsqueda de la reconstrucción cristiana luego de la posguerra.²¹²

Los antecedentes del movimiento ya señalan, que en 1925 bajo el lema “*el servicio une, la doctrina divide*” se evitó plantear temas de tipo doctrinal, pues como se ha señalado este tipo de búsqueda identitaria trajo problemáticas que se esparcieron por todo el mundo, América Latina por ejemplo (supra). El CMI entonces se abocó a reflexionar sobre la aplicación de principios cristianos hacia las relaciones internacionales y a la vida social y económica.

Hacia la 5ª Asamblea del CMI, en Nairobi, el Consejo había alcanzado reflexiones que involucraban no sólo a las exigencias de unidad, el esfuerzo de los hombres en diversas confesiones, sino que, añadía los temas: “*Educación para la liberación y para la comunidad*”, así como “*Las estructuras de injusticia y las luchas de liberación*”.

²¹¹ En la actualidad el caso del metodismo mexicano es presa de este discurso de ghetto como negativa.

²¹² Cfr., CMI, *¿Qué es y qué hace el Consejo Mundial de Iglesias?*

Así, la categoría *liberación* tomó fuerza y se convirtió en una palabra clave del movimiento ecuménico, allende una neutralidad a-política, espiritualizante al interior de las confesiones evangélicas y protestantes de corte intimista y pietista.

A lo largo de su historia, algunos de los presidentes de este organismo han sido: Dr. Visser t'Hooft, Illya II, Sra. Justice Annie Jiagge, Dr. José Míguez Bonino, Dr. T. B. Simatupang, Arzobispo Olof Sundby, Dra. Cynthia Wedel.

También gracias a la conexionalidad que promovió el CMI a través de sus encuentros, por ejemplo el de la 5ª Asamblea de la que ya hemos hecho mención, fue posible el surgimiento de grupos de reflexión como el de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (A.E.T.W.O.T., por sus siglas en inglés). P. Binwenyi sacerdote de Zaire, así como a Sergio Torres, co-fundador de Cristianos por el Socialismo en Chile son a quienes se les atribuye la iniciativa. Sus objetivos fueron: posibilitar a los teólogos del tercer continente conocerse y compartir sus fuentes y reflexiones teológicas, más allá de una comprensión concentradora amiguista. Para evaluar posteriormente teologías de cada continente, así como la relación con la teología occidental y examinar la posibilidad de nuevos enfoques.

Míguez Bonino ha formado parte de esta asociación, a participar de su comisión de participación entre protestantes y católicos en 1975 en Lovaina, así como en reuniones posteriores, como el Coloquio Panafricano de Teólogos del Tercer Mundo, en Accra, Ghana. A su lado, algunos otros pensadores teológicos representantes de América Latina han tenido un papel representativo como Gustavo Gutiérrez, Sergio Arce, Enrique Dussel. Así también, la participación del teólogo James Cone, padre de la teología negra para la liberación.

También podemos mencionar bajo el auspicio del CMI el Cuarto Coloquio de Teólogos del Tercer mundo, en donde en 1980 se ha llevado a cabo. Bajo el tema "*Teología de los oprimidos. Eclesiología de las comunidades de base*". Este Coloquio reunió asistentes provenientes de 42 países, entre los que se encontraron el sacerdote franciscano Leonardo Boff O.F.M., el teólogo metodista Emilio Castro, el Director del *Centro Antonio Montesinos* Miguel Concha O.P., el teólogo protestante norteamericano James Cone, el teólogo peruano Director del *Centro de Investigación Bartolomé de las Casas* Gustavo Gutiérrez, el misionero en Brasil Carlos Mesters, el Canciller de

Nicaragua Miguel D'Escoto de los Movimientos Cristianos Revolucionarios, Jon Sobrino S.J., profesor de la UCA José Simeón Cañas, Frei Betto O.P., Mons. Samuel Ruiz de la diócesis de San Cristobal de las Casas en México, Mons. Pedro Casaldáliga obispo de Sao Felix de Araguaia y José Míguez Bonino co-presidente del CMI, entre otros asistentes.

También, el registro que cruza la línea de influencia intelectual de Míguez Bonino, la del pensamiento teológico de Karl Barth se une con otro de los telones de fondo de la época: el ecumenismo, del que ya hemos señalado algunas líneas.

3.3 Karl Barth y el movimiento ecuménico²¹³

Hacia 1948, grandes figuras del ambiente teológico se reunieron en torno al debate sobre el ecumenismo. Karl Barth fue invitado a participar en Amsterdam, en la primera Conferencia del CMI como orador. La invitación fue extendida por parte del holandés Visser't Hooft (supra) amigo y compañero de Barth. La Conferencia desembocó en la fundación del Consejo Ecuménico de Iglesias, con Visser't Hooft como secretario general.

Karl Barth, por ejemplo, aprendió en Amsterdam en conversaciones con el arzobispo de Canterbury Michael Ramsey (1904-1988) y con el teólogo ortodoxo Georges Florovski (1893-1979) que: “en la teología científica además de dogmática y de simbolismo, tenía que haber algo así como un ecumenismo. *Disagreements within the agreement and agreements within the disagreements*”. Como tal, un más allá de la mentalidad confesional-doctrinaria.²¹⁴

Empero la labor ecuménica de Míguez Bonino no se restringió al CMI. El teólogo metodista ha participado como observador, del evento católico de mayor relevancia en el siglo XX. El Concilio Vaticano II.

²¹³ Cfr., KÜNG, H., Op. cit., p. 183.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 183.

4. El Concilio Vaticano II

En 1959 el italiano Giovanni Roncalli fue nombrado Papa de la Iglesia católica. Tomó como nombre Juan XXIII y anunció posteriormente que tendría lugar un Concilio Ecuménico.²¹⁵

El nuevo Concilio, empero, comenzó en 1962 y como tal, parte del período de Míguez que hemos delimitado. Este Concilio clausuró sus trabajos hacia 1965. Luego de cuatro sesiones se reflexionó y fueron aprobados dieciséis documentos. Posteriormente Juan XXIII murió en 1963 sucediéndole el arzobispo de Milán, Monseñor Montini.²¹⁶

Para Juan XXIII la preocupación fue por la búsqueda de renovación espiritual, avivamiento. Como tal, *aggiornamento*. Para él, así como para otros obispos y teólogos católicos, como Karl Rahner SJ, Edward Schillebeeckx OP, Yves Congar OP, Hans Küng, Bernhard Häring entre otros, era necesaria la búsqueda por modificaciones al interior de la iglesia. Transformación que intentó la renovación y remoción del carácter dogmático. El Concilio, pues, fue de carácter ecuménico y otros observadores fueron invitados a asistir a las reuniones.

José Míguez Bonino participó como observador designado por el Consejo Mundial Metodista (World Methodist Council, W.M.C. por sus siglas en inglés) durante todo el CVII. El teólogo argentino ha sido el único evangélico latinoamericano que siguió las conversaciones, diálogos y debates que tuvieron lugar de manera previa a la adopción de documentos oficiales que rigen la vida de la Iglesia católica.

Hacia el año de 1967 escribió sus experiencias y reflexiones en su obra *Concilio abierto*. Libro que en seis capítulos expone su versión del mismo evento. Míguez señala:

“Juan XXIII dijo que el Concilio fue como una ventana abierta en la vida de la iglesia Católica. En este sentido, todo un éxito. El aula donde el Concilio tuvo sus reuniones de trabajo, las voces del mundo hallaron eco. Voces que imploran, expresiones de angustia, incluso de juicio. A través de las puertas del Vaticano pasó una multitud de observadores y delegados de otras iglesias. No obstante, a través de su preparación otra voz se hizo oír, por cierto más crítica, más poderosa y consoladora: la voz de la Palabra de Dios”.²¹⁷

²¹⁵ El último Concilio data de 1870 y fue de tipo conservador.

²¹⁶ Algunos de ellos *Unitatis Redintegratio* (sobre el ecumenismo), *Nostra Aetate* (sobre las relaciones con las religiones no cristianas), *Dignitatis Humanae* (sobre la libertad religiosa). De igual forma, las constituciones *Dei Verbum* (sobre la revelación), *Lumen Gentium* (sobre la iglesia), y *Gaudium et Spes* (Constitución pastoral sobre las relaciones de la iglesia con el mundo moderno).

²¹⁷ MÍGUEZ BONINO, J., *Concilio abierto...* en DE SANTA ANA, J., Discípulo, testigo y maestro... p. 7.

Hasta ahí las palabras de Míguez Bonino. La participación del autor en el CVII mostró la importancia que cobraba con el tiempo la presencia de las confesiones evangélicas en América Latina, según Santa Ana. No sólo desde una perspectiva simbólica ya que, la participación en las reflexiones y debates, por parte del teólogo latinoamericano está documentada.

En este sentido el autor señala:

“El CVII culminó un proceso en la Iglesia Católica que venía de los años anteriores, de apertura a temas que han sido temas evangélicos, que tienen que ver con la Biblia, con la participación del creyente en el culto, con la libertad cristiana (...) desgraciadamente creo que ese proceso ha quedado un poco obstaculizado en la Iglesia Católica Latinoamericana. Primero por los conflictos internos que se produjeron y que existen en ella todavía, entre aquellos que han asumido lo que suele llamarse la “opción por los pobres” y ciertos grupos jerárquicos, laicos o sacerdotales que mantienen las relaciones con el poder político y económico. Esa problemática interna de la Iglesia Católica (en alguna medida también parecida a la Iglesia Protestante) hace difícil el diálogo, porque existe el diálogo donde se comparten las mismas preocupaciones. Por eso uno encuentra que a veces hay más diálogo entre protestantes y católicos que comparten las mismas preocupaciones que entre católicos de esa convicción y otros católicos (...)”²¹⁸

Finalmente, el ecumenismo no buscó la unidad eucarística. Mucho menos una definición unívoca del cristianismo a partir de una amistad confesional. El ecumenismo como movimiento buscó la conformación de un frente común, como *misión* de la iglesia ante una problemática situación a nivel global y regional, como la latinoamericana, que se podría con el paso del tiempo y de la que señalaremos algunos elementos en relación con Míguez Bonino, en el capítulo que sigue a continuación.

²¹⁸ Ibidem., p. 8.

CAPÍTULO IV

YA NO BASTA CON CREER. LAS INFLUENCIAS Y ETAPAS DEL PENSAMIENTO TEOLÓGICO DE JOSÉ MÍGUEZ BONINO. SEGUNDA PARTE

1. 1961-1966²¹⁹

Hacia 1961 José Míguez Bonino participó en tres acontecimientos ecuménicos de gran importancia para la región. Primero. La Segunda Conferencia Evangélica Latinoamericana, que tuvo lugar en Lima. Segundo. La Conferencia sobre Iglesia y Sociedad, en Huampaní, Perú. En esta se fundó la Junta Latinoamericana de Iglesia y Sociedad, conocida como Iglesia y Sociedad en América Latina²²⁰, de la que Míguez fue uno de sus fundadores. Tercero. Míguez asistió a la Tercera Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias, que se llevó a cabo en Nueva Dehli, India. Las anteriores llaman la atención debido al aumento en torno de la reflexión sobre el ecumenismo, en los sentidos descritos anteriormente (supra).

El teólogo metodista uruguayo Julio de Santa Ana señala que en este período fue que Míguez maduró su experiencia ecuménica, misma que lo formó en especial para involucrarse en el Concilio Vaticano II, por un lado. Por otro, la capacitación para desarrollarse como dirigente del movimiento ecuménico a nivel mundial. Ya que posteriormente Míguez llegó a ser miembro de la Comisión de Fe y Constitución del CMI, miembro de su Comité Central, y en la 5ª Asamblea General, en Nairobi, Kenya electo como uno de sus presidentes (supra). Cargo que desempeñó entre el año de 1975 y 1983.

²¹⁹ Obras importantes de Míguez en este período, son: “La renovación en la iglesia en perspectiva histórica”, *Cuadernos Teológicos*, Bs. As., 1962; “Un observador en el Vaticano II”, *Criterio*, Bs. As., 1962; “Católicos y protestantes hoy en América Latina”, Roma, (folleto), 1963; “Crónicas del Vaticano”, *Acción y superación*, México, 1963; “Algunas reflexiones en torno al diálogo ecuménico”, *Teología y Vida*, Santiago, 1964; “La libertad religiosa como cuestión ecuménica”, *Criterio*, Bs. As., 1964; “¿Por qué nos interesa Bonhoeffer?”, *Testimonium*, Bs. As., 1965; “Bases bíblicas y teológicas para la consideración del lugar de la mujer en la iglesia”, *Manual para sociedades femeninas*, Bs. As., 1965; “¿Cómo actúa Dios en la historia?”, *Cuadernos Teológicos*, Bs. As., 1966; *Polémica, diálogo y misión: catolicismo romano y protestantismo en la América Latina*, Montevideo, Imprenta comunidad del sur, 1966; ¿Qué significa ser iglesia de Cristo aquí, hoy?, Methopress, Buenos Aires (folleto), 1966; “Christian and political revolution”, *Motive*, Nashville, 1966.

²²⁰ ISAL en adelante.

También, el fin del liberalismo teológico como narrativa teologal y el surgimiento del nuevo paradigma latinoamericano lo encontramos hacia este, el año de 1961.²²¹ Ya en Huampaní diversos representantes de iglesias protestantes y evangélicas del continente de los que se suman once concilios o federaciones nacionales, mismos que respaldaron la conferencia evangélica y que representaba a los grupos nacidos del movimiento misionero. Las ponencias dieron un cambio ante las temáticas de la conferencia anterior. Anteriormente el énfasis fue en la construcción de una teología en sentido teórico, como ejemplo, se señala la fuerte influencia de un cristocentrismo abstracto, *vr. gr.*

Míguez Bonino expuso en su reflexión las consecuencias de la encarnación. Uno de los núcleos temáticos de la narrativa correspondiente a la tradición cristiana-bíblica, empero, desde un punto de vista que reforzaba la presencia del creyente en el mundo (*supra*). Esta presencia encarnada se manifestaba en términos *somáticos*, es decir, en la carne. Esto es en la historia misma.

Por otra parte el teólogo metodista uruguayo Emilio Castro hizo énfasis en la responsabilidad social del cristiano. Es en este período en donde observamos el comienzo de una nueva conciencia teologal en los pensadores de la región, que en su reflexión ejercían la desvinculación al pensamiento neoprotestante liberal de los tutores que los antecedieron.

Es en este punto, el énfasis en la responsabilidad cristiana desde el pensamiento de Míguez Bonino se fue acentuando cada vez más. Es posible que en el Union Theological Seminary haya tenido un mayor acercamiento a la obra del teólogo alemán, reformado Dietrich Bonhoeffer. La gran influencia de Reinhold Niehbur, amigo personal del teólogo alemán ayudó fuertemente a que Bonhoeffer estuviera durante alguna temporada en el seminario neoyorkino.²²²

En *¿Por qué nos interesa Bonhoeffer?* (1965) Míguez Bonino ya señala las consideraciones en torno a la obra del teólogo alemán que para él son de importancia para una nueva epistemología teologal, arraigada en la resistencia y sobre todo en la praxis de la fe.

²²¹ Cfr., *Ibidem*, p.p. 150-153. Del debate entre la narrativa teologal del neoprottestantismo liberal y esta nueva conciencia y formación de teólogos en la región ya hemos añadido algunas líneas (*supra*).

²²² Sabemos que, Niehbur invitó a Bonhoeffer a participar con una serie de conferencias a NY. El teólogo alemán aceptó. Empero, volvió a Alemania para hacer frente al auge del nazismo que finalmente terminó con su vida.

Para una correcta valoración de este debate, y sobre la configuración de la epistemología míquez-boniana, que hemos realizado hasta ahora es necesario introducir un apretado análisis de la obra de Bonhoeffer, de forma ordenada y sintética en tres etapas, para reconocer algunos elementos que trasvasan a las narrativas teológicas latinoamericanas. Y como lo hemos venido proponiendo en este trabajo de tesis.

2. Dietrich Bonhoeffer: resistencia y sumisión²²³

La obra de Dietrich Bonhoeffer puede explicarse desde la valoración de diversos estudiosos a partir de la interdependencia, la interacción, de dos elementos. Por un lado, la reflexión y por otro, los acontecimientos de su propia existencia. Su obra corre arraigada al paralelo de su vida misma.²²⁴ En este sentido, la obra de este pensador presenta divergencias con las obras de los teólogos protestantes que le anteceden.

Si bien, podemos comprender el aporte de Bonhoeffer en términos de realidad y de experiencia allende a las cuestiones de conocimiento o inteligibilidad planteadas por los teólogos que dominaban el *mainstream* o escena principal reflexivo europeo, protestante como Barth y Bultmann.

Es necesario, pues, mostrar la importancia de la obra de Bonhoeffer, como un influjo más en el quehacer teológico de Míguez Bonino e incluso de aporte e influencia en la teología latinoamericana de la época (infra).

²²³ Cfr., ALEMANY, J.J., “Dietrich Bonhoeffer: responsabilidad cristiana en un mundo adulto”, en *Sal Terrae*, vol. 85, no. 8, 1997, Santander, p.p. 675-685; Cfr., BETHGE, E., *Dietrich Bonhoeffer*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1970; Cfr., BOSCH, J., Op cit.; Cfr., MARTÍN VELASCO, J.M., *Testigos de la fe, experiencia de la fe*, Narcea, Madrid, 2001.

²²⁴ Dietrich Bonhoeffer vivió 39 años. Nació el 4 de febrero en Breslau (donde también nació Schleiermacher) en 1906. Perteneciente a una familia de clase burguesa, cultivada, imperial y prusiana. Su padre psiquiatra. Su familia practicante piadosa. A los 17 años comenzó sus estudios en teología. Estudió en Tübinga y Berlín. A los 21 años publicó la disertación *Communio sanctorum* con el subtítulo: Una contribución dogmática a la sociología de la iglesia. A los 22 años fue nombrado coadjutor en la parroquia alemana de Barcelona. Volvió a Berlín hacia 1929 en donde a los 23 años defendió su segunda tesis: Acto y ser. Filosofía trascendental y ontología en la teología sistemática. En 1930 pasó una temporada en Estados Unidos. En 1932 dio cursos sobre la relación filosofía-teología en Berlín. Fue consagrado pastor en 1931. Partió a Londres en 1933 y permaneció ahí hasta 1935. Ahí, de igual forma estudió el tema de las comunidades religiosas anglicanas. Regresó a Alemania para dirigir el seminario de Finkenwald. En 1936 fue revocada su licencia para enseñar en Berlín, por considerársele pacifista y enemigo del Estado. En 1938 y 39 regresó a Estados Unidos, por invitación al Union Theological Seminary en NY, entre otras. Lugar en donde Míguez Bonino realizó sus estudios doctorales hacia 1961. De 1941 al 43, Bonhoeffer estuvo informado por agentes del Abwehr. Fue arrestado en 1943 por la Gestapo y llevado como prisionero a Tegel. Posteriormente fue trasladado al campo de concentración en Buchenwald en 1945 y finalmente al campo de concentración de Flossenbürg, en donde fue condenado a muerte el 8 de abril de 1945. Murió ahorcado el día 9 del mismo mes y año.

2.1 Caracterización de la obra de Bonhoeffer²²⁵

Una de las principales aportaciones de Bonhoeffer a la teología y al mundo cristiano es que:

“El descubrimiento de que en el mundo sin Dios también está Dios. En este sentido, hay que vivir ante Dios en el mundo sin Dios, pues, con ese Dios fuera del mundo, vivir en compañía de Cristo el abandono del mundo por parte de Dios”.²²⁶

Dios es el *vampiro del ser humano* para Feuerbach. Su fuerza se nutre de la debilidad del mismo. Para Bonhoeffer, Dios opera de forma contraria. Según el teólogo alemán, el Nuevo Testamento anuncia en síntesis, la impotencia de Dios. Esto es, la impotencia presente en el Jesús que ha sido crucificado, empero que sale al encuentro de la potencia del hombre. Desde el punto de vista bonhoefferiano, pues, el cristianismo es todo lo contrario a una religión. Lo anterior, debido a que toda religión operaría como debilitamiento del hombre. Este se encontraría de cara a la omnipotencia divina. El cristianismo, según la propuesta de Bonhoeffer no es como otras religiones: anhelo por sumar seres humanos turbados por cuestiones últimas: muerte, mal, más allá. Sino que, según señala Bonhoeffer, lo propio del cristianismo es la predicación-enseñanza de un deicidio. Dios crucificado en medio del mundo, como veremos a continuación.²²⁷

2.2 La primera etapa de Bonhoeffer²²⁸

Dentro del período que abarca la vida de este autor situamos tres momentos.

La primera etapa de este pensador está ligada a su vida estudiantil en teología y desde una visión universitaria. Impregnada del liberalismo neoprotestante (supra).

En este sentido Bonhoeffer estuvo vinculado en específico con los representantes de la renovación del luteranismo Karl Holl (1866-1926) y Reinhold Seeberg (1859-1935). También estuvo en contacto con profesores como von Harnack (supra) de quien también hemos señalado algunas nociones teológicas esenciales, también profesor de Barth y quien viera en el joven Bonhoeffer a un futuro especialista en la historia de los dogmas, misma intención que Bonhoeffer abandonó por considerarla demasiado teórica.

²²⁵ Cfr., BOSCH, J., Op cit., p.p. 165-187.

²²⁶ Ibidem, p. 165.

²²⁷ Cfr., Ibidem, p.p. 168-170.

²²⁸ Cfr., Ibidem p. 168.

Fue con la publicación de su primera disertación, intitulada *Communio sanctorum: Una contribución dogmática a la sociología de la iglesia* (1927) que el joven pensador de 21 años expuso consideraciones en torno de las dimensiones comunitarias de la existencia cristiana. En este sentido, podemos señalar desde ahora, que la constante vinculación de esta noción comunitaria se encontrará también en las categoría de *pueblo de Dios*, influjo de la teología católica francesa (Congar-Chenu) con un fuerte empuje en el CVII, empero, la reflexión en torno a la comunidad también presenta desde el ámbito protestante una serie de consideraciones que anteceden a aquellas.

2.3 *Sanctorum Communio*²²⁹

Bonhöffer señala en esta obra las cuatro posibilidades insatisfactorias sobre las cuales fundamentar la iglesia y definir su *misión*. Desde su postura son las siguientes: idealismo individualista, sociología pragmática, dogmática actualista y finalmente la doctrina católica de la institución eclesiástica de los medios de gracia.²³⁰

Primero. El idealismo individualista. Según el autor es el idealismo, en donde “el sujeto cognoscente ignora la necesidad cultural de la socialidad”²³¹ que a nivel religioso se traduce en individualismo. La herencia moral y religiosa del kantismo, por ejemplo, señala la no necesidad de la iglesia, pues, serán sólo los suficientemente enérgicos los que puedan hacer subsistir en sí mismos el imperativo categórico y el bien absoluto. La figura de Cristo en este punto es fundamental, empero, la iglesia aparece sólo como una ayuda social. En este sentido, dos pensadores como Ernst Troeltsch (1865-1923) y Ferdinand Tönnies (1855-1936) complementan la tradición kantiana. Según el primero, las estructuras pueden ser tradicionales-heredadas como en las iglesias, o voluntarias-recreadas. Según el último, las comunidades son orgánicas, vivientes y sensibles, mientras que las sociedades son mecánicas, artificiales. No hay que olvidar que el nazismo utilizó a Tönnies para fundamentar comunidades en la raza y en la tierra, oponiéndolas a las sociedades democráticas.²³²

²²⁹ Cfr., Ibidem p. 168-170.

²³⁰ Cfr., Ibidem p. 168-171.

²³¹ Ibidem, p. 179.

²³² Cfr., Ibidem, p.p. 179-180.

Segundo. La sociología pragmática. En segundo lugar a diferencia con el idealismo según Bonhoeffer, se nos presenta una dimensión comunitaria para la iglesia, que es proporcionada por la sociología y no por la teología. Como tal, se presenta como un complemento de tipo sociológico a la tradición del personalismo idealista. La iglesia adquiere en este caso, el estatuto de organización social de los creyentes individuales.²³³

Tercero. La dogmática actualista. En este sentido, Bonhoeffer dialoga con la obra de Karl Barth (supra). Señala en este aspecto, que la epistemología que da razón al quehacer del teólogo suizo, podría llevarlo a ser un positivista de la revelación. Las críticas de Bonhoeffer se dirigen hacia el primer Barth, que de igual forma hemos señalado con anterioridad. En este sentido, se destaca la trascendencia, violenta, de la palabra de Dios. Para Barth la fe no es fruto de la aspiración idealista, ni de la organización sociológica, sino del acontecimiento de la revelación. Sólo Dios puede hablar de Dios. En este sentido, la crítica de Bonhoeffer estuvo dirigida al joven Barth, poco abierto a las dimensiones espacio temporales de la iglesia, comunidad en el mundo.²³⁴

Cuarto. La doctrina católica de la institución eclesiástica de los medios de gracia.²³⁵ Bonhoeffer rechaza esta cuarta posibilidad como fundamentación de la iglesia. Señala que esta dimensión adquiere objetividad a la que se le debe desechar en nombre de la libertad de la fe, desde su *ethos* protestante²³⁶.

Entonces, frente a todas las posibilidades anteriores, la interpretación de Bonhoeffer resulta de la siguiente manera como sintetizamos a continuación.

En el Jesús de los cristianos no se señala a una figura aislada, ni al ideal a partir del cual los hombres debieran formar una comunidad que lo cultive y lo mantenga. Se señala, pues, la dimensión de la persona colectiva, que vive en forma de comunidad. El pensador alemán señala que en Jesús hay una presencia de la iglesia, pues, él mismo es conclusión de la historia colectiva de Israel, con “sus doce tribus y la recapitulación de la historia de la iglesia con sus apóstoles”²³⁷. Y es en este sentido que señala:

²³³ Cfr., Ibidem, p. 180.

²³⁴ Cfr., Ibidem, p.p. 180-181.

²³⁵ Ibidem, p. 181.

²³⁶ Cfr., Ibidem, p. 181.

²³⁷ Ibidem, p. 181.

“(…) la iglesia no ha sido fundada después de Cristo, sino en él. Su institución se ha hecho en aquel que es a la vez cabeza y cuerpo de la iglesia y el primogénito de toda la creación (Col 1, 15 y 18). Así pues, la iglesia no puede estar separada del mundo. La iglesia es el lugar en donde el mundo toma su estructura cristológica. La iglesia es la cristalizadora de la reestructuración del mundo en Cristo²³⁸”.

Por lo anterior, la eclesiología, la rama de la teología dedicada a formular la *misión* y comprensión de la Iglesia es la que ofrece sus recursos a todo lo demás: filosofía, ontología, política, cultura. Esto es finalmente: la fundamentación del discurso narrativo teologal, mirando a la iglesia. A su *misión*.

Esta noción acompañó el recorrido de la obra teológica de Bonhoeffer, a la vez que su vivencia personal hasta cristalizar en su *Ética*, como veremos más adelante.

Así, esta comprensión de *misión* en el corazón de la narrativa teologal protestante será una importante, en los años subsecuentes a la producción de este autor, como un elemento fundamental. Esta *misión-Ética*, que en Míguez cristalizará con la responsabilidad del creyente en el mundo, que se va reforzando a partir de su experiencia como dirigente, académico, agente pastoral heredero a la vez de Barth.

2.4 La segunda etapa de Bonhoeffer²³⁹

Esta etapa está acompañada por una serie de acontecimientos en el orden de lo político y religioso en la Alemania de la década de 1930. Específicamente con el ascenso de nazismo. En síntesis apretada: la llamada de Hindenburg a Hitler a la cancillería en 1933; el incendio del Reichstag en ese mismo año; el nombramiento de antiguos capellanes militares como obispos; la aceptación del párrafo ario por parte de la iglesia de Prusia²⁴⁰; y la simpatía de la Facultad de teología de Berlín solidaria con esta concreción.²⁴¹

Ante esto se sumó la intervención de un grupo de ministros, el comienzo de la Iglesia Confesante, con sus cuatro sínodos. Bramen, Dahlem, Augsburg y Oeynhausen.

²³⁸ Ibidem, p. 181.

²³⁹ Cfr., Ibidem, p. 170-173.

²⁴⁰ Prohibición a todos los que tengan antepasados judíos, el ejercicio de un ministerio público en la iglesia.

²⁴¹ Cfr., Ibidem, p. 170.

Aquellos terminaron en una afrenta directa ante la intervención por parte del nazismo en el orden religioso. Bonhoeffer tomó parte activa en este esfuerzo de confrontación y que cristalizó en su radicalización.²⁴²

Bonhoeffer abandonó la universidad y la Iglesia confesante, por considerarla sólo en el orden de lo puramente eclesiástico y que posteriormente se replegó. El pensador alemán debatió con la iglesia y cuestionó: si aquella resiste de forma absoluta en el plano de la fe y del ministerio: “¿por qué no es capaz de mostrar su lealtad y fe, en espacios en el orden de los social, cívico y patriótico?”²⁴³

El teólogo fue a Londres en el período que comprende los años de 1933 a 1935 y posteriormente regresó a Alemania para dirigir el seminario de Finkenwald, en donde vicarios posteriormente serían encarcelados, luego asesinados. Escribió entonces *Seguimiento de Jesucristo*, o *El precio de la gracia* (1937) de la que podemos señalar algunas líneas:

“ (...) no basta con creer, la fe está pidiendo *obediencia*. Privada del seguimiento de la vida, la salvación por la fe se reduce a una justificación barata del pecado, pero que no llega a la costosa justificación del pecador”²⁴⁴

Propone en esta obra el *seguimiento* de Jesucristo, camino de *obediencia* en vez de la *imitatio* medieval. Se ha de acompañar a Jesucristo, dice para los creyentes cristianos, en su camino sin pretender renovar su obra. No obstante, Bonhoeffer se exilió de nuevo en 1939, gracias a las diversas invitaciones que recibió por parte de amigos y académicos. Fue a Estados Unidos, a Nueva York, por invitación del teólogo protestante Reinhold Niebuhr. Lamenta que la iglesia no atiende de manera suficiente al mundo.²⁴⁵

Así, en Union Theological Seminary se estableció durante algunos meses. Este lugar, como hemos señalado con anterioridad fue con posterioridad el lugar en donde Míguez Bonino realizó su tesis doctoral hacia 1960. Para este año la influencia de Bonhoeffer estuvo presente en la escena teológica mundial.

²⁴² Incluso, el ministro apareció en la radio de Berlín difundiendo un mensaje en contra del reciente nombramiento (1933) del canciller Hitler, al que señala como perverso, seductor, corruptor (*verführer*) en vez de jefe legítimo (*Führer*). Cfr., *Ibidem*, p. 171.

²⁴³ Cfr., *Ibidem*, p. 172.

²⁴⁴ Cfr., *Ibidem*, p. 175. Las cursivas son nuestras.

²⁴⁵ Reinhold Niebuhr lo invita, al Union Seminary, en Nueva York. Este lugar será años después, el espacio en donde Míguez Bonino realice sus estudios doctorales. Cfr., HANDY, R., *Op cit.*

2.5 La tercera y última etapa en el pensamiento de Bonhoeffer²⁴⁶

Dos meses después de su partida hacia los Estados Unidos, Bonhoeffer decidió regresar a Alemania con una idea: la iglesia debía hacerse responsable de la totalidad del mundo.

Así, el teólogo conflictivo desde la soledad; con prohibiciones en su contra que le impidieron estar en Berlín; el rechazo de su labor académica; la prohibición de sus publicaciones; así como el cierre de los seminarios, lo llevaron a involucrarse y asumir de esta forma una participación con agentes traidores a la Abwehr, la organización de inteligencia alemana, formando parte activa de la resistencia clandestina en contra de Hitler que conspiró e intentó asesinarlo de forma fallida.²⁴⁷

No bastaba ya con rezar. El teólogo viajó encubierto hacia Suiza y Suecia, como creyente responsable de la totalidad del mundo, en busca del conocimiento de la postura aliada. Se casó en 1942 y posteriormente en 1943 fue arrestado. Luego acusado de alta traición.

En la prisión escribió cartas a sus padres, a su mejor amigo y editor póstumo Eberhard Bethge, mismas que forman en conjunto la obra *Resistencia y sumisión* (1943) publicada luego de su muerte.²⁴⁸

En aquella obra se plantea la pregunta por el cristianismo. Saber qué es, así como saber qué significa el Cristo, en su actualidad para creyentes cristianos, por ejemplo. Plantea también la etapa del mundo por venir, la de una época totalmente no religiosa. La imposibilidad de ello, del ser religioso, incluso. Reflexiona sobre ello y se adelanta a su época. Plantea, pues, temas que posteriormente fueron tematizados en la narrativa de la *Teología de la secularización*, así como por el movimiento de la *Teología de la muerte de Dios*. Finalmente qué le significa esto, al cristianismo como iglesia: cómo asumir su imposibilidad de ser religioso en el mundo.²⁴⁹

En 1944 la Gestapo comprobó la relación de Bonhoeffer con el atentado en contra de Hitler del mismo año. Fue llevado a la sede de aquella y posteriormente llevado a un

²⁴⁶ Cfr., BOSCH, J., Op cit., p.p. 175-177.

²⁴⁷ Cfr., BETHGE, E., Op cit.

²⁴⁸ Cfr., BONHOEFFER, D., *Resistencia y sumisión*, Sígueme, Salamanca, 2008.

²⁴⁹ Harvey Cox, representa a la primera. Thomas Altizer, Gabriel Vanhanian, Paul Van Buren, son teólogos que pertenecen a la segunda, por mencionar algunos autores representativos de esta teología. Cfr., BENT, C., *El movimiento de la muerte de Dios*, Sal Terrae, Santander, 1969.

primer campo de concentración en Buchenwald, para finalmente llegar al campo de concentración de Flossenburg en donde fue asesinado.

Ahora bien, en la Ética, Bonhoeffer reflexiona sobre las cuatro dimensiones de la existencia responsable vivida por Cristo, mismas que deberían ser seguidas por aquellos que se denominan como cristianos. Estas son: conformidad con la realidad, la representatividad, la aceptación de las faltas y finalmente el resultado, la libertad.

De esta forma última, la libertad, es como el Cristo en la lectura del alemán asumió al mundo. No salvándolo de sí mismo, sino estructurándolo hasta la libertad de su muerte obediente, según el teólogo alemán. La cruz, entonces como señala Dumas al respecto, no se muestra como drama exterior de la metafísica o incluso de la interioridad: aparece como la conclusión de la aceptación de lo terreno, por parte de aquel que unía polémicamente en sí a Dios y al mundo. Nos dice André Dumas que:

“Por eso, según Bonhoeffer, Jesucristo es el único lugar en donde se puede ver a Dios y al mundo sin que medie separación entre ellos. Siguiendo a Jesucristo, la iglesia no puede predicar una salvación que separe a los hombres *del mundo*. El cristianismo no debe confundirse con las religiones que enseñan una redención lejos del mundo. La iglesia vivirá como Jesucristo, *la responsabilidad de lo real* hasta el cabo de lo real, esto es, hasta la libre obediencia de la cruz y la libre manifestación de su resurrección²⁵⁰”.

Lo real, pues, es en este sentido para con lo que la iglesia debe hacerse responsable. Es la negación de la narrativa ligada a la redención meta-terrenal. Parte de la discursividad teologal desarrollada en asentamientos de tipo idealistas.

De esta forma, para el teólogo alemán, la realidad del mundo actual es: prescindir de la hipótesis de Dios, para explicarse a sí mismo. El mundo puede acabar con sus problemas sin recurrir a Dios.²⁵¹

Para explicar esta realidad, primero, Bonheffer recurre a Kant al decir que el mundo se ha hecho mayor de edad. Es un mundo que no tiene ya la necesidad de una narrativa discursiva meta-terrenal. Segundo. El alemán recurre a lo no-religioso. En este sentido la religión es para el mundo la necesidad humana de apoyarse en el misterio, al fallar la claridad racional. Dios interviene de esta forma como especie de comodín, de la

²⁵⁰ BOSCH, J., p. 182. Las cursivas son nuestras.

²⁵¹ Cfr., Ibidem, p. 182.

insuficiencia del universo causal. Finalmente, el mundo sin metafísica ni interioridad, mundo que está sin un más allá idealista, separado del terreno de lo real físico y sin una interioridad espiritual separada de su apariencia corporal.²⁵²

La tarea de la iglesia, su *misión* en este sentido, no consistiría en completar por la religión las insuficiencias de la profanidad, sino en hacerse responsable de esa profanidad, siguiendo a su Jesús. Para Bonhoeffer, pues, la iglesia es específica en esta vocación de comprender y de manifestar la salida de este mundo.

Finalmente, Dumas lector atento de Bonhoeffer plantea la siguiente pregunta para esclarecer el sentido de la *theologia crucis* bonhoefferiana: ¿Necesita Dios que el hombre no crezca para poder él seguir siendo poderoso?²⁵³ En este sentido, responde que, Dios es impotente al lado del hombre adulto. Tal es el sentido de la cruz, en la interpretación bonhoefferiana. Es preciso entonces, confesar tal sentido de impotencia, y no degenerar en una fe silenciosa. No basta con creer. La fe ante todo exige la obediencia. Una obediencia, como el lector podrá advertir, ya no sólo de carácter pietista o con rastros de neoprottestantismo liberal (supra). Sino que implica una obediencia que se muestra también en un orden de la participación política allende la tematización intimista, privada, como también hemos visto.

Por todo lo anterior, para Bonhoeffer, la confrontación entre la promesa de Dios y la fe del hombre tiene lugar en lo concreto. En la historia, *hic et nunc*. Para el teólogo alemán, lo real, esa a la vez “la tierra donde está planteada la cruz de Cristo”, así como “la realidad sin Dios del universo causal, entregado a la investigación sociológica”, de la que ya señalamos algunas líneas.²⁵⁴

Ahora bien, es probable situar la presencia de lineamientos de las tesis bonhoefferianas engarzados en la epistemología teologal de Míguez Bonino, en específico como respuesta a la pregunta: “¿Dónde está el vigor y la creatividad que dejó huellas imborrables en la cultura y el pensamiento en cada crisis histórica a partir del primer siglo?”²⁵⁵

²⁵² Cfr., Ibidem, p. 183.

²⁵³ Cfr., Ibid, p. 182.

²⁵⁴ Cfr., Ibid, p. 183-185.

²⁵⁵ Cfr., ALVES, R., *Religión: opio o instrumento de liberación?*, Tierra nueva, Montevideo, 1970, p. i

Los anteriores, cuestionamientos que el autor argentino realizaba ante la sequía de discursividades novedosas que se mostraran ante los problemas concretos de las realidades latinoamericanas, durante la segunda mitad del siglo XX. Esto es, ante la imposibilidad del abandono de esta realidad concreta, se muestra necesaria una postura teologal en sentido discursivo.

De esta forma, es en la comprensión de estas rupturas históricas, en las que nace la teología. Discursividad que estudiamos, no está dada de una vez y para siempre a partir del dogma. Como podemos observar a partir del naciente paradigma, ya se apunta a la tesis de la confirmación de la fe a través de otro modo, y ya no sólo a partir de la delimitación argumental de una discursividad doctrinal.

Así, como señala Míguez en el mismo Prólogo a *Religión: opio o instrumento de liberación*, autoría de Rubem Alves (supra). Ahí señala:

“Con excepción de tímidos intentos aislados y periféricos, ni las crisis de la conquista y de la colonización, ni las de independencia y las nacionalidades latinoamericanas han evocado una interpretación teológica. Nos hace falta una interpretación de la historia del cristianismo en América Latina que permita entender este hecho curioso. Permítasenos sugerir una hipótesis: ni el Catolicismo Romano ni el Protestantismo han tenido (como iglesias) el arraigo necesario en la realidad latinoamericana para alumbrar un pensamiento creador”.²⁵⁶

De tal forma que el legado de Bonhoeffer en el pensamiento de Míguez, sostenemos, es justamente la atención específica que el teólogo debe prestar a las crisis históricas, así como a la búsqueda por respuesta de las mismas en sentido práxico histórico.

Son estas crisis las que permiten al creyente cristiano, la necesidad de *vigor y creatividad*. Tales rupturas históricas, entonces, muestran una llave hermenéutica para la narrativa teologal, pensamos. Como veremos más adelante. Así, de Bonhoeffer, Míguez Bonino rescata el espíritu creador, a su vez vinculado a la vivencia en un tiempo social concreto, que pide del creyente pagar el precio de la *gracia cara*, y en el seguimiento del Jesús crucificado. Imposibilidad del Dios cristiano, ante el mundo.

Por todo lo anterior, el teólogo alemán Bonhoeffer se presenta como influencia para la epistemología teologal de Míguez, desde nuestra interpretación, gracias a la

²⁵⁶ Ibidem., p.p i-ii.

afirmación de la tesis siguiente: no sólo se verifica la fe del creyente a través de una asunción fideísta o práctica pietista de los contenidos revelados. Hará falta entonces un salto en la lógica de la construcción narrativa de la comprensión del creyente cristiano.

Al menos, el caso Bonhoeffer nos permite ver que el seguimiento meramente doctrinal de los contenidos revelados es también práctica del régimen nazi. De tal forma que, la *misión* eclesiológica, es decir la tarea de la iglesia cristiana está ligada a la responsabilidad política del creyente. A su vez vinculada a la noción de comunidad cristiana, allende comprensiones antropológicas liberales, de carácter individualista.

Estos elementos que hemos delimitado son antecedentes categoriales directos de las *TLL* de inspiración protestante y a la vez que católica.

Ahora bien, hablar de Bonhoeffer en la región es hablar del teólogo presbiteriano norteamericano Richard Shaull, a quien se le debe en gran medida la importación del teólogo alemán a la región. En Míguez Bonino, la presencia del pensador alemán es comprensible gracias a la estancia doctoral de aquel en Norteamérica, así como el vínculo que ha surgido gracias a Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL). En el apartado siguiente reflexionamos sobre este tema.

3. ISAL²⁵⁷

Hacia 1961 encontramos la fundación de ISAL. Luis Odell nacido en Rosario de Santa Fe metodista, laico fue designado para ser el Secretario General.

El objetivo de ISAL, según el teólogo metodista Julio de Santa Ana, fue el de generar conciencia en torno a cuestiones que se planteaban en las relaciones entre las diferentes iglesias de la región y la sociedad en las que se encontraban insertas. El CMI apoyó considerablemente a ISAL.

ISAL a su vez fomentó actividades de promoción del testimonio cristiano, desde su sentido como responsabilidad social y desde los planos de la reflexión y también, de la acción. Es en esta década en donde se dio el paso del *barthismo* a las *TLL*.

Bajo este registro, las preocupaciones sociales de ISAL reunieron a laicos, pastores y teólogos. Míguez Bonino entre ellos a la par de Hiber Conteris (1933-) Richard

²⁵⁷ Cfr., BASTIAN, J.P., *Breve historia del protestantismo...* p.p. 158-161; ESCOBAR, S., *Op cit.*, p.p. 76-82; Cfr., NÚÑEZ, E., *Op. cit.*, p.p. 49-76.

Shaul (1919-2002), Emilio Castro (1927-2013), Orlando Fals Borda (1925-2008), Waldo César (1922-2007), Jether Pereira Ramalho (1923-), Gerardo Pet (n/a), Óscar Bolioli (n/a), Julio de Santa Ana (1934-), entre otros pensadores y actores políticos relacionados con el cristianismo en la región.

De igual forma, juventudes se reunieron alrededor de ISAL provenientes de diversos grupos de estudiantes, desde una narrativa cristiana. Así, con la creación de ISAL en 1961, los estudiantes ligados a la Federación Universal de Movimientos Cristianos de Estudiantes (FUMEC), como el Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC), Néstor García Canclini (1938-), Leopoldo Niilus (1930-), Rubem Alves (1933-), entre otros actores, reflexionaron desde la liga fe y la acción social. Encontraron en ISAL lugar en donde se vinculó responsabilidad social y narrativa discursiva teologal.

Durante el período que abarca los años de 1961 a 1973 ISAL fue el organismo ecuménico más significativo en América Latina. Su versión discursiva teologal estuvo vinculada al pensamiento social crítico, así como con una inquietud por levantar la responsabilidad social de los cristianos en la región.²⁵⁸

De esta forma, la posición teologal que Míguez asumió, en relación con la etapa anterior, en la historia de la iglesia evangélica puede comprenderse de la siguiente manera:

“(…) yo diría que hasta la década del 40 ó 50 no hay un intento serio de pensar sobre la fe recibida, heredada, vivida y pensar a la luz de la problemática y necesidades de nuestros pueblos. Entonces yo creo que recién allí empiezan a aparecer esos intentos, estimulados a veces por otros autores de afuera. Pero al mismo tiempo, porque había surgido ya una segunda generación de evangélicos y, en algunos casos, una tercera que se sentían verdaderamente parte de su país. Entonces intentaban pensar en esta teología.

Yo creo que es allí donde nacen, por un lado, algunas participaciones en lo que se ha llamado Teología de la Liberación; donde comienza la Fraternidad Teológica Latinoamericana a tratar de sus experiencias desde sus iglesias, a pensar la teología como latinoamericanos. Eso se va profundizando, yo creo que desde las décadas del 50 y del 60 empieza a aparecer una teología latinoamericana que las iglesias aún no han asumido. Tal vez por el peso de la tradición.”²⁵⁹

²⁵⁸ Cfr., BASTIAN, J.P., Breve historia del protestantismo... p.p. 158-161; ESCOBAR, S., Op cit., p.p. 76-82; Cfr., NÚÑEZ, E., Op. cit., p.p. 49-76.

²⁵⁹ REY ROSA, V., *Entrevista con José Míguez Bonino...* (Consultada el 5 de febrero 2013).

En sus primeros años, ISAL formó cuadros, laicos en principio, trabajando en diversos sectores de la sociedad. Organizaron institutos regionales preparados para actuar en sus realidades diversas. Allende la perspectiva epistémica liberal.

También, el programa de publicaciones, así como conferencias, seminarios de ISAL ayudó a la capacitación que se ofreció.

De ISAL y gracias al apoyo del CMI nació la revista *Cristianismo y sociedad* (trimestral) que publicó reflexiones. Aquella revista también dio prioridad a los debates teológicos insertando problemas sociales, económicos, culturales y políticos concretos de las sociedades latinoamericanas en la década de 1960. Se buscó manifestar el sentido práctico del testimonio de fe y la responsabilidad de los cristianos en el mundo. Se dio la fundación de una editorial en la región, *Tierra Nueva*. Mutación que significó la ruptura con la narrativa del cristianismo de *ghetto*, por un lado, a la vez que con la narrativa liberal, asentada grandemente en la región.²⁶⁰

De esta forma la carga discursiva teológica protestante y evangélica ya no sólo tuvo que enfrentar a la intolerancia religiosa de un inicio, sino que, a el resabio de aquella se sumó la intolerancia de tipo político-social.

Los trabajos y publicaciones de ISAL se popularizaron. En ámbitos laicos, cristianos y no cristianos. ISAL entró a polémicas al interior de organizaciones sociales y movimientos, que hasta entonces desacreditaban a la narrativa discursiva evangélica, vinculada a una concepción dulcificada (supra).

Durante el período que comprende la década de 1960, los debates y controversias a partir de asuntos sociales tuvieron preferencia en la región. Sobre este sentido señala De Santa Ana, que la Revolución cubana animó a la juventud a preguntarse sobre temas como la preferencia de la Reforma o la Revolución, como salida a la problemática social y económica de la región. De igual forma, la reflexión sobre la tematización de la posibilidad de los cambios sociales, motivados por la sociedad civil. También, la reflexión sobre los grupos militantes inspirados por las guerrillas, como también menciona Silva Gotay. De igual forma tuvieron cabida las preguntas sobre las orientaciones políticas, para lograr justicia social, y mismas que tocaban a las ideologías en turno, la democracia cristiana y el marxismo.

²⁶⁰ Cfr., DE SANTA ANA, J., *Discípulo, maestro y testigo: José Míguez...* (Consultado 4 de febrero 2013).

Sobre todo, destacamos, se abrió el espectro de las intenciones teológicas evangélicas, hacia una reflexión epocal: la relación cristianismo y marxismo.

Así las preguntas sobre si, parafraseando al sociólogo Hugo Suárez “¿ser cristiano es ser de izquierda?” o si un cristiano podía ser marxista, así como las preguntas sobre si la fe y las ideologías se excluían o se vinculaban aparecieron. Recordamos, que esta vinculación entre cristianismo y marxismo ya había estado presente en la región, no con buenos resultados. A partir de las críticas y lecturas de sectores liberales e ilustrados en la región, desde otro contexto y temporalidad.

También se reflexionó sobre propuestas concretas. Sobre todo, las que estaban en relación con los programas de educación popular en América Latina. Finalmente la pregunta sobre qué papel tomar, en relación con la violencia represiva militar.

De esta forma, ISAL se centró en debatir posiciones encontradas y sobre todo entre juventudes. Pues aquel ambiente sociopolítico jóvenes creyentes y no creyentes fueron asesinados, desaparecidos, torturados. Situaciones que, de igual forma se vivieron en iglesias metodistas. Señalamos, que fue en este período en el que ISAL nació y tuvo una importante presencia en la región.

Ahora bien, hacia enero de 1966, ISAL organizó una reunión en El Tabo, en Chile. El encuentro fue anterior a la fase de mayor violencia militar en la región. Ahí, comenta De Santa Ana, José Míguez Bonino, Richard Shaull, Joaquim Beato, este último profesor de teología bíblica y especialista en Antiguo Testamento, guiaron la reflexión en la reunión. Se buscó asumir los problemas que generaban inquietudes y preocupación entre las juventudes y actores políticos y religiosos.

Míguez Bonino tuvo a su cargo dos conferencias. En ellas siguió su interpretación de la teología de Karl Barth (supra). Míguez siguió una línea similar a Barth. Por su parte, alejándose de Míguez Bonino, Shaull y Beato señalaron que ISAL debía radicalizarse y promovieron de esta forma una nueva propuesta: la *Teología de la revolución*.²⁶¹

Hacia el año de 1966 apareció la Conferencia Mundial de Iglesia y Sociedad. Organizada por el Consejo Mundial de Iglesias (CMI). El fue: “*Las revoluciones tecnológicas y sociales de nuestro tiempo*”. La anterior, realizada en Ginebra. En ésta, Míguez Bonino no participó. No así delegados de Latinoamérica que en su mayoría

²⁶¹ Cfr., COMBLIN, J., *Teología de la revolución*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1973.

fueron miembros de ISAL. Apelaban al movimiento ecuménico, desde una cooperación en praxis. Ecumenismo y praxis histórica aparecieron como correlatos.

Richard Shaull estuvo presente en la Conferencia. Sugirió que los cristianos debían actuar como lo hacen las guerrillas, así como la necesidad de la lucha revolucionaria.²⁶²

3.1 La *Teología de la revolución*²⁶³

Brevemente, valoraciones sobre este ámbito se realizaron durante el final de la década de 1960. Como tal, desde análisis filosóficos del origen del concepto de revolución, como también, de su carácter moral. Hubo de igual forma, análisis de las revoluciones soviéticas, cubana, así como del movimiento negro a favor de los derechos civiles, en la década de 1960 en Estados Unidos. Los anteriores, hasta llegar al análisis de la situación opresiva e injusta, que sumía en la miseria a la América Latina.

El sacerdote belga José Comblin detalla en su obra, que contiene la bibliografía más nutrida para penetrar al estudio del mismo tema, que la *Teología de la revolución* fue la primera contribución de iglesias latinoamericanas al pensamiento cristiano.

De igual forma, el filósofo y teólogo Ignacio Ellacuría definió a la Teología de la revolución como un “someter la revolución al logos teológico, con el fin de analizarla desde la perspectiva del Dios cristiano”.²⁶⁴

Así, el estudio de las revoluciones latinoamericanas se lanzó desde el objeto material del evangelio cristiano. Hacia 1969 el mismo Ellacuría sostuvo en el artículo *Violencia y Cruz*:

“(que) la teología de la revolución (...) atiende a la actual estructura de pecado y plantea el problema –de la revolución y la violencia– en términos de redención cristiana”.²⁶⁵

Como el lector podrá advertir, algunos teólogos de la región descubrieron que la mejor forma de servir a la *misión* de la iglesia y al pueblo latinoamericano era el de la

²⁶² Cfr., DE SANTA ANA, Op. cit.

²⁶³ Cfr., COMBLIN, J., Op cit.; Cfr., SOBRINO, J.- ALVARADO, R., *Ignacio Ellacuría: aquella libertad esclarecida*, Sal Terrae, Santander, 1999.

²⁶⁴ ELLACURÍA, I., *Violencia y cruz*, en *¿Qué aporta el cristianismo al hombre de hoy?*, IV semana de teología, Bilbao, 1969, p.p. 259-308, citado en *Teología política*, UCA, San Salvador, 1973, p. 113.

²⁶⁵ Cfr., Ibid.

discursividad teologal naciente de las revoluciones sociales, en América Latina. Así, la *Teología de la revolución* apareció como el antecedente directo de las *TLL*.

No obstante, sobre la violencia, un tema *boom* en la región, sobre el que se tematizó ampliamente en la década de 1970, Míguez Bonino señalaba hacia finales de la década de 1980:

“(…) un cristiano repudia la violencia que la sociedad actual ejerce sobre una buena parte del pueblo latinoamericano, porque después de todo el hambre es violencia, la represión es violencia, los niños que mueren antes de llegar a los cuatro o los cinco años o los jóvenes que mueren antes de poder saber lo que es la vida es violencia, y también evidentemente es violencia la violencia revolucionaria, y es violencia la violencia represiva. Como cristiano uno rechaza la violencia (...) creo que la mayor parte de las personas tenemos la conciencia en América Latina de la necesidad de emplear todos los medios no violentos accesibles para lograr el cambio. Sin embargo (...) hay que reconocer que se producen en algunos casos situaciones muy extremas en las cuales un pueblo es colocado prácticamente entre la espada y la pared, y creo que la Iglesia cristiana reconoció, a través de todos los siglos, que hay circunstancias en las cuales, a fin de evitar una violencia y una destrucción mayor, el cristiano puede sentir la obligación de participar en una lucha violenta”.²⁶⁶

Y aunque:

“En nuestras iglesias celebramos las revoluciones de emancipación nacional, que fueron revoluciones donde se empleó la violencia y de esa misma manera honramos a los héroes revolucionarios (...) Alberto Rembao y Gonzalo Báez-Camargo; ellos participaron en el movimiento revolucionario que creyeron que era indispensable para la consolidación de una sociedad justa, democrática, libre, de modo que no podemos condenar absolutamente a aquellos cristianos que en ciertas circunstancias consideran que el único recurso accesible es el uso de la violencia. Yo diría (...) es el último recurso, deben agotarse todos los demás”.²⁶⁷

3.2 Richard Shaull (1919-2002) en América Latina²⁶⁸

Misionero presbiteriano norteamericano, afincado en el Brasil durante la etapa que comprende de 1952 a 1964. Dio clases en el Seminario Teológico de Campinas (São Paulo) y trabajó como parte de la UCEB (Unión Cristiana de Estudiantes de Brasil)

²⁶⁶ PÉREZ, E., -VÁZQUEZ, L., *Fe cristiana, teología protestante, iglesia y misión...* p. 9-10.

²⁶⁷ *Ibidem.*, p. 10.

²⁶⁸ Cfr., DUSSEL, E., *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*, México, Potrerillos Editores, 1995; LÖWY, M., *Guerra de Dioses...*, p.p. 139.

asociación confesional protestante. Ésta pasó por un proceso de radicalización a finales de los 1950.

En su obra *Christianity and social revoltion* (1960) Shaull llevó a sus estudiantes a encontrar un compromiso en la lucha por lograr una sociedad justa. Alternativa tanto para el capitalismo, como para el comunismo.

Hacia 1962 en Recife, Shaull ayudó en la organización de una conferencia bajo el registro del protestantismo con rostro progresista. En específico para el Departamento de Responsabilidad Social de la Confederación Evangélica Brasileña. El tema: *Cristo y el proceso revolucionario brasileño*.

Shaull entonces, trabajó en diálogo con marxistas y con católicos progresistas, en específico, los orden de Santo Domingo (dominicos) asentados en São Paulo. Esto lo llevó a tener problemas con la Iglesia presbiteriana de aquella localidad, situada en una discursividad teologal aún con actitud de *ghetto* y políticamente correcta.

Shaull abandonó el Brasil hacia 1964, no obstante, su influencia ya estaba presente en buena parte de estudiantes laicos y seminaristas protestantes. Y que, como tal, representó la línea radical al interior del ISAL. Línea contraria a la de Míguez Bonino que por su parte, se situó bajo un registro más moderado.

Así, algunos de los jóvenes que posteriormente se convirtieron en personajes de las *TLL* tuvieron la influencia de Shaull. Rubem Alves, por ejemplo, el teólogo brasileiro laico, que realizó su estudio doctoral en Princeton, Nueva Jersey.

La tesis intitulada *Towards a theology of liberation* fue la disertación defendida. Título que, por orden del editor fue cambiada debido a la extrañeza que produjo en él. Así, la tesis apareció bajo el nombre de *A theology of human hope* (1968) y en español como *Cristianismo: ¿opio o instrumento de liberación?* (1973) con prólogo de Míguez Bonino.

Alves conoció hacia 1969 a Gustavo Gutiérrez en Ginebra. Ambos, de acuerdo en repensar nociones de la *Teología del desarrollo*, por una nueva narrativa sustentada bajo la tematización de la *liberación*. Hasta ahí la influencia de Richard Shaull.

4. 1967-1972²⁶⁹

Hacia el final de la década de los 1960, los regímenes militares se implantaron en casi todos los países de la región Cono Sur. Algunos grupos de ISAL fueron reprimidos de forma violenta, hasta que el golpe de estado de 1973 en Chile también trajo el fin de ISAL. Posteriormente se buscó la reorganización del grupo, empero, la represión militar provocó la migración de varios militantes del movimiento hacia Europa o a otros países de América Latina. De igual forma, algunos otros militantes fueron asesinados y otros, encarcelados. La editorial Tierra Nueva fue cerrada por el gobierno uruguayo y se reinstaló en Buenos Aires, también bajo dictadura militar.²⁷⁰

Este proceso trajo consigo la decisión de terminar con la existencia de la Junta Latinoamericana de Iglesia y Sociedad. Transformarla para conformar un nuevo grupo. En 1975 ISAL fue re-estructurada bajo el nombre de Acción Social Ecueménica Latinoamericana (ASEL), pues, bajo la custodia de las dictaduras militares, la iglesia progresista e incluso un registro de la moderada fue vista como un espacio de resistencia, espacio privilegiado de acción y políticamente incorrecta. El movimiento perdió fuerza, también sus intelectuales, aunque la revista Cristianismo y Sociedad continuó.

Durante la década de 1970 Míguez reanudó su participación en ISAL. Los riesgos para sus miembros fueron en aumento. En específico para con los que se dedicaron a la defensa de los derechos humanos y las causas sociales. Temas que brotaron a la par de los conflictos militares. El anterior, caso de Míguez Bonino. Para ese año, la producción intelectual del teólogo se centró en el tema de la violación de los derechos humanos. Como señala:

“Probablemente lo que ocurre es que uno va desarrollando su pensamiento en respuesta a las situaciones que van surgiendo, en las cuales como pastor, como teólogo uno tiene que responder. En este sentido quizá ciertos énfasis, como justamente el tema de la violación de los derechos humanos, la responsabilidad cristiana frente a la

²⁶⁹ Algunas obras representativas de este corte son: “Is revolution inevitable?”, *Classmate*, January-1968; “The church and the Latin American Social Revolution”, *Perspective*, Toronto, no. 9, 1968; “Medellín y el ecumenismo”, *Teología*, 7nn. 15/16, Bs. As., 1969; “El camino del teólogo protestante latinoamericano”, *Cuadernos de Marcha* (Montevideo), n. 29, 1969; “Teología y liberación”, *Fichas de ISAL*, Montevideo, 3 n. 26, 1970; “La violencia: una reflexión teológica”, *Cristianismo y Sociedad*, Bs. As., 9 n.28, 1971; *Ama y haz lo que quieras. Hacia una ética del hombre nuevo*, Bs. As., La Aurora, 1972; “Nuevas perspectivas teológicas” en Hugo Assman (ed.) *Pueblo oprimido, Señor de la historia*, Tierra Nueva, Montevideo, 1972; “Unidad cristiana y reconciliación social: coincidencia y tensión”, *Cuadernos de teología*, Bs. As., 1972.

²⁷⁰ Cfr., NÚÑEZ, E., Op cit, p.p. 49-76.

problemática de pobreza, etc., han sido temas que se han impuesto con mayor urgencia”.²⁷¹

En la difusión de los debates, la editorial Tierra Nueva jugó un papel decisivo. Difundió reflexiones que se radicalizaban al momento que, las dictaduras militares y la represión social y política crecía.²⁷²

Así, aparecieron en este período la publicación de las obras que consideramos de madurez y mayor radicalidad de Míguez Bonino: *La violencia: una reflexión teológica*, en *Cristianismo y sociedad* de 1971. *Crítica a la violencia en América Latina* (1971). *Ama y haz lo que quieras. Hacia una ética del hombre nuevo* (1972). *Doing theology in a revolutionary situation* (1972) publicado en Philadelphia, y posteriormente publicado por la editorial Sígueme, bajo el título *La fe en busca de eficacia* (1977). También destacan las piezas: *Una reflexión teológica latinoamericana de liberación*; *Unidad cristiana y reconciliación social: coincidencia y tensión*; *Nuestra fe y nuestro tiempo*; *Espacio para ser hombres: una interpretación de la biblia para nuestro mundo* (1975).

Desde nuestra reflexión, *La fe en busca de eficacia* es la obra que mayormente refleja la concreción del proceso epistémico de Míguez, que hemos tratado de recrear a partir del desarrollo breve de los períodos en donde el pensamiento de Míguez Bonino se inserta, así como en la delimitación de influencias, tensiones, etc. De esta obra realizaremos un estudio en el capítulo final de esta obra, en donde articulamos los elementos que hemos desarrollado.

También, consideramos de importancia la obra *Christians and marxists. The mutual challenge for revolution* (1975) y publicada sólo en inglés. Finalmente, hacia la década de los 80's, podemos mencionar *Toward a Christian political ethics* (1982). Y *The dictionary of the Ecumenical Movement* (1991).

²⁷¹ PÉREZ ÁLVAREZ, E.- VÁZQUEZ, L., *Fe cristiana, teología protestante, iglesia y misión en América latina. Entrevistas con tres teólogos protestantes latinoamericanos*, CUPSA, México, 1987, p. 8

²⁷² De las obras publicadas en esta etapa encontramos a *Religión: ¿opio o instrumento de liberación?* De Rubem Alves.

5. La narrativa teológica de las dictaduras militares argentinas: sacralización de la violencia. 1966-1973 y 1976-1983²⁷³

Los períodos que comprenden los años 1930-1932; 1943-1946; 1955-1958; 1962-1963; 1966-1973; 1976-1983 comprenden una serie de golpes de estado casi habituales, tanto cívico-militares, como militares, que instituyeron luego de sus triunfo, juntas controladas por grupos militares formando gobierno en cada uno de los mismos, en la Argentina.

En todos estos períodos de violencia, la búsqueda por encontrar legitimidad por parte de tales imposiciones fue una constante. Aquella fue buscada a través del uso del lenguaje, por ejemplo. Encontramos de esta forma la autodenominación de estas dictaduras a partir de ser nombrados eufemísticamente: Revolución del 43, Revolución libertadora, Revolución Argentina, Proceso de reorganización nacional (Proceso). También y a la par, esta búsqueda por legitimidad estuvo atravesada por el uso de las leyes, la fuerza y la religión. Sobre esta última reflexionaremos en este apartado.

Para ubicarnos, brevemente señalamos que en el corte correspondiente al año 1966-1973, que con el nombre de Revolución Argentina, se impuso la dictadura militar que derrocó al presidente Arturo Illia a través de un golpe de Estado. El anterior, período que produjo problemas políticos y sociales, así como de nuevo, una serie de golpes de Estado internos, casi ordinarios debidos a la lucha al interior del mismo sector militar. Así, los dictadores que asumieron los períodos fueron: de 1966-1970, Juan Carlos Onganía, de 1970-1971, Roberto Marcelo Levingston, y de 1971 a 1973, Alejandro Agustín Lanusse.

En esta etapa la participación popular resultó imposible de detener y llevó a la dictadura a promover una participación electoral. En esta el peronismo derrocado a su vez por un golpe de Estado a su vez en 1955, estuvo llamado a participar. En tales elecciones, la presidencia fue asumida tras su triunfo, por parte de Héctor J. Cámpora. Mismo que renunció posteriormente para llamar a nuevas elecciones y completar la vuelta de Juan Domingo Perón el año de 1973 luego de 18 años de exilio.

²⁷³ Cfr., CARABALLO, L.- CHARLIER, N.- GARULLI, L., *La dictadura (1976-1983). Testimonios y documentos*, Eudeba, Buenos Aires, 1998; Cfr., CAVAROZZI, M., *Autoritarismo y democracia*, Eudeba, Buenos Aires, 2002; Cfr., QUIROGA, H.- TCACH, C., *Argentina 1976-2006*, Politeia, Santa Fe, 2006.

Es en este período en el que nos queremos situar ahora. En el período correspondiente al 24 de marzo de 1976, al 10 de diciembre de 1983. Posterior a la muerte de Perón encontramos la asunción y el derrocamiento de la presidenta constitucional María Estela Martínez de Perón (1931- , *a.k.a.* Isabel Perón) a manos de las fuerzas armadas argentinas, de nuevo. Etapa en la que encontramos elementos esenciales como: el terrorismo de Estado, que se mostró a través de la tortura como método, la violación sistemática de los derechos humanos, así como la muerte y desaparición de miles de argentinos.

En la región, por igual, la situación política fue generalizada: Bolivia, Brasil, Chile, Ecuador, Paraguay, Perú, Uruguay, por mencionar a algunos de los países militarizados en donde se instituyeron gobiernos autoritarios dirigidos por las fuerzas armadas. Así, la cooperación y colaboración de países en la región, en la etapa que comprende las décadas de 1970 y 1980 vinculó a los gobiernos autoritarios de Chile, Argentina, Brasil, Paraguay, Uruguay, Bolivia, Perú, Ecuador, con los Estados Unidos de América, y en especial con la CIA, bajo el nombre de Plan Cóndor. El mismo, que tuvo como objetivo eliminar tanto radicalidad, como subversión contraria al régimen y la ideología política en turno.

Ahora bien, el antecedente socio-político de la etapa que deseamos señalar en la región, no estuvo al margen de las movilizaciones populares. La Revolución cubana se definió como marxista-leninista y apareció en América un camino alternativo al hegemon de los Estados Unidos.

Existió en la región y con anterioridad el temor por contagiarse de revolución (¡ah, esa enfermedad!) y aparecieron estrategias casi clínicas para evitarla. La Alianza para el Progreso (1961-1970) plan norteamericano de ayuda (préstamos y créditos) para, de nuevo eufemísticamente *países en riesgo* por ejemplo, fue un proyecto por evitar consolidación de gobiernos socialistas en América. No obstante, las izquierdas en diversos países latinoamericanos se posicionaron en las sociedades. En varios casos la represión y los golpes militares fueron la respuesta.²⁷⁴

²⁷⁴ La bibliografía que abarca las relaciones es abundante, rica y con demasiadas aristas que invitan a ser desmenuzadas con cautela. Por ello, reunimos como parte de nuestra investigación algunas de estos ejemplos, que desde nuestra lectura nos parecen adecuados para ahondar en la relación.

Nos situamos ya el punto específico de nuestro interés. La relación entre iglesia y narrativa discursiva teológica, con la dictadura. La revisión de esta relación nos permitirá observar las relaciones de tensión pero también, las de cooperación entre ambos sectores. Posturas de relación y legitimidad por un lado y por otro, de confrontación.²⁷⁵

Lo anterior nos permitirá de igual forma seguir ubicando la propuesta de Míguez Bonino. A ellos nos abocamos ahora.

5.1 Dictadura y religión (1976-1983)

La posición de la iglesia católica institucional ante las dictaduras no fue homogénea. Las respuestas siguió una serie de caminos entre dos polos. Por un lado, una narrativa que legitimó y por otro, una narrativa de repudio.

El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo con el documento *¿A dónde queremos llegar?* (Declaración de sacerdotes riojanos, La Rioja, abril 1972) nos muestra en parte la búsqueda por justicia desde el segundo registro:

“Queremos justicia, es el grito de hoy de todos los países del mundo que viven en una situación de opresión, de explotación, de miseria (...) Queremos justicia es también el grito de todos los argentinos, obreros, peones, campesinos, empleados, maestros, jubilados, los sin trabajo y los de las villas miseria, todo un pueblo que ya está cansado de vivir en una permanente inseguridad, un pueblo que ya no acepta más que su trabajo sirva para enriquecer una minoría, un pueblo que ya ha empezado a luchar por su liberación (...) Durante años nuestro país ha vivido un proceso deshumanizante. El poder político, como el poder económico, por estar en manos de las Fuerzas Armadas (que se lo atribuyeron sin consentimiento al pueblo), nunca fueron compartidos por este mismo pueblo (...) Pero, este mismo pueblo ya dice “no” a su destrucción sistemática. Quiere vivir y hoy, levanta su voz de protesta. La violencia que usan unos grupos extremistas –aunque no la compartimos- entendemos como efecto de la insensibilidad del gobierno ante los justos reclamos de un pueblo que nunca es escuchado. Nos preguntamos: ¿Por qué cuando el pueblo pide pacíficamente pan y trabajo se le responde con gases y cachiporras? ¿Por qué cuando los agricultores del nordeste luchan por defender el precio de sus productos, en seguida se los reprime por la fuerza? (...) ¿Por qué si unos reclaman más justicia, más dignidad, se los trata de comunistas, de marxistas o subversivos? (...) ¿Por qué tantos encarcelamientos abusivos y arbitrarios? ¿Por qué tantas torturas?”²⁷⁶

²⁷⁵ Si bien, las obras dedicadas a esta relación tratan de otros elementos vastos para su estudio, invitamos a quienes deseen a investigar con mayor detenimiento en ellos, los textos de Mignone (1986 y 1999), Obregón (2005) y Loris Zanatta.

²⁷⁶ CARABALLO, L.- CHARLIER, N.- GARULLI, L., *Op cit.*, p. 38. Las cursivas son nuestras.

Así, en esta declaración del Movimiento de Sacerdotes se muestra la crítica a la violencia desmedida, ya instalada como elemento en la sociedad argentina. El estallido allende la jerarquía sacerdotal para situarse en una comprensión de responsabilidad social comunitaria, en la superación de la posición individualista, liberal. Destacamos que la reflexión en términos teologales se centró, por ejemplo, sobre la reflexión de la categoría *pueblo*, como sujeto y actor de la *liberación*. Sobre este elemento volveremos en el capítulo V:

“Como argentinos, como sacerdotes, no podemos quedarnos indiferentes y callados ante tal situación, y nos alarma como el sistema usa y provoca la represión, la calumnia, la delación, llegando hasta la tortura (...) Los sacerdotes firmantes (...) queremos sentirnos más comprometidos con todo el *pueblo* en su búsqueda de justicia, y en su anhelo de *liberación*. Queremos compartir, con todas las consecuencias, los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los discípulos de Cristo. Queremos que nuestra iglesia argentina se libere de todas las ataduras que la ligan a un régimen opresor. Denunciamos y repudiamos por ser antievangélica, toda esta campaña de silenciamiento, calumnias, delación, detenciones, crímenes, torturas (...) No pretendemos tener la solución política para la unidad nacional; pero sí, estamos seguros que la solución la tiene el *pueblo* y no los que lo quieren dominar. La liberación de los *pueblos* pobres y de los pobres de los *pueblos*, aunque nunca encontrará su término y plenitud en esta tierra, sin embargo ya ha empezado y ése es el motivo de nuestra esperanza y alegría”.²⁷⁷

Hasta ahí los testimonios que juzgaron la violencia del régimen militar, por ahora. Por otro lado, los testimonios que legitimaban y defendían el golpe se expresaban en específico desde la cúpula de la iglesia. Como el caso de Monseñor Bonamín, en su homilía del 23 de septiembre sostuvo:

“El Ejército está expiando por todos (...) Qué bueno es que se pueda decir que ellos (son) una falange de gente honesta, pura, (que) hasta ha llegado a purificarse en el Jordán de la sangre para poder ponerse al frente de todo el país, hacia grandes destinos futuros (...) ¡Cuántas veces Dios se ha servido de personas morales como si fueran personas físicas, individualidades, para sus fines! Y no querrá algo más de las Fuerzas Armadas, que esté más allá de su función de cada día, en relación a una ejemplaridad de toda la Nación?”²⁷⁸

También, las declaraciones de intención por parte de la junta militar se apoyaron en una narrativa del catolicismo fundamentalista, en la vieja escisión teologal mundo

²⁷⁷ Ibidem., p. 39; Cfr., CAVAROZZI, M., Op cit.

²⁷⁸ Tomado de Revista Cuestionario, 1975, en Ibidem., p. 40.

material-mundo celestial, así como la comprensión de una antropológica escindida. Se presentó de tal forma, al menos en el contexto eclesial jerárquico en la Argentina, una tematización escatológica de carácter dualista. Esto es, configurada a partir de *dos historias*. Una mundana y profana. La otra celestial, meta-terrenal.

De igual forma, la comprensión de los procesos de salvación que incorporan la lectura del sufrimiento y la muerte expiatoria. Las anteriores, a la par del orden y la disciplina armadas:

“Las fuerzas armadas han asumido el control de la República. Quiera el país todo comprender el sentido profundo e inequívoco de esta actitud, para que la responsabilidad y el esfuerzo colectivos acompañen esta empresa que, persiguiendo el bien común, alcanzará –con la ayuda de Dios- la plena recuperación nacional.

Jorge Rafael Videla. Comandante General del Ejército. Emilio Eduardo Massera. Comandante General de la Armada, Orlando Ramón Agosti Comandante General de la Fuerza Aérea”.²⁷⁹

Así, durante la dictadura de 1976 a partir de la realización de un esquema de exterminio encontramos como parte de los desaparecidos, a religiosos opuestos al régimen. La distribución porcentual según profesión u ocupación es la siguiente.²⁸⁰

Profesión	Porcentaje
Obreros	30 %
Estudiantes	21 %
Empleados	17, 8%
Profesionales	10,7 %
Docentes	5,7 %
Conscriptos y personal subalterno de Fuerzas de seguridad	2,5 %
Amas de casa	3,8 %
Autónomos y varios	5 %
Periodistas	1,6 %
Actores, artistas	1,3 %
Religiosos	0,3 %

Las cifras nos permiten apreciar que el esquema de exterminio no se detuvo incluso en contra de miembros del cuerpo eclesial latinoamericano. Casos como el asesinato paradigmático de sacerdotes y seminaristas en la Parroquia de San Patricio, en Buenos Aires, de tres religiosas que de igual forma fueron encontradas muertas al interior

²⁷⁹ Ibidem., p. 41; Cfr., QUIROGA, H.- TCACH, C., Op. cit.

²⁸⁰ Ibidem., p. 110; Cfr., QUIROGA, H.- TCACH, C., Op cit.

de la iglesia de Nuestra Señora de Pompeya en julio del 1976. Diversos actores sociales pertenecientes a diversos grupos religiosos fueron desaparecidos.

“Con la masacre de los palotinos quisieron silenciar al resto. Hay algo curioso en la muerte de los palotinos. La Parroquia es de clase media alta. No es un caso como el de José Tedeschi de la villa Itatí, a quien acibillaron a balazos, o el de Pancho Suárez, el brasileño en San Isidro. Se produce una masacre dirigida contra esa clase media alta. Pienso que dentro esos sectores sociales hay una clase intelectual, hay estudiantes, mucha gente que trabaja con el *pueblo* y que tomaba conciencia de su responsabilidad como cristianos. Gente que opta por un compromiso por los más necesitados. Creo entonces, que el asesinato fue muy planificado”.²⁸¹

Y sigue adelante:

“La casa fue invadida, los cables de teléfono no arrancados, los padres Leaden y Kelly sacados de sus cuartos en pijama, las habitaciones revueltas (...) Finalmente, Alfredo Kelly, Alfredo Leaden, Pedro Dufau, Salvador Barbeito y Emilio Barletti fueron reunidos en el *living*, frente al hogar, obligados a arrodillarse. Intercambiaron las últimas miradas. Alfie se llevó las manos al pecho.

La descarga de los cinco tiradores fue precisa. Cuando tuvo la certeza de su muerte, el padre Kelly quizás recordó, quizás se vio a sí mismo de nuevo, a los cinco años, con su ropa manchada, y la voz de su madre diciendo:

-Alfie, no importa cómo te presentes ante Dios. El Señor estará feliz de verte ante Él”.²⁸²

Un año después, hacia el año de 1977 la represión del régimen militar cobró más víctimas religiosas. La relación Iglesia en resistencia y Estado fue más tensa:

“(…) víctimas entre los miembros del Movimiento Ecuménico: la hermana Alice Domon, religiosa francesa que realizaba tareas de solidaridad con las Madres de Plaza de Mayo, fue secuestrada a la salida de la Parroquia de la Santa Cruz, cuando estaba recolectando dinero para la publicación de una solicitada con los nombres de los detenidos desaparecidos. Fue llevada, junto a otras seis personas, a la Escuela de Mecánica de la Armada, y torturada brutalmente (...)

El mismo día del secuestro de Alice Domon, otras tres personas que se reunían en la misma Parroquia fueron sacadas de sus domicilios luego de un efectivo trabajo de infiltración hecho por el entonces Capitán de Corbeta Alfredo Astiz. Dos días después desaparece también la primera presidenta de las Madres de la Plaza de Mayo, Azucena Villaflor y otra religiosa francesa de 61 años, que vivía con la hermana Alice, Sor Leonine Duquet. El 4 de agosto de 1976 fue asesinado el Obispo de La Rioja, Monseñor Enrique Angelelli, cuya frase “como

²⁸¹ Ibidem., p. 90; Cfr., CAVAROZZI, M., Op cit. Las cursivas son nuestras.

²⁸² SEISDEDOS, G., “El honor de Dios”, extracto publicado en *Diario Página 12*, 30 de junio de 1996. En Ibidem, p. 90.

Jesús, quiero ser servidor de nuestros hermanos los pobres” molestó aparentemente al Proceso y el religioso fue muerto bajo la apariencia de un supuesto accidente automovilístico ocurrido en una de las carreteras provinciales”.²⁸³

Se levantaron voces como la de Adolfo Pérez Esquivel, Premio Nobel de la paz argentino, que consideró aberrante la relación iglesia jerárquica-Estado:

“Se embarga de dolor cuando recuerda a la jerarquía de la iglesia como cómplice de la Dictadura. No cree que ninguna razón teológica pueda justificar la muerte y la tortura. Lo exasperan los dichos del Obispo Victorio Bonamín que decía que la represión era un baño de sangre purificador por los pecados del pueblo argentino, o lo que sostenía el Arzobispo de Paraná, Monseñor Adolfo Tortolo, que justificaba la tortura, excepto la picana eléctrica (...) Estas son las aberraciones, como las llamadas guerras santas o la Inquisición que mataba el cuerpo para salvar el alma. Eso no tiene nada que ver con el Evangelio”.²⁸⁴

También, esta censura sobre la iglesia en resistencia recayó sobre sus obras, sobre sus libros, entre una serie de producciones intelectuales, culturales, académicas. De esta forma, hacia septiembre de 1980 fue prohibido *El Principito*, los libros para niños *Un elefante ocupa mucho espacio*; *El nacimiento, los niños y el amor*; *La torre de los cubos*, y *La tía Julia y el escribidor* de Mario Vargas Llosa. Todas bajo el argumento de: “adoctrinar y prepara para la tarea de capacitación ideológica del accionar subversivo”.²⁸⁵

Anteriormente habían sido prohibidos las obras: *El Capital* de Marx; *Categorías del materialismo dialéctico* de Rosental; *El Problema de la conciencia* de Shorojova, *El materialismo dialéctico y el concepto* de Khrasanov; *La asimilación consciente de la escuela* de Ganelin; *Metodología de la labor educativa* de Kannikpva. También, la Editorial EUDEBA Editorial Universitaria de Buenos Aires, el Centro Editor de América Latina, fueron atacados y sus libros destruidos. De igual manera, las obras de Divulgación de Salvat, de Baelona: *Universitas. Gran Enciclopedia del saber*, y el *Diccionario Enciclopédico Salvat*.²⁸⁶

Bajo este fundamentalismo, miedo de contagio revolucionario, la dictadura militar mistificada quemó la biblioteca de Teología, en la Ciudad de Buenos Aires. Como si

²⁸³ VEIGA, R., *Las organizaciones de derechos humanos*, Biblioteca Política Argentina No. 127, Bs. As., 1985, En *Ibidem*, p. 90.

²⁸⁴ SCHMIDT, E., Reportaje a Adolfo Pérez Esquivel, en *Diario Página 12*, 28 de marzo de 1996, p. 92.

²⁸⁵ Cfr., QUIROGA, H.- TCACH, C., *Op. cit.*, 117

²⁸⁶ *Ibidem.*, p. 118.

fuera poco, también quemó biblioteca del Centro Argentino de Ingeniería y la Biblioteca Popular José Enrique Rodó. Todos entre el período que abarca de 1976 a 1980. La justificación de estas represiones fue la siguiente. Se trataba de: “literatura perniciosa que afecta al intelecto y nuestra manera de ser cristiana. Esta medida pretende impedir que esta literatura continúe engañando a nuestra juventud...”²⁸⁷

De esta forma Videla, religioso y católico de misa dominical sostuvo la síntesis entre narrativa discursiva católico fundamentalista y fuerzas armadas. La religión, y su narrativa aparecieron como factor que distorsionó la realidad política y social. Que de igual forma legitimó crímenes, bajo el argumento: defensa supuesta de un Bien absoluto, frente a la aparición diabólica de un Mal total.²⁸⁸

Bajo este supuesto, común en la elite homogeneizante, antidemocrática, con prácticas nazistas, encontramos una serie de expresiones discursivas militares, mistificadas bajo una narrativa teologal por parte de altos jefes militares:

“El Ejército valora al hombre como tal, porque el Ejército es cristiano (coronel Juan Bautista Sasiain, en *La Nación*, Buenos Aires, 10 de abril de 1976) (...) La Tercera República supondrá un Estado nacido de la respuesta a la agresión subversiva y capaz de impedir su recurrencia. Tal estado no puede reiterar actitudes ideológicas abstencionistas, sino definirse como custodio del repertorio de valores fundantes de la Civilización Cristiana y de la Nación Argentina. Correlativamente, el marxismo será considerado pura y simplemente como una agresión a la Nación, que debe ser encarada desde el punto de vista de la Seguridad Nacional”.²⁸⁹

El Almirante Massera sostuvo, por ejemplo:

“Nosotros, cuando actuamos como poder político, seguimos siendo católicos; los sacerdotes católicos, cuando actúan como poder espiritual siguen siendo ciudadanos. Sería pecado de soberbia pretender que unos y otros son infalibles en sus juicios y en sus decisiones. Sin embargo, como todos obramos a partir del amor, que es el sustento de nuestra religión, no tenemos problemas y las relaciones son óptimas, tal como corresponde a cristianos”.²⁹⁰

El Capitán de navío Horacio Mayorga sostuvo:

²⁸⁷ Ibidem., p. 97.

²⁸⁸ Ibidem., p. 111. Cfr., CARABALLO, L.- CHARLIER, N.- GARULLI, L., *Op cit*

²⁸⁹ Ibidem., p. 109.

²⁹⁰ Ibidem., p. 109.

“Nuestra institución (La Marina) es sana, no está contaminada con las lacras del extremismo ni con la sofisticación de un tercer mundo que no da vida al verdadero Cristo (...)”.²⁹¹

Finalmente, aparece en el escenario el juicio en torno a la construcción discursiva que se antepone al régimen dictatorial, como falso Cristo. Esta falsedad aparece al no apelar a la doctrina y dogma de la iglesia. De nuevo el problema de la identidad religiosa en torno al dogma. Cabe aquí la pregunta: ¿quién es el creyente cristiano? La respuesta por parte de la elite militar la conocemos. Es aquel que conoce una doctrina y se acopla al dogma, que asiste a la eucaristía dominical, que obedece al jerarca sin cuestionar, que da la limosna o la ofrenda, que reza, ora hace ayuno incluso, lee la Escritura y se persigna al inicio y final de la misa o culto. Así, el seguimiento de la doctrina incluso se presenta por parte de los altos jefes de la dictadura militar. Legitimando su obrar, pues, al fin:

“Como enseña la Iglesia al respecto (...) el poder o soberanía política viene de Dios, pero no desciende hacia quien no puede por sí ejercerlo; por esto es que el pueblo materialmente considerado como multitud de individuos, no es titular primero, ni segundo, del poder, por su ineptitud. (...) Ni siquiera es necesario el consentimiento de los gobernados. Gobernar con la aprobación del pueblo todo o de la mayoría es muy conveniente, pero no necesario.”²⁹²

Así, este grupo antidemocrático, fascista, que tras un despliegue de fundamentalismo religioso ligado a la comprensión única de religión situado en la aceptación de un dogma literal, intentó legitimar las prácticas habituales de la Dictadura militar argentina. De esta forma el papel de la iglesia, como hemos señalado frente a los regímenes militares mostró un par de caras.

También la labor del ISEDET, antes FET (supra) lugar de magisterio de la teología evangélica en tiempos de la dictadura, ayudó a que muchos de los que escaparon a la violencia militar llegaran a conservar sus vidas. El lugar estuvo abierto. La vida de los académicos bajo peligro. Entre ellas la de José Míguez Bonino a pesar de pertenecer a organizaciones de carácter ecuménico e internacional.

De igual forma el Comité Ecuménico de apoyo a los Refugiados continuó con su servicio, en un contexto cada vez más difícil y peligroso. La preocupación por los

²⁹¹ Ibidem., p. 110.

²⁹² Ibidem., p. 109.

refugiados fue a la defensa y promoción de los derechos humanos, desde la narrativa en tensión con las dictadura militar.

Míguez Bonino continuó militando, cuando incluso hubo desaparecidos entre quienes trabajaban con la misma orientación ecuménica, cristiana: Mauricio López, Óscar Alajarín entre ellos. La cooperación del Comité Ecuménico se unió a labor de otras organizaciones, que política y socialmente en la Argentina se han mostrado con el paso del tiempo. Figuras representativas e importantes, entre ellas, las Madres y las Abuelas que manifestaban semanalmente en la Plaza de Mayo.

Así, la tematización en torno a la identidad del cristiano aparece en el marco temporal en el que se inscribe Míguez. El seguimiento del Cristo, por ejemplo, jugará un papel importante. Empero: ¿qué Cristo es al que hay que seguir? ¿El Cristo mistificado del dogma, al que Videla, Massera y demás se inclinaban antes de guardárselo en la boca? Preguntas que venimos acumulando ya al rastrear el marco temporal, así como la historia breve del protestantismo en la región, mismas que funcionan como cuestionamientos, escenarios ante la propuesta del pensador que estudiamos. Sólo así podemos ubicar la función e imagen que Míguez tuvo de la labor teologal:

“El teólogo trata de auscultar la sociedad y descubrir dónde se están planteando las preguntas fundamentales, las preguntas últimas, dónde en la sociedad se están planteando las preguntas acerca del significado de la vida, de la relación entre los seres humanos, dónde se habla de la esperanza, del sufrimiento, del pecado (...) La tarea fundamental del teólogo es la de auscultar la sociedad y tratar de relacionar el mensaje bíblico con ella. Al mismo tiempo creo que un teólogo es siempre y primeramente un creyente cuyo lugar está en la iglesia. Es un hombre o una mujer que tiene la vocación particular de servir en la iglesia, en la comunidad y que no puede eludir las responsabilidades que emergen”.²⁹³

Veamos ahora cómo se sigue articulando el proceso y gestación de la nueva epistemología teologal en la región, y a la par, la de Míguez Bonino en relación con otros escenarios.

²⁹³ PÉREZ ÁLVAREZ, E.-VÁZQUEZ, L., *Fe cristiana, teología protestante...* p. 14.

6. Del desarrollismo a la dependencia. 1967 y la nueva articulación narrativa teológica latinoamericana

Damos un breve salto atrás en el tiempo para señalar algunos elementos temáticos.

Durante este año se realizaron cuatro conferencias ecuménicas en Piriápolis, Uruguay. Una convocada por el Comité Preparatorio de la Unidad Evangélica en América Latina (UNELAM). Otra por parte de la Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas (ULAJE), otra por la Federación Universal de Movimientos Estudiantiles Cristianos (FUMEC), y la última por ISAL. Los objetivos de las mismas eran crear un ambiente propicio para mostrar unidad, de todos estos agentes. Se hizo entonces necesario un análisis de la situación latinoamericana. No bastaba ya sólo con creer, como habían demostrado incluso los militares de alto rango. Una búsqueda por un nuevo análisis se volvió necesaria, como marco necesario antes de comprender cualquier interpretación teológica. Míguez Bonino no participó en tal conferencia. Empero, el grupo de ISAL tuvo la tarea de presentar el análisis.

Finalmente, las herramientas y dictámenes de carácter socio-político, críticos del desarrollismo fueron sustituidos por el análisis de las causas estructurales de la dependencia. Los teólogos de ISAL buscaron acompañar a las iglesias con una reflexión crítica ético-social, ante los varios problemas que la realidad planteaba a partir de contradicciones económicas y políticas del continente latinoamericano.

El teólogo presbiteriano brasileño Rubem Alves fue el encargado de realizar la reflexión teológica principal, como ya hemos comentado. Parte de esta redacción de tesis fue utilizada para su conferencia. El título de su tesis llevaba por nombre *Toward a Theology of Liberation*, que posteriormente su título fue modificado, por consejo del editor (supra). Alves fue designado en Pirápolis, como Secretario de Estudios de ISAL. El tema sobre la categoría *liberación* adquirió notable importancia en los grupos de ISAL.²⁹⁴

²⁹⁴ Cuatro puntos definían a ISAL a partir de estas jornadas. Primero, ISAL se reconoció como grupo secundario entre sociedad e iglesia. No debían intentar llegar a ser una vanguardia. Segundo, prepararon programas de educación popular. Siguiendo las propuestas de Paulo Freire. Para posteriormente echar a andar el programa “Educación para la justicia social”. Tercero, la vida de ISAL y su función, como grupo que puede transformar la conducta al interior de la vida de la iglesia. Cuarto, como grupo secundario eligió abrirse ala participación popular.

Así, la adquisición de herramientas que posibilitaran tales análisis socio-político se hicieron necesarias. Este fue el caso del marxismo.

6.1 Una relación bipolar: el marxismo y las iglesias protestantes y evangélicas latinoamericanas²⁹⁵

El desencuentro y encuentro del marxismo a partir de las confesiones evangélicas y protestantes tiene una historia similar a la del desencuentro y encuentro del marxismo, con el mundo de la teología católica.

Hacia la década de 1970 se asumió al marxismo como instrumento social y analítico para entender las causas de la pobreza en la región, así como las contradicciones del capitalismo y las formas de lucha de clases, por parte de un sector de los grupos relacionados con las *TLL*. Así, el encuentro cristianismo-marxismo comprende con anterioridad un escenario previo.

Anterior a la asunción del marxismo como instrumento social-analítico existen algunos encuentros discrepantes entre religiosidad cristiana y marxismo. Atendamos ahora al encuentro situado durante el período que corre de 1949 a 1959.

El final de la II Guerra Mundial acondicionó el escenario para la rivalidad norteamericana ante la soviética. La Guerra fría fue alimentada de esta manera desde 1950. De igual forma, el cierre de China a la influencia norteamericana hizo que misioneros regresaran a la América Latina. El continente se volvió de interés por la política norteamericana y como tal, espacio de confrontación entre bloques ideológicos. La formación de la Organización de Estados Americanos (OEA) a su vez preparó el escenario para una segunda intervención del capitalismo norteamericano en la región.²⁹⁶

Por otro lado, el aumento de pentecostales, gracias a su narrativa teológica de corte fundamentalista, dualista, así como las migraciones del campo a la ciudad, situaron al

²⁹⁵ DUSSEL, E., "Teología de la liberación y marxismo", en ELLACURÍA, I.-SOBRINO, J., *Mysterium liberationis. Principios fundamentales de la teología de la liberación*, Tomo I, p. 115; Cfr., DUSSEL, E., *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de El Capital*, S. XXI editores, 1990; Cfr., DUSSEL, E., *Filosofía de la liberación*, FCE, México, 2011.

²⁹⁶ Cfr., BASTIAN, J.P., p.p. 135-136.

protestantismo de 1950 ante dos líneas de acción: por un lado, énfasis en obras de civilización y cultura, y por el otro, un énfasis en un tipo de evangelización.²⁹⁷

Las primeras fueron iglesias relacionadas con el CMI (supra) el metodismo argentino entre ellas. Las segundas, movimientos que rechazaron el planteamiento ecuménico y que mantuvieron lazos con asociaciones evangélicas como la Comunión Evangélica Mundial (ICCC) organizada en 1951 en los Países Bajos. Su línea discursiva teológica bajo tres características esenciales: a) autoridad de la Biblia en todos los asuntos de fe y de vida; b) experiencia de conversión y finalmente, c) la práctica de la evangelización. Se ligaron, pues, con el protestantismo norteamericano de tipo sectario y fundamentalista (supra). De igual forma, en su constitución eclesial se sostuvieron como conservadores políticamente, y anticomunistas. Estas dimensiones alimentaron parte de América Latina.²⁹⁸

Ahora bien, la primera Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA I) en 1949 posteriormente a la Segunda Guerra Mundial y gracias a la iniciativa del Consejo Nacional Evangélico de México, se llevó a cabo en Buenos Aires, en julio del mismo año. Organizada, dirigida por protestantes y evangélicos latinoamericanos. El obispo metodista Sante Uberto Barbieri (supra) presidió la misma. Dos comisiones se reunieron. Una estudió la realidad latinoamericana y la presencia de las iglesias evangélicas. La otra el mensaje y misión del cristianismo evangélico para América Latina.

Se concluyó que un nivel bajo de vida, así como la miseria de las masas populares estaban presentes en el continente. La causa de tal conclusión, de tipo económico. La anterior, ligada así al acaparamiento de tierras y el poco espíritu de trabajo de los pobladores. Perezosos, esto es, pecadores desde esa narrativa vetusta (supra). Se señaló entonces, el peligro de incurrir en ideologías materialistas por falta de aplicación de los principios cristianos.

Sobre esto, y en torno a las ideologías materialistas, ya anteriormente la figura y parte de la producción literaria de Gonzalo Báez Camargo había delimitado la posición

²⁹⁷ En la actualidad se comprende ésta como Evangelización integral. Haciendo frente a la propuesta de corte dualista, de estos *ghettos* religiosos.

²⁹⁸ Cfr., *Ibidem*, p. 136.

ilustrada de la iglesia evangélica, procedente del metodismo mexicano, ante el extendimiento del marxismo en la región y en tal época.²⁹⁹

Ahora bien, el cristianismo de corte evangélico se comprendió bajo tres aspectos: a) religión de experiencia personal; b) con medios educativos pioneros; c) en contra del analfabetismo y vicios sociales. A través de un mensaje basado siempre en la Biblia, de tipo cristocéntrico. Ejemplificado por la transformación que la figura del Cristo producía en las vidas de sus seguidores.

Bajo ese tipo de evangelización como *misión* de la iglesia se intentó formar iglesias, luego acrecentarlas, que a su vez buscaron regenerar obreros, el medio rural, a los intelectuales perdidos en el desconocimiento de la *Verdad* y de paso a los grupos no cristianos. Finalmente, la concepción del protestantismo como única vía regeneradora del continente, bajo el signo de los males sociales ligados al catolicismo anti-democrático.³⁰⁰

La CELA I señala el fin del proyecto liberal para el continente. Y fue hacia el fin del año 1956 que se dio el reconocimiento del fin del proyecto liberal importado por agentes misioneros norteamericanos, con una estructura educativa y luego hospitalaria.

Hacia 1960 grupos de iglesias afirmaron su doctrina basada en la Biblia cristiana; buscaron el avivamiento del Espíritu Santo, promovieron la evangelización personal y una narrativa ligada a esta persona de la trinidad. Como tal, la invasión fundamentalista aisló iglesias incluso históricas, del movimiento ecuménico latinoamericano, ligado al CMI por ejemplo. Y así, iglesias protestantes y evangélicas históricas fueron superadas en diversos terrenos, por el pentecostalismo que incrementó.³⁰¹

Por todo lo anterior podemos señalar que durante la década de 1950 hubo el crecimiento de las misiones de fe, bajo el registro de una narrativa de tipo pietista, avivamentista y sobre todo anti-comunista, desechando al marxismo al que se le homologó con el comunismo y también posteriormente con el ecumenismo.

²⁹⁹ La postura de Báez Camargo intentó recuperar el origen de clase de Jesús histórico, como tal, obrero; así como buscó responder a los artículos soviéticos que promovían el ateísmo militante (del Bezbozhnik —el Ateo—) que enseñó a un Jesús en defensa de los capitalistas. De igual forma, su postura contrarrestó la propaganda comunista y el Jesús aliado de la burguesía, casi un *entrepreneur*. No obstante, produjo una consecuencia que años después tendría un peso fundamental en la configuración del metodismo mexicano, y latinoamericano, en algunas facciones. El fortalecimiento del anti-marxismo de corte soviético. Cfr., MONDRAGÓN, C., *Leudar la masa. El pensamiento social de los protestantes en América Latina 1920-1959*, Kairós Ediciones, Buenos Aires, p.p. 79-82.

³⁰⁰ Cfr., BASTIAN, J.P., Op cit., p. 137.

³⁰¹ Cfr., Ibidem, p. 138.

Ejemplos como los de Costa Rica y Colombia, países activos a través de la Misión Latinoamericana (LAM), la Alianza Evangélica, y la Confederación Evangélica. Movimientos que se distanciaron del CMI lanzando críticas al organismo. Denunciaron la falta de bases bíblicas en su discursividad teológica (¡!). También lo acusaron como organismo centralizado, así como criticaron de forma etérea la *misión* y tarea distinta del CMI, a la que una *verdadera* Iglesia de Cristo debería promover.³⁰²

Apoyando a estas nociones de carácter fundamentalista, movimientos bajo este registro narrativo se extendieron en América Latina. No sólo ello sino que iglesias históricas faltas de una narrativa contextual cayeron presa de aquellas nociones. Campañas carismáticas bajo planes evangelísticos fundamentalistas de Dwight Moody (1837-1899) cuya pirotecnia, como medios de comunicación masiva, conciertos, literatura panfletaria, filmación, proyección de películas bajo el signo de esta narrativa fundamental aparecieron en el desarrollo de la práctica evangelística en la región.

La categoría *misión* al interior de estas comunidades de fe se identificó entonces una búsqueda por las *almas*. Lucha espiritualizada colocó al registro de la narrativa teológica en una visión antropológica e histórica escindida para el gozo de una vida eterna futura. Así, esta labor y tarea de la iglesia (*misión*) se escindía a partir de un dualismo radical. De ahí la crítica a la neutralidad y des-politización de estos grupos, por ejemplo, por parte de nuestro autor:

“La vida eterna no vendrá luego, la vida eterna es ésta, desde ahora está señalándonos un camino de la recuperación de la unidad de la vida. Esta vida no es meramente una preparación de la unidad de la vida. Esta vida no es meramente una preparación para la otra ni esta vida es la totalidad de la otra, esta vida es parte del camino que prosigue más allá de muerte de lo que comienza acá”.³⁰³

Por ello, ante la búsqueda meta-terrenal, ingenua, el ecumenismo del CMI dedicado a tareas *no propias* de la iglesia, como la responsabilidad social de los creyentes en el mundo, *vr. gr.*, fueron catalogadas como dinámicas socialistas, asociadas a una interpretación de registro marxista ya previamente descalificadas. Ante esta, un cristianismo de *ghetto* debía mantenerse alejada, mirando sólo a un tipo de salvación meta-terrenal alejada del mundo al cual decían *no pertenecer*.

³⁰² Cfr., Ibidem, p.p. 138-139.

³⁰³ Cfr. PÉREZ ÁLVAREZ, E.-VÁZQUEZ, L., *Entrevistas con tres teólogos...* p. 15.

En esta expansión pentecostal de la década de 1950 reunió algunas características como lo son: llamado a espontaneidad del Espíritu, *glosolalia*, canto alegre, gritos sagrados, oraciones unidas. Finalmente, a todo lo anterior podemos sumar que:

“Todo pentecostal era un misionero potencial llamado a predicar al aire libre, a la esquina de una calle. Ahí se podía verificar si había sido llamado al ministerio. (...) el pastor lograba su función no en base a una formación bíblica o académica, sino más bien en su capacidad de comunicar su fe y multiplicar las iglesias. El crecimiento estuvo entonces ligado a la fuerte personalidad de dirigentes”.³⁰⁴

Un segundo encuentro entre marxismo y cristianismo podemos situarlo en el temporal que va de 1959 a 1968. En este caso a partir de la convocatoria por parte de Juan XXIII al CVII y la entrada de Fidel Castro a La Habana. También, otro escenario social que de igual forma preparó este encuentro (marxismo-cristianismo) fue la crisis del populismo que de igual forma llevó consigo a la de la Acción Cristiana.

Las Juventudes Obreras Cristianas y la JUC se abrieron a nuevos paradigmas. De igual forma en el Noreste de Brasil surgió el Movimiento de Educación de Base. También en el mismo año se fundó la Acción Popular en São Paulo, por parte de un grupo universitario cristiano. Este tuvo la característica de ser, por primera vez, de inspiración socialista.³⁰⁵

De esta forma, los compromisos de los creyentes cristianos se radicalizaron más en sentido político. Esta vinculación entre fe y política entre los cristianos en nuestra América se volvió prioritaria (supra). El camino de radicalización de los mismos hasta llegar a la muerte de Camilo Torres en 1966, y con ello el fin de la experiencia foquista y del camino que muchos jóvenes cristianos, animados por aquella fuerza tuvieron que abandonar para reformular una nueva posición.³⁰⁶

Así, desde la praxis, la *nueva izquierda* y su apertura a posiciones no dogmáticas así como el fracaso del desarrollismo³⁰⁷ animaron también al diálogo. Se volvió así, indispensable el compromiso de los cristianos y de los marxistas, para con el pueblo pobre, los oprimidos de la historia.

³⁰⁴ BASTIAN, J., op cit., p.p. 140-141.

³⁰⁵ Cfr., DUSSEL, Op cit., p. 117-118.

³⁰⁶ Cfr., Ibidem., p. 117-118.

³⁰⁷ Kubitschek en Brasil, Frondizi en Argentina, Rómulo Bentancour en Venezuela, López Mateos en México, Frei en Chile, Caldera en Venezuela.

La etapa de diálogo, en 1968 en adelante, la agitada vida de nuestra América a partir de los movimientos estudiantiles y populares (Tlateloco, caída de Onganía, etc.) así como la realización de Medellín y la llegada de ISAL a la región, que aportó la experiencia de los cristianos revolucionarios en África y Asia, facilitaron el trabajo entre cristianos y marxistas. El primero de ellos, realizado en el gobierno de Allende (1970-1973) como parte del Frente Popular, por el MAPU.³⁰⁸

De igual forma el diálogo entre cristianos y marxistas en Francia con un antecedente desde los años 50, asesores de Acción Católica, llegó a América Latina. También, la popularización de la obra de Althusser a través de Martha Harnecker, presidenta de la JUC chilena. De igual forma en la Argentina y el retorno del populismo peronista, que hacia 1973 llevó la tematización de la categoría *pueblo* (supra) hizo de este la necesidad de asimilarlo por parte del marxismo y a su vez, por parte de las *TLL*.

Así, la relación entre marxismo e iglesia se extendió años adelante. El ejemplo en la década de 1980, con el triunfo de la revolución sandinista, *vr. gr.* Otorgó un espacio importante al diálogo cristianos y marxistas, así como la prueba de tal posibilidad.³⁰⁹

De tal forma que, las *TLL* con su opción preferencial por los pobres, por los oprimidos exigió a la narrativa teologal de la región, herramientas e instrumentos que afianzaran en su *episteme*. Un análisis que permitiera una reflexión adecuada.

El uso de las ciencias sociales (del marxismo si es necesario) fue un requerimiento de tipo análogo en cuanto instrumental científico, al de todas las narrativas teologales medianamente serias, desde el siglo II hasta la actualidad. Toda narrativa teologal, de estas características usó un cierto discurso como mediación para la construcción de su reflexión. Es éste el problema de la mediación o hermenéutica, que está presente también en cada etapa histórica, en la construcción de narrativas teologales discursivas cristianas. ¿Qué herramientas y de qué forma median? Son preguntas indispensables que no sólo aparecen como preguntas fundacionales, de las discursividades de estos pensadores latinoamericanos.

³⁰⁸ Movimiento cristiano surgido por la Democracia Cristiana. Fruto de la relación entre *TLL* y el movimiento Cristianos para el socialismo.

³⁰⁹ El sandinismo afirmó que la experiencia de los cristianos apoyados en su fe, tienen la capacidad de respuesta ante las necesidades del pueblo y de la historia. Creencias que los impulsan incluso a la acción revolucionaria. Cfr., Comunicado oficial de la Dirección Nacional del FSLN sobre religión, punto 2 (San José, 1980, p. 8), en DUSSEL, E., Op cit., p. 120.

Así, la asunción que las *TLL* hacen del marxismo es plural, heterogénea. Abarcó y abarca muchos posibles marxismos. Como señala Dussel en torno de esta articulación:

“La teología de la liberación usa un cierto marxismo de una cierta manera, nunca incompatible con los fundamentos de la fe. Algunos tienen una posición más claramente clasista; otros más cercanamente populista; algunos usan sólo el instrumental de la crítica ideológica, otros social, y aun propiamente económica (...). Algunos se inspiran en una corriente más francesa del marxismo, otros en la italiana o alemana, en la mayoría de los casos simultáneamente en varias de ellas; todos, sin embargo, asumen las tesis de la corriente latinoamericana de la dependencia.”³¹⁰

De igual manera, de todos los posibles marxismos se negó de forma unánime el materialismo dialéctico. Se accedió así, a Karl Marx, al Ché Guevara, a Gramsci, Lukács, Bloch, Althusser, Marcuse, Mariátegui, Sánchez Vázquez. También hay que señalar que el marxismo que marcó mayormente a las *TLL* fue el marxismo de tipo sociológico y económico latinoamericano de la dependencia. En crítica al desarrollismo y al funcionalismo, como bien señala Dussel.

En el caso específico de la asunción o tercer encuentro entre marxismo y teología latinoamericana para la liberación decimos se da en relación con Rubem Alves, que recupera la lectura de Marcuse. Así como la recuperación que realiza José Míguez Bonino al menos del diálogo tenso entre estas dos posturas.

Del anterior señalamos la obra *Cristianos y marxistas. El mutuo desafío para la revolución*, que es en palabras de Dussel, tal vez la única obra dedicada a tratar las relaciones entre el marxismo y el cristianismo, por parte de los teólogos de la liberación latinoamericana. Salvo, se señala, el caso de Porfirio Miranda en *Marx y la Biblia*.

Así, al marxismo se le encontró indirectamente en las ciencias sociales. Fungió como instrumento para descubrir y describir el hecho de la pobreza del pueblo latinoamericano, por un lado. Por otro, para delimitar proyectos de *liberación* concretos. Desde una postura que involucraba una serie de autores, intérpretes y lecturas marxistas.

Míguez Bonino a la par, articularía nociones de carácter marxista, como instrumento epistemológico, añadido al conocimiento de Hegel, obtenido por la influencia de Barth.

³¹⁰ Ibid., p. 132.

6.2 1973. Míguez Bonino: teólogo para la liberación³¹¹

Hacia la mitad de la década de 1990 José Míguez Bonino señalaba algunas palabras al reflexionar mirando su propia obra e historia. Sus tensiones, influencias, alegrías tristes. Las anteriores dan fe del recorrido que nos hemos planteado en esta obra:

“He sido catalogado diversamente como conservador, revolucionario, barthiano, liberal, catolizante, moderado, liberacionista. Probablemente todo eso sea cierto. No soy yo quien tiene que pronunciarse al respecto. Pero si trato de definirme en mi fuero íntimo, lo que “me sale de adentro” es que soy evangélico. En ese suelo parecen haberse ido hundiendo a lo largo de más de setenta años las raíces de mi vida religiosa y mi militancia eclesial. De esa fuente parecen haber brotado las alegrías y los conflictos, las satisfacciones y las frustraciones que se han ido tejiendo a lo largo del tiempo. Allí brotaron las amistades más profundas y allí se gestaron distanciamientos dolorosos; allí descansan las memorias de los muertos queridos y la esperanza de las generaciones que he visto nacer y crecer”.³¹²

Desde nuestra lectura, pronunciándonos al respecto, y gracias al amplio panorama que hemos desarrollado, podemos seguir a De Santa Ana que en sus reflexiones lo señala y caracteriza como un teólogo para la liberación:

“En cierta oportunidad lo escuché decir de modo muy claro durante la reunión de teólogos celebrada en El Escorial, en 1973, “No hay liberación católica ni protestante. La liberación es una lucha de todos”.³¹³

Así, podemos comenzar a apuntar que para Míguez Bonino, la teología de la liberación es una teología de tipo ecuménica, más allá de las identidades y realizada a partir del trabajo conjunto allende las identidades confesionales bajo el registro de la doctrina discursiva. En sus palabras, la *Teología de la liberación* es:

“(…) un nombre que se ha dado a una nueva conciencia teológica en la América Latina, no es ni católica ni protestante, parece que es simplemente una nueva conciencia cristiana en nuestro continente. La

³¹¹ “El compromiso cristiano ante la liberación”, *Acción popular ecuménica*, Bs. As., 1973; “La piedad popular en América Latina”, *Concilium*, Madrid, 10 n. 96, 1974; “Reino de Dios e historia”, *Acción popular ecuménica*, Bs. As., 2 n. 2, 1974; *Doing theology in a revolutionary situation*, Filadelfia, Fortress Press, 1975; *Christians and marxists: the mutual challenge to revolution*, Grand Rapids, Eedermans, 1976; *La fe en busca de eficacia; una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación*, Salamanca, Sígueme, 1977; “Praxis histórica e identidad cristiana”, en GIBELLINI, R., *La nueva frontera de la teología en América Latina, Salamanca*, 1977; “Praxis sociohistórica”, *BTC*, Bs. As., 1977; “Los derechos humanos: ¿de quiénes? Una reflexión histórico-teológica”, en H. Assman, *Carter y la lógica del imperialismo*, San José, Educa, 1978.

³¹² MÍGUEZ BONINO, J., *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Nueva creación, Bs. As., 1997, p.p. 5-6.

³¹³ DE SANTA ANA, Op cit., p. 12.

conciencia de que es imposible hablar del evangelio si no se relaciona con la problemática real de nuestra población de nuestro país, de la miseria, de la pobreza, de la opresión. Esa nueva conciencia es la matriz de la que han surgido una serie de esfuerzos teológicos por interpretar la realidad. Algunos han sido católicos, otros protestantes (...) yo supongo que si se trata de responder, si yo creo en esa nueva conciencia de vincular el evangelio con la liberación social, política, económica, si eso es lo que define a la Teología de la liberación, yo me consideraría un teólogo de la liberación”.³¹⁴

Así, la tematización de la *liberación* la encontramos en sus reflexiones de segunda etapa, como hemos señalado en este estudio. El anterior distinto a la tematización de la libertad ligada al contexto propio del liberalismo está presente en toda su obra, anteriormente a su vínculo con ISAL.

De esta etapa podemos decir que, los teólogos atentos al análisis de los procesos históricos, en relación con los problemas de sus tradiciones, en conjunto con los vínculos tutoriales, crearon las condiciones para espacios de reflexión que intentaban distinguir el rasgo propio de su narrativa teológica. Míguez distingue al menos dos líneas al interior de estas *TLL* en su vertiente *protestante*, en constante relación con una vertiente católica:

“(…) una más vinculada con las iglesias luterana, metodista, valdense, reformada... les podría mencionar un nombre como el de Emilio Castro por ejemplo, como el de Julio de Santa Ana, como el presbiteriano Joel Lajardo de Chile, como Rubén Alves, también presbiteriano brasileño, y una generación de gente más joven como César Mota en Brasil, Sor Silv en Argentina... De igual manera existe otra línea que está representada por la Fraternidad Teológica Evangélica, los nombres más conocidos son el de René Padilla, Samuel Escobar, Pedro Savage. Pienso que difieren en la tradición y el enfoque, pero que la problemática planteada es la misma: ¿cómo, a partir de nuestra fe tratamos de responder a nuestra propia situación?”.³¹⁵

Y la otra:

“Cabe señalar que estas dos líneas están en constante diálogo y discusión con la teología y teólogos católicos como Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino, Leonardo Boff (...) ellos son interlocutores muy significativos para cualquier teología protestante en América Latina, ya no podemos considerarnos como si fuéramos los únicos poseedores del Evangelio y de la verdad”.³¹⁶

³¹⁴ PÉREZ, E.- VÁZQUEZ, L., Op cit., p. 9.

³¹⁵ Ibidem., p. 13.

³¹⁶ Ibidem., p. 13.

Así, la liberación, su tematización de igual forma se extendió más allá de la América Latina, puesto que en otras latitudes del planeta otros seres humanos luchaban por la suya. La acción de los jóvenes, en específico, fue decisiva a favor de cambios sociales radicales.

Así, los pensadores cristianos reflexionaron sobre el sentido que tiene la fe en determinaciones históricas concretas. Los mismos que aparecieron como contextos propicios para la acción liberadora. Así, los teólogos se dedicaron en atender lo que ocurría en la vida de los pobres en un principio.

De esta forma, las críticas que vertió la *Teología de la liberación negra* sobre el primer bloque de las *TLL* fueron de racista. También las críticas que vertió la *Teología feminista de la liberación* hacia el primer bloque de las *TLL* se centraron en señalar el machista de aquellas. Ahí sus limitaciones. Progresivamente el cambio operado en las *TLL* se descentró de los pobres para abrirse al género y luego, a las culturas originarias, por ejemplo. Las anteriores, problemáticas no tematizadas de primera mano.

De tal forma que, este bloque al que pertenece Míguez se comprende a partir de una nueva conciencia de tematización en el que aparece la preocupación por temáticas económicas y sociales, caso específico que hemos señalado, el de la pobreza. Empero dejó de lado en un primer momento, la situación de la mujer al interior de la iglesia, así como el de pueblos originarios.

Posteriormente, el acento de las narrativas en torno a la tematización de la liberación fue descentrándose.³¹⁷

Se comenzó, pues, a asumir la necesidad de reflexionar al lado del pueblo que buscaba liberarse. Económica, política y socialmente. En un primer sentido. Características anteriores que llevaron a tomar la conciencia de esta nueva necesidad y paradigma al hacer esta narrativa discursiva conocida como Teología.

Empero, este pensar teológico no estuvo y no está autorizado para desligarse de su tradición. La fidelidad de estos pensadores latinoamericanos para la liberación los exigió

³¹⁷ Hemos presentado una visión tipificada al inicio de este estudio. En específico en el caso de la liberación en sentido epistemológico de las operaciones hermenéuticas y metodológicas de la construcción teológica discursiva, por ejemplo, aparecen en J.L. Segundo y también en Míguez como veremos a continuación.

en la mayoría de los casos a mantenerse al interior de este límite como fue el caso de Míguez Bonino. Otros fueron más allá del mismo. Como el caso de Shaul (supra).

La reflexión de estos pensadores exigió centrarse también, sobre los símbolos de su misma fe. No sólo se trató pues, de una aparición del *pensamiento social* de un grupo de tales o cuales creyentes. La teología, esta discursividad se desarrolló así, teniendo en cuenta las señas y señales en términos de acción del Dios cristiano, que irrumpía en la historia. Dieron lugar a la re-interpretación de creencias supuestamente inamovibles. Las *propuestas sociales* como hemos visto, se presentan en una relación indisociable al planteamiento o núcleo central de la fe.

Ello no excluyó a que algunos de los pensadores de estas *TLL* respetaran dogmas y las tradiciones, sino que, comprendieron la tarea necesaria de poner en tela de juicio las certezas en torno de la construcción de la identidad, definida por el dogma.

De esta forma, la construcción de la nueva narrativa se afianzó. Fue articulación de elementos políticos, sociales ligados al evangelio-bíblico de los cristianos, señalando tanto la proximidad del reino de Dios y la proclama de la justicia. Este mensaje, pues, se volvió buena nueva para los pobres a la vez que anunció esperanza para los oprimidos.

Míguez Bonino colocó énfasis en el llamamiento a ser libres como parte de su primer período. Luego en la *liberación*, como resultado de toda una obra, en relación con sus tensiones, influencias, apuestas, miedos, lecturas. Las anteriores delimitando las categorías y su uso como concreción de procesos de conocimiento, en sentido amplio, no sólo resultados de tipo academicista e intelectual. Por ello, reflexionamos, la obra de un pensador no es sólo punto de llegada o punto de partida sino también, podemos afirmar está en constante movimiento.

Finalmente, señalamos que el estudio de categorías como *praxis histórica*, situada en una concreción histórica como *clase*, o *pueblo* (debate que señalamos ya con anterioridad) en relación con la *misión* (eclesiología) de la iglesia y la búsqueda por la *liberación*, lo vemos concretado finalmente en la obra de madurez *Faith in a revolutionary situation*, por lo que señalaremos algunos elementos esenciales de la misma en el capítulo que sigue a continuación.

Lo realizaremos desde la traducción al español que preparó el mismo Míguez Bonino e intitulada *La fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión*

teológica latinoamericana de liberación. Para comprender cuáles son las características esenciales que Míguez propone a partir de su propuesta de *liberación*, articulando el desarrollo que hemos venido preparando en todo este trabajo, para finalmente proponer claves de lectura para su estudio, así como la inserción de su pensamiento en la tipología anteriormente presentada en nuestro proyecto, también con el fin de facilitar el acceso a la obra de este pensador.

Julio de Santa Ana señala al respecto:

“Entre los recuerdos que guardo de José Míguez y de su testimonio de teólogo cristiano, puedo mencionar varios que señalan el valor y el coraje que dieron sustancia a su fe. Son memorias que me hacen pensar en el Evangelio de Marcos (...) En estos textos Jesús enseña que lo contrario de la fe es el miedo. Hay que vencer el temor, el amedrentamiento, para dar testimonio de que se siguen sus pasos. Eso hizo Míguez cuando, después del golpe de estado contra el gobierno presidido por Salvador Allende, muchos grupos (entre ellos algunas comunidades e iglesias) se sorprendieron por el gran número de refugiados que marchó al exilio. Para muchos que tuvieron que dejar Chile, el camino del ostracismo pasó por la vecina Argentina (...) Apoyar a refugiados políticos era una decisión que llevaba a correr enormes riesgos. Sin embargo, algunos cristianos (junto con otras personas movidas por la solidaridad hacia quienes padecían la injusticia y la violación de sus derechos) hicieron la opción de fundar el Comité Ecuménico de Apoyo a Refugiados. Míguez Bonino fue vicepresidente; Emilio Monti, también metodista asumió la presidencia. Los miembros del Comité estaban dispuestos en todo momento y circunstancia a prestar servicio a los refugiados. El Comité dispuso que el edificio de ISEDET sirviese como abrigo para muchos refugiados políticos.”³¹⁸

³¹⁸ DE SANTA ANA, J., Op cit., p. 15.

CAPÍTULO V

LA PRODUCCIÓN TEOLÓGICO-DISCURSIVA DE JOSÉ MÍGUEZ BONINO: TEOLOGÍA EN EL CONTEXTO DE LA LUCHA POR LA LIBERACIÓN. (LIBERACIÓN, PRAXIS HISTÓRICA Y MISIÓN)

Estudiaremos ahora la obra de madurez del pensamiento de José Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia*. En este sentido planteamos un recorrido que tiene en cuenta los cuatro capítulos que anteceden a éste, ya que se encuentra no sólo en continuidad sino que puede leerse a la par de cada uno de ellos.

1. Temporalidad, historia y la Teología como producto³¹⁹

La obra de madurez de Míguez Bonino abre con una reflexión de fondo contundente, en el momento en el que los discursos narrativos teologales sobre la praxis, en perspectiva crítica vivían con plenitud. A saber, que la reflexión teológica misma ha sido descubierta y muestra su fragilidad. Esto es, los discursos narrativos teologales en pleno s. XX, que intentan responder a realidades específicas tienen fecha de caducidad. La temporalidad que las potencia como herramientas de liberación y cambio también les otorga una fecha de caducidad. Como discurso también son un producto. Así, el autor señala en el Prefacio de su obra las dos razones que poderosamente lo invaden para no publicar la misma. Por un lado, señala el peso del tiempo y la ubicación de su discurso ligado a aquel. Y también, los eventos históricos que vive en la continuidad de su presente, que desubican a su radical reflexión. Este fenómeno puede llevar a la incompreensión de la misma. Por otro, el autor reflexiona brevemente sobre el éxito comercial que las *TLL* tuvieron en el mercado nordatlántico, categoría geográfica, con una connotación ideológica.

De esta forma, en los países pertenecientes a este mercado nordatlántico las *TLL* fueron un producto de consumo con gran demanda. Especie de *boom* teológico-narrativo, luego de su salida al mercado, mismo que percibimos lo domesticó con esa capacidad de engullir del capital y sus mecanismos. También responde Míguez, al escenario de desautorización y condenación de las *TLL* basada en tergiversaciones intencionadas, por parte de las jerarquías eclesiales que tendieron a darle una exposición mediática.

³¹⁹ Cfr., MÍGUEZ BONINO, J., *La fe en busca de eficacia...* p.p. 9-19.

Así, la obra de Míguez *La fe en busca de eficacia* fue un intento de presentar al mundo angloparlante, una nueva reflexión teológica latinoamericana, en relación directa con las condiciones que la habían posibilitado. Cuyo objetivo señala Míguez Bonino es el de reflexionar sobre lo que implica este nuevo paradigma, esta nueva conciencia de lo cristiano-bíblico situado en sus condiciones históricas específicas, en este caso latinoamericanas. Se plantea así una serie de preguntas que guían la totalidad de la obra:

a) ¿Qué es esta nueva especie de cristianos? Para pasar a, b) ¿cómo llegaron a la actitud que sustentan? Salta entonces a c) ¿cómo dan razón del evangelio y su fe? Para finalmente preguntarse, d) ¿cómo explican su práctica en términos de fe cristiana?

Ya que esta conciencia teológica implica un reto a creyentes y no-creyentes, en un diálogo así como la búsqueda por la renovación radical de la piedad, instituciones y discursividad de la cristiandad-bíblica.

Para lo anterior realiza el trabajo en dos bloques o etapas. La primera, una visión desde dentro de esta conciencia y su propia dinámica. Desde su historia y desde la lectura de algunos interlocutores presentes en las *TLL*, que se sitúan en puntos específicos de abordaje discursivo, con los que Míguez Bonino dialoga directamente, desde los puntos que considera primordiales, desde su propia reflexión. La segunda parte, desde un punto de vista crítico, propiamente el núcleo de propuestas teológicas, que representan sus apuestas propias, a partir de esta nueva conciencia o discursividad en la que él está inscrito.

Su apuesta intelectual se centra a partir de pensar la identidad, allende el colonialismo y el neocolonialismo.

2. La religión como instrumento de dominación³²⁰

De esta forma, el Capítulo 1 de la primer parte está dedicado a situar históricamente el nacimiento, así como la respuesta que promueve el movimiento de las *TLL* en su inserción en el escenario político y religioso. Está intitulado *Más allá del colonialismo y del neocolonialismo*.

Afirma el autor con ello, una clarificación correspondiente a la *episteme* de las teologías de segunda mitad del siglo XX. A saber, que no hay un cristianismo aparte de

³²⁰ Cfr., *Ibidem*, p.p. 23-42.

una encarnación histórica concreta. En contra de las tendencias idealistas de la teología a-historizada, políticamente neutra, aséptica, que Latinoamérica arrastraba en algunos de sus grupos confesionales. Con esto el autor propone que el grupo de los creyentes cristianos tomen conciencia de sí mismos, así como de la forma en la que analizan las dos relaciones históricas de su fe protestante³²¹: colonialismo español-catolicismo romano, por un lado y neocolonialismo nordatlántico-protestantismo, por otro. Trayendo a consideración los ejes evangelísticos y la misión de la iglesia en los siglos XV-XVI y XIX-XX (supra).

Destacan en la argumentación del autor dos elementos a partir de esta toma de conciencia. Primero. La ruptura radical en la auto-conciencia histórica, de un grupo de cristianos latinoamericanos, que miran el inicio de una nueva edad en la historia del cristianismo de la región. Segundo. El rastreo histórico de la presencia de la religiosidad cristiana-bíblica en la región.

Sus interlocutores en este punto son Leopoldo Zea (1912-2004), Enrique Dussel (1934-), Andrés Bello (1781-1865), Domingo Sarmiento (1811-1888), a John A. Mackay (1889-1983) y Orlando Fals Borda (1925-2008).

La argumentación para llegar al objetivo que ha planteado, de forma apretada es la siguiente.

Primero. El fracaso del proyecto español y portugués en la región, al que le sucedió la economía británica y el Iluminismo francés, en forma de libros y de comercio trajo consigo una etapa de búsquedas: por libertad, libre comercio, de pensamiento, religiosa, individual, emancipación política. De esta forma abrió una segunda era de la

³²¹ Protestantismo es la denominación categorial para referirse a las confesiones no-católicas, para este autor. Misma que sostiene en sus obras, sin distinción alguna. Sostenemos que esta caracterización de lo “protestante” debilita la labor cooperativa y el esfuerzo histórico de las confesiones evangélicas y protestantes para llegar a acuerdos, etc. Incluso, pensamos, no es ya actual.

Al asumir sola y llanamente la categoría “protestantismo” como no-catolicismo se da por sentado la existencia de bloque confesional, único y homogéneo. Sin la aparición de sus distinciones, divergencias, críticas mutuas, al interior del mismo. Nosotros nos desvinculamos de esta postura. Señalamos en *Aspectos teóricos* que se obtiene mayor radicalidad y comprensión de estos grupos al delimitar primeramente sus sistemas doctrinales primarios. Posteriormente es posible ir más allá de ellas.

historia en la región. Como tal, proyecto modernizador opuesto al colonialismo a través de la rebelión. El mundo anglosajón apareció como aliado y modelo.³²²

Así, en la historia del pueblo latinoamericano apareció la lucha entre cierta intelectualidad liberal y la iglesia católica romana, que:

“(…) incapaz de afrontar una cultura en la que hubiera tenido que ganar su lugar en la sociedad mediante la persuasión e influencia directamente ejercidas sobre las personas, naturalmente buscó apoyo en aquellos grupos y partidos que le ofrecían la posibilidad de prolongar las formas tradicionales de influencia”.³²³

El protestantismo fue así, aliado, no como opción personal religiosa sino como aliado en lucha contra el dominio eclesiástico.

Segundo. El rostro del protestantismo pietista y puritano incorporó características que creyó virtudes para el mundo moderno: libertad de juicio, responsabilidad personal, espíritu emprendedor, seriedad moral. “Religión de movimiento y dinamismo en contra de la religión del ritualismo y la especulación escolástica y el mundo por venir”.³²⁴ Las anteriores, condiciones que dieron paso a misioneros protestantes en la región. De tal forma que, colonias holandesas, alemanas aparecieron y buscarían conversos desde una predicación de un evangelio de salvación personal.

Tercero. El asentamiento de escuelas que sirvieron a elites liberales, así como servicios médicos y sociales diversos.³²⁵ Pasó de ser una religión proscrita, a tener más de doscientos mil feligreses luego de la Primera Guerra Mundial. Posteriormente, en la región se detonó la llegada del pentecostalismo:

“Dios no estaba atado al mundo medieval, pre-científico, feudal y aristocrático. Era el Dios de la libertad, la cultura, la democracia y el progreso, el Dios a quien se honraba con la inteligencia, el trabajo y la honradez”.³²⁶

No obstante, aunque el protestantismo reforzó rasgos tradicionales de la cultura, aún en sus vertientes conservadoras operó en tal dirección. El *catolicismo romanista*

³²² En este punto hay una distinción que es posible que el lector ya haya advertido. La doble . Por un lado amigos y aliados del capital, su punta de lanza. Por otro, asentamientos en búsqueda por autonomía social y política gracias a la pugna en contra del colonialismo-catolicismo-barbarie.

³²³ MÍGUEZ BONINO, J., Op cit. p. 32.

³²⁴ Ibidem., p. 32.

³²⁵ Mondragón realiza un estudio cuidadoso en este sentido. Nosotros resaltamos en específico, la lectura que él hace sobre la primera obra educativa en el Perú. El hijo de Mariátegui como beneficiario incluido.

³²⁶ Ibidem., p. 34.

luchó contra aquel, aferrándose a un orden colonia. Ya en el s. XX, los liberales y conservadores se confundieron cada vez más, congregados por la defensa del orden capitalista. Sigue Míguez por las lecturas de Dussel, Comblin y Bello.

De igual forma vierte una síntesis apretada de la visión de Míguez sobre el CVII:

“(…) fue el punto de llegada: democracia participatoria en la concepción y el gobierno de la iglesia, participación consciente en el culto, la libertad religiosa y la dignidad de la persona como valores cristianos fundamentales; sobre todo, la defensa de la autonomía de la cultura, de la ciencia y de los ámbitos político y económico. Algunas jerarquías latinoamericanas más avanzadas (la chilena por ejemplo) ya se habían movilizado en esa dirección”³²⁷.

Finalmente según el autor, luego de siglos en guerra protestantes y católicos unieron fuerzas, empero, para sostener una sociedad de tipo democrática, liberal, moderna, bajo la bandera de bienestar y progreso. Los anteriores, característicos de las sociedades nordatlánticas. La noción de sociedad desarrollada, a la cual había que emular apareció de esta manera. La cristiandad liberal apareció como burguesa y democrática.

Llegó la crisis de la América Latina al darse cuenta ésta, que no había sido añadida como socio participativo en el mundo moderno. Fue añadida sólo como *dependiente*, periférica. Destinada a permitir el incremento de la ganancia de los países centrales. Así, en la región se llegó a la conciencia de sí:

“nuestra emancipación política de España –por más justificada y necesaria que haya sido– fue un paso en el camino de la expansión colonial y neocolonial anglosajona”³²⁸.

La emancipación española dejó a la región en la disponibilidad, no de independencia sino en la posibilidad de ser una serie de proveedores de materias primas. Y también de mano obra barata y mercados cautivos.

El autor señala algunas de las características de esta Latinoamérica disponible: la Argentina por ejemplo, destinada a producir carne y granos. El Brasil destinado a producir café. Chile dedicado a las salitreras y el cobre. Los países de Centroamérica, banana. Cuba destinado a producir azúcar. Venezuela, de igual forma, petróleo.³²⁹ Los anteriores que, fueron mamados a través de las redes de comunicación (ferroviarias y

³²⁷ Ibidem., p. 36.

³²⁸ Ibid., p. 37.

³²⁹ Ibid., p. 38. Cfr., GALEANO, E., *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI, México, 2003.

carreteras) que fueron pensadas como vínculos para permitir el fluido de la concentración producida en los países.

La América Latina descubrió no su desarrollo sino su dependencia. Las anteriores, fases interrelacionadas. Así, señala Míguez, que el subdesarrollo latinoamericano fue la sombra del desarrollo nordatlántico.

En la discursividad científica aparecieron las categorías para tematizar esta injusticia. No era ya más, desarrollo y subdesarrollo, sino dominación y dependencia. Posteriormente los liberales asumieron que los gobiernos militares y la mano dura eran los medios por los que se podía proteger el binomio libertad- democracia.

Los creyentes cristianos se vieron confrontados. La crisis de los proyectos históricos antes mencionados se hizo patente. Los proyectos eclesiales (misionológicos) fueron aliados de fuerzas nacionales y también extranjeras, que mantenían a sus países oprimidos. Dependientes y esclavos.

En palabras del autor esto significó la apertura hacia una nueva comprensión post-colonial y post-neocolonial del evangelio del Cristo del creyente latinoamericano.

3. Herramientas e instrumentos para el descubrimiento de la realidad latinoamericana³³⁰

Míguez resume el análisis de fondo que está detrás de la nueva conciencia de los creyentes de las diversas confesiones cristianas, que participan del proyecto de *liberación*.

Trata aquí el autor en forma sucinta, sobre la nueva interpretación discursiva teológica, que articula obediencia y razón de la fe del creyente. Desde la lectura que hemos emprendido de Barth (supra) podemos rastrear algunas categorías que articulan el pensamiento de Míguez. La llamada a la obediencia (Bonhoeffer, supra) y la respuesta en fidelidad, por parte del creyente, desde una praxis política, por ejemplo.

También, estas nuevas interpretaciones descansan sobre un análisis de la situación latinoamericana. Para ésta, la transición del desarrollismo o reformismo, a la liberación es indispensable.

Míguez Bonino resume así el punto de partida de este nuevo grupo de pensadores. Se trata pues, de tomar conciencia de la situación en la que vive el pueblo de la región, en

³³⁰ Cfr., Ibid., p. 43-61.

condiciones determinadas. Destaca así, algunos elementos inestables, de las condiciones de vida de la mayoría de latinoamericanos como: desempleo, desnutrición, alcoholismo, mortalidad infantil, analfabetismo, prostitución. Posteriormente menciona el autor, el contraste entre zonas opulentas y zonas menesterosas, la discriminación cultural y racial, la situación sanitaria precaria, la falta de libertad de expresión, la situación de la familia rural, la explotación, el deterioro ininterrumpido del poder adquisitivo. También se reconoció la transferencia del capital, así como de productos, de la región hacia el hemisferio nortatlántico.

Luego de la toma de conciencia que operó en algunos de estos pensadores en la región, se avanzó en el diagnóstico, así como en el delineamiento prescriptivo de soluciones ante los problemas. Es en este punto en donde se daba el choque entre reformistas-desarrollistas y revolucionarios. Sobre este punto, delineamos ya las pugnas al interior de ISAL (supra). Así como la radicalización que operó en algunos actores religiosos en la región.

Destaca después, el autor, la historia económica reciente de la región a partir de 1950. También, se destaca la tutela hipócrita de Naciones Unidas, así como de la cruzada de la Alianza para el Progreso, y de la creación de organizaciones internacionales al servicio de propósitos desarrollistas. Los mismos que promovieron planear e integrar la economía, diversificar la producción, acelerar la industrialización, elevar los niveles de educación, salud y finalmente nutrición. Así como incorporación de gran parte de la población marginal a la vida nacional y al proceso productivo.

En el rastreo que realiza Míguez Bonino se destaca finalmente, el fracaso de la búsqueda por los objetivos anteriores ante los paradigmas desarrollistas. Demarca entonces el autor la aparición de la inconformidad y la aparición de la protesta social. Así como el reemplazo de regímenes populistas, mismos que fueron reemplazados con ayuda, apoyo y sustento de los Estados Unidos de Norteamérica. De esta forma, la aparición de la brutalidad, la represión simiesca de la política y policial se manifestó en la región, para mantener tal proyecto económico.

Así, Míguez sigue adelante y presenta una síntesis de elementos esenciales del análisis sobre la *Teoría del desarrollo* aplicada a la región. Critica el autor su aplicación a partir de un análisis a-histórico y mecanicista, dependiente de una sociología de tipo

funcionalista y promotora de la simulación y el *statu quo*. Desarrollo y subdesarrollo, señala Míguez Bonino, no aparecían como estados sucesivos de un proceso. Eran dos dimensiones de un movimiento histórico único. El autor señala que fue preciso que la América Latina debía dedicar tiempo de estudio, empero, como un elemento dependiente o dominado en ese proceso.

De esta forma es que el autor asume la definición de dependencia dada por el científico social Theotonio dos Santos (1936-). Para Míguez entonces, la dependencia es:

“(…) una situación en que un cierto grupo de países tienen su economía condicionada por el desarrollo y la expansión de otra economía. La relación (...) asume la forma de la dependencia cuando algunos países (los dominantes) pueden expandirse y autoimpulsarse, en tanto que otros (los dependientes) sólo pueden hacer como reflejo de esa expansión”³³¹.

Complementada esta visión del científico social, en torno a la dependencia, con otra. Desde la narrativa discursiva teologal latinoamericana, por la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que Míguez Bonino hacía suya. La identidad metodista (aparejada doctrinalmente con su pasado liberal, inglés y pietista) se flexibilizaba (¡!).

En aquella la dependencia aparece como:

“(…) las consecuencias que entraña para nuestros países su dependencia de un centro de poder económico, en torno al cual gravitan. De allí resulta que nuestras naciones, con frecuencia, no son dueñas de sus bienes ni de sus decisiones económicas. Como es obvio, esto no deja de tener sus incidencias en lo político, dada la interdependencia que existe entre ambos campos”³³².

La dependencia significó entonces la entrada de los países de la región, a una historia desigual. Una historia en donde la centralidad colonial del mundo era imperante, mercantilista. A su vez, enriquecida de forma desigual, ya que su desarrollo se vio financiado gracias a los recursos de los proveedores colonizados. Los productos agrícolas, mano de obra barata, mercados cautivos eran parte de este sistema. Aunado a ello, una inserción cultural, aliada de un adoctrinamiento anti-comunista y pro-occidental, moderno, que invitaba a los hijos de la América latina a seguir los pasos del hermano

³³¹ Ibid., p. 51.

³³² Ibid., p. 51.

mayor norteamericano. Los mismos oprimieron la conciencia crítica de la sociedad, al promover su huida de la realidad y desear una vida bajo parámetros con barras y estrellas.

No obstante, la presencia de movimientos laboristas así como la solidaridad, indignación, a través de los valores que produce la tradición cristiana animó a algunos sectores de creyentes de la cristiandad a sumarse de forma solidaria.

Si el lector no lo ha advertido aún, esta presentación sucinta del rastreo que hace Míguez se complementa con la lectura que nosotros realizamos en los Capítulos 2 y 3 de esta tesis, para comprender las tensiones y elementos en juego que había no sólo a partir de esta linealidad presentada por Míguez. Hemos tratado nosotros, de historizar a partir de nuestra intención, la propuesta del autor trayendo a la reflexión un par de elementos como lo fue la metodología teológica de Friedrich Schleiermacher, así como la fracción de los protestantismos y la noción de iglesias de transplante (supra).

El discurso de José Míguez Bonino se define así, subjetiva y objetivamente, en relación con estos espacios sociales e históricos que definimos ya.

4. Profetismo y la conciencia social de los cristianos latinoamericanos³³³

En el Capítulo 3 Míguez Bonino señala la conciencia profética de los creyentes, en América Latina, que data hasta el año de 1972.

La crisis del sistema liberal capitalista para el año en que escribe Míguez Bonino hizo imposible evadir el tema del socialismo, que pronto surgió como una posibilidad real. Así, se manifestó como un tema presente en la región.

En Puerto Rico, Chile, Bolivia y Argentina principalmente, y en cúpulas de la jerarquía episcopal según data el autor se hablaba ya de socialización, socialismo, neo-socialismo. En algunos de los casos, el argentino por ejemplo, a partir de la preocupación del episcopado por el peligro que representan las opciones radicalizadas, que hicieron su aparición para la segunda mitad de la década de 1960. La *Teología de la revolución*, presencia sintomática de estas opciones radicalizadas según un Míguez más moderado y misma de la que ya planteamos brevemente algunos lineamientos esenciales con anterioridad (supra). De esta forma rondó la inevitabilidad de proyectar una transformación radical de la situación social, económica y política que vivía la región.

³³³ Ibid., p. 62-84.

Ahora bien, Míguez señala que grupos numerosos de creyentes tanto católicos y protestantes, como evangélicos optaron por el socialismo, allende la distinción entre las caracterizaciones tematizadas por los términos socialización-tercerismo, socialismo, democracia social. La decisión de estos creyentes según el autor ha nacido:

“(…) más bien, de compartir la experiencia del pueblo marginado y oprimido y percibir en él –o al menos creer que lo perciben– la gestación de una voluntad de transformaciones radicales que van concretándose en un *proyecto histórico socialista*”.³³⁴

Así, a partir de la fe y la participación social de jóvenes creyentes, se puso énfasis en este *proyecto histórico*, como una señal de la obra liberadora de su Cristo, la misma que podía abrir camino a posibilidades para el pueblo latinoamericano, oprimido injustamente.

La categoría *proyecto histórico*, la asume Míguez Bonino desde la tematización de Lucio Gera, con observaciones de Hugo Assmann. Esto es un:

“término a medio camino entre utopía, una visión que no intenta conectarse históricamente con la realidad presente, y un programa, un modelo técnicamente desarrollado para la organización de la sociedad”.³³⁵

El mismo que, cubre diversos puntos de vista incluso antagónicos. No obstante en sentido general se habla de un proyecto socialista de liberación en América Latina, que a partir de características esenciales delimitamos de forma siguiente, siguiendo el planteamiento de Míguez Bonino.

Primero. Rechazo al intento desarrollista, como propuesta para responder a los problemas de la región dentro del sistema internacional capitalista. De esta forma, tal proyecto postulaba la ruptura ante la dominación imperial.

Segundo. Sostiene este proyecto, según Míguez Bonino, que la eliminación de la dependencia debe caminar aparejada de una transformación de tipo estructural, de las sociedades latinoamericanas. Con ello quiere el autor señalar, que es necesario remover tanto a las élites como a las oligarquías del poder, vinculadas a las potencias imperiales, a través de la movilización del pueblo.

³³⁴ Ibidem., p. 64. Las cursivas son nuestras.

³³⁵ Ibidem., p. 65.

¿Cómo o de qué forma opera este proyecto desde una articulación político-social puntualizada? Eso no se explicita. Ahí encuentra el proyecto discursivo teologal de Míguez una de sus limitantes. Sólo se señalan algunas líneas generales que parten de esta crítica ética, que el autor desarrolla. Míguez Bonino reconoce la discordia, incluso la oposición a partir del debate, que señalaría roles para tres actores sociales específicos: el proletariado rural urbano, las fuerzas armadas y la élite revolucionaria.

Tercero. Como otro de los postulados, se señala la necesidad de un estado centralizado y fuerte en los primeros pasos del proceso de liberación, posterior a la remoción de las élites y oligarquías.

Cuarto. Los cambios económicos deben ir aparejados con la participación del pueblo, que será quien sostenga a aquellos. Cómo, tampoco se indica. Pero se señala que el *pueblo* sería así el protagonista de su historia. La tematización de la categoría *pueblo* se hizo entonces cada vez necesaria. Por ello, como veremos adelante, Míguez Bonino entabla un diálogo con tres autores en este sentido, para delimitar su propia formulación en torno al problema desatado: Lucio Gera, Juan Luis Segundo S.J. y Gustavo Gutiérrez.

Quinto. La necesidad que implica claridad en la formulación de los objetivos, puesto que lo político en este sentido de *liberación*, adquiere primacía. Es la transferencia del poder lo que operará.

Sexto. Es necesaria la búsqueda por encontrar un socialismo auténticamente latinoamericano, por un lado. Por otro, que sea fiel a la historia de la región, con su características propias, rechazando el dogmatismo marxista, e incluso a los modelos como el cubano, el tercerismo o peronismo y el régimen militar socializante peruano.

Séptimo. Se advierte un énfasis en la dimensión humanista. Pues:

“posiciones tan distantes como la del guerrillero Guevara y el pacifista dom Hélder Câmara coinciden en este punto: liberación es un proceso cuyo camino ha de emerger un hombre nuevo, un hombre generado en la solidaridad y la creatividad en contraposición con la humanidad individualista, egoísta y distorsionada del sistema presente”.³³⁶

³³⁶ Ibidem., p. 67.

Míguez quiso señalar la diversidad del proyecto, a la vez que criticó el único camino planteado, por ejemplo, desde la tematización de la *praxis unitaria* esto es: un único proceso revolucionario, propuesta representada por Hugo Assmann (supra).³³⁷

Así el teólogo argentino esquivó la discusión que implicaría la búsqueda por planes y estrategias concretas, de los diversos grupos y tendencias que chocaban para la consolidación del proyecto que él caracteriza de forma breve. Nosotros nos preguntamos si tal limitación de Míguez: ¿no es una de las imposibilidades de la teología latinoamericana?

En general el proceso de *liberación*, pues, se situó en palabras del autor en búsqueda de una sociedad y *hombre nuevos*³³⁸, a partir de una participación diversificada. En ello camina del lado de Gustavo Gutiérrez que señala:

“El punto de partida de nuestra reflexión teológica es el proceso de liberación en América latina. Más concretamente, es el compromiso que los latinoamericanos asumen en este proceso. Más precisamente aún: es el compromiso de los cristianos en el proceso de liberación. El compromiso es el hecho mayor de la vida de la comunidad cristiana latinoamericana”.³³⁹

Trata Míguez a continuación, de singularizar algunos momentos y características de la nueva conciencia teológica en la región en dos momentos. Retoma personajes a partir de los cuales se desborda en referencias. Primero. El sacerdote guerrillero Camilo Torres y su asesinato el 15 de febrero de 1966, a partir de una emboscada en el pueblo de El Carmen, en Colombia (supra). De él retoma una articulación que continúa complementando la caracterización epistemológica del pensamiento de Míguez Bonino.

“Ser cristiano significaba para él preocuparse por los hombres en sus condiciones y necesidades particulares y concretas. Por eso requería que se invirtiera el orden tradicional de prioridades de la iglesia católica en América Latina: “En mi concepto, la jerarquía de prioridades debe ser invertida: amor, la enseñanza de la doctrina y finalmente el culto formal”. El amor no era para él un mero sentimiento sino un esfuerzo consciente e inteligente, adecuado a las condiciones históricas por cambiar las estructuras económicas y sociales básicas que producían la miseria de la mayor parte de su pueblo. La fe se hace *eficaz* por el amor. Y ese amor debe, a su vez, ser un amor eficaz. En el mundo de hoy hay una sola manera de alimentar a los hambrientos, vestir al desnudo,

³³⁷ Cfr., Capítulo 3 de esta obra, en específico el apartado ISAL.

³³⁸ Cfr., MÍGUEZ BONINO, J., *Espacio para ser hombres*, Tierra nueva, 1975; Cfr., MÍGUEZ BONINO, J., *Ama y haz lo que quieras. Hacia una ética del hombre nuevo*, La Aurora, Bs. As., 1972.

³³⁹ MÍGUEZ BONINO, J., *La fe en busca...* p. 68.

proteger a los presos y los enfermos –como Cristo lo había ordenado–: a saber, cambiar las estructuras de la sociedad que diariamente crean y multiplican tales situaciones”.³⁴⁰

La eficacia en este sentido procede del amor eficaz. Cuyo sentido de este último se descentra de la lectura pietista, fundamentalista (supra). Eficacia que procede de diversas tensiones entre las que hemos rastreado la misma posición eclesial en la que estuvo inscrita Míguez (supra) por un lado, así como también de la influencia barthiana (supra), e incluso si se le mira con detenimiento, de la misma herencia del *ethos* metodista que conjuga los elementos de acción social y piedad, empero desde una lectura enraizada en la temporalidad de un pueblo (supra).³⁴¹

Segundo. El caso del obispo auxiliar de la diócesis de Río de Janeiro, el brasileiro Dom Hélder Câmara (1909-1999). El mismo que, hacia 1955 partió a las favelas. Para luego señalar que como creyentes cristianos se debía entrar en ellas.

Míguez señala que luego de la inserción en las comunidades Dom Hélder Câmara comenzó a radicalizar sus puntos de vista. Y por la jerarquía fue enviado al nordeste. Sus opiniones lo separaron del arzobispo de Río.

Míguez caracteriza a Hélder Câmara como un pacifista, agresivo y práctico. Que hablaba de la violencia pacífica y que estableció así un parentesco con Martin Luther King (1929-1968). Otra figura que a Míguez le llama la atención.

De Câmara destaca Míguez el llamado sobre la imposibilidad de neutralidad de la iglesia, misma que viene repitiéndose desde las apuestas intelectuales de nuestro autor (Barth, Böhoeffer, *vr. gr.*). También, destaca el teólogo argentino, la filiación socialista del obispo, a la que también critica a partir de su “récord terrible”: “Mi socialismo es un socialismo particular que respeta la persona humana y se inspira en el evangelio. Mi socialismo es justicia”.³⁴²

Tercero. Rescata también la presencia de laicos, diversos, sacerdotes extranjeros. Retoma Sacerdotes para el Tercer mundo, en la Argentina, quienes señalan el retorno del

³⁴⁰ Ibidem., p. 69-70.

³⁴¹ Este *ethos*, como parte de la propuesta wesleyana. Según Outler: “Wesley retuvo la tradición de la vida aprendida en su infancia, y enseñó a su gente no solamente ir hacia la perfección sino a esperar ser hechos perfectos en el amor durante esta vida! Esto lo atrapó en una especie de fuego cruzado: un católico que se había convertido en evangélico y aún así nunca dejó de ser católico; es decir, Wesley era un evangélico católico!” OUTLER, A., Op cit., p.p. 34-35. Una impronta, espíritu, marca, sentido de flexibilidad, pensamos.

³⁴² MÍGUEZ BONINO, J., Ibidem., p. 73.

profetismo en la región. Por profetismo se entiende un compromiso político con opciones concretas, que exige análisis y estrategias. Al igual que la denuncia crítica y el enjuiciamiento a nombre del Dios de justicia. Esta categoría (profetismos) proveniente del Antiguo Testamento cristiano. Es crítica y su actitud política concreta, se identifica en la labor de los profetas del pueblo de Israel.³⁴³

Destaca Míguez Bonino, de igual forma, la situación de la iglesia jerárquica en el Perú y su vinculación con la aristocracia de ese país, durante la década de los 1920. Así como la contrapartida de esa jerarquía ligada al poder, y la aparición de la organización sacerdotal ONIS. Esta reunió a doscientos cincuenta sacerdotes y cuatro obispos. Los primeros trabajaban en los arrabales de Lima, en situaciones rurales. Hacia 1969 el número de afiliados a ONIS ascendió a trescientos. Sacerdotes que optaron por la rápida renovación de la iglesia, a la par del apoyo que prestaron en búsqueda por transformaciones sociales.

Uno de los miembros de ONIS, el sacerdote Gustavo Gutiérrez escribió en palabras de Míguez Bonino, la exposición más clara de la *Teología de la liberación*. Y habrá que añadir, no sólo clara sino primer reflexión sistemática de la misma. Reflexión discursiva que acompañó el proceso peruano, y a la par, el latinoamericano.

Míguez Bonino en este punto pone de manifiesto esta ruptura epistémica, situada en la consolidación y producción discursiva teologal, allende la de las grandes exposiciones nordatlánticas. No bastaba así, señala el argentino, con sólo una buena voluntad. Se hizo necesario conocer la realidad objetiva. Y con ello, la inclusión de lo temporal en el sentido salvífico asumido por los creyentes cristianos. Se superaba de este forma, la dicotomía entre lo temporal y lo eterno. La fe se asumió en términos de actitud, de compromiso y ya no en un sentido intelectual o teórico, que hacía juego a una doctrina específica.

Finalmente Míguez Bonino resalta en este capítulo la aparición de ISAL, de la que nosotros ya hemos señalado algunos elementos. Cuya primera época (1960-1965) Míguez Bonino identifica, oscila entre un enfoque desarrollista y otro revolucionario, que

³⁴³ A.A.V.V. *Misión profética de la iglesia*, CUPSA, México DF, 1981. Destacamos en este estudio, un largo análisis en torno del profetismo bíblico, desde la crítica ética que se ejerce en condiciones de desigualdad y marginación en el mundo del Antiguo testamento. Condiciones que se analogan con las latinoamericanas. Se destaca también, el artículo de José Severino Croatto “Profecía y Torá. Planteo exegético-hermenéutico”.

alcanzó mayor fuerza a través de una *Sociología de la dependencia*. Esta se estructuró a través de categorías como *neocolonialismo y dependencia*, así como una opción revolucionaria vinculada a la opción socialista.

La etapa de 1966-68 Míguez Bonino la identifica como el paso de una teología barthiana hacia una *Teología de la acción transformadora de Dios en la historia*, influenciada fuertemente por Paul Lehman (1906-1994) y Richard Shaull (supra). Hasta la aparición de Rubem Alves, que introdujo el diálogo en el mundo teológico latinoamericano, con el filósofo, sociólogo y teórico político asociado a la Escuela de Frankfurt, Herbert Marcuse (1898-1979) así como con el teólogo protestante de Tubinga, Jürgen Moltmann (1926-).

Finalmente, la última etapa de ISAL, hacia 1970 en donde ha identificado su labor, con la movilización del pueblo.

Se resalta también en este apartado, la historia de apariciones de grupos fascistas en A.L., como han sido: el cursillismo, Opus Dei, Caballeros de Colón, como cristianismo de elite, que en diversas temporalidades ha surgido, y el mismo que al lado de las jerarquías obtuvieron alguna croqueta eclesial jerárquica o política.

Se retoman esfuerzos más modestos como el de las iglesias metodistas a la cual Míguez Bonino pertenece, en el caso de Argentina y Bolivia. Las mismas que, rechazaron de forma expresa y clara el desarrollo del sistema capitalista en la región, por considerarlo incapaz para responder a las necesidades de los pueblos.

Se destaca también, como parte de este surgimiento, a la reunión del episcopado latinoamericano en Medellín, en el año de 1968, que según el autor significó un punto alto de conciencia jerárquica de la iglesia católica en la región. Se señala a la vez que se critica, que sus documentos están impregnados del reconocimiento de la dependencia y la injusticia social que vive la región, abogando por una transformación total de la situación opresiva, empero, evitando categorías como *desarrollismo y revolución*.

5. Teología en el contexto de la lucha por liberación³⁴⁴

Para Míguez Bonino sería preferible referirse a las *TLL* bajo este nombre: *Teologías en el contexto de la lucha por la liberación*.³⁴⁵

Primero. La anterior, cuyo apoyo es el análisis sociológico, tendencias y opciones políticas diversas, y aparece como toda narrativa teologal a posteriori. Lo anterior, como reflexión sobre hechos y experiencias de las comunidades de esta tradición cristiana-bíblica, en la región.

Segundo. Esta *TCLL* es la respuesta narrativa discursiva, que se articula como forma de obediencia cristiana. Está asentada sobre la renovación bíblica y teológica europea, tanto protestante como católica. Y de igual forma, tiene un acento en común, con la narrativa barthiana (supra), postbarthiana (supra), católica conciliar (supra), postconciliar (supra). Estos acentos pueden ser el dinamismo de la acción del Dios cristiano, el carácter histórico de la fe cristiana, lo histórico-concreto de la encarnación, por mencionar algunos elementos paralelos.

De tal forma que, es impreciso referirse solamente a un pensamiento social de los cristianos, o a una *Teoría de la revolución* de los grupos cristianos, o a una radicalidad social cristiana, etc., cuando hemos venido argumentando el lazo que hay en los planteamientos de estos grupos, como expresión de una espiritualidad con un carácter esencialmente histórico. No hay fe por un lado, y una expresión política social por otro.

5.1 Cuatro propuestas de *TCLL*

Posteriormente se dedica el autor a estudiar cuatro modos o propuestas significativas de esta *TCLL* que son las de: Juan Luis Segundo S.J., Lucio Gera, Gustavo Gutiérrez y Hugo Assman.

Pensamiento de los autores citados con anterioridad, que será comparado con el de las narrativas discursivas europeas, como las de Karl Rahner SJ (1904-1984), Pierre Teilhard de Chardin SJ (1881-1955), el protestante Jürgen Moltmann y el diocesano, padre de la teología política Johann Baptist Metz (1928-). De los que procura enunciar la

³⁴⁴ Ibidem., p.p. 85-108.

³⁴⁵ Ibidem., p. 85. En adelante *TCLL*.

nueva metodología propuesta. Ruptura epistémica que ha iniciado un proceso creativo nuevo, al interior del mundo de la discursividad cristiana, gestado en América Latina.

Segundo. Sobre Juan Luis Segundo, jesuita uruguayo, del que define su obra como una búsqueda por la liberación de la teología. Pues, la hermenéutica del uruguayo parte en específico, del impacto histórico que obliga a poner en cuestión la narrativa dominante, de la jerarquía eclesial. Desde la lectura atenta de Míguez, el uruguayo busca conducir a una re-lectura y una re-interpretación de la misma tradición. Así, el contenido de su propuesta es una teología abierta para creyentes cristianos adultos.³⁴⁶

Míguez manifiesta que este proyecto del jesuita uruguayo se encuentra también, afianzado en la antropología teológica de Karl Rahner, cuyo intento por ir más allá de la separación naturaleza y gracia, mediante la concepción del hombre, como abierto a Dios en su carácter mismo de creatura.

Por lo anterior, según Míguez, la fe humanizaría al hombre al realizarlo en cuanto tal y conducirlo a la plenitud de su destino propio. De esta forma:

“No hay diástasis o conflicto entre la fe y la progresiva plenificación de humano y por lo tanto, no los hay tampoco entre la iglesia –comunidad de los que *saben* el significado de la humanidad– y la humanidad, que es una iglesia *latente*”.³⁴⁷

Lo anterior, que el uruguayo traslada a la dimensión ético-social. Y así, ligándola con el concepto de amor. Según Míguez Bonino éste es el significado de la existencia humana que la iglesia conoce. Así, el evangelio de los cristianos podría traducirse: “ningún amor se pierde en este mundo”, de lo que el autor remarca, que la iglesia (y su misión) existen *por* y *para* la humanidad como señal del significado del propósito de Dios. Aquí se encuentra, pensamos, una fuerte influencia para el pensamiento de Míguez.³⁴⁸

Hay empero, una traducción sociopolítica de estas definiciones discursivas teologales y narrativas. Que se dan vinculadas, asociadas. Se querría significar que el discernimiento de la dirección de la historia, se da a través de la comprensión de los

³⁴⁶ En este sentido, puede verse su *Teología abierta para el laico adulto*, misma que fue galardonada en los Estados Unidos, en el año de su publicación, como la mejor obra litúrgica en 1974, por la asociación de prensa católica, de Nueva York. Sus estudios, realizados en San Miguel, Córdoba; luego en Lovaina (en donde conoció al joven estudiante Gustavo Gutiérrez) así como en La Sorbonne. Con especialidades en teología y sociología.

³⁴⁷ Ibidem., p. 87.

³⁴⁸ Cfr., p. 88.

signos de los tiempos. La filosofía de la historia en Segundo, entonces, se nutre del pensamiento de Teilhard de Chardin. El mismo que tematiza a la historia como: universo entero dirigido hacia una síntesis ricas y compleja de existencia, culminando, según el autor, en un punto de coincide con la visión escatológica del pensamiento cristiano.

Así la lectura que realiza José Míguez sobre el pensamiento de Segundo se centra en tres momentos. Primero, en el análisis de la sociedad. Problemas y sus posibles soluciones. Va de la sociedad a la teología, revirtiendo el movimiento descendente de la epistemología teologal clásica, descendente (supra). Segundo, un criterio inherente a la conciencia colectiva de la humanidad. Tercero, desde el legado de la narrativa cristiana, la tradición y la Biblia cristianas interpretadas desde el propósito liberador del Dios. Apuntando todos los elementos hacia una madurez humana, que toma sobre sí la responsabilidad de una existencia en la historia y en sentido colectivo. Está apuntando de esta forma, a la plenitud humana, entendida esta como cumplimiento por un lado libre y por otro, comunitario. La práctica eclesial (*misión*) así como la tradición teológica de los cristianos se ven criticadas desde una dirección histórico-salvífica. Pues finalmente:

“Puede así percibir, por ejemplo, el poder liberador inherente a las antiguas fórmulas cristológicas y trinitarias, así como criticar las concepciones sacramentales o religiosas que protegen al hombre de los riesgos y responsabilidades de la historia en lugar de ser señales del compromiso sacrificial del amor redentor. El pensamiento de Segundo se torna así muy concreto, tanto en la reinterpretación de la doctrina como en la renovación de la práctica eclesiástica”.³⁴⁹

Finalmente, Segundo asume la postura de una iglesia minoritaria, reflexiva. Que históricamente ha estado relacionadas con una postura comprometida. Se le critica en esta postura como elitista. Contrasta su pensamiento al de una pastoral popular.

Tercero. El pensamiento del teólogo Lucio Gera argentino de origen italiano, mismo que comienza por la pregunta ¿para qué existe la iglesia? Esto es, desde la perspectiva de nuestro autor ¿cuál es la misión de la misma? A la que responde:

“la misión (de la iglesia) es la implantación de la fe en el mundo mediante la proclamación del evangelio y la promoción del hombre en el ámbito de los valores temporales”.³⁵⁰

³⁴⁹ Ibidem., p. 89.

³⁵⁰ Ibidem., p. 91-92.

Que sigue a partir de las formulaciones del CVII (supra). Las anteriores dimensiones conectadas intrínsecamente, no yuxtapuestas. Se articulan, no se sobreponen. Así interpretadas se habla acerca de una misión única. Toda la teología de este autor, según Míguez, intenta explicar esta unidad.

Así el núcleo central de la narrativa cristiana, su *kerygma*³⁵¹ se enuncia allende un plano abstracto, al traducirse estos valores en términos de formas externas políticas. Como organizaciones, instituciones, estructuras, formas de conducta.

El anterior, segundo nivel de lectura en torno a la evangelización y la labor eclesial, pues, el *kerygma* no está designado a un individuo sino a un colectivo, a una sociedad. Allende a las características liberales de los primeros asentamientos evangélicos (supra).

La fe del creyente cristiano, así, busca arraigarse en un sujeto histórico colectivo y no simplemente en una suma de individuos. Los sujetos colectivos son los *pueblos*, con su cultura, modos de ser particulares y conciencias colectivas (supra). El *kerygma* de esta manera, se realizará en una forma concreta.

Empero, por un lado, desde una pretensión escatológica, al final de la historia y no en el tiempo, pues este autor denuncia toda utopía y pretensión de alcanzar la meta del hombre en una escatología inmanente. Por otro lado, según el autor, el sujeto colectivo al que se dirige el *kerygma* subraya la importancia de comprender que los pueblos se realizan en la historia, proyectando su futuro y concentrando en ese proyecto todas sus fuerzas y capacidades presentes.

Por lo tanto, la *misión* de la iglesia no se centra sólo en un anuncio de principios doctrinales, etc., sino que se centra en otorgarles a éstos una concreción, a la vez que, prestando atención a un proyecto histórico en marcha. Tal función, que sólo puede realizar si se vive cerca del *pueblo* y se identifica con él.

Por un lado, la situación de la América Latina resulta como “toma de conciencia de la situación histórica de dependencia”, a la que respondería un proyecto de *liberación*. *Liberación* en sentido político de un poder imperial, opresivo, representado por los Estados Unidos de Norteamérica y su oligarquía. Por otro, como *liberación* estructural,

³⁵¹ Dios el Padre único de todos los hombres y todos los pueblos, que ha enviado al Cristo muerto y resucitado para la salvación, etc.

fin de un estado burgués y la creación de una sociedad diferente. Por último, *liberación* cultural, en sentido de ruptura con la cultura liberal, moderna, con miras a cultivar la cultura del pueblo.

La propuestas de Gera según Míguez son: optar definitivo de la iglesia en favor de un sistema determinado en un momento histórico. Este sistema es el socialismo. Al que hay que apoyar, participando de forma política, subrayando su carácter nacional. La participación de la iglesia es al lado del pueblo; al que debe comprender y aceptar sus valores; dados estos por el catolicismo popular; que se manifiesta en la solidaridad de llegar a ser comunidad. Esta es la *Teología del pueblo* (supra), misma descansa en la conciencia popular.³⁵²

Cuarto. El pensamiento de Gustavo Gutiérrez y Hugo Assmann. A ellos, el autor los reconoce estrictamente como los padres de las *TLL* o *TCLL*.

De Gustavo Gutiérrez señala Míguez la tendencia por construir una nueva humanidad y la búsqueda por *liberación* socio-política, a partir de la eliminación de todo dualismo o distinción en dos planos (terrenal-espiritual), al que antepone la vocación única a la salvación de toda la humanidad. Recordemos ya que la tematización de esta nueva humanidad se viene realizando años antes de entrar en este debate frontal.

De inicio a Gutiérrez se le vincula con la Sociología o Pensamiento sociológico latinoamericano, desde la asunción del problema de dependencia y liberación. Se asume esta categoría en sentido revolucionario, allende la categoría libertad, como categoría del liberalismo.

Empero, esta nueva categorización implica el uso de una estructura científica que analice por un lado y lleve por otro, una experiencia para la que el teólogo carecía de categorías elaboradas. Esta es, la *praxis revolucionaria* de un creciente número de cristianos, a la que la *Teología de la revolución* fue una primera respuesta (supra).

La *praxis*, así, es el punto de partida de Gutiérrez, al intentar profundizarla y dar razón de la misma pero en términos de fe. Así:

“El valor de un término como éste (liberación) es que permite comprender las aspiraciones de los pueblos y de las clases sociales, concebir la historia como un proceso y hablar de la relación del hombre con Dios como una misma y única realidad, diferenciando a la vez los

³⁵² Advierte el autor que este es el caso de los sacerdotes del tercer mundo, por el peronismo en la Argentina.

tres niveles de significación: liberación socio-política, la humanización como proceso histórico de auto-realización del hombre y la liberación del pecado (la comunión entre el hombre y su prójimo y entre el hombre y Dios)”.³⁵³

Los tres niveles anteriores (socio-político, proceso histórico, pecado) parten de una misma realidad salvífica, en términos teológicos cristianos. De esta forma, la gracia de Dios y la tarea del hombre (ética y *misión* de la iglesia) devienen en unidad. De esta forma se presenta un problema en sentido de la historia que detecta Míguez Bonino, pues, al eliminar el dualismo también se extiende tal problema a la historia:

“La misma premisa básica se expresa también en la afirmación que existe una sola historia (p. 199), inaugurada en la creación, punto de partida a la vez de la empresa humana y de la gesta salvífica de Yavé (p. 202). El éxodo muestra la unidad de las dimensiones socio-política y redentora y esta liberación se profundiza y se cumple en Jesucristo”.³⁵⁴

La historia de esta forma una y única en la que Dios actúa es la historia de los hombres, a la vez que es en esta historia donde se encuentra a Dios, según el autor. De tal forma que los binomios liberación/salvación, amor al prójimo/cristología, política/escatología, humanidad/iglesia, solidaridad humana/sacramentos, cubren los lugares clásicos de la teología relacionándolos a la búsqueda de liberación sociopolítica, así como con la construcción de una nueva humanidad.

Es deudor de la tradición marxista que intenta vincular teoría y praxis (supra). Y también de la preocupación social que intenta responder con un compromiso mediado por un análisis científico. La mediación que tematiza esta autor estaría otorgada por la utopía.

La anterior operaría entre el nivel de acción política (racional-científico) y entre el de la fe liberación de pecado y acceso a comunión con el Dios. En la utopía, el hombre proyectaría su búsqueda de un hombre nuevo en una nueva sociedad (supra). La utopía, de tal modo, estimularía a la ciencia proponiendo un proyecto que desborde su horizonte presente, así como la búsqueda por creación de nuevas hipótesis e instrumentos.³⁵⁵

³⁵³ Ibidem., p. 95.

³⁵⁴ Ibidem., p. 96.

³⁵⁵ En esta autor la asunción del criterio político utópico se encuentra en esta demarcación. En confrontación con la negativa, por ejemplo, de Gera al negar tal posibilidad a la utopía al darle una connotación enajenante. En este sentido la noción utópica es diversa entre los teólogos de las TLL o TCLL. Tematización que podría abarcar un estudio con respecto de la misma al interior de estas tradiciones discursivas. Lo anterior, análogamente a las diversas utopologías dadas en las Filosofías para la liberación en nuestra región. Cfr., CERUTTI, H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1983.

Quinto. De Hugo Assmann³⁵⁶, Míguez recupera la visión de éste sobre la insistencia de la praxis en el contexto socio-político, así como el peso que las circunstancias históricas tienen en estas *TCLL*.

La situación histórica concreta es el único punto de partida posible, para Assmann. Por ello se hace necesario desenmascarar las ideologías ocultas en las teologías del pasado, para asumir el carácter histórico de la reflexión teologal (supra).

Por lo anterior se comienza por la praxis:

“La acción, es verdad. Lo es la praxis en que teoría y acción constituyen una unidad dialéctica. La verdad se halla a nivel histórico, no en el mundo de las ideas. La reflexión sobre la praxis, sobre la acción humana significativa, sólo puede ser auténtica cuando tiene lugar desde dentro de la situación, en el plano estratégico-táctico de la acción humana. Sin ello, la reflexión no sería quehacer de una conciencia crítica y proyectiva no sería revisión y proyección de una praxis”.³⁵⁷

Otro punto señalado en referencia a la *praxis*, según Míguez, es que en Assmann esta no es subjetiva y arbitraria. Implica que una situación ha sido analizada y asumida mediante una interpretación. Así, el análisis socio-político y la opción ideológica implícita en ella son determinantes de una reflexión teologal.

Se señala finalmente la obra de Rubem Alves (supra). Quien se desenvuelve en relación más constante con el pensamiento nordatlántico, según nuestro autor. Su análisis, señala Míguez se centra en la filosofía del lenguaje y señala:

“Tras el lenguaje se descubre, pues, una comunidad embarcada en una *praxis*. Alves intenta estudiar el significado del lenguaje que las nuevas comunidades revolucionarios (o comunidades de liberación) han comenzado a emplear. La *praxis histórica* deviene, pues, la matriz del pensamiento teológico. Tomando como referencia el concepto hebreo de verdad, Alves defiende una nueva comprensión de la verdad, no como un abstracto reino de ideas sino como verdad eficaz, como acción, como el nombre que una comunidad da a sus hechos históricos que han sido, son y serán eficaces para la liberación del hombre”.³⁵⁸

Si el lector aún no lo ha advertido, las referencias de esta *praxis*, o *praxis histórica* llevarían al autor a entrar en la tipología definida por Libanio como *TLL desde*

³⁵⁶ Sacerdote brasileiro con estudios en teología, filosofía y sociología. En São Leopoldo, Gregoriana en Roma y Frankfurt. Su tesis doctoral está dedicada a la *Dimensión social del pecado*. Cfr., LIBANIO, J.B., *Op cit.*

³⁵⁷ *Ibidem.*, p. 98.

³⁵⁸ *Ibidem.*, p. 100. Las cursivas son nuestras.

la praxis histórica. Nosotros nos preguntamos si es posible ya, definir a Míguez en el corpus reflexivo de las *TLL* o *TCLL* como parte de esta propuesta. Hasta ahora, puede reconocerse que hay elementos para hacerlo. Argumentaremos más adelante si es esto posible o no.

Finalmente en este apartado se destaca la influencia y a la vez la distancia hacia los pensadores teologales como Barth, Bonhöffer, Rahner, Moltmann, Metz, Lehmann, Shaull, Cox, así como la deuda que se ha adquirido con ellos (*supra*).

Se les critica también, en específico a Moltmann y a Metz, padres de las teologías políticas nordatlánticas. Pues están allende las militancias concretas. En este caso serían tibias. Como también, aún en el uso categorial clave en su pensamiento. *Libertad*, uno de ellos, cuyo significado va anclado a un contexto específico de referencias. Como el imperialismo, desarrollismo, capitalismo, liberales, finalmente.³⁵⁹

Míguez cierra el capítulo anunciando que se dedicará ahora, a reflexionar en diálogo y críticamente sobre algunos aspectos de estas posturas de *TLL* que ha enunciado. Aquí es en dónde mostrará su núcleo discursivo teologal, propiamente, así como el método que utiliza para realizarlo.

Nos situamos ahora en una segunda parte de esta obra de madurez, misma que tomará elementos de su primer momento reflexivo, histórico, teologal, para proceder en diálogo con aquel. Pensamos dialogando.

6. El método teológico de José Míguez Bonino³⁶⁰

A partir de las objeciones y críticas que surgieron en contra de las *TLL*, el autor reformula su propuesta atendiendo a las tres categorías indicadas en el apartado V (hermenéutica, verdad y praxis). En éste se muestra el núcleo teologal discursivo del pensador argentino. Por ello, es necesario detenernos para detallar algunas de las delimitaciones que plantea José Míguez.

Comienza entonces señalando las diversas críticas. Una de ellas provino de registro discursivo en donde cierta epistemología teológica parte de forma abstracta. Otro, a partir de las formulaciones nordatlánticas que indicaron el seguimiento erróneo de

³⁵⁹ Cfr., MOLTMAN, J., "Carta abierta a José Míguez Bonino", en *Selecciones de Teología*, http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol15/60/060_moltmann.pdf.

³⁶⁰ *Ibidem.*, p.p. 111-130.

estas *TCLL*, al no sujetarse a los presupuestos dados por aquellas. Estaba prisionera de un círculo que le pre-destinaba a una especificación dada por el pensar europeo, nordatlántico y los derechos reservados de la metodología teológica.

La ruptura epistemológica operada desde el planteamiento de Gustavo Gutiérrez, así como por parte de Hugo Assmann se sitúan desde un *logos* específico al tematizar la discursividad a partir de la praxis. Se señalaba con ello, que, no hay una verdad fuera de los eventos históricos en los cuales los seres humanos actúan como agentes. Como tal, una *logia* de la praxis.³⁶¹

De tal forma, no se podía ya articular o pensar generar una *episteme* teologal fuera de la acción, de un proceso transformador del mundo mediante la participación *en* la historia.

En este caso las objeciones a las que fueron sujetos los teólogos de las *TLL* hacia 1977 se centraron a partir del punto de vista clásico, que señalaba desde el marco de una discursividad teologal institucional, abstracta:

“1) Que la verdad bíblica es reducida a acción ética –la herejía clásica de diversas formas de humanismo–, 2) que la dimensión vertical de la fe es reabsorbida en la horizontal, 3) que ésta es, en realidad, sólo la teoría marxista de la verdad y el conocimiento”.³⁶²

Delimitados los cuestionamientos para el autor, respondió desde su tradición biblicista³⁶³ al recuperar el concepto de verdad en la Biblia de los cristianos, dado por Gerard Von Rad (1901-1971). Usó el mismo argumento del texto bíblico para responder tales objeciones.

Así, para los teólogos bíblicos veterotestamentarios, esto es, el especialista dedicado al estudio de las narrativas discursivas en el Antiguo Testamento, la palabra de Dios no sería sólo una comunión conceptual sino:

“un evento creativo, en un pronunciamiento que se historiza y crea su historia. Su verdad no reside en su correspondencia con una idea sino en su eficacia para llevar a cabo la promesa de Dios o para cumplir su juicio”.³⁶⁴

³⁶¹ Cfr., p. 114.

³⁶² Ibidem., p. 114.

³⁶³ (Míguez continuó siendo metodista hasta su muerte)

³⁶⁴ Ibidem., p. 115.

Para señalar finalmente una respuesta de forma conclusiva, que inaugura el planteamiento central de la obra de madurez del pensador argentino:

“Lo que se exige de Israel no es una inferencia ética sino una *participación obediente* –por la acción o por el sufrimiento– en la justicia y la misericordia activas de Yavé. La fe es siempre una *obediencia* concreta que se apoya en la promesa de Dios y se vindica en el acto mismo de *obedecer* (...) Por ello, la fe de Israel no se presenta como una gnosis, sino como un camino, una forma particular de obrar, de relacionarse dentro y fuera del pueblo elegido, de ordenar la vida en todos sus aspectos, de acuerdo al camino”.³⁶⁵

De esta forma, la carga semántica del verbo *conocer* en la Biblia cristiana, por ejemplo, sería en sentido activo y de participación. No pasiva o de mera espera.

De igual forma Míguez trae a cuenta la comprensión de la encarnación, del *logos* de Dios, que se ha hecho humano y ha aparecido en la historia. Ahí, según el teólogo argentino, se encuentra el énfasis de Juan en “hacer la verdad”. Y así, sentencia: “Es necesario estar dispuesto a entrar activamente en esta relación, en esta vida: sólo el que hace la palabra conocerá la doctrina”.³⁶⁶

Guía el breve recorrido, pues, la tesis: un conocimiento correcto depende de una acción correcta. En este sentido el conocimiento se desvela en el hacer, en la tradición bíblica. Apunta ya, el teólogo argentino a la validación de la fe en respuesta obediente a un llamado (Barth) de Dios en una historia concreta. He ahí la apropiación barthiana, latinoamericana en términos de *liberación* y *praxis* precisada por Míguez Bonino.

Se pregunta entonces el teólogo si esta comprensión clásica, que le llama, es fenomenológicamente sostenible. “¿Existe, de hecho, un conocimiento teórico previo a su aplicación? Parecería que el análisis sociológico y la Escritura nos dan el mismo veredicto: no hay tal conocimiento neutral”.³⁶⁷

Por ello llama a la necesidad de una mediación o hermenéutica que vaya a ello, pues:

“Toda interpretación de textos que se nos presente (ya sea como exégesis o como interpretación ética o sistemática) debe ser examinada respecto a la praxis de la cual se origina. Es en este sentido que los instrumentos elaborados por dos de los modernos maestros del arte de la sospecha –Marx y Freud– son de la mayor importancia. Concretamente

³⁶⁵ Ibidem., p. 115.

³⁶⁶ Ibidem., p. 115.

³⁶⁷ Ibidem., p. 116.

no podemos aceptar las interpretaciones que nos vienen del mundo rico sin sospechar, y preguntarnos por ello, qué clase de praxis reflejan, apoyan y legitimizan”.³⁶⁸

De tal forma que el autor da importancia en el elemento de la verificabilidad del cristianismo. Ya que este es el problema central de tal cultura religiosa. Desde sus inicios hasta la fecha. Ahí se juega el mismo. La verificabilidad del cristianismo en su función histórica.

Ante ello, el uso de las ciencias socio-analíticas le permiten al cristianismo analizar el impacto concreto, histórico de la fe cristiana. Permiten, señala Míguez, denunciar funciones ideológicas del lenguaje religioso, así como la dinámica histórica concreta del cristianismo, como la relación entre protestantismo-capitalismo (supra). Lo anterior implica la imposibilidad de continuar con un análisis en términos de contenido teórico o conceptual de la doctrina, por parte de la iglesia misma. La fe sería asumida solamente en busca de una *eficacia histórica*, particular. Así, finalmente, el pensador latinoamericano lo indica:

“El criterio de verificabilidad histórica y la crítica del concepto clásico de verdad demandan, a su vez, nuevas formas e instrumentos hermenéuticos. Ya no basta la lógica formal que permita establecer por deducción las consecuencias de unas verdades conceptuales. Se hace necesario analizar una praxis histórica que se pretende cristiana”.³⁶⁹

Señala Míguez que este análisis crítico incluye un número de operaciones desconocidas para la teología clásica, pues ha nacido en otro mundo argumental:

Así, la praxis histórica desborda el ámbito de lo subjetivo y privado. Si se trata de actos, y no meramente de ideas, sentimientos o intenciones, nos sumergimos de inmediato en el ámbito de la política, entendido ahora en el sentido más lato de lo público y social”.³⁷⁰

De tal forma que los agentes históricos, para el autor, operan en ciertas direcciones que es necesario a la vez que posible, verificar los efectos de tales directrices.

Se sigue que la religiosidad de estos agentes, creyentes cristianos, en el campo de una sociedad concreta pueda ser verificada. Así, el imperialismo, el *Apartheid* y otros problemas sociopolíticos serían aquellos ante los que las diversas *praxis* de fe pudieran

³⁶⁸ Ibidem., p. 117.

³⁶⁹ Ibidem., p. 119.

³⁷⁰ Ibidem., p. 119.

ser corroboradas, en la historia. También incluso, pensamos, la exégesis de sus pronunciamientos y el estudio de sus publicaciones con atención a este criterio.

El análisis de la realidad, entonces, se presentó como indispensable para luego articular una cierta obediencia del cristiano creyente, con una particularidad política, social, cultural, económica.

En este sentido fue el marxismo el que contribuyó para el análisis. En palabras del autor, el marxismo ha demostrado ser instrumento para la proyección de una praxis histórica dedicada a realizar las posibilidades humanas en lo concreto de la historia allende sacralizar un instrumental específico, con categorías políticas, sociales, económicas.

Así, la epistemología teológica de Míguez Bonino se inscribe en un proceso dialéctico, para añadir más elementos al estudio del pensamiento de nuestro autor. Por un lado, el polo o mediación que hemos analizado durante todo este apartado, la determinación de las condiciones históricas y las posibilidades de la situación presente. Por otro, el polo o mediación que está en la búsqueda por una dirección del mensaje bíblico-cristiano.

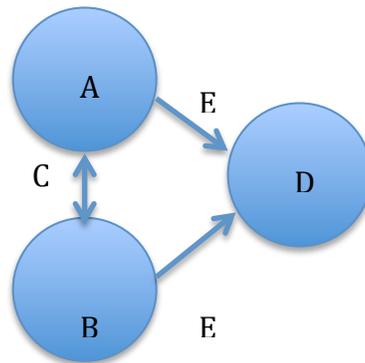
“Particularmente en cuanto definido por el testimonio a los eventos básicos, germinales, de nuestra fe”. Estos parecen señalar en su integridad y coherencia en ciertas direcciones que los conceptos de liberación, justicia, Shalom, amor, ayudan a definir. Así, “El alcance de estos conceptos mediadores debe buscarse siempre en la elucidación histórica, en la progresiva historización y en la mutua complementación del texto bíblico”.³⁷¹

Así, pensamos que una forma de ejemplificar su propuesta discursiva teológica con el siguiente esquema. Más allá de la literatura laudatoria o anecdótica sobre autor, que ha abundado a últimas fechas en donde poco se ha intentado mostrar el pensamiento del autor, puede señalarse de la siguiente forma.

³⁷¹ Ibidem., p. 129.

Figura 2.

Praxis eficaz como obediencia cristiana en el pensamiento de José Míguez Bonino.



A: Determinación de las condiciones históricas concretas.

B: Determinación conceptual.

C: Correlación

D: Obediencia cristiana (no perfecta). Marco de referencia significativo para una praxis de fe eficaz.

E: Las flechas E indicarían la dependencia de la praxis u obediencia del cristiano creyente, en términos de eficacia. Las mismas que no dependerían sólo de una interpretación sino de la correlación directa de ambas.

7. Entre fuegos: la teología de José Míguez Bonino.

La coyuntura en la que escribe Míguez tuvo dos polos en tensión desde sus respectivas propuestas narrativas del creyente cristiano latinoamericano. Por un lado, apareció una narrativa que tendió a radicalizarse al extremo, por parte grupos de jóvenes cristianos, que homologaron al evangelio cristiano referido al amor, con una especie de quietismo y aletargamiento. Y lo acusaban así de traición. Por otra parte, la preocupación por parte de las instancias eclesiales, así como por parte del ala conservadora y liberal que veían con las propuestas de las *TLL*, al cristianismo reducido sólo a una lucha de clase revolucionaria, según data Míguez.

Con los dos ejemplos el autor señala, pues, la doble batalla que las *TCLL* tuvieron que librar. Por un lado conflicto-violencia, por otro amor-reconciliación. Desde el método

barthiano, Míguez de nuevo desea mediar, o más bien dicho trascender (*aufheben*) a través de su método dialéctico (supra). Así, intenta el autor repensar las formulaciones que la ética cristiana ha pensado, a partir del contexto propio. Se inscribe en el debate teórico de los pensadores cristianos, con el marxismo. De igual forma en la escalada de violencia en los países de la región (supra).

Trata el autor temas como el conflicto o *la lucha de clases*, el *pobre* o la *clase oprimida*, el *amor eficaz* del creyente cristiano, así como el tema de la *paz*. Finalmente reflexionará en torno a la *violencia*. A sabiendas que estos temas son atravesados por discursos de tipo socio-político, teológico, ético, ideológico.

Primero. Intenta comprender qué se entiende por *lucha* o *conflicto de clases*. Tema central en la radicalización de juventudes de creyentes cristianos-bíblicos, y de izquierda en la región. A partir de la asunción del pensamiento marxista. Criticado por pronunciamientos eclesiales jerárquicos (supra). Así como una larga vinculación de estos temas en la historia de las narrativas discursivas teologales, en la región (supra).

Lucha o *conflicto de clases* para el autor es resumida en dos posiciones. La primera como instrumento de liberación mediante el cual, de forma procesual, el oprimido descubre su identidad así como su fuerza. Toma conciencia de sí, de la clase a la que pertenece y asume consciente la lucha transformadora. No intenta recrear una nueva opresión a partir de la misma, sino sólo la supresión de la opresión así como la eliminación de la lucha.³⁷² Y así:

“En otros términos, la ideología marxista no ve el conflicto de clases como un rasgo permanente de la existencia y de la historia humana sino como un mal, desencadenado por el carácter opresor del presente sistema económico (y su aparato social y político), un mal que es necesario desterrar mediante la eliminación del sistema. La lucha –a menudo con cierta medida de violencia– está inextricablemente entretrejida con el proceso revolucionario, pero no debe ser idealizada o hipostatizada como si fuera un elemento de la naturaleza”.³⁷³

Así, el autor deja entrever desde el primer momento el tema de la violencia. Sobre el que, una serie de cuestionamientos y opiniones se dieron en los círculos a de los creyentes cristianos en la región (supra). Abordará el tema más adelante, pues, le parece con mayor necesidad asumir ahora el planteamiento a partir de la categoría *clase*.

³⁷² Ibidem., p. 132.

³⁷³ Ibidem., p. 133.

El fenómeno de la *clase*, señala el autor, fue estudiado por Marx en una sociedad sobre la base de la relación de las personas al proceso productivo, en la forma capitalista de organización de la producción. Fenómeno que el autor tratará desde dos cuestiones teológicas, eludiendo el análisis sociológico de las mismas, que está allende ahora de la intención de su argumento. Puesto que se dirige a señalar dos percepciones en torno al marxismo.

De esta forma la *lucha de clases* es una realidad, resultado del esfuerzo de los oprimidos con alcanzar nueva forma de organización social y económica. Conflicto por el poder cuyo objetivo es reformar la sociedad humana. No es resentimiento. Es medio para alcanzar una situación justa, nueva en la región. Esta lucha de clases no es consecuencia de la pecaminosidad humana. Menos un accidente. Cuando este conflicto es asumido por la clase trabajadora y deliberadamente usado para la *liberación* deviene un acto político.

Segundo. Atiende a la visión antropológica que subyace en la categoría de *clase* y la relación de esta con la antropología teológica clásica. Desde una postura de la antropología teológica clásica, que ha predominado, se tiende a comprender al hombre en sus capacidades intelectivas, morales, espirituales. Como señala el autor:

“(…) en relación, del hombre consigo mismo (auto-comprensión o capacidad de trascenderse a sí mismo), con su prójimo (antropología dialogal) y con Dios”.³⁷⁴

No obstante, el punto de partida marxista desde su formulación antropológica, sitúa al hombre desde la lectura de Míguez como trabajador, como el ser que se apropia, transforma y también humaniza el mundo mediante su labor. Alcanza su propia identidad de la misma manera.

Como resultado, ante la aparición de la antropología marxista frente a la antropología teológica clásica, aquella es comprendida como materialismo. Asunción ampliamente extendida en círculos cristianos (supra). Míguez Bonino media o más bien, intenta trascender (*aufheben*) estas perspectivas antropológicas:

“Desde una perspectiva teológica, es indudable que no puede entenderse al hombre sino en su relación con Dios y con el prójimo, no sólo como homo *faber* sino también como ser-en-relación (...) y muy especialmente como *homo adorans*. Pero esta ampliación de la perspectiva no justifica en manera alguna la sustitución de la

³⁷⁴ Ibidem., p. 134.

antropología bíblica por una idealista, tal como ha ocurrido en la historia de la teología (...) no hay en la Biblia ninguna relación del hombre consigo mismo, con su prójimo o aun con Dios que no sea mediada por su relación con el mundo”.³⁷⁵

De tal forma que, señala el autor concluyente, no hay una religiosidad inmediata. El trabajo en este sentido definiría al hombre, por la totalidad de sus relaciones activas con la totalidad del universo (dar nombre a los animales, a las cosas, cultivar el jardín, sujetar las criaturas). Así la actitud religiosa para Míguez:

“(…) está vinculada al cumplimiento de una ley en la que se asume todo el ámbito de su actividad política y económica y no a una imagen o aun ídolo por el cual pudiera hallar un acceso privado y directo a la deidad”.³⁷⁶

La negación de este proceso intimista y directo, de las teologías neoprotestantes liberales (supra) anunciaría la necesidad de mediación. Ya que, a falta de esta, el creyente estaría en una reducción llevada sólo al terreno de las ideas, de la subjetividad, aparte, desmundanalizado y privado. La religión sería así opio.

Luego, la noción antropológica que aparece en la discusión sobre *clase*, como ser terreno como trabajador es también fundamental para una antropología bíblica.

Tercero. La distinción de *pobreza*. Míguez señala la *pobreza* en sentido cristiano retomando la argumentación de Gustavo Gutiérrez. Se rescata la aparición de este concepto en los estudios bíblicos. Por un lado el pobre aparece como el débil, destituido, oprimido. Revela una situación que debe ser revertida. Por otro lado, el pobre señala la humildad ante el Dios de los cristianos y cierta niñez espiritual.

Ahora bien, en el primer sentido se encuentra en la crítica que realizan los profetas de Israel y la denuncia de la misma opresión (supra). Para ellos la pobreza no es neutral. Protestan contra quien la producen, pues, es intolerable. Teologalmente, el Dios cristiano se coloca en el combate del lado de los pobres, a través de los profetas (supra). La crítica aguda a la sociedad, que realizan los profetas no sólo se agota en ello. Sino que también señalan amenazas y advertencias que el Dios hace a estos regímenes, si continúan siendo opresivos con el pueblo.³⁷⁷ En el segundo sentido, la pobreza aparece

³⁷⁵ Ibidem., p. 135.

³⁷⁶ Ibidem., p. 135.

³⁷⁷ Cfr., AA.VV. *Misión profética de la iglesia...*

como humildad, y se encarna en la solidaridad con el pobre y oprimido. Un sentido de solidaridad, como expresión de los creyentes.

Ahora bien, Míguez se pregunta si la *pobreza* tiene un correlato con la categoría de *clase oprimida*. Y si la solidaridad del creyente puede homologarse al llamado revolucionario de la lucha de clases. Aquí Míguez va con el Barth más radical (supra): “Dios se coloca siempre incondicional y apasionadamente de un lado y sólo de uno: contra los encumbrados y a favor de los humillados”.³⁷⁸

Empero, es necesario una serie de mediaciones analíticas entre clase proletaria y pobre. El último, referido a los oprimidos, como designación pre-científica, nacida de la observación directa de situaciones de injusticia. Así:

“Cuando los cristianos denuncian en América latina (u otras regiones) las duras y conmovedoras realidades del hambre, el desempleo, la muerte prematura, la explotación, la represión y la tortura, actúan – como los profetas del Antiguo testamento– a un nivel de una observación empírica y de juicios éticos y religiosos (plenamente justificados, por cierto). Tales niveles no están ausentes, habitualmente en una versión humanista en las denuncias revolucionarias”.³⁷⁹

Con la salvedad según el autor, que se consideren las cuestiones teológicas que se plantean en tales denuncias. No sea que se siga acriticamente un horizonte que no sea el propio del creyente. Alejado de la eticidad cristiana-bíblica.

Cuarto. Aparece el tema del *amor eficaz*³⁸⁰ a partir de esta participación del creyente. Señala que este *amor eficaz* va ligado a la esperanza y a la justicia. Está dirigido hacia el otro y como tal demanda una eficacia. No es ya más, el amor edulcorado. Se propone una realización. Esta noción le viene del filósofo francés Paul Ricoeur (1913-2005):

“Si el amor es una categoría del reino de Dios y como tal implica una dimensión escatológica, entonces equivale a la justicia. Demostramos poca o ninguna comprensión del amor cuando hacemos de la caridad la contraparte, el complemento o el sustituto de la justicia; el amor es co-extensivo con la justicia; es su alma, su impulso (...)”.³⁸¹

³⁷⁸ BARTH, K., en MÍGUEZ BONINO, J., *La fe en busca...* p. 139.

³⁷⁹ Ibidem., p. 139.

³⁸⁰ Ya no sólo amor a secas, véase más arriba en este estudio la crítica de los grupos de jóvenes radicales, no pocos, ante las categorías bíblicas-cristianas vinculadas al amor.

³⁸¹ Ibidem., p. 140.

De tal forma que, se sigue que el amor del creyente cristiano que busque ser eficaz en términos del reino de Dios, no puede permanecer neutral políticamente.

Quinto. La *paz* aparece como tema para el autor. Se destacan dos aspectos. Por un lado la comprensión de la paz como principio de racionalidad del universo. Como equilibrio. Si es así, cualquier cosa que perturbe esta paz será un acto irracional. Como tal es una *pantalla ideológica*, según Ricoeur, pues ocultaría la injusticia del *statu quo*. Comprensión que opera por ejemplo, en el cristianismo de elite. Parte de una retórica de derecha. Es el caso de los argumentos por parte de los militares durante la dictadura, Videla mismo como hombre religiosos, así como un sector de la jerarquía eclesial católica sustentaban esta tematización de la paz. Incluso, constantemente invocaban a un tipo de derecho divino que da a un bando una defensa de la fe, de carácter autoproclamado (supra):

“Así, todo lo que perturbe será irracional y malo y deberá ser reprimido mediante un uso racional de la coerción. Esta lógica plagada y todo como está de falacias, opera eficazmente en la retórica cristiana de derecha”.³⁸²

Míguez entonces tematiza estas comprensiones teologales en contra de las dictaduras militares, que un año antes de la publicación de esta obra que estudiamos en español, habían ya aparecido al menos en su natal Argentina. No aparecen literalmente. Empero, la tematización y el proceso dialéctico que emplea para trascender (*aufheben*) estas nociones, indica la crítica certera de la cristiandad comprometida como parte de las *TCLL* y en contra de las dictaduras que, resistían la amenaza de la izquierda comunista latinoamericana, en plena obediencia al Dios. Legitimadas por parte de la elite religiosa argentina (supra).

Sexto. Así aparece la noción de *violencia*. Existe un aspecto que tematiza al hombre como proyecto de *liberación*. Surge de tal forma que lucha contra objetivaciones dadas en la naturaleza. Irrupción de algo nuevo, en contra de lo que es. De esta forma la *violencia* juega un papel como partera de la historia. Irrupción que se vuelve negación de los sistemas imperantes.

Una posición tradicional sacerdotal sería la que identifica a la paz con el orden. Como el de las elites militares y el cristianismo de derecha: aprecian la ausencia de

³⁸² Ibidem., p. 141.

conflicto. Esta determinación dominó la concepción grecorromana y es dominante en el contexto de Míguez Bonino, y en no muchos contextos aún en la actualidad.

Una posición profética, en cambio, establece la justicia en medio de las tensiones de la historia. El conflicto, así, aparece para la primera noción con una carga negativa. Para el segundo, es una noción positiva. Dos tradiciones teologales presentes en la región alrededor de las que, diversos sectores se agruparon. Míguez da un paso adelante cuando señala que:

“La invitación a ejercitar o renunciar la violencia y el conflicto tienden a abrir el espacio en que los seres humanos (concretamente como pueblo, extranjero, viuda, huérfano, pobre, familia) puedan ser y hacer, sobre la tierra, aquello que corresponde su particular humanidad. En general puede decirse que el conflicto y la violencia son los medios empujados en ocasiones para abrir situaciones (esclavitud, venganza, arbitrariedad, opresión, falta de protección, usurpación) que dejan a un ser humano, a un grupo de un pueblo o a un pueblo entero incapacitados para ser y obrar como agentes responsables (...)”.³⁸³

En un sentido general se prefiere la paz a la hostilidad, la generosidad, la confianza.

De esta forma: “La necesidad de una revolución violenta no es pues, un dogma: es una hipótesis deducida de la historia y de la experiencia revolucionaria (...)”.³⁸⁴ Sería en todo caso:

“Una discusión significativa de este tema sólo tiene sentido como discusión de las violencias y las condiciones de violencia en nuestra situación concreta. Tiene que ver con quiénes infligen esas violencias y quiénes las sufren, con el propósito que persiguen y su capacidad para lograr (o no) el cumplimiento de los mismos. Debemos resistir toda hipostatización de la violencia, sea para defenderla, sea para atacarla. La discusión de la violencia sólo puede tener carácter adjetivo con respecto a la totalidad del proceso en marcha en América latina y a la lucha por la liberación (...)”.³⁸⁵

Finalmente Míguez presenta su postura en donde trasciende (*aufheben*), desde la tematización de la acción no violenta. Sigue en esta línea a la propuesta de Dom Hélder Câmara, así como a la línea de la Conferencia episcopal de Medellín:

“La acción no violenta es el medio más coherente con el propósito revolucionario porque respeta la persona humana, hace lugar a la

³⁸³ Ibidem., p.p. 144-145.

³⁸⁴ Ibidem., p.p. 155.

³⁸⁵ Ibidem., p. 155.

internalización del proyecto de liberación en las masas y nutre la solidaridad en la construcción de la sociedad nueva: corresponde, en alguna medida, al sentido que han de tener la vida y las relaciones en la época nueva que se desea inaugurar”.³⁸⁶

Siguiendo a la Conferencia Episcopal de Medellín señala, que cuando se requiera el uso de la violencia, para poner fin a tiranía injusta, se crean serie de graves problemas, exacerbación del odio, resentimiento, rivalidades. Indica los riesgos ante los que la violencia revolucionaria victoriosa puede caer, al sustituir una represión por otra. Convertirse así en realidad contrarrevolucionaria.³⁸⁷

En consecuencia, el alto precio que implica la revolución y del proceso posterior de la misma lleva al autor a rechazar la violencia como medio indispensable para la *liberación*:

“Ciertamente los cristianos testificarán, en la lucha por la liberación, de su fe y de la meta última del proceso, insistiendo en que se cuente cuidadosamente el costo de toda acción, particularmente cuando se trata de la violencia; luchará contra toda idolización de la destrucción y del espíritu destructivo de odio y venganza; intentará humanizar la lucha, no olvidando nunca que más allá de la victoria debe hallarse el camino de la reconciliación y la paz”.³⁸⁸

Empero, sobre el camino de la revolución se abren dos caminos paralelos. Por un lado, el de los cristianos revolucionarios y por otro, el de los no cristianos revolucionarios.

En la lucha que emprenden cada uno de estos dos grupos, por la construcción de una sociedad nueva relacionan de dos formas diversas, por un lado sus metas revolucionarias, por otro, una esperanza final, como creyentes cristianos. Consideraciones anteriores, que desembocan en problemáticas en los sentidos escatológico-teologal por un lado, y por el otro, en utópico-político. Tema que trata posteriormente.

³⁸⁶ Ibidem., p. 156.

³⁸⁷ Cfr., Ibidem., p. 156.

³⁸⁸ Ibidem., p. 157.

8. Las relaciones entre Reino de Dios, utopía y compromiso histórico de los creyentes latinoamericanos³⁸⁹

Estos dos sentidos mencionados a su vez (escatológico-teologal por un lado, y por el otro, en utópico-político) desencadenan otro problema que el autor detecta.

A saber, el de la visión dualista de la historia, por parte del creyente. Visión principalmente propagada por el fundamentalismo y la comprensión intimista, personal y meta-terrenal de los primeros misioneros en América latina (supra).

El problema, según el autor, desde la lectura que nos compete, se sitúa en la crítica que se mueve en el trasfondo del problema: la importancia nula de una vida terrenal y la domesticación de un *ethos* de transformación del mundo, como en el de las primeras comunidades cristianas en donde, y la apuesta por la visión cristiana acomodaticia, de una visión de un verdadero y eterno reino de la vida cuyo significado es futuro y meta-terrenal.

No obstante, señala Míguez Bonino, la apuesta de las *TLL* se ha dado por una solución monista, es decir, la negación del dualismo de la historia. Una historia salvífica, otra, historia humana. Los problemas prácticos y teóricos para los teólogos, como en el caso de Míguez, a partir de la solución que pretende aparecen.

Así, se dio a la tarea de tematizar la soberanía del Dios cristiano, en la historia. Por consiguiente la obediencia de la fe. Con el apoyo del texto bíblico. Finalmente la posición de Míguez, como posible solución a nuestro problema para situar su acción, al interior de una tipología para las *TLL* se decanta. Su postura no es media. En el uso del método dialéctico y su influencia barthiana, intenta trascender (*aufheben*) empero ello lo lleva a situarse en posiciones que comprenden la complejidad del problema, así como los desafíos que envía a la tradición cristiana esta postura emergente, como las *TLL*.

Así, dialécticamente se sitúa con un pie en la tradición eclesial latinoamericana de la que nunca se aparta, y con otro en la situación imperante de opresión que aquejaba a la región y en la búsqueda de respuestas para la misma. Míguez se mantiene al interior de la tradición de fe cristiana latinoamericana. Empero, no negando el problema político-social y económico que opera de forma dominante en la región, o reduciéndolo a partir de una propuesta simplista. Dedicar entonces tiempo y responsabilidad como teólogo para

³⁸⁹ Cfr., *Ibidem.*, p. 161-182.

dialogar con la sociología, la política, la ética. No obstante su preocupación se da en sintonía con la comprensión de iglesia, situada en el mundo.

La intención en este punto es clara para el autor: ¿cómo devolver a la fe escatológica cristiana el dinamismo histórico que parece haber perdido? O mejor aún ¿cómo dar cuenta de la significación de carácter escatológico de la historia humana total?

Responde, él a los creyentes radicalizados, la importancia histórica de la espera del Reino del Dios cristiano, que tiene la función de proteger al creyente, de una entrega entusiasta a un proyecto histórico presente.

A los creyentes cristianos pasivos, retoños del pietismo y el fundamentalismo, los denuncia al no actuar en la historia humana concreta en espera de una salvación meta-terrenal, y los invita en búsqueda de sostener un serio compromiso político concreto.

También dialoga con la Teología que ha definido como nordatlántica, que a su vez criticó en un primer momento a la reflexión de las *TLL*, en específico al tótem protestante Möltmann.

Apunta entonces Míguez a mostrar su propuesta, alejada de la solución monista (Gustavo Gutiérrez, tipificado a su vez por Libanio en el apartado *TLL* desde la praxis histórica -supra) o la dualista, propias de las discursividades nordatlánticas.

“Por razones diversas, en las que ahora no podemos entrar, la teología y la ética cristianas han separado las acciones humanas de su contexto histórico y las han reducido a su significado individual. Tal estrechamiento me parece totalmente ajeno al mundo de pensar bíblico, plasmado en la concepción de eones o edades en las que va cumpliendo el propósito de Dios. Una vez que superamos este estrechamiento, resulta totalmente lógico y necesario afirmar tanto la *continuidad* como la *discontinuidad* entre la historia y el reino de Dios, del mismo orden que la continuidad/discontinuidad entre cuerpo terrenal/cuerpo espiritual. El reino de Dios no es la negación de la historia sino la eliminación de su corruptibilidad, sus frustraciones, su debilidad, su ambigüedad –más profundamente, su pecado– a fin de conducir a su plenitud el verdadero significado de la vida comunitaria del hombre. En el mismo sentido, las obras históricas realizadas en todos los órdenes de la vida –social, económico, político– son permanentes en tanto y en cuanto pertenezcan desde ya, en su contenido y dinámica, a este nuevo orden”³⁹⁰.

Y de esta forma se pronuncia:

³⁹⁰ Ibidem., p. 171. Las cursivas son nuestras.

“De la misma manera se elimina también toda posibilidad de confusión porque, tanto en un caso como en el otro, interviene el juicio que divide, excluye y limpia (...) todo lo que no corresponde a la nueva edad. El reino no es (...) el desenlace natural de la historia. Por el contrario, la historia desemboca en el reino mediante el sufrimiento, el conflicto y el juicio. Pero redime, transforma y perfecciona la corporalidad de la historia y la dinámica del amor que ha operado en ella.”³⁹¹

Así, el autor señala la visión del Reino, tan importante para los cristianos, como operativo y presente, realizado en las realizaciones individuales y colectivas del creyente. Allende una comprensión analógica, prefigurada del mismo. La acción del Dios cristiano, así señala el autor, no produciría ciertos hechos –la encarnación, vr. gr. – sin referencia alguna al movimiento de la historia. Sería *en* la historia y *en* términos históricos que se mira la iniciativa de la deidad cristiana.

Ahora bien, el Reino no aparece como un objeto o enigma a descubrir, sino una convocación que llama a la acción. *Misión* a cumplir. De esta forma la *misión* del creyente, del proyecto mismo de la iglesia aparece así, como una nueva realidad allende a la acumulación de acciones desvinculadas entre sí o acciones vinculadas de tipo intimista. Es una vida nueva articulada trinitariamente desde la propuesta del autor, comunicada en Cristo, como palabra del Dios de los creyentes (Barth), con el poder del Espíritu según dice.³⁹²

La categoría de *misión* responde de esta forma, como llamado de participación activa de los creyentes enrolados en las luchas por la *liberación*, desde una concreción específica. Sea política, sea económica o social, como mediaciones de la participación del creyente en la construcción del reino, empero dentro de los límites del proyecto eclesial. Nunca saliéndose de ellos, desde la postura del autor.

De esta forma, la propuesta de Míguez se sitúa como posibilidad de reconciliación entre las posturas en el ambiente ecuménico (*supra*), que abogan por un lado en la acción radicalizada, y por otro, en la mera proclamación.

³⁹¹ Ibidem., p. 171.

³⁹² Cfr., Ibidem., p. 171.

9. Las imprecisiones teológico-metodológicas según José Míguez Bonino³⁹³

Primeramente hay que señalar que el recurso de crítica al sentido o ámbito metodológico de la teología, le viene al autor por la fuerte influencia de Juan Luis Segundo SJ.

En torno de las imprecisiones que las *TLL* o *TCLL* muestran en torno a la eclesiología se dedica ahora el autor a señalar algunas de ellas. A partir de la crisis de las eclesiologías clásicas, que plantean un conflicto entre verdadera y falsa iglesia. Como la propuesta por la visión de iglesia de la dictadura militar (supra).

El autor señala ahora la tematización de la identidad, en torno a la unidad de la iglesia. La autenticidad de la misma, señala, está en relación directa con criterios delimitados a partir de la autoridad de una frente a las otras. En la validación de marcos de su misma continuidad histórica. Que por un lado mira a su pasado y en la configuración de sus corpus doctrinales, finalmente. Mismos que se vincularon a ortodoxias de este tipo, estáticos y moralistas puritanos (supra).

En este sentido la influencia de la *Teología holandesa del apostolado*, la *Teología misionera ecuménica*, así como la narrativa de Bonhoeffer por la *praxis* (supra) que desde su propia realidad histórica significó la defensa de los judíos, han aparecido, todas las anteriores, para demarcar nuevos criterios dinámicos para definir la misión de esta comunidad de fe, para el teólogo metodista.

De esta forma, la situación no está volcada ya sobre un juego de doctrinas, como lo denomina el autor, sino como un meta-criterio eclesiológico para designar a la verdadera iglesia.

“La vocación escatológica de la iglesia, su llamado a testificar el reino que adviene toma precedencia sobre una estática identidad con el origen. O para expresarlo más adecuadamente, el origen no se concibe ya como el lanzamiento de una tarea histórica que es atraída y orientada por su meta final”.³⁹⁴

Señala el autor que es justificada una cierta flexibilidad eclesiástica, así como un proceso de reformación. Se hace necesario una comprensión nueva de la labor de la iglesia, misión. Así como la proyección de una nueva praxis eclesial.

³⁹³ Cfr., *Ibidem.*, p. 183-203.

³⁹⁴ *Ibidem.*, p. 185.

De tal forma que, para el autor esta nueva *praxis* deviene en dos frentes. El primero en un registro de transformación social y política, también como criterio misionero y eclesial. La misión eclesiológica definida desde estas características, pues, hunde tal interpretación en el descubrimiento de los pobres, oprimidos, pueblo, como *locus* teológico mismo. Tematización que hacia el inicio de la década de 1980 será popularizada.³⁹⁵ Esto es para el autor:

“(…) el lugar de cita donde Cristo mismo ha prometido encontrarnos, el santuario y sacramento privilegiado de su presencia. Si la iglesia se halla donde está Cristo ¿no vienen a ser los pobres constitutivos del misterio de la iglesia?”³⁹⁶

Es necesario entonces y finalmente para el autor ser solidario con las víctimas, para comprender la situación por la que, como oprimidos padecen. Implica ello una apuesta radical, compromiso histórico allende la comprensión ideológica, espiritualista o meta-terrena de los asentamientos históricos protestantes que sustentan sus legitimidad a través de la validación dogmática, ortodoxa (*supra*). Puesto que una fe como hemos visto se concreta en mediaciones, con las limitaciones que ha señalado el autor.

De esta forma, el criterio de *ortopraxis* en vez de *ortodoxia*, deviene en un criterio de la fe. Ya que esta tiene lugar en la historia, y en acciones históricamente definidas. Ya que la fe, para el autor existe sólo incorporada en una *praxis histórica* concreta. La disposición que tenga el creyente para asumir su lugar su papel en una lucha por la obediencia histórica, verdadera, como auténtica pertenencia estará delimitada por una *praxis histórica* concreta en un nivel corporado, como señala el autor, en la existencia comunitaria y organizada como iglesia.

Realización como tal, de la obediencia de la fe. Tematización anterior allende a un conflicto entre confesiones religiosas, definido sólo por instancias eclesiásticas, y cuya delimitación doctrinal obedece a juegos especulativos.

³⁹⁵ Ellacuría por ejemplo, hacia 1981 dicta la conferencia “Los pobres, lugar teológico en América Latina”.

³⁹⁶ *Ibidem.*, p. 185.

VI CONCLUSIONES

Primero. José Míguez Bonino articula en su discursividad teologal desde un método propio, la vinculación estrecha entre una propuesta bajo el registro cristiano, evangélico, metodista, posteriormente flexibilizado –para realizar el sentido ecuménico cuya significación no se da en sentido no-católico o desde un amiguismo confesional dado– con la relación ético-crítica de una situación política, social, económica de una sociedad concreta, como la que se encuentra inscrita en los períodos que hemos señalado a lo largo de nuestra tesis. Por ello señalamos que no existe un divorcio o escisión entre estos ámbitos, sino que hay una conciencia que interrelaciona y tensa ambos, como forma de vivir el Absoluto.

Segundo. El método propio de José Míguez Bonino se inscribe en el campo de influencia del teólogo suizo Karl Barth en un primer momento, empero, para ir más allá de él en un segundo momento o reflexión teologal. Afirmamos que la epistemología de Míguez Bonino comprende componentes del proceso dialéctico barthiano con búsqueda de trascendencia (*aufheben*), dinamizados por las herramientas analíticas de las ciencias sociales. Con Barth y más allá de Barth, el pensador argentino concreta en su pensamiento una posibilidad de crítica y confrontación social, histórica en la cual se produce aparejando elementos marxistas e incluso del propio *ethos* metodista.

Tercero. La Historia de las ideas queda dinamizada al incorporar elementos de la Sociología crítica del conocimiento, como primer momento metodológico. Esta riqueza es añadida al denunciar, haciendo visibles las intenciones conscientes e inconscientes, que motivan la producción de un pensador. Así se intenta desvelar lo que está censurado, refundido en un mundo social a través del uso de esta herramienta para descubrir las condiciones de posibilidad del aquel. Es ésta una herramienta valiosísima, subversiva, que señala el carácter ideológico tanto filosófico como no filosófico, de las posiciones políticas, económicas, sociales, que representan la opresión y el dominio que ha conducido y conduce a la muerte.

Sobre la extensión y la comprensión. Afirmamos que, tras el rastreo de una brevísima historia de las ideas, de los asentamientos evangélicos en América latina nos

muestran la tipificación del panorama religioso allende la comprensión de protestante, que ha disuelto la diversidad y heteronomía de los diversos asentamientos no-católicos en la región. De tal forma que, esta categoría ha operado como una pantalla ideológica que muestra a este conjunto de grupos en una serie homogeneizada, amiguismo confesional o igualitarismo. Articulación que nombra un universo dado, sincrónico, reduciendo la operatividad política, discursividad, historias propias, acentos, núcleos temáticos y tensiones de cada uno de los grupos al interior de la misma tipificación.

Por ello, resaltamos que esta búsqueda o planteamiento por la identidad, al intentar esclarecer este fenómeno ha devenido en una postura político-religiosa articulada desde las iglesias comprometidas. Este fue, como hemos visto, el caso del ecumenismo. El mismo que, en un segundo momento se construye más allá de una declaración doctrinal o dogmática sino en un sentido de *praxis histórica* concreta.

Es decir, que otro modo de reflexionar sobre la Historia de las ideas en nuestra región implica recorridos que dinamicen las tensiones, al menos las hagan evidentes, como condiciones de posibilidad del surgimiento de la obra, de autores determinados.

Cuarto. Empero, la Sociología crítica del conocimiento intenta señalar el cómo y el por qué de una concreción censurada, incluso refundida, de la producción de una verdad concreta sin plantearse de forma radical la pregunta por la realidad, su *quid*. Esto es, que de forma crítica, como búsqueda por la condición de posibilidad de un conocimiento objetivo, incluso en su mejor y óptima operatividad señalará estos mecanismos conscientes o inconscientes que operan en el campo de la producción intelectual, haciéndolos visibles. Señalará estas eufemistizaciones, encubrimientos, concreciones. Es operativa y necesaria, pensamos.

Sin embargo, reflexionamos que carga con su propia limitación al ser adherida a la epistemología de la Historia de las Ideas. Hay entonces una pregunta que subyace con anterioridad al conocimiento de tales revestimientos o pantallas. Es la pregunta por el *qué sea* este cúmulo de relaciones, procesos, rupturas, encubrimientos determinados procesos, condiciones de posibilidad, etc. Es decir, que la pregunta por la *quididad* de la realidad queda sin respuesta, desde su radicalidad e importancia para la filosofía latinoamericana y no en un sentido especulativo incluso escolasticista. *Qué sea* esta realidad, pensamos ahora, se asoma como el punto de partida de una posterior investigación en nuestro caso

para seguir posteriormente, con la metodología a la que nos hemos apegado, añadiendo posibles elementos que enriquezcan nuestra reflexión.

Quinto. Afirmamos con el desarrollo de esta tesis, que la reflexión sobre la producción intelectual de un autor, en este caso la producción discursiva teologal de José Míguez Bonino está delimitada por características espacio-temporales, en donde se presentan una serie de tensiones de su propia existencia, así como la intención de responder a dificultades político-sociales a través de una práctica concreta. Así, podemos señalar que más allá de ser una discursividad teologal de tipo abstractiva se presenta la reflexión de este autor en sentido o interés de una búsqueda por mostrar cómo vivir lo Absoluto. Las condiciones materiales fijadas por una situación cultural, las experiencias, las apuestas, los miedos, así como la relación tendida con sus contemporáneos, definidos por un tipo de intercambios, influencias, son elementos que deben identificarse plenamente con el fin de desentrañar los núcleos temáticos de un autor en cuestión.

Sexto. El estudio de esta narratividad discursiva por la que hemos optado, la Teología, añade elementos de estudio a la Historia de las ideas en la región. Debido a que la propuesta de los pensadores bajo este registro han tensado relacionamente su pensamiento, con las dificultades que subyacen como son las políticas, sociales, económicas de la historia que viven, y en relación con la necesidad propia de mostrar cómo vivir la experiencia del Absoluto. Por ello la discursividad que producen, no es meramente una posibilidad abstractiva, meta-terrenal o teorética. Sino que se encuentra íntimamente ligada a un proyecto político o pensamiento social. El mismo que sería de igual forma una imprecisión desligar de aquella.

Señalamos también que este proyecto político esbozado en líneas generales por el autor encuentra su limitación en la imposibilidad de delimitar el *cómo*, de los proyectos prefigurados desde una forma general. Esto es, la operatividad política de los mismos.

No obstante, la reflexión en torno de las narratividades discursivas teologales en la región posibilita de forma análoga al estudio de las ideas filosóficas, una mayor profundidad en esta historia subversiva del orden imperante, que ha mantenido el *statu quo* de ciertos actores políticos en la región. Si ha de pensarse en el fortalecimiento del planteamiento de una Historia de las ideas en América Latina, claramente es necesario penetrar en el estudio de las narrativas discursivas que hemos enunciado. Tomarlas con

mayor seriedad, metodológica y discursivamente, e ir más allá de la serie de prejuicios valorativos en torno de las mismas.

Séptimo. El carácter de *liberación* que defiende y sostiene nuestro autor juega en niveles político-social-económico, junto con uno escatológico propio de la tradición cristiana-bíblica. Respondiendo así al problema de la historia desencadenado a partir de una visión monista en el núcleo del primer planteamiento de esta Teología de la Liberación planteada por Gutiérrez. Ésta tenía el carácter de responder a las visiones dualistas, escindidas que defendían la neutralidad, des-politización y sostenimiento de un *statu quo*, por parte de una fracción de los grupos de la religión cristiana. Tanto católica como protestante y evangélica.

Así, la respuesta de Míguez Bonino, que hace uso del método barthiano, busca tal trascendencia (*aufheben*) del problema planteado al mirar desde su interpretación de la historia, no en sentido monista, menos dual, sino en un sentido de discontinuidad.

Este elemento de discontinuidad por un lado, permite la superación del problema en tanto la crítica del monismo histórico en las *TLL*. Pero por otro, acarrea la crítica del sector radical de las *TLL*.

Octavo. La *praxis histórica* de Míguez Bonino se muestra como criterio de verificabilidad del cristiano. La ortopraxis así entendida, juega como elemento que por un lado contraviene el sentido de la ortodoxia. Entendida ésta como identidad asumida, testificada a partir de una serie de proposiciones de carácter dogmático, doctrinal. Empero, esta asunción la pueden realizar incluso propuestas como la del nazismo y los principales líderes de la dictadura militar argentina. Identificados plenamente con una doctrina cristiano-bíblica y un aparato eclesial propio. Por ello esta noción de praxis tiene como sentido metodológico un carácter hermenéutico.

Tal *praxis histórica* comprendida por el autor desborda ámbitos como subjetivo y lo privado. Que llevan a vincularse directamente al ámbito de la política. Ya que se trata de actos y no sólo ideas, sentimientos o incluso intenciones. Se entiende pues, desde esta conclusión, el sentido más extenso de lo público y social vinculado con una narrativa teológica discursiva. Ligada, decimos. Nunca desvinculada o comprendida separadamente. Así estos elementos, actos materiales, concretos, permiten una tematización en sentido

filosófico-político de tales consideraciones. Partiendo del mundo de la narratividad discursiva teologal.

Empero esta *praxis histórica* propuesta por el autor se distingue de la presentada por un sector de autores de esta narratividad discursiva en la región, como la de Hugo Assmann por ejemplo, que comprendió a esta *praxis histórica* en relación directa con un proceso único. Esto es, la revolución. De igual forma, esta *praxis histórica* se encuentra en un sector más conservador que la propuesta de Richard Shaull. Vinculada también a la revolución en el ámbito protestante.

Pero también, esta *praxis histórica* que asume el autor se distinguió de la propuesta estática, neutra políticamente, de otro tipo de actores religiosos en la región. Como lo fueron las comunidades que escindieron y aún escinden la comprensión antropológica, la eclesiología, el evangelismo, etc., a partir de una lectura dicotomizada de las pretensiones teológicas. En específico comunidades ligadas a las matrices norteamericanas conservadoras.

Noveno. La *misión* de la iglesia para Míguez Bonino se sitúa en una visión que contempla la visión clásica de la misma que sitúa a los cristianos como la reunión de los discípulos de Cristo. De esta forma se presenta, con la definición de la Iglesia, como el lugar donde se manifiesta el amor de Dios empero, contempla también la visión de esta iglesia cristiana y por lo tanto de su eclesiología (*misión* de la misma) comprometida con los pobres, a los que distingue a través de la inclusión de las herramientas de las ciencias sociales, para comprometerse con ellos. De esta forma mantiene a ambas versiones, que desde su punto de vista serían definiciones excluyentes de la iglesia. De esta forma, en sentido teologal para el cristiano, el seguimiento de Jesús significaría necesariamente la preocupación por los pobres y oprimidos. En caso de no ser así estaría operando una contradicción para el creyente, a modo de no corroborar esta fe, en seguimiento del Jesús de la Biblia.

Décimo. La reflexión de Míguez Bonino entonces, intenta pensar la fe en términos de obediencia, entendida ésta como una respuesta en términos de eficacia para los creyentes cristianos. Obediencia hacia las condiciones históricas opresivas que mantenían y mantienen a la mayor parte del pueblo latinoamericano sumido en la pobreza material.

La limitante, como ya hemos mencionado se da en la falta de una política o tematización con especificidad de los mismos tópicos.

Onceavo. Sobre los Estudios wesleyanos en la actualidad. Hemos señalado según el autor, que es justificada una cierta flexibilidad eclesial, así como un proceso de reformulación de la identidad cuando las tensiones y condiciones materiales de la existencia humana se encuentran en peligro, por una maquinaria de muerte, violencia y opresión. Hemos mostrado cómo esta identidad no es estable o monolítica sino abierta, incluso líquida (Bauman) o híbrida (Bartra). Así, el itinerario de los Estudios wesleyanos con un sentido unívoco o monolítico sobre su quehacer es onanista. Se asimila a los uróboros, dragones que rascan en sus propias entrañas y engullen sus propias vísceras, al centrarse sólo en la doctrina, la disciplina, sus propia historia, etc. Esta comprensión unívoca luego de nuestro estudio ha quedado quebrada.

Es necesario, pues, una comprensión, nueva de la labor de la iglesia, de *misión*. Así como la proyección de una nueva *praxis* eclesial. Entre ellos sus estudios especializados. Como tal, los Estudios wesleyanos deben ser en la actualidad y devenir en el futuro cercano, una reflexión bajo un registro de temporalidad y localidad que los guíe. No se niega el acceso a los valores tradicionales, sino lo que se critica es la fijación. En este sentido, el paradigma historicista que los ha secuestrado en Norteamérica debe reformularse hacia direcciones nuevas: híbridas. Tal vez desde los testimonios de transformación social y política, que desde el ambiente metodista-wesleyano en la actualidad está sustentado bajo nuevos *locis* específicos. Estos elementos animan preguntas esenciales que deben ser respondidas: ¿qué es el metodismo hoy? ¿Cuáles son la historia, *praxis* eclesial, *misión*, proyecto de los metodistas? ¿Quién/cómo es el metodista en el siglo XXI? ¿Aquel que mama e interpreta de forma correcta una historia específica, con una norma doctrinal, y un comportamiento histórico determinado? ¿Cómo debe ser la teología hoy?

Finalmente. Ensayamos ahora, una nueva categoría de tipificación gracias a los elementos que hemos citado en esta conclusión y misma que podríamos añadir a las realizadas y descritas de forma erudita y crítica por J. B. Libanio, J. C. Scannone, J. J. Tamayo, en sentido de ubicar con más puntualidad la obra de José Míguez Bonino. En específico nos parece que, la propuesta de Scannone, a partir de la *praxis histórica*,

delimitada por los teólogos que continúan a partir de las perspectivas de Gustavo Gutiérrez, desde su postura, no logra señalar con puntualidad los componentes de la obra de Míguez Bonino.

Míguez Bonino no continúa a la par de las perspectivas de Gutiérrez, sino que es un crítico que dialoga con tal planteamiento desde sus especificaciones delimitadas por su vinculación con el sentido primeramente wesleyano, en un segundo momento protestante (definido por él así, rescatando el elemento de libertad, que mutará posteriormente en liberación), y en un tercer momento ecuménico, que como hemos visto otorga un rol principal a la ortopraxis o afirmación del seguimiento del Jesús a través de la praxis. El punto de esta forma está en diferenciar entre un continuador (Scannone) de un interlocutor crítico (Zavala). Scannone en este caso, no ha advertido que el método de Míguez Bonino busca la superación de las contradicciones. Ni siquiera es una propuesta de mediación. Mostrando, como lo hemos señalado nosotros, críticas severas sobre el pensamiento del mismo Gutiérrez en sentido de *liberación*, comprensión de la historia, *vr. gr.*

Por lo anterior señalamos que ha escapado de las tipificaciones anteriores, las más popularizadas, descritas de estas *TLL*. Sería también, muy fácil reconocer sólo la categoría de *Teologías de la liberación* en sentido protestante. Ya definimos por qué. Ensayamos así una nueva tipificación.

Teologías para la liberación a partir de una praxis histórica como obediencia y misión de la iglesia. Los teólogos y pensadores que se encuentran en este modelo plantean el problema de la transformación radical de la sociedad latinoamericana en relación dialéctica con las premisas escatológicas del Reino. Hacen primeramente una distinción entre una mera *liberación* política de la sociedad, al descubrir el problema de la unidad de la historia (monismo) o versión bifocal de la misma (dualismo) que aparece al sostener sólo el énfasis en la praxis de *liberación* política o el énfasis en una salvación metaterrenal y futura, respectivamente.

En este sentido se desvinculan de las propuestas de los *TLL* como Gutiérrez que asumen la unidad de la historia (monismo). Están vinculados entonces, con las expresiones eclesiales de los sectores cristianos comprometidos, en sentido local (son metodistas de la región del Río de la Plata) y a la vez ecuménico. Hacen uso del análisis

marxista de la realidad como mediación socio-analítica. Y a su vez estuvieron ligados fuertemente con el *barthismo*, asumido como crítica al liberalismo neoprotestante en la región, presencia fundante e incluso ideológica en los primeros asentamientos religiosos en la región.

Algunos de los pensadores que podemos situar a partir de este modelo son José Míguez Bonino, Emilio Castro y Julio De Santa Ana. Metodistas, todos ellos (en sus niveles locales). Empero, flexibilizan (no relativizan –J.J. Tamayo) la comprensión doctrinal de su tradición (son metodistas) para añadir la comprensión o verificación de la misma a partir de la ortopraxis en una historia concreta (de dictaduras, pobreza, violencia, etc.), vinculada también históricamente a su tradición y a la *misión* de la iglesia, como respuesta obediente y eficaz.

Pensamos que la valoración actual de estos pensadores latinoamericanos pasa por tres elementos. Su método teológico creativo abierto a lo real material, la ortopraxis verificada en el seguimiento eficaz y el ecumenismo allende del amiguismo eclesial como superación de las propuestas identitarias rígidas. De esta forma la tematización de las nuevas esclavitudes y las opresiones históricas recientes es necesaria para renovar su lenguaje y propuestas. Punto necesario de cara a discernir su pertinencia en determinados problemas, así como su incapacidad ante algunos de los mismos hoy en día.

VI BIBLIOGRAFÍA

i. General

- A.A.V.V. *Misión profética de la iglesia*, CUPSA, México DF, 1981.
- ABRAHAM, W., *Wesley for armchair theologians*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2005.
- ALBERIGO, G., *Historia del Concilio Vaticano II: la iglesia como comunión*, Sígueme, Salamanca, 2007.
- , *Breve historia del Concilio Vaticano II*, Sígueme, Salamanca, 2005.
- ALEMANY, J.J., “Dietrich Bonhoeffer: responsabilidad cristiana en un mundo adulto”, en *Sal Terrae*, vol. 85, no. 8, 1997, Santander, p.p. 675-685.
- ALOYSIUS, P., *El rostro asiático de Cristo: notas para una teología asiática de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1991.
- ÁLVAREZ, C., *Pentecostalismo y liberación*, DEI, San José, 1992.
- ALVAREZ, R., *Liberation theology in chicana/o literature: manifestations of feminist and gay identities*, Routledge, NY, 2007.
- ALVES, R., *Religión: opio o instrumento de liberación?*, Tierra nueva, Montevideo, 1970.
- AMALADOS, M., “Liberation theologies from Asia”, en *Laval Theologique et philosophique*, Vol. 54, no. 3, 1998.
- BÁEZ-CAMARGO, G., *Hacia la renovación religiosa en Hispano América*, CUPSA, México, 1930.
- BARBIERI, S.U., *Spiritual currents in Spanish America*, La Aurora, Buenos Aires, 1951.
- BARTRA, A., *1968: el mayo de la revolución*, Ed. Ítaca, México, 1999.
- BOSCA, R., “La caja de pandora. Los contenidos ideológicos del mayo francés”, en *Cuadernos de Teología*, ISEDET, Buenos Aires, 27 (2008), p.p. 223-235.
- BASTIAN, J.P., *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, FCE, México, 1994.
- , *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, FCE, 1989.
- , *Protestantes, liberales y francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina, s. XIX*, FCE, 1993.
- , *Historia del protestantismo en América Latina*, CUPSA, México, 1990.
- , *La mutación de los protestantismos en América Latina*, IMDOSOC, México, 1992.
- , *Breve historia del protestantismo en América Latina; Para una historia de la iglesia en América Latina*, Barcelona, Editorial Nova Terra, 1975.
- , *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, FCE, México, 2001.
- BENT, C., *El movimiento de la muerte de Dios*, Sal Terrae, Santander, 1969.
- BETHGE, E., *Dietrich Bonhoeffer*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1970.

- BLANK, R., *Teología y misión en América Latina*, Concordia Publishing House, St. Louis, Mo., 1996.
- BOFF, L., *Teología del cautiverio y de la liberación*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1980.
- BORGES, P., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas* (x. XV-XIX), BAC, Madrid, 1992.
- BOSC, J., *Teólogos protestantes contemporáneos: Bultmann, Barth, Cullman, Tillich, Dodd, Bonhoeffer*, Sígueme, Salamanca, 1968.
- BOSCH, J., *Para comprender el ecumenismo*, Verbo Divino, Navarra, 1996.
- BONHÖEFFER, D., *Resistencia y sumisión*, Sígueme, Salamanca, 2008.
- BOUDEWJINSE, B. (ed.), *Algo más que opio: una lectura del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*, DEI, Costa Rica, 1991.
- BULTMANN, R. – HEIDEGGER, M., *Correspondencia. 1925-1975*, Herder, Barcelona, 2011.
- CAMPBELL, T., *Doctrina metodista. Los fundamentos*, Abingdon press, Nashville, 2012.
- CARABALLO, L.- CHARLIER, N.- GARULLI, L., *La dictadura (1976-1983). Testimonios y documentos*, Eudeba, Buenos Aires, 1998.
- CAVAROZZI, M., *Autoritarismo y democracia*, Eudeba, Buenos Aires, 2002.
- CERUTTI, H. – MONDRAGÓN, C., *Religión y política en América Latina: la utopía como espacio de resistencia social*, CCYDEL, UNAM, México, 2006, p. 9.
- CERUTTI, H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1983.
- , “Aproximación a la historiografía del pensamiento ecuatoriano”, en *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América latina*, U. De G., Guadalajara, 1986.
- CHENU, B., *Teologías cristianas de los terceros mundos*, Herder, Barcelona, 1989.
- CMI., *Preguntas y respuestas sobre el Consejo Mundial de Iglesias*, Secretariado de Publicaciones del Consejo Mundial de Iglesias, Ginebra, 1973.
- , *¿Qué es y qué hace el Consejo Mundial de Iglesias?*, Consejo Mundial de Iglesias, Ginebra, 1980.
- COLÓN-EMERIC, E., *Wesley, Aquinas, and Christian perfection: an ecumenical dialogue*, Baylor University Press, Waco, Tx, 2009.
- COMBLIN, J., *Teología de la revolución*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1973.
- CONCILIO VATICANO II, (1962-1965), *Documentos del Concilio Ecuménico Vaticano II*, San Pablo, México, 2003.
- CONE, J., *Teología negra de la liberación*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1973.
- , *Black theology and black power*, Seabury Press, New York, 1969.
- CONE, J-ASSMAN, H. (et al.), *Teología negra: teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974.
- CONGAR, Y., *Diario del Concilio: cuarta sesión*, Estela, Barcelona, 1967.
- DABASHI, H., *Islamic liberation theology: resisting the empire*, Routledge, NY, 2008.
- DÍAZ-SALAZAR, R., *La izquierda y el cristianismo*, Taurus, Madrid, 1998.
- DICKEY YOUNG, P., *Teología feminista. Teología cristiana. En búsqueda de un método*, DEMAC, 1993
- DUQUE, J. (ed.), *La tradición protestante en la teología latinoamericana. Primer intento: lectura de la tradición metodista*, DEI, Costa Rica, 1983.

- DUSSEL, E., *Los obispos hispanoamericanos y la liberación de los pobres (1540-1620)*, CTR, México, 1979.
- ., *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*, México, Potrerillos Editores, 1995.
- ., et. al., *Historia general de la iglesia en América Latina: Cono Sur (Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay)*, Sígueme, Salamanca, 1994.
- .,(et al.), *Historia general de la Iglesia en América Latina: Perú, Bolivia y Ecuador*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- ., “Teología de la liberación y marxismo”, en ELLACURÍA, I.-SOBRINO, J., *Mysterium liberationis. Principios fundamentales de la teología de la liberación*, Tomo I, p. 115.
- ., *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de El Capital*, S. XXI editores, 1990.
- ., *Filosofía de la liberación*, FCE, México, 2011.
- ELLACURÍA, I., Violencia y cruz, en *¿Qué aporta el cristianismo al hombre de hoy?*, IV semana de teología, Bilbao, 1969, p.p. 259-308, citado en *Teología política*, UCA, San Salvador, 1973, p. 113.
- ELLIS, M., *Hacia una teología judía de la liberación*, DEI, Costa Rica, 1988.
- ESCOBAR, S., *La fe evangélica y las teologías de la liberación*, Casa Bautista de Publicaciones, TX, 1987.
- GALEANO, E., *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI, México, 2003.
- GARCÍA, M., *Chicano liberation theology: the writings and documents of Richard Cruz and católicos por la raza*, Kendall Hunt Publishing, Iowa, 2010.
- GATTINONI, C., *Principios del movimiento metodista. Históricos y doctrinales*, Iglesia Metodista Argentina, Bs. As., 1997
- GEBARA, I., *Teología al ritmo de mujer*, Ediciones Dabar, México, 1992.
- GEBARA, I., “Teología de la liberación en feminismo y teología feminista de la liberación”, en *Alternativas*, vol. 8, no 20-21 (Jul-Dic 2001), Managua, p.p. 153-172.
- GIBELLINI, R., *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander, 1998.
- GIUSSANI, L., *La teología protestante en América*, Herder, Barcelona, 1965.
- GONZÁLEZ, J., *Juan Wesley. Herencia y promesa*. Publicaciones Puertorriqueñas, San Juan, 1998.
- GUILLÉN M.L., *Gran campaña protestante contra la iglesia católica: organización, panes y difusión del protestantismo norteamericano en la América Española*, Revista Católica, El Paso TX, 1929.
- GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 1971, p.p. 57-58.
- HALKES, C., "Teología feminista. Balance provisional", en *Concilium* 154, 1980, p. 125-126.
- HAYES, D., “James Cone’s hermeneutic of language and black theology”, en *Theological studies*, vol. 61, no. 4, (Dic. 2000), Washington.
- HEITZENRATER, R., *Wesley y el pueblo llamado metodista*. Abingdon press, Nashville, 2001.
- HOBBSAWM, E., *La era del capital (1848-1875)*, Ed. Crítica, Bs. As., 2010.
- HOPKINS, D. (ed.), *Black faith and public talk: critical essays on James H. Cone’s black theology and black power*, Baylor University Press, Waco, Tx, 2007.

HOWELL, L., *Fe en acción. La obra del Consejo Mundial de Iglesias desde 1975*, Selegram, Barcelona, 1982.

JAHAE, R., “Redención-memoria-esperanza: consideraciones sobre la soteriología de Johann Baptist Metz”, en *Anámnesis*, México, vol. 19, no. 2 (jul-dic 2009).

JOHNSON, E., *She who is: the mystery of God in feminist theological discourse*, The Crossroad Publishing Co., NY, 2002.

-----, “Mary, friend of God and prophet: a critical reading of the marian tradition”, en *Theology digest*, vol. 47, no. 4, 2000, Duluth, USA.

KÜNG, H., *Grandes pensadores cristianos: una pequeña introducción a la teología*, Trotta, Madrid, 1995.

LALIVE, D’EPINAY, C., *El refugio de las masas. Estudio sociológico del pentecostalismo chileno*, Ed. Del Pacífico, Chile, 1966.

LEGORRETA, J. DE J., “El análisis de la modernidad y los documentos de las conferencias generales del CELAM”, en *Las ciencias sociales en la teología latinoamericana*, Dabar, México, 2010.

LIBANIO, J.B., *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*, Sal Terrae, Santander, 1987.

-----, *Introducción a la teología: perfil, enfoques, tareas*, Dabar, México, 2000.

LOADES, A., *Teología feminista*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1997.

LOSADA, J., *Karl Barth, teólogo y profeta de nuestro tiempo*, en Sal Terrae, Vol. 85, no. 1 (1997).

LÖWY, M., *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*, Siglo XXI, México, 1999.

-----, *¿Qué es la sociología del conocimiento?*, Fontamara, México, 1986.

-----, *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios. La evolución política de Lukács 1909-1929*, S. XXI, México, 1978.

-----, *El cristianismo de los pobres. Marxismo y teología de la liberación*, Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública, 1988, México, p.p. 25-26.

LUCHETTI BIENGEMER, M.C. (et al.), *El rostro femenino de la teología*, DEI, Costa Rica, 1983.

LUNEN-CHENU, M.D., “La Iglesia ante el Feminismo”, en *Concilium* 111, 1976, p. 139.

MADDOX, R., *Responsible grace: John Wesley’s practical theology*, Kingswood books, Nashville, 1994

MADRIGAL, S., *Tiempo de Concilio. El Vaticano II en los días de Yves Congar y Henri de Lubac*, Sal Terrae, Santander, 2009.

MAGALLANES, H., *Introducción a la vida y teología de Juan Wesley*, Abingdon press, 2005.

MAGALLÓN, M., *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, CCYDEL, UNAM, México, 1991.

MARDONES, J.M., *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Antrophos-UIA, Barcelona-México, 1998.

METZ, J.B., *Más allá de la religión burguesa: sobre el futuro del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1982.

- ., *La fe en la historia y la sociedad: esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, Cristiandad, Madrid, 1979.
- MOLTMANN, J., *Teología política: ética política*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- MONDRAGÓN, C., *Leudar la masa. El pensamiento social de los protestantes en América Latina: 1920-1950*, Kairós, Buenos Aires, 2005.
- MONTI, D., *Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante el s. XIX*, La Aurora, Buenos Aires, 1969.
- MOSHE, R., *El pentecostalismo en América Latina*, CEM, México, 1997.
- MUÑOZ, R., *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1974.
- NÚÑEZ, E., *Teología de la liberación. Una perspectiva evangélica*, Editorial Caribe, Costa Rica, 1986.
- OLIVEROS, R., *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*, CRT, México, 1977.
- ., "Historia de la teología de la liberación", en ELLACURÍA, I.-SOBRINO, J., (eds.) *Op cit*, T. I, UCA, San Salvador, 1990.
- OUTLER, A., *Teología en el espíritu wesleyano*, CUPSA, México, 1992
- PÉREZ, A- VÁZQUEZ, L., *Fe Cristiana, teología protestante, iglesia y misión en América Latina. Entrevistas con tres teólogos protestantes latinoamericanos*, CUPSA, México, 1985.
- PUENTE, M.A., *Actores y dimensión religiosa en los movimientos sociales latinoamericanos (1960.1992)*, Porrúa-UAEM, México, 2006.
- QUASTEN, J., *Patrología*, T-I, B.A.C., Madrid, 2001.
- ., *Patrología*, T. I-III, BAC, Salamanca, 1961-1962.
- QUIROGA, H.- TCACH, C., *Argentina 1976-2006*, Politeia, Santa Fe, 2006.
- RAISER, K., El ecumenismo: la otra globalización, en *Spiritus*, vol. 43, no. 166 (Marzo 2002), Quito, p.p. 55-64.
- RATZINGER, J., *Iglesia, ecumenismo y política: nuevos ensayos de eclesiología*, BAC, Madrid, 1987.
- RICHARD, P. (ed.), *Raíces de la teología latinoamericana*, DEI, Costa Rica, 1985, p.p. 240-260.
- RUIZ GUERRA, R., *Hombres nuevos. Metodismo y modernización en México (1873-1930)*, CUPSA, México, 1992.
- SALAS, M., *De la promoción de la mujer a la teología feminista: cuarenta años de historia*, Sal Terrae, Santander, 1993.
- SANTA ANA, J., *Ecumenismo y liberación: reflexiones sobre la relación entre unidad cristiana y reino de Dios*, Paulinas, Madrid, 1987.
- SARANYANA, J.I., *Teología en América Latina*, Iberoamericana, Madrid, 1999.
- ., *Breve historia de la teología en América Latina*, BAC, Madrid, 2009.
- SCANNONE, J.C., *Teología de la liberación y praxis popular: aportes críticos para una teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1976.
- SCHILLEBEECKX, E., *La iglesia de Cristo y el hombre moderno según el Vaticano II*, Fax, Madrid, 1969.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E., *Pero ella dijo. Prácticas feministas de la interpretación bíblica*, Trotta, Madrid, 1996.

- , E., *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1989.
- SELADOC., *Panorama de la teología latinoamericana*, T. I-VI, Sígueme, Salamanca, 1975.
- SILVA-GOTAY, S., “El pensamiento religioso”, en ZEA, L., *América Latina en sus ideas*, Ed. S. XXI, México, 1986.
- SINTADO, C-QUINTERO, M., *Pasión y compromiso con el Reino de Dios. El testimonio ecuménico de Emilio Castro*, Kairós, Buenos Aires, 2007.
- SOBRINO, J.-ELLACURÍA (eds.), I., *Mysterium liberationis. Principios fundamentales de la teología de la liberación*, T. I-II, UCA, San Salvador, 1993.
- SOBRINO, J.- ALVARADO, R., *Ignacio Ellacuría: aquella libertad esclarecida*, Sal Terrae, Santander, 1999.
- SOBRINO, J.- LOIS, J.- SÁNCHEZ, J., *La teología de la liberación en América Latina, África, Asia*, PPC, Madrid, 1998.
- SOBRINO, J - COMBLIN, J. -GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Cambio social y pensamiento en América Latina*, Trotta, Madrid, 1993.
- SOLLÉ, D., *Teología política: confrontación con Rudolf Bultmann*, Sígueme, Salamanca, 1972.
- STIFAN ATEEK, N., *Justice and only justice: a palestinian liberation theology*, Orbis Books, NY, 1989.
- STOCKWELL, B.F., *La teología de Juan Wesley y la nuestra*, La Aurora, Bs. As., 1962.
- SUÁREZ, H., *¿Ser cristiano es ser de izquierda? La experiencia del cristianismo de liberación en Bolivia de los años 60*, Muela del diablo, 2003.
- TAMAYO-ACOSTA, J.J., *La teología de la liberación. En el Nuevo escenario político y religioso*, Tirant lo blanch, Valencia, 2011.
- ., *Para comprender la teología de la liberación*. Ed. Verbo Divino, Navarra, 1989.
- ., *Teología, pobreza y marginación: una reflexión desde Europa*, PPC, Madrid, 1999.
- TAMEZ, E.- AQUINO, P., *Teología feminista latinoamericana*, Abya-Yalá, Ecuador, 1998.
- THILLS, G., *Historia doctrinal del movimiento ecuménico*, Rialp, Madrid, 1965.
- YRIGOYEN, C., *John Wesley: la santidad de corazón y vida*, Junta General de Ministerios Globales, NY, 1995.
- VELASCO, J.M., *Testigos de la fe, experiencia de la fe*, Narcea, Madrid, 2001.
- VEIGA, R., *Las organizaciones de derechos humanos*, Biblioteca Política Argentina No. 127, Bs. As., 1985.
- VISCHER, L., *Textos y documentos de la Comisión de Fe y Constitución. 1910-1969*, BAC, Madrid, 1972.
- WILEMS, B., *Karl Barth: an ecumenical approach to his theology*, Paulist Press, N.J., 1965.
- WILLIAMS, C., *La teología de Juan Wesley. Una investigación histórica*, Ed. SEBILA, San José, 1989.
- WESLEY, J., *Obras*, 14 tomos, Providence House Publishers, Franklin, 1996.
- ., “Carta a John Newton”, *Cartas*, en *Obras*, T-XIII, 1996.

ZAVALA-CHAPARRO, P., *Dios es negro. La teología negra como teología de la liberación* (documento de trabajo).

ZAVALA-CHAPARRO, P., *Ora a Dios: Ella te escuchará. Escenarios y actoras en la teología feminista de la liberación* (documento de trabajo).

-----, *Extra pauperes nulla sallus. Las teologías de la liberación latinoamericanas*, (documento de trabajo).

ii. Bibliografía de José Míguez Bonino

MÍGUEZ BONINO, J., *Hombre y Dios en el siglo XV. Estudio e interpretación de las relaciones entre Renacimiento y Reforma en la persona, obra y pensamiento de Lutero y Erasmo de Rotterdam; su influencia, su actualidad*, Tesis de licenciatura, FET, Bs. As., 1948.

-----*Hombre y Dios en el siglo XV. Estudio e interpretación de las relaciones entre Renacimiento y Reforma en la persona, obra y pensamiento de Lutero y Erasmo de Rotterdam; su influencia, su actualidad* (1948).

-----“Lutero y la Cultura”, *El predicador evangélico*, 7 n.30 (1950).

-----“Nuestra herencia protestante: Huss, Valdo, Wyclif”, *El Estandarte Evangélico*, Bs. As., 67 passim.

-----“La santa cena (doctrina protestante y católica romana)”, *El Estandarte Evangélico*, Bs. As., 67:19, pp. 440-442 (1950).

-----“Juan Wesley y la teología de la Reforma”, *Cuadernos Teológicos*, Bs. As., 1 n.3, pp 61-70; n. 4. (1951).

-----La tarea misionera de la iglesia: Estudios bíblicos basados en 12 pasajes del libro de los Hechos. Federación Mundial Cristiana de Estudiantes, Bs. As., (1953).

-----“Perspectivas para nuestro ministerio”, *El estandarte Evangélico*, Bs. As., 79:18 (1955). *El mundo nuevo de Dios: Estudios bíblicos sobre el sermón del monte*, FEMCE, Bs. As., (1955).

-----“Una verdadera revolución”, *Testimonium*, Bs. As., 1958.

-----“Educación teológica para una iglesia en transición”, *Cuadernos Teológicos*, Bs. As., 1959.

-----“La juventud en el mundo moderno”, *Testimonium*, Bs. As., 1959.

-----“Iglesia y secta: revisión de un vocabulario”, *Cuadernos Teológicos*, Bs. As., 1960.

-----“La secularización de la iglesia”, *Testimonium*, Bs. As., 1959.

-----*A study of some recent roman catholic and protestant thought on relation of scripture and tradition*, (Th. D. Dissertation, Union Theological Seminary, N.Y., USA, 1960). “Fundamento bíblico de la responsabilidad de la iglesia en la sociedad”, *Cuadernos teológicos*, Bs. As., 1961.

-----“La situación religiosa latinoamericana”, *Cuadernos Teológicos*, Bs. As., 1961.

-----“La misión de la iglesia en un continente descristianizado”, *Testimonium*, Bs. As., 1961. “Sentido de la revolución abortada”, *Testimonium*, Bs. As., 1961.

-----“Obedience and freedom in Christian theology”, *International review of mission*, Geneve, 1961.

- “La renovación en la iglesia en perspectiva histórica”, *Cuadernos Teológicos*, Bs. As., 1962.
- “Un observador en el Vaticano II”, *Criterio*, Bs. As., 1962.
- “Católicos y protestantes hoy en América Latina”, Roma, (folleto), 1963.
- “Crónicas del Vaticano”, *Acción y superación*, México, 1963.
- “Algunas reflexiones en torno al diálogo ecuménico”, *Teología y Vida*, Santiago, 1964.
- “La libertad religiosa como cuestión ecuménica”, *Criterio*, Bs. As., 1964.
- “¿Por qué nos interesa Bonhoeffer?”, *Testimonium*, Bs. As., 1965.
- “Bases bíblicas y teológicas para la consideración del lugar de la mujer en la iglesia”, *Manual para sociedades femeninas*, Bs. As., 1965.
- “¿Cómo actúa Dios en la historia?”, *Cuadernos Teológicos*, Bs. As., 1966; *Polémica, diálogo y misión: catolicismo romano y protestantismo en la América Latina*, Montevideo, Imprenta comunidad del sur, 1966.
- ¿Qué significa ser iglesia de Cristo aquí, hoy?, Methopress, Buenos Aires (folleto), 1966. “Christian and political revolution”, *Motive*, Nashville, 1966.
- “Is revolution inevitable?”, *Classmate*, January-1968.
- “The church and the Latin American Social Revolution”, *Perspective*, Toronto, no. 9, 1968.
- “Medellín y el ecumenismo”, *Teología*, 7nn. 15/16, Bs. As., 1969.
- “El camino del teólogo protestante latinoamericano”, *Cuadernos de Marcha* (Montevideo), n. 29, 1969.
- “Teología y liberación”, *Fichas de ISAL*, Montevideo, 3 n. 26, 1970.
- “La violencia: una reflexión teológica”, *Cristianismo y Sociedad*, Bs. As., 9 n.28, 1971.
- , *Ama y haz lo que quieras. Hacia una ética del hombre nuevo*, Bs. As., La Aurora, 1972. “Nuevas perspectivas teológicas” en ASSMAN, H., (ed.) *Pueblo oprimido, Señor de la historia*, Tierra Nueva, Montevideo, 1972.
- “Unidad cristiana y reconciliación social: coincidencia y tensión”, *Cuadernos de teología*, Bs. As., 1972.
- “El compromiso cristiano ante la liberación”, *Acción popular ecuménica*, Bs. As., 1973. “La piedad popular en América Latina”, *Concilium*, Madrid, 10 n. 96, 1974.
- , *Espacio para ser hombres*, Tierra nueva, 1975.
- , “Reino de Dios e historia”, *Acción popular ecuménica*, Bs. As., 2 n. 2, 1974.
- , *Doing theology in a revolutionary situation*, Filadelfia, Fortress Press, 1975.
- , *Christians and marxists: the mutual challenge to revolution*, Grand Rapids, Eedermans, 1976.
- , *La fe en busca de eficacia; una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- , “Praxis histórica e identidad cristiana”, en GIBELLINI, R., *La nueva frontera de la teología en América Latina*, Salamanca, 1977.
- , “Praxis sociohistórica”, *BTC*, Bs. As., 1977.

-----, *Jesús: ni vencido, ni monarca celestial*. Buenos Aires, Tierra Nueva, 1977, p. 17.

-----, “Los derechos humanos: ¿de quiénes? Una reflexión histórico-teológica”, en ASSMAN, H., *Carter y la lógica del imperialismo*, San José, Educa, 1978.

MÍGUEZ BONINO, J., ÁLVAREZ, C., CRAIG, R., *Protestantismo y liberalismo en América Latina*, DEI-SEBILA, Costa Rica, 1983.

iii. Bibliografía sobre Míguez Bonino:

AA. VV., *Fe, compromiso y teología. Homenaje a José Míguez Bonino*, ISEDET, Buenos Aires, 1985.

BISSEL C., R., *A critical analysis of liberation theology in the Works of Jose Miguez Bonino and Ronald J. Sider*. Dissertation. Southwestern Baptist Theological Seminary, 1986.

BORMAN, J., *A study in christianity, marxist ideology and historical engagement with special reference to the liberation theology of José Míguez Bonino*, Dissertation, Cape Town University, South Africa, 1983.

COSTAS, O., *Theology of the crossroads in contemporary Latin America: missionology in mainline protestantism: 1969-1974*, Rodopi, Amsterdam, 1976.

DAVIES, P., *Faith seeking effectiveness: The missionary theology of José Míguez Bonino*. Tesis doctoral, Universidad de Utrecht, Holanda, 2006.

ELIZONDO, J., *The use of the Bible in the moral deliberation of liberation theologians: an examination of the Works of Leonardo Boff, José Míguez Bonino and Porfirio Miranda*, Dissertation, Baylor University, 1988.

HANSEN, G. (ed.) *El silbo ecuménico del Espíritu: Homenaje a José Míguez Bonino en sus 80 años*, ISEDET, Bs. As., 2004.

MOLTMAN, J., “Carta abierta a José Míguez B”, en *Selecciones de Teología*, http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lib/vol15/60/060_moltmann.pdf.

MORALES, V., *Bibliografía de la Teología de la liberación*, Tesis de Licenciatura, UNAM, México, 1997.

PÉREZ, E.-VÁZQUEZ, L., *Fe cristiana, teología protestante, iglesia y misión en América Latina. Entrevistas con tres teólogos protestantes latinoamericanos*, CUPSA, 1987, p. 8.

ROLDÁN, A. – ROLDÁN, D., *José Míguez Bonino: una teología encarnada*, Sagepe, Bs. As., 2013.

TAMAYO ACOSTA, J.J. – BOSCH, J. (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Verbo divino, Estella, 2001.

TAMAYO ACOSTA, J.J. *Para comprender la teología de la liberación*. Ed. Verbo Divino, Pamplona, 1989.

WEISHEIN, J., *La dialéctica de la obediencia: La tematización del cambio social en el discurso teológico protestante de José Míguez Bonino entre 1958-1984*, Tesis de Licenciatura, ISEDET, Bs. As., 2000.

iv. Digitales

AMESTOY, N., “*Los orígenes del metodismo en el Río de la Plata*”. p. 5. Documento en línea disponible en:

http://www.teologiaycultura.com.ar/historia/amestoy_los_origenes_del_metodismo.pdf.

Consultado el 20 diciembre, 2012.

AMESTOY, R., La historiografía protestante y sus conflictos. Versión en línea:

http://www.teologiaycultura.com.ar/historia/la_historiografia_protestante_y_sus_conflictos_amestoy.pdf. Consultado el día 20 de diciembre del 2012.

DE SANTA ANA, J., *Discípulo, maestro y testigo: José Míguez Bonino*. Artículo con motivo del fallecimiento de José Míguez Bonino en Protestante Digital:

<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:8zFObYmW1IkJ:www.lupaprotestante.com/lp/%3Fwpdmact%3Dprocess%26did%3DMTguaG90bGluaw%3D%3D+%&c d=1&hl=es&ct=clnk&gl=mx>. Consultada el día 5 de enero del 2013.

MAGALLÓN, M., *Consideraciones historiográficas sobre una historia de las ideas en América Latina*, versión en línea <http://them.polylog.org/2/amm-es.htm#s6>. Consultada el 20 de diciembre 2011.

REY ROSA, V., Entrevista a José Míguez Bonino. Versión en línea: http://www.ftl-al.org/index.php?option=com_content&view=article&id=82:victor-rey-entrevista-a-jose-miguez-bonino&catid=2:noticias&Itemid=52. Consultada el día 20 de enero y 5 de febrero 2013.