

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Teología de la Liberación y mision de la iglesia en América Latina [Liberation theology and mission of the Church in Latin America]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Couch, Beatriz Melano
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-09 15:33:24
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155912

TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y MISION DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA

Un punto de vista protestante

por: **Beatriz Melano Couch**

El tema que nos ha sido propuesto era, ordenar un "bosquejo". Un término que describe aceptablemente la naturaleza esquemática de esta presentación. Nuestra esperanza es que sirva como estímulo a la discusión¹. Nos enfrentamos con una limitación inicial, la falta de una investigación seria de las numerosas fuentes donde puede uno encontrar la evolución del pensamiento protestante y el desarrollo de la misión de la iglesia en América Latina. El material está disperso en documentos de las iglesias, revistas teológicas, libros, informes, conferencias, etc., que han visto la luz desde el principio del siglo. Una de las principales consecuencias de esta falta de un análisis histórico riguroso e inclusive del fenómeno protestante en América Latina es que en términos generales éste es desconocido fuera del círculo que es productor de este fenómeno. El escaso conocimiento es incluso fragmentario y poco objetivo y falta un sentido de continuidad histórica necesario para capturar el significado de este movimiento histórico. Soy deudora de José Míguez Bonino, por el ensayo "Visión del cambio social y sus tareas desde las iglesias cristianas no católicas"² que me ha servido de marco de referencia.

Existe un hecho histórico que señala la diferencia fundamental entre el establecimiento de la Iglesia Católica Romana y el de las iglesias protestantes

¹ En el propuesto programa del encuentro sobre el Diálogo Ecuménico de los Teólogos del Tercer Mundo (Tanzania 1976), fueron requeridos dos trabajos de protestantes latinoamericanos, así como otros dos trabajos sobre los mismos temas por pensadores católico romanos de América Latina. Debido al hecho de que al Dr. Rubem Alves le fue imposible participar y era responsable por el tema histórico sobre "La presencia de la Iglesia", fui llamada a asumir esa tarea sumada a la que me correspondía a mí, referente al tema: "Bosquejo de una nueva aproximación teológica y una nueva perspectiva de la Iglesia". Presento mi doble encargo en un solo ensayo, tratando de trabajar sobre la doble tarea, histórica y teológica, y esto por dos razones. Creo que de este modo podemos percibir más fácilmente su unidad y en segundo lugar, no tengo entrenamiento como historiadora. He tratado de usar una metodología descriptiva antes que tomar una actitud apologética o polémica hacia el desarrollo de la teología protestante en nuestro continente. Ello representa un proceso de crecimiento de lo que yo soy parte, en mi condición de cristiana y latinoamericana. El futuro juzgará este tipo de reflexión y acción.

² José Míguez Bonino, "Visión del cambio social y sus tareas desde las iglesias no católicas" en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Sígueme, Salamanca - 1973, pp. 179-202.

en América Latina y su posterior influencia. Mientras que la ICR, fue exportada principalmente desde España como iglesia, un *corpus* doctrinal, una liturgia y una forma cultural, existen distintos tipos de "protestantismo" importados de distintos países (Luteranos alemanes, Calvinistas suizos, franceses, húngaros y holandeses, Presbiterianos escoceses, Anglicanos ingleses, Metodistas galeses e ingleses, Valdenses italianos) cada uno representando una ola inmigratoria europea hacia fines del siglo pasado e inicios del presente. A estos distintos grupos étnicos deben agregarse además aquellos que nacieron a causa del esfuerzo misionero de los Estados Unidos de Norte América y Europa que representaban tanto a las iglesias tradicionales y libres como a las sectas. Todos estos grupos, inmigrantes o misioneros, trajeron consigo su propia cultura, estructura eclesiástica, doctrina, liturgia, moral, etc. Al intentar delinear entonces una breve historia del desarrollo de la teología en América Latina, debemos tener presente este hecho, que significa que por lo menos dos o tres aproximaciones distintas a la misión y diferentes tendencias teológicas se superponen en cualquier momento histórico.

Principales tendencias teológicas y aproximaciones a la misión de la iglesia

La principal preocupación de las así llamadas *iglesias libres y sectas* es la evangelización del continente, concebida principalmente en términos de la conversión de almas³. El énfasis está puesto en lo ultramundano del cristianismo y en el dualismo expresado en la estricta diferenciación entre mundo e iglesia, cuerpo y alma, preocupaciones mundanas y espirituales, el mal y el Reino de Dios (que se interpreta en términos escatológicos como el reino que ha de venir en la otra vida, en el otro mundo). Este particular punto de vista teológico implica los siguientes énfasis:

1. La conversión del alma es un "cambio de vida", y esto implica un cambio a una conducta moral individualista. El cambio de corazón implica también un cambio de comportamiento. Esto conduce al pietismo y a una ética legalista.
2. En términos de misión de la iglesia, significa en general, proselitismo. La religión no se hereda. Uno debe convertirse. En un continente que ha sido evangelizado con "la espada y la cruz", donde la religiosidad popular es una mezcla de creencias cristianas y superstición, en la cual el pueblo ha recibido poca o ninguna instrucción sobre la fe cristiana, hay una gran insistencia sobre la aceptación personal, racional y emocional de Cristo.
3. En cuanto a la relación entre este acercamiento y la cultura latinoamericana, implica la importación de patrones culturales extranjeros para la

³ Las iglesias protestantes fueron establecidas entre 1850 y 1870, algunos años después que esas naciones ganaron su independencia política de España y Portugal.

expresión popular, lo que trae como consecuencia un desarraigo de la propia cultura⁴.

4. La liturgia es la misma de la iglesia madre, con la centralidad en el sermón, que muchas veces se convierte en una conferencia endoctrinadora y una ferviente polémica anticatólica, en lo que concierne a creencia y práctica.

En resumen, los nuevos convertidos no pertenecen a este mundo, que está en manos del mal, por lo tanto no se asocian con la gente "del mundo", ni con la política o la problemática social, que son vistas como "algo sucio". Uno encuentra una nueva vida y un nuevo lugar dentro de la iglesia, que no sólo se encarga de proveer para la vida religiosa sino que también para la vida social y la educación de los jóvenes.

Otra tendencia puede hallarse en el casamiento entre cierta forma de *pietismo con el evangelio social*. De acuerdo a esta visión, el evangelio no sólo tiene que ver con un cambio de corazón sino también con un cambio de la sociedad. El objetivo es la modernización de la sociedad siguiendo valores cristianos que se expresan políticamente en la democracia, socialmente alcanzando derechos humanos y económicamente en un sistema que respeta el valor de los seres humanos, su dignidad y su libertad personal. La sociedad debe ser "justa, moderna y democrática". Los protestantes se lanzaron a la "conquista de derechos liberales" para el continente (lucharon por la libertad de culto, libertad de prensa, educación laica, la creación del Registro Civil para casamientos — hasta entonces sólo los casamientos católicos tenían validez — cementerios para todos los credos, etc.).

1. En términos de misión de la iglesia, esto significa no sólo la conversión del alma, sino también la creación de condiciones de vida tales que permitan al individuo el ejercicio de su libertad y el desarrollo de su potencial humano. De esta forma la responsabilidad cristiana es vista en términos de la promoción de salarios justos, condiciones seguras de trabajo, igualdad de derecho laboral, educación para todos, libertad de elección y expresión del individuo, cuidado del necesitado, etc. A su vez, esto se expresa en la creación de instituciones que encarnan estos ideales: hospitales, centros de salud, colegios, institutos bíblicos, seminarios, centros de acción social, etc.

⁴ El caso del Pentecostalismo reclamaría un estudio en sí mismo. El fenómeno cultural del "desarraigo" es transformado en un tipo nuevo de "desarraigo social", en el sentido que las clases marginadas de la sociedad encuentran una nueva identidad en la iglesia, precisamente porque ellas han experimentado la marginación y la iglesia les ofrece aceptación e inclusión. El sociólogo suizo Christian Lalive d'Epinay llama a los latinoamericanos de la iglesia Pentecostal (y más precisamente la chilena), una sociedad substituta. "Lo que llamé 'desarraigo' es específicamente expresado, en este caso, no en relación con la cultura (su liturgia incorpora la cultura popular) pero sí en relación con la historia y las luchas sociales que Lalive denomina 'su retiro de las luchas del mundo': una huelga social".

Cf. Christian Lalive d'Epinay, *Refugio de las masas: un estudio del movimiento Pentecostal en Chile*. Ed. El Pacífico, Santiago-1968.

2. En términos de la relación entre la misión de la iglesia y la cultura, no debe menospreciarse la influencia del proyecto liberal en América Latina. Existen profundas discrepancias entre los historiadores en su interpretación del significado de este proyecto. Aunque coincide con la expansión del capitalismo industrial occidental, no es posible caer en la simplificación de este complejo fenómeno y desestimarlos simplemente como un esfuerzo imperialista de ideología burguesa del siglo XVIII y XIX, o en el fracaso de reconocer su impacto en términos de *desacralización* de la sociedad tradicional, monolítica y rígida, heredada de la colonización española.

Me aventuro a pronosticar que existe una coincidencia en varios puntos entre la filosofía liberal y el liberalismo protestante, aunque no son idénticos. La versión protestante lleva en sí una cierta crítica al sistema socio-económico, sobre la base del liberalismo democrático en oposición al tipo de sociedad semifeudal, especialmente en áreas morales. De esta forma se representó una subversión del orden tradicional conservador en sus principios, pero luego se convirtió en la justificación ideológica de un orden social injusto. Su énfasis sobre la libertad y la dignidad del individuo fue un elemento dinámico en oposición a la concepción estática y pasiva del cristianismo. La ICR era identificada con la cultura hispánica y con la política nacional. Esto es una herencia de lo que Enrique Dussel describió como *mesianismo hispánico temporal*⁵ que aún hoy aparece en la forma de *mesianismo católico nacionalista*. Se asimilan Patria, Tradición y fe Católica, defender la patria es defender asimismo la tradición y el catolicismo, y viceversa.

Los líderes del liberalismo nacional intentaron quebrar este esquema y secularizar, o como lo denominaron ellos “modernizar” la sociedad, separando la iglesia y el estado. En algunos países como Méjico y Uruguay esto implicó un drástico rompimiento con la ICR. El protestantismo luchó en la misma dirección pero las iglesias, consciente o inconscientemente se acomodaron dentro de un sistema económico: capitalismo (apoyado por una filosofía individualista), un sistema político: democracia; y un objetivo cultural: secularización (apoyado por el pragmatismo).

Es cierto que el Congreso Evangélico Latinoamericano (Panamá, 1916) hizo una ecuación del cristianismo y valores liberales; de esta forma el protestantismo (inconscientemente) se convirtió en el vehículo del neocolonialismo anglosajón. Sin embargo, la primera Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA I, Buenos Aires, 1949) a pesar de inscribirse en un mismo marco, demostró cierta conciencia de los peligros del neocolonialismo. Por ejemplo, declaró que “cualquier sistema político, social o económico que disminuye la personalidad humana, la utiliza de cualquier forma como un mero objeto o le coarta su libre expresión es anticristiano y antihumano”⁶.

⁵ Enrique Dussel, *América Latina, dependencia y liberación*. Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1973, pp. 37-48.

⁶ Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana, CELA I, Buenos Aires, 1949, p. 11.

Como señala Míguez: “En este sentido creo que podemos afirmar que el protestantismo latinoamericano lleva en sí al mismo tiempo y en el mismo proceso la crítica radical del evangelio y la crítica ideológica liberal de la sociedad tradicional. Por ser así, lleva la semilla de su propia crisis y la posibilidad de alcanzar un nuevo proyecto histórico... El liberalismo representa una nueva concepción de la relación del ser humano con el mundo; carga un impacto humanista, una apertura a lo nuevo en un momento crucial para la historia de América Latina. Es en este sentido que no basta con *desenmascarar* al liberalismo. Es necesario también *reclamar y recuperar en forma crítica* lo que el liberalismo — y en especial el protestantismo — significa para un nuevo proyecto social, político y religioso en América Latina”⁷.

Existe una coincidencia entre la aproximación teológica y la ideológica heredada del positivismo y liberalismo; esto implicó cierta denuncia de tendencias imperialistas y el énfasis en la necesidad para que el cristiano sea parte del proceso de convertirse en “hermandad universal”, una “nueva sociedad humana” siguiendo líneas liberales. Este acercamiento se “articula teológicamente en la libertad de la gracia, la soberanía de Jesucristo, el poder del Espíritu — y no exclusivamente en la autonomía del individuo — que trasciende la crítica liberal y apunta a una más profunda subversión”⁸.

Todavía una tercera tendencia y acercamiento a la misión se encuentra en las llamadas *iglesias de transplante*, producto de la inmigración europea. Son enclaves étnicos con una fuerte tendencia a encerrarse. Preservan su tradición cultural y lingüística de su patria de origen. La adoración se realiza en la lengua materna — inglés, francés, alemán, húngaro, lituano, sueco, noruego, etc. —. Su tarea consistía en servir a su país de origen, preservar su herencia cultural, teológica y eclesiástica, y su misión se limitaba prácticamente a esta función. Esto implica dos cosas: primero, que no se han dedicado a la evangelización. No hay una extensión hacia el pueblo de habla castellana, su ministerio se realiza hacia su interior. Segundo, han ignorado la problemática socio-política latinoamericana. Su preocupación social se limita a la caridad, pero esta tarea no perturba su estructura, liturgia, teología o visión de la sociedad. Se mantienen separados. Estas preocupaciones no los llevan a preguntarse por las estructuras sociales injustas que producen pobreza, abandono, explotación. Las cuestiones de la iglesia no tienen nada que ver con los problemas mundanos socio-económicos del continente (curiosamente, la mayoría de estas iglesias en sus países de origen manifiestan un profundo compromiso cristiano por la sociedad). Esta situación les ha permitido conservar una identidad extranjera alienada de una identidad nacional, no están integrados a la realidad histórica de este continente. Por esto mismo, esa realidad no ha entrado en sus templos. Podemos llamarlas, las iglesias de las puertas cerradas. Dado que su proceso de aculturación ha sido escaso o nulo,

⁷ Míguez, “Visión”, pp. 189-191.

⁸ *Ibid.* p. 191.

su membresía ha decrecido a medida que sus hijos se han integrado a Latinoamérica por casamientos. "Un gran porcentaje de Latinoamérica es extranjera en su propia tierra"⁹.

Crisis y Creatividad

Durante y después de la segunda guerra mundial la crisis de la ideología liberal comenzó a mostrar profundas fisuras en la estructura política y económica del mundo y en forma especial en el Tercer Mundo. Los ideales liberales de una sociedad "justa, moderna y democrática" comenzaron a desvanecerse enfrentados con la dependencia económica de este Tercer Mundo, con respecto a los países desarrollados del hemisferio occidental; una creciente brecha ha crecido entre los países desarrollados del Atlántico Norte y los de la periferia. En América Latina en muchos casos regímenes militares han tomado el lugar de débiles democracias. Como fue expresado, Latinoamérica se percató que éramos "pordioseros caminando sobre valles de oro".

Por el otro lado, la semilla que iría a producir la crisis de la teología liberal ya estaba sembrada con la influencia de teólogos europeos y norteamericanos post-liberales, tales como Karl Barth, Emil Brunner, Rudolf Bultmann y Reinhold Niebuhr. De esta forma, la crisis es doble, involucra la bancarrota de ideales liberales y la desilusión de la teología liberal.

Estas dos crisis hicieron que los pensadores latinoamericanos se dieran cuenta de lo inadecuado de su respuesta ante lo particular del momento histórico. Como se ha de ver en el breve bosquejo del desarrollo de una nueva manera de pensamiento teológico y nuevas aproximaciones a la misión de la iglesia, lo que ahora se conoce como Teología latinoamericana de la liberación surgió de una lucha histórica concreta. Involucró un proceso lento y doloroso de percepción del significado de la crisis y de las dimensiones históricas y sociales del evangelio. Estamos convencidos que es sólo cuando el pueblo adquiere consciencia de las injusticias de este mundo, de la situación de explotación y dependencia que producen condiciones de vida sub-humana para la gran mayoría de la masa, es que se comprometerán con los cambios que se necesitan. De este compromiso con el cambio, en medio de una lucha concreta, comienzan

⁹ Dussel, *América Latina*, p.30. Míguez Bonino menciona cinco tipos de iglesias en América Latina, siguiendo a Christian Lalive d'Epinau en la tipología, usando dos paradigmas: el tipo sociológico de la iglesia madre (ecclesia, denominación, secta establecida, secta conversionista) y la forma y lugar de penetración (básicamente grupos de inmigrantes y población nativa). Los cinco tipos son: a) las iglesias de trasplante, protestantes de inmigración, b) las denominaciones establecidas entre los inmigrantes protestantes o iglesias de inmigrantes "incorporados", c) las denominaciones misioneras, el protestantismo tradicional, de acuerdo con las connotaciones latinoamericanas, d) las sectas conversionistas establecidas, protestantismo de santificación y e) las sectas de conversión. Cf. Míguez, "Visión", pp. 179-180.

a percibirse el mensaje de Dios y la acción, bajo una nueva luz. Esta teología no nació de líneas partidarias apriori, ni de la transferencia de esperanzas ilusas, sino de una dolorosa búsqueda para responder a tres preocupaciones concretas: ¿cómo serle fiel a Jesucristo en nuestro tiempo y en nuestra encrucijada-histórica? ¿Cuál es la misión de la iglesia en medio de la opresión económica y política? ¿Cuál es el significado de la esperanza cristiana para todos los marginados del resto de la sociedad, a causa de la explotación y la discriminación?

Este proceso doloroso, como toda etapa de crecimiento, evolucionó a través de una visión profética, pero también con errores, ingenuidad y no comprendiendo totalmente la realidad. Pero demuestra una continua toma de conciencia del significado de la justicia y el amor de Dios, su justicia y redención. Interesante es notar que es un esfuerzo colectivo donde las líneas denominacionales tienden a desaparecer y tanto la reflexión como la acción se vuelven ecuménicos.

Por lo menos dos características hacen que esta aproximación sea distinta a la acostumbrada teología académica. El énfasis no está puesto sobre los logros individuales o una escuela de pensamiento competitivo, es más bien una búsqueda comunitaria de la verdad y la acción junto con cristianos y no cristianos. Su hermenéutica utiliza las ciencias sociales como herramientas necesarias para analizar la realidad histórica y para tomar en serio la dimensión humana que ve la luz por medio del sufrimiento y la experiencia compartidos. No es por lo tanto una teología dogmática y cerrada sino que por el contrario es abierta; está en proceso. Es por esto que existen tan pocos libros y tantos ensayos y artículos; varias declaraciones de las iglesias y muchos otros testimonios de desconocidos que fueron puestos por escrito en la vida de los que se dedicaron literalmente a la liberación (el *actus primus* en terminología de Gutiérrez). Esta es una de las razones por la cual han de aparecer tan pocos nombres en este escrito, además la teología de la liberación involucra sólo a una pequeña minoría de toda la comunidad protestante.

Creo que sería justo y descriptivo designar las tres décadas, del cincuenta, sesenta y setenta de la siguiente forma: 1) La crisis del liberalismo (los 50); 2) El despertar de la conciencia reflexiva (los 60); 3) El compromiso creativo por el cambio (los 70).

La crisis del liberalismo (década del 50)

Ya hemos mencionado que la influencia de los teólogos europeos posliberales contribuyó a la crisis de la teología liberal. En 1956 toda una edición de *Cuadernos de Teología* fue dedicado a Karl Barth, esta publicación teológica salió en Buenos Aires pero con gran repercusión en todo el continente. Uno de los discípulos de Barth, Emilio Castro (Uruguay) escribió un artículo titulado "La situación teológica en América Latina y la teología de Karl Barth". Allí afirmaba que el debate entre el modernismo y el fundamentalismo era una tensión teológica importada —extraña para nosotros— y que la teología había sido reducida hasta el momento a una polémica con la ICR.

Señalaba también la “pobreza teológica” del protestantismo latinoamericano además de dos signos de esperanza: la aparición de la revista *Reforma* en el Río de la Plata (cuyas contribuciones habían superado la tendencia anticatólica) y el comienzo de las traducciones al castellano de los padres de la iglesia y también la publicación de los místicos católicos españoles¹⁰. Pero la pregunta más importante planteada en este artículo se refiere a la relevancia del mensaje cristiano y los problemas de nuestro continente. “¿Cuál es el mensaje esencial que debemos predicar a *nuestra gente hoy* . . . ? ¿Cuál es el significado del pensamiento de Barth en relación con los problemas de Sud América?”¹¹ —subrayado mío—.

La presencia de la neo-ortodoxia en los años 50 es importante para el futuro desarrollo de la teología en América Latina. Como lo afirma Castro en su artículo, todo el debate en torno al significado de la Biblia como Palabra de Dios es central, especialmente el énfasis que “no es independiente de Dios sino sujeta a Dios”. La doctrina barthiana de la Palabra de Dios nos ayuda en el importante debate entre fundamentalistas y modernistas con respecto a la doctrina de inspiración de la Biblia; esta doctrina fue el producto de la mentalidad del siglo XVII y “nació en medio de la lucha contra el racionalismo, pero fue a la vez producto de ese mismo racionalismo”¹². El otro énfasis barthiano de peso en el pensamiento actual, si bien de otra manera, es la centralidad cristológica. El significado del cristianismo procede del hecho de Jesucristo; su amor no contradice su justicia, ni su gracia contradice su ley; amor y gracia nos ayudan a afirmar su justicia y su ley. Precisamente hoy, estas cuestiones hermenéuticas y cristológicas son preocupaciones centrales en la teología latinoamericana.

Las circunstancias significativas en la crisis de la ideología liberal y la teología de los años 50 fueron la presencia de la neoortodoxia, especialmente en el cono sur (Chile-Argentina-Uruguay) y la Primera Conferencia

¹⁰ Los nombres de Juan Mackey (presbiteriano escocés) y D. Foster Stockwell (metodista estadounidense) están íntimamente relacionados con estos hechos. Ambos fueron profundamente influenciados por los místicos españoles y el primero fue un discípulo de Miguel de Unamuno. Fueron verdaderos visionarios en su impulso y estímulo del movimiento ecuménico, la educación teológica y la empresa de la publicación de literatura de origen nativo en Latinoamérica.

¹¹ Emilio Castro, “La situación teológica de América Latina y la teología de Karl Barth”, *Cuadernos teológicos*, Buenos Aires, Mayo de 1956. Castro 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 filosófica evangélica “Lumínar”, de México, quien en 1938 (!) ya había descubierto al “nuevo teólogo”

¹² *Ibid*, p. 13.

Evangélica Latinoamericana (CELA I) ya mencionada. Esta conferencia reunió en Buenos Aires en 1949 a representantes de todo el continente, con los siguientes énfasis teológicos: una tímida denuncia contra la política económica e imperialismo cultural del occidente, que se relacionó con una re-evaluación del ser humano. (La referencia a los marginados giró en torno a la población aborígen, explotada y sumergida en varios niveles desde el siglo XVI)¹³. Esta re-evaluación se basó en el énfasis de una *completa* salvación (el término "completa" es vago, sin embargo apunta a algo más que a la salvación del alma), al amor universal de Dios y a los signos del Reino que se hacen visibles en un nuevo tipo de sociedad humana.

La nueva humanidad se ve como el producto de un desarrollo educativo, el establecimiento de leyes justas que protejan a la clase trabajadora, libertad para todos, respecto por la dignidad individual. Como lo vemos nosotros, estaba aún dentro del marco de la ideología liberal. La ética se tornó el tema central tanto del inicio del desarrollo de una teología nativa como en términos de misión eclesiástica. Desde entonces la ética sería una preocupación constante, lentamente desenvolviéndose de un esfuerzo meramente individualista a un acercamiento comunitario que luego abarcaría a toda la sociedad en todos sus aspectos: político, económico, social, cultural. La teología del reino en relación a concretas situaciones históricas adquiere un nuevo significado en términos del entendimiento del accionar de Dios en el mundo y de la responsabilidad humana. Puede llamarse al lento y doloroso desarrollo de la teología latinoamericana un proceso de *encarnación* en la problemática de nuestro continente. El evangelio social y los ideales de democracia y libertad individual se tornaron inadecuados para lidiar con las estructuras injustas y opresivas en nuestro continente. A lo largo de las siguientes décadas encaramos la búsqueda de concretizar la justicia y el amor de Dios en nuestro mundo; una concretización que nos guiaría de una teología de desarrollo a una teología de la revolución y la liberación, de la mera denuncia de los males de la estructura política a un compromiso con cambios revolucionarios en la estructura.

¹³ Este hecho es denunciado especialmente en la literatura latinoamericana. Un ejemplo típico está representado por el novelista peruano Ciro Alegría. Se ocupa del problema de la distribución de la tierra y de la población indígena en *El mundo es ancho y ajeno*. Pertenecía al partido Aprista (socialista) y fue perseguido por su militancia política. Sus poemas y breves historias denuncian también la injusticia de la supremacía blanca y la explotación indígena. En un estilo patético y realista desarrolla cómo el mundo es ancho, y ya ajeno/alienado, para la población nativa que no dispone de lo mínimo para la supervivencia, y resulta continuamente desplazada por las clases privilegiadas. También desde Perú, el escritor José María Arguedas en *Los ríos profundos*, detalla la persecución política y el problema indígena.

El despertar de una conciencia reflexiva (la década del 60)

Durante los años 60 hubo un despertar de lo que Míguez llama la "conciencia reflexiva". Creo que Emilio Castro fue la primera voz profética que reclama una teología relevante para América Latina, una teología íntimamente relacionada a las situaciones locales, que él señaló pero no desarrolló en su totalidad. En otra publicación de *Cuadernos teológicos* (N° 38, Abril-Junio 1961), Castro escribió un artículo titulado "Pensamiento teológico en América Latina". En el mismo afirmaba que la tarea de la teología es "el encuentro entre el mundo y la Palabra de Dios" y declaraba que esta tarea corresponde a la obediencia cristiana. Reclamó una teología no encerrada en provincialismos locales, porque la verdad del evangelio es demasiado rica y universal como para esclavizarla en fórmulas locales, sino que debe ser relacionada para reflejar la problemática latinoamericana. Esta *teología encarnada* debería hacer suya la situación humana en la que Dios habla, y reflexionar sobre esta situación comenzando con la palabra de Dios y viceversa. Apeló también a la iglesia para que se defina ante los problemas concretos del continente. Además criticó la alianza entre los así llamados principios cristianos y liberales y agregó: "¿Cuál es la relación entre la honestidad individual y la justicia social? (¿qué quiere decir Niebuhr cuando habla de "Hombre moral y sociedad inmoral"?). . . Un mejor entendimiento del evangelio nos lleva inevitablemente a preguntarnos ¿qué significa que Jesucristo es el Señor de la tierra? ¿Cuál es el significado de la encarnación en "asuntos mundanos"? ¿Cómo descubrimos la relevancia actual del mensaje profético? ¿En qué sentido es la justificación por la fe algo más que una doctrina que se aplica a las almas, que se convierte en el origen de una ética social y política?"¹⁴.

Castro continúa relacionando tres puntos sumamente importantes: *teología encarnada*, *la misión de la iglesia* (que debería verse independientemente de la dirección estipulada en el exterior) y *la adoración*: "A la adoración le falta un sentido de misterio, de toda esperanza de un milagro. El evangelio ha sido embalado, listo para distribuir; lo fundamental es cómo fue distribuido; el contenido de la distribución estaba asegurado y sellado en el país de origen. La adoración se convirtió entonces en una cátedra y un llamado a la decisión con la insistencia de un remate de almas"¹⁵.

Afirma que una de las principales preocupaciones de la tarea hermenéutica es el desenmascaramiento del *ethos* de la ética liberal que fuera aceptada (consciente o inconscientemente) por nuestras comunidades cristianas, un *ethos* que ha permeado la lectura e interpretación del texto bíblico.

La Segunda Conferencia Evangélica de Latinoamérica (CELA II) que se reunió en Lima en 1961 y el Comité Central Presbiteriano de América Latina,

¹⁴ Castro, E. *Cuadernos Teológicos*, n. 38, Abril-Junio 1961, p. 98.

¹⁵ *Ibid.*, p. 100.

que se reunió en Chile en 1961 son hitos en el desarrollo de la teología protestante. Ambas conferencias expresaron una nueva conciencia social. Los temas que se trataron en Lima hablan por sí solos: injusticia social, reforma agraria, imperialismo económico, población aborigen, etc. Se ve una búsqueda de un cambiar las estructuras injustas. Inmediatamente después de esta conferencia dos grupos de trabajo interdenominacionales — que se mencionan a continuación — formados ya en Buenos Aires, se reunieron a pocos kilómetros de Lima, cubriendo una vasta representación continental.

El nacimiento de la Comisión de Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL) es uno de los hechos destacados de este histórico encuentro. Reunió a un grupo ecuménico compuesto por los más elocuentes pensadores de los países de América Latina. Se convirtió en pionera del desarrollo de un nuevo tipo de metodología y contenido teológico. Una Comisión de Educación Cristiana se reunió en el mismo lugar y al mismo tiempo y lanzó un llamado para una nueva filosofía en la Educación Cristiana que tomara en serio los problemas del continente y los relacionara con la instrucción cristiana. Se concibió la idea de una nueva comisión de educación cristiana en América Latina, ésta fue la semilla que originó al Comité Latinoamericano de Educación Cristiana (CELADEC). Su propósito fue la unificación a nivel continental de catecismos basados en una teología relevante y utilizando un curriculum adecuado a nuestra idiosincracia en lugar de traducir material extranjero.

Estamos en este punto en presencia de lo que puede llamarse una *teología del desarrollo*, cuyo objetivo era la reforma de la sociedad. Este tipo de reflexión no había logrado cortar aún cabos, con el idealismo liberal, la utilización de palabras tales como “reforma” y “desarrollo” son un ejemplo de esto. Se hizo un esfuerzo por superar el pietismo individualista y la ultra mundaneidad heredada del *reavivamiento*, sin embargo los teólogos se hallaban aún embuidos de un humanismo de tipo liberal. Existe también un esfuerzo por analizar la situación concreta de América Latina, en donde la iglesia está llamada a servir; pero en una visión retrospectiva me animaría a decir que a este esfuerzo le faltaba un entendimiento de la evolución de América Latina, si bien recuperó — hasta cierto punto — un sentido de dirección de nuestra historia. Esto se vio sólo parcialmente y a la larga conservó las antiguas ideas liberales inscriptas en la nueva realidad. De esta forma era anacrónica. Los ideales de *mesianismo hispánico* (heredados del siglo XVI) y los ideales de un *mesianismo liberal* reproduciendo la filosofía anglosajona y el pragmatismo norteamericano fracasaron en reconocer la situación de dependencia de este hemisferio. Sin embargo sería injusto subestimar el esfuerzo para interpretar el significado del subdesarrollo y la actitud solidaria de nuestros pueblos a lo largo de la década. La búsqueda se orientaba hacia cambios *estructurales*, pero los cambios propuestos eran económicos y educacionales y no proponían la ruptura con las fuentes de la opresión.

Teológicamente hablando, se mantuvo la naturaleza trascendente de la iglesia (un tipo neo-ortodoxo de trascendencia) junto con el llamado a una concreta

expresión de solidaridad con los oprimidos. Tres premisas teológicas fueron centrales a la discusión: la soberanía de Jesucristo, la iniciativa divina en la presencia de Dios en este mundo y la unidad dada en Jesucristo. Esta teología es ecuménica ya en su contenido y su alcance. Por ecuménico queremos decir que no sólo supera las líneas denominacionales protestantes, sino también se abre a la ICR. A partir del Concilio Vaticano II — e incluso desde antes— se toma en serio el catolicismo romano a nivel científico y nuevas vías de entendimiento entre católicos y protestantes se expresaban tanto en reuniones ecuménicas como en distintas publicaciones. Me atrevería a decir que el ecumenismo latinoamericano nació y se desarrolló no sólo a causa de la apertura del Concilio Vaticano II, sino en medio de la lucha y el sufrimiento soportados por muchos integrantes de la familia cristiana en este hemisferio. De este sufrimiento compartido y el nuevo despertar que la misma situación produjo, nuevos vínculos de unidad fueron descubiertos y expresados en forma concreta. Oficialmente las iglesias estaban aún separadas; existencialmente encontraron unidad. Oficialmente se proclamaban apolíticas (una posición que inconscientemente sostiene el *statu quo*), pero existencialmente, grupos cristianos aquí y allá comenzaron a ver la necesidad del compromiso político para poder participar solidariamente junto a los oprimidos.

La comisión de Iglesia y Sociedad se volvió la mente y la voz de la teología desarrollista. Funcionó, cada vez más, como el portavoz del ala más radical de la iglesia protestante. La evolución de su pensamiento, a pesar de representar a una pequeña minoría, es significativa.

En febrero de 1960 se organizó en Buenos Aires la Primera Conferencia Nacional del Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC). Concurrieron delegados tanto de la Argentina como del Uruguay. El programa de esta conferencia hablaba de la búsqueda de respuestas históricas con respecto a la misión de la iglesia. Profesores universitarios, sociólogos, economistas y expertos en ciencia política fueron invitados a analizar la situación. Las noches se dedicaban a recopilar la información junto con los Estudios Bíblicos y las conferencias teológicas que se habían desarrollado a lo largo del día. Las principales preocupaciones del Encuentro se reflejan en las siguientes preguntas: ¿Hacia dónde nos conduce la lectura de la Biblia y el análisis de la situación actual? ¿Qué dirección debemos tomar, tanto en pensamiento como en acción, para ser fieles al Dios de la historia? Muchos de los estudiantes presentes llegaron a ser líderes a nivel continental y ecuménico. Fue significativa la presencia de Joseph Hromadka. La teología de Dietrich Bonhoeffer proveyó la base a nuevos caminos de compromiso político.

Una segunda reunión de la comisión de Iglesia y Sociedad se llevó a cabo en El Tabo, Chile, en 1966 y representa un momento decisivo en la teología latinoamericana y en la nueva visión de la tarea de la iglesia. Aquí nació lo que podemos llamar la teología de la historia, precisamente porque se introdujo un serio análisis de la “sociología de la dependencia”, con un revolucionario llamado al cambio. Como lo señala Míguez en el artículo ya mencionado, había una “vacilación entre revolución y desarrollo”. Una búsqueda para concretar el compromiso cristiano en el cambio social y al mismo tiempo

preservando la trascendencia de la iglesia. Dos nombres deben mencionarse aquí. Ricardo Schaul y Paul Lehmann, que influenciaron a los pensadores latinoamericanos. Once años antes Schaul había escrito su libro *"Revolución y reconciliación"*, donde afirmaba la necesidad de leer "los signos de los tiempos" para poder obedecer al Señor de la historia. Lehmann con su insistencia en la naturaleza contextual de la ética y la preocupación cristiana de que esta vida sea realmente humana, halló un importante eco en esta parte del mundo. ¿Qué significa la "humanización del hombre"? ¿Cómo puede vivirse una vida verdaderamente humana en un continente donde las condiciones subhumanas de vida alienan y deshumanizan? El llamado a una "completa salvación" en 1949 adquirió una dimensión existencial y dramática¹⁶.

Julio de Santa Ana afirmó posteriormente: "Sólo a través de la liquidación de un sistema de opresión podrá el hombre ser verdaderamente [hombre] libre de toda limitación alienante"¹⁷. Si Dios es un Dios de la historia y su intervención es siempre liberadora y humanizante, entonces la responsabilidad cristiana es la de participar de este proyecto divino-humano. Teológicamente hablando, la trascendencia del "otro", separada de la humanidad, se supera por medio del "Espíritu entre nosotros". El ser humano es responsable, colaborando activamente con lo que Dios ya está haciendo en el mundo, y esto se expresa en un lenguaje secular en vez de usar palabras teológicas. La teología busca un nuevo lenguaje y ve su tarea como una iniciativa de reflexión-acción en medio de las luchas por la liberación. Las herramientas sociológicas se convierten en herramientas necesarias para entender mejor la situación en que estamos inmersos; el compromiso es el requisito previo a la reflexión, la fe cristiana provee el impulso junto con la conciencia de la injusticia para este compromiso. Un tipo de análisis social marxista, se relaciona aquí a un lenguaje bíblico tradicional de éxodo y liberación, cautividad y rescate.

Otro hito en el desarrollo de la teología protestante latinoamericana fue la conferencia de Piriápolis, Uruguay, en 1967. El trasfondo de la misma fue la reunión de la subunidad de "Iglesia y Sociedad" del Consejo Mundial de Iglesias que se celebró en Ginebra en 1966. El diario francés *Le Monde* publicó un artículo en su portada sobre esta reunión, que tituló "Los profetas vienen de Latinoamérica". Sería muy difícil sobreestimar el impacto del pensamiento latinoamericano en esta reunión y por lo tanto en los posteriores programas del CMI a medida que se fue desarrollando una perspectiva teológica de la relación de la iglesia con la realidad socio-político-económica.

En Piriápolis, tres grupos distintos se reunieron al mismo tiempo y en el mismo lugar: ISAL, y un grupo de mujeres y otro de jóvenes de la Unión Evangélica Latinoamericana (UNELAM). ISAL se movió esta vez de una reflexión teológica a un marcado compromiso socio-político. Se definió la misión

¹⁶ Cf. *América hoy*, Montevideo, ISAL, 1966.

¹⁷ Julio de Santa Ana. *Protestantismo, cultura y sociedad*. Ed. La Aurora, Buenos Aires-1970, pp. 168-169.

de la iglesia en términos de *praxis*, esto es, una completa participación a todo nivel en el proceso de liberación latinoamericana (universidades, gremios, la política en el sentido más amplio). Aquí vio la luz lo que me atrevo a calificar como una nueva profecía de Emilio Castro. Promocionó el encuentro de las mujeres de toda América Latina con los auspicios de UNELAM bajo el lema, "El rol de la mujer en la iglesia y la sociedad"¹⁸ Fue el primero en ver la necesidad de incorporar a la mujer en el proceso de liberación y significativamente convocó esta reunión al mismo tiempo que los hombres se reunían para el encuentro de "Iglesia y sociedad". Si la problemática de la mujer no ha sido asumida aún en este momento por la teología de la liberación, sea en las iglesias protestantes como en la ICR, esta reunión señala un símbolo de la necesidad de asumirla y hacer algo para concretarlo¹⁹. El tercer grupo presente en Piriápolis fueron los jóvenes, quienes asumieron los mismos objetivos que "Iglesia y sociedad".

Iglesia y sociedad, como movimiento desapareció en 1972 y cuando la mencionamos hablamos de historia pasada, pero conviene no subestimar su impacto en las décadas que siguieron.

En 1969 la Tercer Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA III) se reunió en Buenos Aires. Señaló claramente algunas de las direcciones del pensamiento y la problemática que hoy en día las iglesias asumen como su experiencia vivida. El tema fue "Deudores al mundo". El clima de esta asamblea puede presentarse brevemente bajo tres aspectos:

1. Sociológico; el diagnóstico de la situación histórica coincidió con el análisis de la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín, Colombia, 1968: El origen del subdesarrollo y la injusticia social en nuestro continente es la dependencia económica con Occidente y la élite nacional que produce la explotación; la reacción contra la injusticia es la revolución y su contra-reacción es la opresión política.

2. Teológico; se mostró la polarización existente en la comprensión de la misión de la iglesia confrontada con la situación histórica actual. Señaló que la "transformación" de la sociedad hacia una "nueva humanidad" llama a la voz profética de la iglesia a ser la "presencia cristiana encarnada" en la lucha hacia la humanización de una vida subhumana. Aunque este objetivo es semánticamente aceptado por todos, existe una diferencia fundamental entre

¹⁸ Cf. *El rol de la mujer en la Iglesia y la Sociedad*. UNELAM, Montevideo-1968.

¹⁹ El historiador y teólogo de la liberación católico romano Enrique Dussel ha producido materiales sobre la marginación femenina en Latinoamérica, llamada por él "las oprimidas de los oprimidos".

Cf. "La metafísica de la femineidad. La mujer, un ser oprimido". Capítulo en, *América Latina. Dependencia y liberación*, op. cit., pp. 90-107. La autora del presente ensayo ha publicado material y pronunciado conferencias numerosas, desde los principios de la década de los '60 sobre este tema, inscribiéndole en el tema de la liberación de todos los pueblos, no como un asunto separado, sino como una parte fundamental de la liberación y humanización, en la búsqueda de la nueva humanidad.

contenido y estrategia. Por un lado, esta transformación aún se concibe dentro de un marco reformista, apoyada en ideales liberales. En consecuencia existe un rechazo abierto a la idea de asumir definiciones políticas, desde que "toda opción política es relativa". Esta posición se puede calificar como la de renuncia ante el mal del mundo.

En otro contexto Rubem Alves se refiere al desplazamiento de la frustración por la resignación: "Este es el talante que descubrimos, una y otra vez, en los escritos del viejo Niebuhr: 'El mundo liberal se las arregla para conseguir una vida tolerable en una especie de confusión de propósitos, que resulta ser mejor que la organización de todos los recursos de una comunidad, para el logro de fines falsos'.

Hay en esto implícito un profundo pesimismo. Lo más que se puede conseguir es 'una vida tolerable en una especie de confusión de propósitos'. La posibilidad de organizar todos los recursos de una comunidad para la consecución de fines auténticos y verdaderos, ni siquiera se menciona. La creatividad social es desechada, o como sueño utópico, o como demonio ideológico con sus raíces últimas arraigadas en el egoísmo y el autoengaño humano"²⁰.

Si toda opción política es relativa, la iglesia no puede optar; la misión profética se ve reducida a condenar la actual estructura opresiva y el rechazo a la violencia, sin embargo no hay una participación abierta y franca para lograr los cambios básicos en la situación de violencia institucional cuyo número de muertos diarios es realmente criminal.

3. Otra tendencia teológica se expresa en el documento de la juventud que, reconociendo la situación descrita en el punto 1., clama por una militancia con los oprimidos en su liberación, por la redención de las estructuras así como las del individuo.

Compromiso creativo para el cambio (década del 70)

La década del 70 fue lo que yo llamaría la *época de la creatividad* en la reflexión teológica protestante. Con sólo seguir los títulos de la revista *Cristianismo y sociedad* y de muchos libros, nos encontramos con la prueba de esta afirmación. En primer lugar se lanza en todo el continente la pedagogía de Paulo Freire.

Sus primeras publicaciones se editan con el título de "Concientización". El trabajo de Freire es lanzado no sólo con las publicaciones sino también por medio del proceso educacional que se aplica en equipos en distintos lugares de Latinoamérica.

²⁰ Rubem Alves, *Hijos del mañana*, Sígueme, Salamanca-1976, p. 214, Edición inglesa: *Tomorrow's child*, Harper and Row, New York-1972, p. 189. (Reinhold Niebuhr citado de "Christian realism and political problems", New York-1953, pp. 5-6).

La reflexión teológica debe “nacer sobre la marcha”. Históricamente este punto de partida que guía tanto a la reflexión como la acción coincide con un movimiento político en Bolivia (Torres). La Unidad Popular en Chile una coalición de partidos de izquierda y segmentos de los partidos tradicionales llamados “Frente Amplio” en el Uruguay, etc. Era un momento de euforia. Con cierta ingenuidad se preveía el surgimiento en América Latina a lo largo de la década de un socialismo humanista. La opción era un nuevo tipo de socialismo, no una copia del marxismo ruso o chino sino un socialismo latinoamericano que reflejara la idiosincrasia de Latinoamérica. Era el momento de la construcción y de la nueva esperanza. Libros con títulos como los que siguen aparecieron entre 1970 y 1975: de Freire, Paulo: *Pedagogía del oprimido*, Tierra Nueva, Montevideo 1970; *Acción para la libertad*, Tierra Nueva, Buenos Aires 1971; de Freire y otros: *Educación para el cambio social*, Tierra Nueva, Buenos Aires 1972; de Pierre Furter, *Educación y Reflexión*, Tierra Nueva, Montevideo 1971; *Educación y vida*, Tierra Nueva, Montevideo 1972; *La educación permanente dentro de las perspectivas del desarrollo*, Tierra Nueva, Buenos Aires 1974; de varios autores: *De la iglesia y la sociedad*, Tierra Nueva, Montevideo, 1971; *Pueblo oprimido, señor de la historia*, Biblioteca de ISAL, Montevideo, 1972; Julio de Santa Ana, *Protestantismo, Cultura y Sociedad*, Buenos Aires, La Aurora 1970; Barreiro, Julio, de Santa Ana, Julio y otros, *Conciencia y revolución*, Tierra Nueva, Montevideo, 1970; anónimo, *Se vive como se puede*, Tierra Nueva, Montevideo, 1970; Alves, Rubén, *Religión: ¿opio o instrumento de liberación?*, Tierra Nueva, Montevideo 1970; Carrel, José, *Hilda (Protesta contra una madre)*, Tierra Nueva, Montevideo, 1971; Melano Couch, B. *La mujer y la iglesia*, el Escudo, Buenos Aires, 1972; Castro, Emilio, *Realidad y Fe*, Tierra Nueva, Montevideo 1972c; Barreiro, Julio: *Educación popular y proceso de concientización*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1974, Buenos Aires, 1974, de Santa Ana, Julio y otros: *Dominación y dependencia*, Tierra Nueva, Buenos Aires 1975, de Padilla, Renée, *Fe cristiana y Latino América hoy*, Certeza, Buenos Aires, 1974; *El Evangelio hoy*, Certeza, Buenos Aires 1975, etc.*.

Deben señalarse tres puntos: 1) Tanto sociólogos como teólogos trabajaron en equipo, publicando sus ensayos juntos. 2) Se refirieron a la descripción de la misma realidad en sus distintos aspectos: políticos, económicos, sociales, educacionales, culturales. 3) Los principales temas teológicos se relacionaban estrictamente a la situación y pueden resumirse en torno a dos focos: ética política cristiana (explorar el significado de Exodo, cautividad, liberación, el reino de Dios e historia, humanización); y la relación entre

* (Ya habían aparecido entre otros: *Hombre, ideología y revolución*, ISAL, Montevideo, 1965; *América Hoy*, ISAL, Montevideo 1966; Paulo Freire: *La Educación como práctica de la libertad*, (Tierra Nueva, Montevideo, 1969).

ideología y teología (la búsqueda de un nuevo lenguaje teológico que pueda servir para expresar la utopía ideológica socialista).

En su tesis doctoral, *Cristianismo, ¿opio o liberación?*, Rubem Alves (1970) parte desde el Exodo y se mueve hacia una teología de la esperanza, de una nueva esperanza humana. Paralelamente a esta literatura aparecieron las declaraciones de la Iglesia Metodista de Bolivia en 1970, la Iglesia Metodista Argentina en 1971 y de la Iglesia Luterana de Chile 1970, que no sólo denuncian la injusticia de las estructuras que oprimen al pueblo latinoamericano sino que también llamaban al compromiso cristiano para cambiar esas estructuras.

En 1971 la última reunión de "Iglesia y Sociedad" se realizó en Naña, (Perú) con un sugestivo lema: "movilización popular y fe cristiana". Ya desde el título "movilización popular" se habla de una opción ideológica y de una estrategia a implementarse para lograr modificar las estructuras para la liberación de los oprimidos y la construcción de una nueva humanidad.

Julio de Santa Ana ha sido uno de los principales pensadores que exploraron la dependencia social. Rubem Alves y José Míguez Bonino han sido los principales teólogos de esta década. Históricamente estos años representan una verdadera ruptura para los teólogos protestantes de la liberación. Cortan amarras tanto del idealismo liberal como de la teología europea, aunque aparentemente algunos temas tratados por la teología noratlántica son similares (teología política, teología de la esperanza). La gran diferencia se centra en la metodología (se incluye en el círculo hermenéutico un análisis social dialéctico), en el contenido (un marcado compromiso político que conduce a la reflexión y vice-versa) y —lo que considero como de importancia crucial— las fuentes: una concreta lucha por la liberación de los pueblos de América Latina. Praxis, reflexión y acción, comprometidos en la desarticulación de los poderes opresivos y la creación de nuevas estructuras asumen en gran medida el significado existencial del juicio de Dios y la redención de la sociedad; donde los seres humanos están llamados a la participación. El compromiso para el cambio revolucionario no es ya una pregunta académica sino el mandato cristiano de la obediencia, un signo de fidelidad.

Quisiera llamar la atención a dos fenómenos, uno existencial el otro teológico. El existencial es justamente el precio que pagaron los cristianos que fueron perseguidos, encarcelados, torturados y asesinados por su participación en los movimientos populares. Como lo dijo Julio Barreiro: "Vivíamos en una extraña paradoja, la parte más conservadora de la iglesia nos rechazaba y nos etiquetó: 'comunistas', 'Tupamaros', 'extremistas'... y los que pertenecían a los movimientos populares nos aceptaban y nos buscaban porque éramos cristianos. No nos comprometimos con los movimientos para vender nuestra fe, sino que lo hicimos *en el nombre de la fe*, tratamos de ser instrumentos hacia un amor político; en otras palabras, un amor que implicaba un compromiso político para derribar las estructuras que oprimían la sociedad".

El fenómeno teológico en esta situación es la polarización y el conflicto²¹. Ambas caracterizan nuestras iglesias y están presentes, más que en la teología escrita y enseñada aquí o allá en Latinoamérica, en la aproximación de la iglesia a los problemas sociales, políticos y económicos, esto significa, en la teología implícita de la predicación y la liturgia y el trabajo de la iglesia hoy. Por un lado vivimos aún bajo el impacto del acercamiento teológico dualista, descrito al inicio de esta presentación, caracterizado por la “ultramundaneidad” y el énfasis en la salvación del alma y en la moralidad individual; esta perspectiva está asociada con una militancia agresiva y conservadora en el campo político. Por el otro lado, algunos sectores de la iglesia en toda América Latina creen en un llamado a una praxis revolucionaria. “Denuncian dicho dualismo como una obscada ideologización —con residuos del idealismo que aún no ha sido superado— y un llamado para el ‘vaciamiento’ total del amor de Dios en el amor del prójimo, de fe en ideología, de práctica eclesíástica en un compromiso político”²².

Míguez Bonino propone la siguiente pregunta teológica a la forma de acercamiento mencionada más arriba que semánticamente puede llegar a ser diferente a las preguntas propuestas por algunos “evangélicos radicales” (de la Fraternidad Teológica Latinoamericana)²³ pero que en su esencia son —a mi entender— exactamente las mismas:

*“¿Si estamos involucrados en una práctica política... no subordinamos lo específico del cristianismo a una opción ideológica, estratégica y táctica, en un grado tal que los datos teológicos, la continuidad y universalidad del pueblo de Dios, queda totalmente absorbida?... Por el otro lado... la teología ‘confesional’ del nivel táctico-estratégico termina en una fragmentación sectaria casi sin límites que amenaza a ‘los cristianos de izquierda’, tanto como a la opción izquierdista en general. Curiosamente, de esta forma abandona una de las funciones que aquellos cristianos comprometidos en el proceso revolucionario han logrado con gran eficiencia: la intercomunicación y la apertura entre grupos que tienen la misma estrategia pero distintas tácticas... La sectarización política no parece ser la mejor contribución que los cristianos de América Latina puedan hacer al proceso revolucionario”.*²⁴

Pero debemos hacernos la pregunta si es que la iglesia puede permanecer en el nivel de la mera denuncia de los males sociales que atacan nuestra sociedad, la mera denuncia de la violencia institucional que sufrimos todos los

²¹ Es importante recalcar que este fenómeno de polarización estaba presente en la CELA III (Buenos Aires, 1970), donde se enfatizó por un lado una “teoría de desarrollo” relacionada con el cambio social y el relativismo de cualquier opción política, y por otra parte la necesidad de una postura política revolucionaria.

²² Míguez, “Visión”, pp. 201.

²³ Ver las publicaciones de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, *Fe cristiana y Latinoamérica hoy*. Certeza, Buenos Aires, 1974; *El Reino de Dios y la historia*. Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, 1975.

²⁴ Míguez, “Visión”, pp. 201-202.

días y la condenación del sistema. Nos preguntamos: ¿Puede la iglesia permanecer ideológicamente neutral? O ¿existe una iglesia ideológicamente neutral? ¿Debería la iglesia —con las reservas críticas que uno no debe olvidar— estar dispuesta a aceptar un proyecto histórico y un nuevo orden económico para el mundo?

Ya cité al grupo de teólogos que han sido llamados “evangélicos radicales” y un grupo considerable de universitarios de toda América Latina sigue sus ideas. Representan el esfuerzo de quebrar el dualismo teológico de las iglesias conservadoras y superar la “ultramundaneidad” por medio del análisis y la inmersión en la problemática latinoamericana. Su objetivo es el de concientizar a los elementos protestantes más conservadores para producir una renovación dentro de la iglesia, su punto de partida es una exégesis bíblica rigurosa y se están moviendo hacia un entendimiento realista de la situación social, económica, política y cultural de América Latina. Su posición representa una nueva ética social evangélica. Exponen y denuncian las estructuras de opresión y dependencia y hacen un llamado al compromiso cristiano para que se realicen los cambios necesarios. Para la mayoría la opción práctica concreta para América Latina pasa por un socialismo de tipo democrático y sin embargo tienen grandes sospechas del análisis de las clases sociales que utilizan algunos de los teólogos de la liberación y los critican abiertamente. Lo denuncian como algo que no es ni científico ni objetivo, afirman que representa una ideología marxista velada que debe exponerse, que es tan peligrosa como la ideología capitalista que condiciona la hermenéutica de la teología conservadora.

Aunque este grupo critica, la hermenéutica y la teología de los liberacionistas y también su compromiso revolucionario, reconocen la legitimidad del llamado de “Iglesia y sociedad” al despertar la conciencia protestante a los problemas del continente. Como ha dicho René Padilla:

*“Podemos rechazar las premisas filosóficas del movimiento Iglesia y sociedad. Podemos objetar muchos de sus planteos teológicos. Podemos, en fin, poner en tela de juicio la pertinencia de sus estrategias, ... y sin embargo ¿hemos de desconocer la legitimidad del proyecto isalino como un esfuerzo por asumir la situación del pueblo latinoamericano y ‘teologizar’ a partir de esa situación? La única teología que la Biblia conoce es una teología ‘funcional’, es decir, teología en diálogo con la realidad concreta, teología al servicio de la praxis. La única manera de llevar una vida cristiana auténtica es tomando en serio la encarnación de Jesucristo. Aquí radica el mayor desafío de ISAL: en su llamado a reflexionar en el contexto de un compromiso concreto y hacer de la teología un instrumento de transformación”.*²⁵

Estos evangélicos radicales representan una nueva apertura teológica muy significativa. Son una especie de puente entre los protestantes conservadores y los comprometidos más radicalmente. El ignorar su contribución o simplemente desmerecerla sería una completa falta de visión — simplemente

²⁵ René Padilla, *Fe cristiana*, pp. 146-147.

en términos de estrategia— si creemos que estamos viviendo momentos de concientización y movilización de los pueblos. Son vistos con sospechas tanto por los conservadores, quienes temen sus tendencias “izquierdistantes” como por los cristianos de izquierda, quienes los consideran desarrollistas y reformistas. En resumen, este grupo “propone una alternativa teológica más estrictamente relacionada con la teología bíblica clásica”²⁶ apuntada a la formación de una crítica tanto del capitalismo como del marxismo. en la búsqueda de una misiología que sea relevante a los problemas de América Latina. Algunos teólogos de la liberación protestantes muy conocidos han colaborado con ellos en encuentros, diálogos y publicaciones.

Los temas de una teología protestante enfatizan precisamente la necesidad de una *actitud realista* en el entendimiento del mundo y una *entendimiento realista de la esperanza*, el redescubrimiento de lo temporal y lo mundano en su relación con el reino, la historia y la iglesia. Fe, sufrimiento y amor son los *leit motif* en muchas obras, tanto como la participación en un “amor de tipo solidario” en la creación de una nueva humanidad. Hablan de la necesidad de transformar la realidad por un “acto creativo”, de la re-creación de la realidad y la orientación total en el entendimiento de la realidad a través de la fe y el compromiso político. Hablan de la creación de nuevos valores, de nuevos criterios para juzgar y comprender. Hablan de un nuevo tiempo, un nuevo espacio y una *nueva humanidad*, re-creada por la esperanza que se basa en las promesas de Dios quien obra desde el principio por medio del pueblo de Israel, Jesucristo, la iglesia, los pueblos hasta el fin de los tiempos. Hablan también de la *rebelión humana* antes del momento actual y de la necesidad de interpretar nuestra ética en términos de una renovada perspectiva bíblica de la historia y el reino.

Si Alves es el filósofo del pensamiento protestante de la liberación, Míguez es el teólogo ético. En Alves la realidad presente de dependencia y opresión es llamada “locura” (sobre todo en sus escritos posteriores). Míguez lo presenta como un orden social “injusto” contrario al propósito del reino tal como se encuentra en las Escrituras. Para ambos el futuro no se encuentra en el perfeccionamiento del presente ni la reforma de la sociedad, sino en la irrupción de una *nueva sociedad* que concretizará los signos visibles del reino. Lejos están de la teología desarrollista de los años '50 y '60 y de la ideología liberal. Esto significa, políticamente, una opción de democracia socialista y teológicamente una opción por un compromiso ético con las luchas de la liberación como signo de la obediencia cristiana. Últimamente Alves ha descrito la estructura opresiva con el término “organización”, lo que simboliza tanto al capitalismo occidental como a la cultura tecnológica que domina y deshumaniza. Míguez la describe como el anti-reino, que oprime y hace la vida humana imposible. Alves habla de la re-creación de la realidad a través de un hecho cultural y político que llama “el acto creativo”, en el mismo la imaginación juega un rol activo y encarna tanto amor como esperanza en la construcción de un futuro.

²⁶ Míguez, “Visión”, p. 195.

Finalmente, quisiera decir que la teología latinoamericana se está desplazando hacia un centro: cristológico²⁷. Me aventuraría a afirmar que nos desplazará de un énfasis en la historia y el reino a una nueva interpretación del Exodo y sufrimiento; de la cruz y la resurrección. Creo que necesitamos un nuevo entendimiento del significado del sufrimiento cristiano, que a su vez continuaría dando una coherencia a nuestra fe y a la lucha hacia la liberación de todos los oprimidos. De otra forma el tema del exilio puede convertirse en un "callejón sin salida", con pocas posibilidades de guiarnos más allá del actual sentimiento de estancamiento en nuestra sociedad. Podría guiarnos a aceptar resignadamente la aparente desesperación ante la opresión y la represión en el continente y guiar a la comunidad cristiana a caer en la inercia, lo que es una actitud suicida.

Lo que el evangelio exige de nosotros no es una vocación suicida, ni masoquista ni ingenua del sufrimiento. El evangelio nos llama a una vocación de testigos ("mártir", en el sentido etimológico). El vivir una vocación significa asumirla, en este caso asumir el sufrimiento de los otros y el propio por amor a otros. Esto involucra una decisión libre que expresará la responsabilidad cristiana como respuesta a la situación existencial. Significa des-centrar nuestro egoísmo para asumir el sufrimiento por causa "del otro", porque Cristo lo hizo primero. Este es el significado de asumir el sufrimiento de Cristo en el mundo hoy. De la experiencia de la "prueba de fuego" y la situación de "exilio" del cual habla Pedro en sus cartas, nace la esperanza del sufrimiento compartido, esperanza que es la experiencia de la resurrección misma, como una nueva y vital realidad, de esta manera provee una visión y verdadera alegría.

CONCLUSION

Como resumen, permítanme llamar la atención a dos hechos históricos, y a tareas que quedan por realizar.

En primer lugar, debemos tener presente el origen de la teología de la liberación protestante. Su desarrollo ha sido un lento y doloroso proceso de concientización crítica de la situación histórica en América Latina, en sus muchas y muy diversas dimensiones. El surgimiento de esta concientización estaba envuelto con la búsqueda del significado de la fidelidad al Señor de la historia, al Dios de la justicia y la misericordia, del juicio y la redención, en un continente donde la gran mayoría de su gente sobrevive o simplemente sucumbre ante condiciones sub-humanas de vida. Porque la naturaleza misma del evangelio es juicio al mundo y transformador del mundo, el llamado a concretar el testimonio cristiano en relación al contexto histórico tan particular comienza con el reconocimiento de la necesidad de una reflexión encar-

²⁷ Véase los dos números de *Cristianismo y Sociedad* (1975) vol. 1 y 2, cuyo tema es: "¿Quién es Jesucristo en América Latina?"; con contribuciones de teólogos católico romanos y protestantes.

nada que tome en serio la problemática continental y la asuma en un acto de obediencia.

A lo largo de más de treinta años se ha visto aparecer distintos tipos de reflexión y aproximaciones teológicas y de diversas premisas eclesiológicas ante la misión. Hemos visto que el desarrollo siguió la siguiente dirección. de un llamado a una teología relevante o encarnada a una teología desarrollista, a una teología ecuménica, a una teología de la historia, a una teología de la liberación. Estos distintos títulos son la descripción de una dirección que tomó la reflexión y la acción en los sucesivos pasos de la búsqueda; se refieren a los ensayos, declaraciones de las iglesias y papeles de trabajo que dan cierta coherencia y unidad a cada paso del camino. No representan un producto terminado, completo de una posición teológica definitiva; son simplemente pasos de un movimiento que se dirige tanto hacia una cada vez mayor conscientización social crítica del contexto histórico, como hacia una búsqueda teológica que la ilumine.

Este proceso tiene en su trasfondo su contraparte filosófica que se puede esquematizar como sigue: idealismo liberal (proceso de desacralización de la sociedad) a un pragmatismo (interés desarrollista) hasta el socialismo utópico.

En segundo lugar debemos tener presente otro hecho histórico. La Comisión de Iglesia y sociedad en América Latina (ISAL) fue catalizador y fermento en la búsqueda y el desarrollo de una teología protestante latinoamericana. Sin embargo ésta fue violentamente criticada y rechazada por la iglesia principalmente por su posición de análisis social y su compromiso político. Si compartimos o no, como individuos o como iglesias las herramientas utilizadas para analizar el contexto socio-económico, o su estrategia en términos de acción, o los resultados de su reflexión teológica, fue un importante desafío en su esfuerzo de hacer de la teología un instrumento para la renovación de la sociedad de América Latina. Aunque sería injusto circunscribir el fermento teológico a los integrantes y colaboradores de ISAL, sin duda sus publicaciones y su reflexión, nacida de un concreto compromiso social y político, han tenido y tienen profunda influencia sobre los laicos y pastores en un amplio espectro del protestantismo y me animaría a agregar en la teología de la liberación católico-romana.

Tenemos por delante por lo menos tres tareas. La primera es la constante purificación de las herramientas hermenéuticas. La *sospecha hermenéutica* debe relacionarse con los métodos utilizados en la interpretación de la realidad para agudizar la visión y servir como elemento correctivo de la epistemología.²⁸ Los teólogos de Africa y los teólogos negros de los EE.UU. han

²⁸ Tenemos que ser cuidadosos cuando nos aproximamos a las Escrituras, porque estamos ya condicionados por cierto tipo de antecedentes, preconceptos filosóficos, éticos, políticos y sociales. La hermenéutica de la teología de la liberación parte de lo que podemos llamar la hermenéutica de la sospecha. Como vemos, podremos comenzar con dos consideraciones: la primera es la que sospecha acerca de nuestras propias ideas, de cómo nos acercamos a las Escrituras. La segunda es la sospecha sobre nuestra metodología. No existen métodos inocentes, asépticos; todos presuponen una teoría con sus propias limitaciones y con propósitos dentro de los mismos.

desenmascarado la ideología del racismo, que divide a la gente de acuerdo a su raza y por lo tanto sirve como medio de discriminación social y de explotación económica. Las teólogas feministas del noratlántico nos han presentado otra fuerza opresora que discrimina de acuerdo al sexo. En ambos casos sus respectivas teologías de la liberación son un desafío a problemáticas ineludibles. Gustavo Gutiérrez señaló un símbolo de interrelación entre distintos tipos de opresión. Afirmó: “la columna vertebral de la opresión es el sistema económico y político de explotación, la carne y la sangre de ese cuerpo son la opresión racial y sexual. No podemos entender el cuerpo sin los huesos que le dan el marco para sostener el cuerpo y la sangre”.²⁹ Como teólogos/as del tercer mundo debemos aprender unos de otros y dirigirnos hacia una teología de la liberación de tipo más holístico, que deberá incluir las diversas experiencias de opresión que sufren los seres humanos y sus caminos de liberación.

Además, sería necesario incluir otros tipos de análisis social, tales como los de Emile Durkheim, que nos ayudarán a entender los símbolos y valores que fueron originados por nuestra cultura e incorporados a nuestras estructuras sociales.³⁰ El análisis de Max Weber de la alienación del poder puede ayudarnos en la crítica tanto del capitalismo como de los estados socialistas.

Necesitamos tener sospechas de posibles aberraciones metodológicas al acercarnos a las Escrituras, tener conciencia de prejuicios, preconceptos, imágenes internalizadas, etc. Esto se ha hecho al desenmascarar nuestra falsa conciencia y cobertura ideológica utilizados durante siglos de interpretación bíblica. La *sospecha hermenéutica* es sólo la contrapartida de la *esperanza hermenéutica*, que nace del compromiso a colaborar con el Señor y Salvador como embajadores del Reino, agentes de liberación.

La segunda tarea es la de repensar algunos temas teológicos fundamentales, tales como: el pecado, la iglesia, la cristología, etc. Un dato curioso es que hasta ahora ha sido únicamente el jesuita uruguayo Juan Luis Segundo, quien ha cubierto una amplia gama de temas doctrinales.³¹

Brevemente, nos vemos confrontados con la tarea *hermenéutica* de una continua purificación de las herramientas y el desafío *teológico* de ampliar los temas que se tratan.

Finalmente, tenemos delante nuestro aún lo que podemos llamar la dimensión *existencial* de la teología de la liberación, como tercera tarea, esto

²⁹ Citado de una discusión en el Diálogo ecuménico de los teólogos del Tercer Mundo (Dar-es-Salaam, Tanzania, 1976).

³⁰ Existe cierta dimensión de la existencia humana – tal como la trágica realidad del pecado – que no puede ser reducida a un lenguaje conceptual: el simbolismo toma cariz de realidad en una forma que no es posible alcanzarlo por el pensamiento filosófico o científico. El poder revelador del símbolo está definitivamente relacionado con la tarea hermenéutica y tanto el simbolismo como su interpretación están fuertemente relacionados con la comprensión de las profundidades del propio ser, a través del camino que proyecta su finitud y su trascendencia en el arte, instituciones, ritos, creencias, sueños, símbolos, etc.

³¹ Cf. Juan Luis Segundo; entre otros: *Teología para el laico adulto*. Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1972 (varios volúmenes). Edición inglesa: 5 volúmenes Orbis Books, Maryknoll, New York, 1974.

significa una *exploración* continua y *vivir* la tarea literal de la liberación que la Biblia tan claramente exige como obediencia a Dios, especialmente a través de los profetas y de Jesucristo mismo. El entrar en o continuar en este tipo de disciplina y discipulado no puede hacerse sin pagar el alto precio correspondiente. El gozo en estar dispuesto a pagar el precio es la substancia de la fe, en la inquebrantable certeza del cumplimiento de sus promesas.

*“¿No será más bien este otro el ayuno
que yo quiero:
desatar los lazos de maldad,
deshacer las coyundas del yugo,
dar la libertad a los quebrantados
y arrancar todo yugo?*

*¿No será partir al hambriento tu pan
y a los pobres sin hogar recibir en casa?
¿Que cuando veas a un desnudo le cubras
y de tu semejante no te apartes?*

*Entonces brotará tu luz como la aurora,
y tu herida se curará rápidamente.*

*Te precederá tu justicia,
la gloria de Yahveh te seguirá.
Entonces clamarás y Yahveh te responderá;
pedirás socorro y dirá: ‘Aquí estoy’.
Si apartas de ti todo yugo,
no apuntas con el dedo y no hablas maldad,
repartes al hambriento tu pan
y al alma afligida dejas saciada,
resplandecerá en las tinieblas tu luz,
y lo oscuro de ti será como mediodía.
Te guiará Yahveh de continuo,
hartará en las sequedades tu alma,
dará el vigor a tus huesos,
y serás como huerto regado,
o como manantial
cuyas aguas nunca faltan.*

*Reedificarán, de ti, tus ruinas antiguas,
levantarán los cimientos de pasadas generaciones,
se te llamará Reparador de brechas,
y Restaurador de senderos frecuentados”.*

*Isaías 58: 6-12
(Biblia de Jerusalén)*

Traducción y extracto del texto en inglés publicado en *The Emergent Gospel* “Theology from the underside of history”. (Presentaciones del Diálogo ecuménico de teólogos del Tercer Mundo. Dar-es-Salaam, agosto 5. 12. 1976) publicado por Orbis Book, Maryknoll, NY, 1978. Tradujo Roberto H. Jordan.



Copyright and Use:

As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.

No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.