

Una historia del pensamiento latinoamericano desde sus orígenes a nuestros días (autocrítica)

JOSEP-IGNASI SARANYANA
Universidad de Navarra (España)

En el marco de las muchas iniciativas académicas, surgidas en torno al quinto centenario del encuentro entre Europa y América, pensamos, en la Universidad de Navarra, investigar algún aspecto del *background* doctrinal de la epopeya americana. Esto sucedía hacia 1984. Poco a poco, nuestra línea de investigación tomó perfiles más determinados, cuando optamos por historiar las ideas teológicas, desde los comienzos de la evangelización americana, en 1493, hasta nuestros días. El proyecto ha concluido ahora, al cabo de veinticinco años¹.

Influyó en la elección del tema, el hecho de que entonces se había publicado en Buenos Aires el primer volumen de *Monumenta Catechetica Hispanoamericana*, donde se reproducían algunos catecismos novohispanos, que nos parecieron interesantes y dignos de análisis². Encargamos un ejemplar de esa obra, que recibimos precisamente el mismo día en que se conmemoraba el cincuentenario de la muerte de Carlos Gardel, es decir, el 24 de junio de 1985. Mientras había comenzado la primera tesis doctoral sobre tema americanista, que sería también la primera publicada de nuestra nueva línea de trabajo³. Después vendrían más tesis doctorales. Quiero citar ahora sólo las tres editadas hasta 1992⁴. Entre tanto se organizó un

¹ SARANYANA, J.I. (dir.) – Alejos Grau, C.J., (coord.), *Teología en América Latina*, Madrid – Frankfurt, Iberoamericana – Vervuert, 1999-2008, 4 vols., 3553 pp. Han intervenido veintinueve académicos, adscritos a diecinueve centros universitarios (cinco europeos y catorce latinoamericanos).

² DURÁN, J.G., *Monumenta Catechetica Hispanoamericana (siglos XVI-XVIII)*, Buenos Aires, Publicaciones de la Pontificia Universidad Católica Argentina, 1984, I. El volumen II apareció en 1990.

³ CRESPO PONCE, M.G., *Estudio histórico-teológico de la “Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios por manera de historia”, de fray Pedro de Córdoba, O.P. († 1521)*, Pamplona, Eunsa, 1988.

⁴ ZABALLA BEASCOECHEA, A. DE, *Transculturación y misión en la Nueva España: estudio histórico-doctrinal del libro de los “Coloquios” de Bernardino de Sahagún*, Pamplona, Eunsa, 1990; ALEJOS GRAU, C.J., *Juan de Zumárraga y su “Regla cristiana breve” (México 1547): autoría, fuentes y principales tesis teológicas*, Pamplona, Eunsa, 1991; ROMERO FERRER, R., *Estudio teológico de los catecismos del III Concilio Limense (1584-1585)*, Pamplona, Eunsa, 1992. De ese mismo período es una recopilación de artículos míos sobre pensamiento latinoamericano, titulada *Teología profética americana. Diez estudios sobre la evangelización fundante*, Pamplona, Eunsa, 1991.

importante congreso internacional en Pamplona, sobre el pensamiento en América Latina en el siglo XVI, cuyas actas se imprimieron en dos gruesos volúmenes⁵.

* * *

Como era de esperar, nuestra hipótesis de trabajo tardó en concretarse. La finalidad secundaria de la investigación estaba clara (analizar obras de contenido teológico); pero no habíamos formulado todavía el objetivo último de todo el proyecto. Pasados no muchos meses establecimos una hipótesis, que ha conferido unidad a la línea de trabajo y se ha mostrado bastante fecunda.

Para empezar, delimitamos nuestra hipótesis en términos un tanto polémicos, casi como réplica a otro proyecto que, por aquellos años, acababa de publicar sus primeros resultados. En efecto: el grupo internacional CEHILA (= Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica), con sede en México y São Paulo, había iniciado la preparación de una “historia de la teología en América Latina”⁶. Los colegas del CEHILA, coordinados por el pensador argentino-mexicano Enrique D. Dussel, consideraban que el éxito espectacular de la primera evangelización novohispana, concretamente la de los Valles Centrales de México, debía atribuirse a que esa evangelización había estado inspirada por una teología confrontativo-profética, denunciadora e inconformista, basada en unos principios semejantes a los de la teología de la liberación. A pesar de que esa hipótesis fue criticada por muchos, por juzgarla poco verosímil, tuvo una acogida muy amplia. Recuérdese, para no perder el contexto, que la teología de la liberación estaba entonces en un momento de expansión y de gran popularidad; y que del bienio 1984-1986 datan precisamente el “afer Leonardo Boff” y las dos declaraciones vaticanas de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Dussel y su equipo, todos ellos historiadores bastante conocidos y con mucho oficio, afirmaban, además, que después de 1563, con la recepción del Concilio de Trento, la especulación americana, tanto teológica como filosófica, habría perdido

⁵ SARANYANA, J.I., (dir.) et al., *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, 2 vols.

⁶ El grupo presentaba así su proyecto: “En la capital del antiguo virreynato del Perú, se lanzó el nuevo proyecto de CEHILA de escribir una Historia de la Teología en nuestro continente [...]. Con la presencia, entre otros, de Otto Maduro, Gustavo Gutiérrez, Rubem Alves, Agustín Churrua y miembros del CEHILA, se trabajó intensamente. [...]”. Y, en otro lugar, la empresa, de la cual era coordinador Maximiliano Salinas, se autopresentaba en los siguientes términos: “El proyecto de escribir una Historia de la Teología en América Latina y el Caribe, fue formulado por CEHILA en 1979. Su objetivo es reconstruir las raíces históricas de nuestra manera propia de pensar la fe. Se trata de recuperar la memoria histórica del Pueblo de Dios en América Latina y el Caribe, en función del presente y del futuro de la teología latinoamericana y caribeña”. Al año siguiente tuvo lugar el primer congreso: VIII Simposio: Historia de la Teología en América Latina (19-26 de julio de 1980). Las actas se publicaron en dos volúmenes: RICHARD, P., (ed.), *Materiales para una historia de la teología en América Latina*, San José de Costa Rica, DEI, 1981 (trad. portuguesa: *História da teologia na América Latina*, São Paulo, Eds. Paulinas, 1981); y, cuatro años más tarde, un segundo volumen: RICHARD, P., *Raíces de la teología latinoamericana*, San José de Costa Rica, DEI, 1985.

la frescura del primer momento, abandonando su carácter profético y denunciador. Habría entrado, de este modo, en una etapa de sopor y rutina, de la que no habría comenzado a salir hasta después del Vaticano II, con la eclosión de la teología de la liberación⁷. En otros términos: la teología de la liberación habría recuperado el estilo profético de la evangelización fundante, o sea, el carácter genuino de la evangelización pretridentina.

Por consiguiente, CEHILA trasladaba la discusión desde el ámbito estrictamente especulativo al plano histórico. Proponía que la verificación o *falsación* de los principios de la teología de la liberación se dilucidase *more historico*, es decir, sobre la base de los hechos acontecidos. Para Dussel y su grupo, escribir una “historia de la teología” constituía la última etapa para legitimar su proyecto histórico. Si se lograba demostrar que la teología de la evangelización fundante había sido *avant la lettre* lo mismo que la teología de la liberación (o al menos muy semejante), las propuestas pastorales de los liberacionistas serían indiscutibles e inatacables. Con una capacidad de trabajo envidiable, al mismo tiempo que se interesaba por la teología de la liberación, Dussel promovía el estudio de la filosofía de la liberación, convocando un grupo muy activo que se reunía anualmente en la Universidad de Santo Tomás, de Bogotá⁸.

La apologética dusseliana no era novedosa. No era la primera vez que una tesis teológica se validaba (o pretendía validarse) con argumentaciones históricas. Aunque en otro orden, el desafío de Martín Lutero, a los comienzos del siglo XVI, tomó el mismo derrotero. Como se sabe, el Reformador defendió que sólo su ideal de Iglesia recuperaba la frescura y autenticidad de los primeros tiempos, mientras que la Iglesia de Roma, por el contrario, habría sido infiel a los orígenes apostólicos. La propuesta de Lutero provocó un gran debate historiográfico, en la segunda mitad del siglo XVI, en el que intervinieron el luterano Matías Flacius y los *centuriadores* de Magdeburgo⁹, por una parte, y el católico César Baronio, por otra¹⁰. En otros términos: la demostración teológica no se perfecciona con el puro sincronismo, sino que debe echar mano del diacronismo. Y en esto, al menos en la prueba teológica, tenían razón los litigantes del siglo XVI, como también Dussel y su equipo, en el siglo XX. En filosofía las cosas son tan diferentes..., si nos atenemos a los *excursus* históricos que Aristóteles, por citar un caso paradigmático, antepone a sus discusiones teoréticas.

⁷ Recuérdese que en 1971/72 se publicaron los tres trabajos emblemáticos de la teología de la liberación: ELLACURÍA, I., “Liberación: misión y carisma de la Iglesia Latinoamericana”, *Estudios Centro Americanos*, 26, 1971, 61-80; GUTIÉRRES, G., *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1972 (hay una edición anterior, aunque no tan completa, publicada en Lima, en 1971); BOFF, L., *Jesus Cristo, libertador. Ensaio de Cristologia crítica para o nosso tempo*, Petrópolis, Vozes, 1971.

⁸ En esa Universidad se han organizado, durante años, los Congresos Internacionales de Filosofía Latinoamericana. Allí se editan también, hasta el día de hoy, los *Cuadernos de filosofía latinoamericana*. Esta publicación periódica se autopresenta así: “La revista *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, adscrita a la Facultad de Filosofía de la Universidad Santo Tomás de Bogotá, es una publicación semestral dedicada a la divulgación de artículos y resultados de investigación sobre el pensamiento filosófico latinoamericano”. En los años que comento (década de los ochenta y primeros noventa) estuvo más polarizada hacia la filosofía latinoamericanista, con gran simpatía hacia la filosofía de liberación.

⁹ Flacius promovió, para demostrar la hipótesis luterana, la *Historia ecclesiastica*, Basilea 1558-1574, 14 vols.

¹⁰ Autor de los *Annales ecclesiastici*, Roma 1588-1605, 12 vols.

Pues bien; si CEHILA quería una historia de la teología y había comenzado a prepararla, también podía intentarlo el pequeño equipo que se constituyó al calor de la Universidad de Navarra. Los primeros llevaban alguna ventaja (tres o cuatro años), pero con un hándicap: CEHILA tenía pocos teólogos y, en cambio, contaba con experimentados historiadores de la Iglesia; en Pamplona no había notorios historiadores de la Iglesia, pero sí historiadores de la teología y de la filosofía con acreditada experiencia. Después, el tiempo ha mostrado que el oficio de teólogo y de filósofo no se improvisa, mientras que, en cambio, el oficio de historiador se puede adquirir con mayor facilidad (al menos los rudimentos de ese oficio).

* * *

Paso a describir muy brevemente los cuatro volúmenes de *Teología en América Latina*. El primero se publicó en 1999 y el último ha salido a primeros de 2008. Suman en total 3.553 páginas. Han colaborado veintinueve especialistas (unos más y otros menos) de diecinueve centros universitarios (cinco europeos y catorce americanos). La obra ha sido coordinada por la Dra. Alejos-Grau y dirigida por mí, desde Pamplona. Han sido necesarios frecuentes viajes para armonizar las investigaciones y para trabajar en los distintos centros donde se hallan los archivos y las bibliotecas interesantes para nuestro tema: Roma, Madrid y Sevilla; México, Bogotá, Lima, Santiago, Buenos Aires, Montevideo, São Leopoldo y São Paulo. Ahora se halla en muchas bibliotecas universitarias, entre ellas, en más de medio centenar de bibliotecas norteamericanas.

El primer volumen abarca desde 1493 a 1715 (fin de la Guerra de Sucesión); el segundo retrocede (para recuperar algunos autores preteridos) y va de 1665 (coronación de Carlos II) hasta 1810; el tercero va de 1810 (año de los *gritos* de independencia) a 1899 (celebración del Concilio Plenario de América Latina); y el último se extiende desde ese Plenario de 1899 hasta 2001.

* * *

¿A qué conclusiones hemos llegado, después de tanto trabajo?

1. *La primera conclusión* nos ha sorprendido: hemos descubierto que el Océano Atlántico no ha sido una barrera o un estorbo para las relaciones entre el Viejo y el Nuevo Mundo, antes bien lo contrario: el Atlántico ha potenciado la unión entre las dos orillas, facilitando la ilación y los intercambios. El Atlántico ha contribuido a crear un mundo con dos márgenes, también en el ámbito de la ciencia teológica (en este caso, además, propiciado por la común fe religiosa que, en línea de máxima, se confiesa en ambas riberas). Me consta que esta tesis es impopular, pues ahora se habla mucho de eurocentrismo y de explotación “ideológica” de América por parte de Europa (y, en su caso, por parte de los EE.UU.). Pero los hechos son los hechos. A pesar de la gran diversidad geográfica, de etnias tan variadas, de multiplicidad lingüística innegable, de impresionantes distancias y de gigantismo orográfico, la teología enseñada en América (tanto la teología académica como la misma teología profética) ha seguido el ciclo evolutivo del mundo latino-europeo.

Algunos objetarán que no podía ser de otro modo, porque —dirán— los catedráticos de Teología y Filosofía procedían de España y trasplantaron su ciencia a América... No cabía, pues, un pensamiento genuinamente americano cuando el tronco era europeo.

Esta objeción, que es interesante, no es del todo exacta. Como se sabe, en América hubo dos universidades mayores desde 1551 y hubo un buen número de universidades pontificias desde 1620. Salvo, como es lógico, la primera generación profesoral de México y Lima y la primera generación académica de los *studia generalia* de las cinco Órdenes primeramente establecidas en América, una mayoría significativa de los maestros de la era colonial estudiaron en aulas americanas. Ya a finales del siglo XVI había surgido una generación universitaria (todavía con pocos efectivos) que se había graduado en América: esos maestros eran americanos formados en América, un fenómeno desconocido en Lusoamérica, porque Portugal exigió a los intelectuales brasileños que pasaran a Coimbra-Lisboa para graduarse.

La dinámica de la asimilación cultural es muy compleja. En ella intervienen factores imprevistos, que modifican los flujos de influencia. Ni el más poderoso ni el más numeroso imponen necesariamente su cultura. Los mestizajes, que siempre se dan en mayor o menor medida, tienen a veces resultados inesperados. A modo de ejemplo, podemos remontarnos a la gran crisis provocada por la invasión germánica en la antigüedad tardía, cuando los *bárbaros* dinamitaron el Imperio romano. Ellos eran los conquistadores; no obstante, fueron ellos finalmente dominados por la cultura de los vencidos; mejor dicho: los vencedores se convirtieron a la cultura de los vencidos.

2. La *segunda conclusión* es una consecuencia de la primera. Es innegable que se produjo cierto *mestizaje* en el encuentro de civilizaciones (entre la cultura europea y las culturas nucleares americanas)¹¹. Este mestizaje no consistió, sin embargo, en una recepción de la teología latino-europea en las culturas autóctonas, sino principalmente en una recepción de elementos autóctonos americanos en la teología latino-europea. No hubo, pues, en la teología barroco-escolástica nada semejante al arte cuzqueño o quitense, es decir, una recreación de lo europeo en lo americano. Con todo, el mestizaje tuvo diferente intensidad. Por ello, en el mestizaje americano conviene distinguir seis momentos: la evangelización fundante; la teología barroco-escolástica; la casuística moral; y la teología pre-ilustrada e ilustrada.

- a) El mestizaje que acabo de señalar es patente en la primera época, la evangelización fundante, que ha sido estudiada en el volumen primero de nuestra serie. Fue la época de los grandes ensayos catequéticos, del estudio de las lenguas autóctonas y de la fijación de su gramática. En esos años se hizo un extraordinario esfuerzo para volcar en lenguas amerindias las nociones técnicas de la teología latino-europea.

¹¹ Tomo el sintagma de la americanística: fueron culturas nucleares las que los españoles encontraron en los Valles Centrales de México y las que hallaron en el altiplano del Incario.

- b) Esto es fácil advertirlo también en algunos teólogos del siglo XVII no adscritos a la teología barroco-escolástica, en parte estudiados en el tomo primero, y también analizados en el tomo II/1.
- c) El caso más extremo de resistencia al mestizaje cultural nos lo presentan los escolásticos puros. Es preciso reconocer que la teología escolástica americana (lo mismo que la teología barroco-escolástica europea) careció de sensibilidad por los temas que preocupaban al hombre de la calle, salvo, claro está, los tratados de casuística moral.
- d) Es cierto que en América la casuística planteó algunas cuestiones desconocidas en Europa (guerras de frontera, régimen de las explotaciones mineras, poligamia de los naturales, sincretismo religioso, consumo de drogas y alucinógenos, obligaciones fiscales de los indígenas, encomienda indiana, etc.). Recordemos, por ejemplo, los interesantes estudios sobre la esclavitud de los afroamericanos, llevados a cabo por Diego de Avendaño, por citar un autor escolástico del XVII; o los “itinerarios de curas párrocos”, que proliferaron en el XVII. Pero ni siquiera esta casuística moral se apartó, en las soluciones ofrecidas, del gran tronco de la teología latino-europea.
- e) Ahora bien, a finales del siglo XVII cambió el panorama, que ofrece una más clara impronta americanista. La teología, como también otras actividades intelectuales, comenzó a expresar entonces aspiraciones autonomistas, de la mano de la pre-ilustración. Así los criollos y, en ocasiones, también los indígenas que más se habían asimilado a la cultura española. Recordemos nombres tan destacados como la maravillosa Sor Juan Inés de la Cruz, el osado Carlos de Sigüenza y Góngora, los hermanos Eguiara y Eguren, los jóvenes jesuitas Francisco Clavijero y Francisco Javier Alegre y tantos más. Este fenómeno “americanizante”, fundamentalmente novohispano, no se interrumpió con el extrañamiento de los jesuitas, en 1767, ni con “la reconquista de América”, de la segunda mitad del gobierno de Carlos III.

Con todo, y es preciso señalarlo ahora, ni siquiera esta progresiva americanización del pensamiento del Nuevo Mundo —un fenómeno que fue *in crescendo* a lo largo del XVIII hasta los albores de la Independencia— pretendió ser *latinoamericanista*, o sea, elaborar una teología diferenciada de la teología que se cultivaba al otro lado del Atlántico. El diálogo entre las dos orillas continuó intenso y fecundo. Y lo mismo cabe decir del primer siglo republicano, a partir de 1820. Los latinoamericanos adquirieron la producción europea y editaron sus propios libros en prensas europeas (Barcelona, París, Madrid, Londres, Freiburg, Roma). Durante el XIX, los americanos leyeron a Henri Baptiste Grégoire, José María Blanco White, Jaime Balmes, Juan Antonio Llorente, Ernest Renan y toda la pléyade de abates franceses del momento (por citar gentes muy distintas), con tanta fruición como los europeos leyeron a los americanos Félix Varela, Justo Donoso Vivanco, Francisco de Paula y Vigil, Pedro Gual y Pujadas, José Antonio Ortiz Urruela, etc. Con motivo de la fundación del Colegio Pío-Latinoamericano (a finales de los cincuenta) y poco después al celebrarse el Concilio Vaticano I (1870), la comunicación teológica se agilizó más todavía. La plena homogenización

- teológica se alcanzó (salvando siempre peculiaridades accidentales) a partir del Plenario de América Latina, celebrado en Roma en 1899. Durante el siglo XX, la neoescolástica americana, que señoreó en filosofía y teología durante las cuatro primeras décadas, fue un calco de su homónima europea.
- f) La panorámica que acabo de describir cambió bastante en la segunda mitad del siglo XX. Primero la JOC enseñó el método *jocista* a los latinoamericanos (ver, juzgar y actuar). El 9 de enero de 1959 Fidel Castro entró en La Habana. Después, el Concilio Vaticano II, en su constitución *Gaudium et spes* (1965), enfocó su mirada a los signos de los tiempos, cosa que fue interpretada unilateralmente en algunos cenáculos intelectuales. El 15 de febrero de 1966 Camilo Torres caía en Patio Cemento. El 9 de octubre de 1967 Che Guevara moría en La Higuera, al sur de Santa Cruz. Nacieron por entonces diversas asociaciones sacerdotales con planteamientos muy críticos (ONIS, Golconda, Sacerdotes para el Tercer Mundo, etc.). La encíclica *Populorum progressio* (1967) insistió en la significación de algunos aspectos de la vida económica y social para el quehacer pastoral de la Iglesia y también para la ciencia teológica, pero dos números de la encíclica (nn. 30 y 31) fueron mal contextualizados en determinados círculos teológicos. Y, sobre todo, estalló por doquier el deseo de redactar una teología y una filosofía genuinamente latinoamericanistas.

La aspiración de construir una teología latinoamericanista (muy sentida no sólo en ámbitos católicos, sino también evangélicos) se retroalimentó con las teologías de la liberación. Esa etapa de particularismo teológico, difundida ampliamente desde finales de los sesenta, ha entroncado, al final, con la teología indigenista. Se pretende ahora un tipo de mestizaje mucho más radical y ajeno a la historia cultural de América Latina. Se trata de un fenómeno nuevo, que intenta la recepción de la teología latino-europea *en* las culturas autóctonas. No, como antes, cuando se pretendía la incorporación de elementos autóctonos a la teología *universal*, sino a la inversa. En mi opinión, tal revolución es muy agresiva y puede corromper, si no las ha corrompido ya, las bases comunes de la tradición cristiana. Esta nueva corriente teológica fue objeto de la reunión plenaria de la Pontificia Comisión para América Latina de 2001, donde el Cardenal Joseph Ratzinger abordó la cuestión con notable pericia. Esto ocurrió en 2001 y, por ello, decidimos considerar ese año de 2001 como término *ad quem* de nuestra investigación.

* * *

Recuperemos, para terminar, el debate que contribuyó a dar forma a nuestro proyecto, ahora concluido. ¿Puede afirmarse que las teologías y filosofías de la liberación, de marcado corte latinoamericanista, reproducen supuestos teóricos semejantes a los que inspiraron la evangelización fundante (es decir, la teología pretridentina americana)? Por lo dicho en los párrafos anteriores, no lo parece. Nuestro

estudio sugiere más bien lo contrario, es decir, que las teologías liberacionistas han supuesto una ruptura con una tradición multiseccular. Con todo, nos hemos quedado sin saber si los colegas de CEHILA habrían podido probar sus hipótesis, porque el grupo abandonó el proyecto, después de un segundo congreso¹² y de haber provocado algunas interesantes publicaciones sobre teología chilena del siglo XIX¹³.

¹² RICHARD, P., (ed.), *Raíces de la teología latinoamericana: nuevos materiales para la historia de la teología*, San José de Costa Rica, DEI, 1985.

¹³ NOEMÍ, J., (dir.), “Pensamiento teológico en Chile. Contribución a su estudio, I. Época de la independencia nacional, 1810-1840”, *Anales de la Facultad de Teología*, 27, 1976/2, pp.163-386 (publicado en 1978); ARTEAGA LLONA, J., (dir.), “Pensamiento teológico en Chile. Contribución a su estudio, II. Época de la reorganización y consolidación eclesíásticas, 1840-1880”, *Anales de la Facultad de Teología*, 31, 1980/1, 3-222 (publicado en 1982); y BARRIOS, M., “Pensamiento teológico en Chile. Contribución a su estudio, III. Historiografía eclesíástica chilena, 1848-1918”, *Anales de la Facultad de Teología*, 38, 1987/1, 5-171.



Luis Jiménez (1929-2007)