

“Teología en las Américas” (1975).
Tramas y flujos en un caso de relectura
crítica de la teología de la liberación
latinoamericana en Norteamérica

Marcelo González
Centro de Estudios Latinoamericanos
Universidad Nacional de San Martín

¿Tienen las Américas una historia *religiosa* común? Si el interrogante marco del presente libro se ha mostrado denso en complejidad a la hora de afrontarlo —tal como se ve en los artículos de este volumen—, el ensayo de encausarlo hacia las dinámicas *religiosas* no hace más que añadir intrincación. Todos los actuales procesos y debates orientados a cuestionar el binarismo de la formulación, la pertinencia de la escala y la viabilidad de responderlo desde las ciencias sociales con cierta precisión metodológica pueden trasladarse a este abordaje.

Esto es especialmente importante en un campo donde tienen prosapia y vigencia una serie de interpretaciones que se decantan por una diferencialidad neta a la hora de responder al interrogante. En efecto, la “religión” ha sido postulada como un componente nodal en la construcción de dos identidades diferentes y conflictivas: la *América Latina católica* y la *América Sajona protestante*, en una suerte de capítulo latinoamericano del debate en torno a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber.¹

¹ Para los textos de Weber y su contextualización es clave la edición crítica de Gil Villegas por la importancia de su introducción, los criterios de edición y la incorporación de otros trabajos centrales del autor que son nodales para la comprensión de sus primeros ensayos: WEBER, Max,

Tal condición, suma de procedencias culturales remotas y de configuraciones confesionales impregnadoras, es vinculada explicativamente con la plasmación de una suerte de sustento, resorte y matriz predisposicional de actitudes culturales de larga duración.² Para decirlo de una vez: la catolicidad/latinidad y la protestantividad/sajonidad habrían gestado dos figuras de “modernidad” netamente diferentes y contrastantes, capaces de dar cuenta de los desarrollos posteriores de ambas Américas y de ser basamento de las inferioridades y superioridades, ataques y defensas tramitadas en conflictos geopolíticos, militares, económicos y culturales.

Una lectura actualizada de este tipo de enfoque demandaría la incorporación de una serie de cuestiones que se han hecho particularmente evidentes en las últimas décadas. Ante todo, la asunción de una escala en la que se postulan dos “Américas” religiosamente diversificadas por sendas confesiones cristianas se muestra incapaz de absorber un conjunto de dinámicas que horadan el binarismo: la importancia y fecundidad de la “escala atlántica”.³ La “hispanicidad” de una parte considerable de los actuales territorios-

La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

² Las diversidades más señaladas son: a) En las modalidades de conquista-evangelización, en las estrategias de ocupación territorial, en el tipo de trato con los pueblos originarios y con los afrodescendientes; b) En las inclinaciones hacia el progreso o el tradicionalismo, las proclividades en lo económico (afinidad electiva con el capitalismo o con su imposibilidad; tendencia al ahorro o al gasto, al sacrificio o a la fiesta) y en lo político (tendencias centralistas-caudillistas o republicano-democráticas).

³ CONTRERAS, Jaime y Rosa María MARTÍNEZ DE CODES, “Hacia una Historia Atlántica: visiones religiosas compartidas”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 67, núm. 1, 2010, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 189-207; GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto, “La cultura escrita en el Mundo Atlántico colonial: Brasil y América del norte. Claves historiográficas, retos y perspectivas”, *Revista de Indias*, vol. LXXIII, núm. 259, 2013, pp. 633-662.

poblaciones norteamericanas, tanto en lo que hace a su primera conquista-evangelización, como a su itinerario histórico y su presente. La compleja historia del catolicismo estadounidense, con su incidencia creciente en ciertos sectores estratégicos de la vida del país y las vicisitudes suscitadas por los intentos (o reservas) de incorporar a los contingentes de migrantes latinoamericanos a su seno.⁴ Las multiplicidades “internas” del protestantismo en Estados Unidos, tanto diacrónica como sincrónicamente consideradas, en la que se insertan los protestantes “latinos”.⁵ La consideración –en general nula– en este enfoque de las particularidades cristianas y religiosas del Canadá.⁶

⁴ ELLIS, John Tracy, *La Iglesia en Estados Unidos*, en AUBERT, Roger (*et altri*), *Nueva Historia de la Iglesia*, tomo V, *La Iglesia en el mundo moderno (1848 al Vaticano II)*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1977, pp. 253-308; HENNESEY S.J., John, *American Catholics. A History of the Roman Catholic Community in the United States*, Oxford University Press, New York, 1981; HENNESEY S.J., John, “Catholicism in an american environment: The early years”, *Theological Studies*, vol. 50, n°4, 1989, Society of Jesus (United States and Canada), pp. 657-675; OBISPOS DE ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA, “Herencia y esperanza: La evangelización de América, Carta pastoral ante el V Centenario del descubrimiento y evangelización de América (1991)”, *Ecclesia* 2521-2522, 1991, pp. 34-42; FROEHLE, Bryan, Mary GAUTIER, *Catholicism USA. A Portrait of the Catholic Church in the United States*, The Catholic Church Today, Volume 1, Orbis Book, Maryknoll, 2000; MOYANO WALKER, Juan Luis, “Latinos en Estados Unidos. Una Iglesia y un país que no conocemos”, *CLAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, n° 395, 1990, Buenos Aires, pp. 361-374.

⁵ BALMER, Randall y Lauren F. WINNER, *Protestantism in America*, Columbia Contemporary American Religion Series, Columbia University Press, New York, 2002; MARTÍNEZ, Juan Francisco, *Los protestantes. An Introduction to Latino Protestantism in the United States*, Praeger, Santa Barbara, 2011.

⁶ MURPHY, Terrence y Roberto PERIN (eds.), *A Concise History of Christianity in Canada*, Oxford University Press, Toronto, 1996; PEW RESEARCH CENTER, “Canada’s Changing Religious Landscape”, June 2013, Washington DC, <http://www.pewforum.org/2013/06/27/canadas-changing-religious-landscape/>

En segundo lugar, este encuadre parece sesgado por la asunción de lo cristiano como base común desde la que se entienden los conflictos, sin dar peso a las transformaciones del campo religioso actual que implican la vigencia de una diversidad de creencias de otros orígenes (Islam, Judaísmo, Budismo, Hinduismo, Nuevos movimientos religiosos, nuevas religiones, reconexión con tradiciones ancestrales, etc.), y de las nuevas modalidades del creer y del no creer religiosamente connotado.

Finalmente, porque la mirada dicotómica puede invisibilizar la captación de una serie de flujos religiosos recíprocos entre las “Américas”: la creciente importancia en América Latina de iglesias y corrientes de evangelización originarias de los Estados Unidos, donde destacan los colectivos de cuño pentecostal o neo-pentecostal, su reconfiguración en los países/regiones de destino y su posible re-influjo en las iglesias del norte.⁷ Las interacciones entre las dinámicas reli-

⁷ MARTIN, David, “Otro tipo de revolución cultural. El protestantismo radical en Latinoamérica”, *Estudios Públicos*, núm. 44, primavera 1991, Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile, pp. 39-62; BASTIAN, Jean-Pierre, *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997; GARMA NAVARRO, Carlos, *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa / Plaza y Valdés, México, 2004; GUERRERO JIMÉNEZ, Bernardo (*et alrri*), *De indio a hermano: pentecostalismo indígena en América Latina*, Ediciones El Jote Errante, Iquique, 2005; BASTIAN, Jean-Pierre, “De protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos. Análisis de una mutación religiosa”, *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 16, 2006, pp. 38-54; BERGUNDER, Michael, “Movimiento pentecostal en América Latina. Teorías sociológicas y debates teológicos”, *Revista de Cultura y Religión*, vol. III, núm. 1, 2009, pp. 6-36; MANSILLA, Miguel, “Religión y exclusión/marginación. Pentecostalismo globalizado entre los hispanos en Newark, Nueva Jersey”, *Revista de Cultura y Religión*, vol. III, núm. 1, 2009, Universidad Arturo Prat, Tarapacá, Chile, pp. 37-54; ROBBINS, Joel, “Pentecostal Networks and the Spirit of Globalization. On the Social Productivity of Ritual Forms”, *Social Analysis*, vol. 53, n° 1,

gias de los afro-descendientes en Estados Unidos y las del resto de América Latina.⁸ La presencia de nuevas expresiones religiosas latinoamericanas en el norte (religiosidad popular, presencia de nuevos colectivos de origen latinoamericano o reflujos de experiencias norteamericanas cribadas en América Latina).⁹

El ingente trabajo que tal consideración implicaría no parece habilitar aún una respuesta contundente respecto de la vigencia o caducidad del enfoque diferencialista radical, pero podría llevar a un nuevo plano de interlocución a análisis más sofisticados como los de Bolívar Echeverría o Cristian Parker, vía sus elaboraciones teóricas en clave de *ethos histórico barroco* y del *pathos hemiderno* de la *lógica cultural popular*.¹⁰

El presente artículo ensaya una contribución *in obliquo* a esta discusión global ubicándose en el tercero de los factores

Spring 2009, Berghahn Books, pp. 55-66; LINDHARDT, Martin (ed.), *New Ways of Being Pentecostal in Latin America*, Lexington Books, Lanham, 2016.

⁸ PINN, Anthony, Benjamin VALENTIN (eds.), *Ties That Bind. African American and Hispanic American/Latino/a Theologies in Dialogue*, Continuum, New York, 2001; CANNON, Katie G., Anthony B. PINN (eds.), *The Oxford Handbook of African American Theology*, Oxford University Press, New York, 2014.

⁹ PEW RESEARCH CENTER, *Changing Faiths: Latinos and the Transformation of American Religion*, April 2007, Washington DC. En línea: <http://www.pewhispanic.org/2007/04/25/changing-faiths-latinos-and-the-transformation-of-american-religion/>

¹⁰ ECHEVERRÍA, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, Ediciones Era, México, 2000; ECHEVERRÍA, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, Ediciones Era, México, 2010; ECHEVERRÍA, Bolívar, “La clave barroca de América Latina” [Exposición en el Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin, Noviembre 2002], en ECHEVERRÍA, Bolívar, *Ensayos imprescindibles*, Teoría para la Acción, 2010, pp. 97-124; PARKER, Cristián, *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 1993. En otro trabajo profundizo en estos análisis: GONZÁLEZ, Marcelo, “Modernidad y catolicismo en América Latina: Itinerarios interpretativos a partir de la categoría *ethos*”, en CABA, Sergio, Gonzalo GARCÍA (eds.), *Observaciones Latinoamericanas II*, Editorial Cuarto Propio, Santiago de Chile, 2016, 169-212.

críticos anteriormente mencionados, el de los flujos religiosos entre las Américas y las tramas que los vehiculizan. El campo elegido es la recepción crítica de la teología latinoamericana de la liberación en Norteamérica y los interrogantes orientadores pueden plasmarse como sigue ¿Qué sucede cuando un proceso social-religioso surgido en América Latina es recepcionado en América del Norte? ¿Qué analogías hacen posible la interlocución y que diferencialidades brotan desde esta comunión?

Para permitir un trabajo interpretativo denso me concentro en un hito de este proceso, la preparación y celebración del encuentro *Theology in the Americas* (en adelante, en este artículo Teología en las Américas) celebrado entre el 18 y el 24 de agosto de 1975 en Detroit, Michigan;¹¹ así presentado por los organizadores a los invitados:

Los participantes abordarán la cuestión de cómo se hace hoy teología, contra el trasfondo de choques entre las redes de la dominación y las fuerzas de la liberación, tanto en la sociedad propia como en la internacional. Más agudamente, los participantes se preguntarán por la significación que tiene la teología de la liberación latinoamericana para los Estados Unidos contemporáneos.¹²

Cuatro razones sustentan la elección. Antes que nada, se trata de un caso donde los flujos entre las Américas van de Sur a Norte y en los que el prestigio recae en una producción latinoamericana que ha de gestionarse en Estados Unidos; lo que es significativo en una relación generalmente asimétrica en sentido inverso. Luego, porque permite visibilizar un abanico de tramas comunes entre las Américas que fungieron como condiciones de posibilidad para la realiza-

¹¹ La fuente principal de este trabajo es TORRES, Sergio, John EAGLESON (eds.), *Teología en las Américas*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1980. La edición original: TORRES, Sergio, John EAGLESON (eds.), *Theology in the Americas*, Orbis Book, Maryknoll, 1976.

¹² TORRES y EAGLESON, *Teología*, 1980, p. 36.

ción misma del evento. Además, porque allí emergen flujos muy diversos entre corrientes teológicas que habilitan una mirada compleja y menos habitual desde América Latina hacia los Estados Unidos. Finalmente, porque el acontecimiento generó agendas significativas de trabajo posterior.

El artículo se divide en dos secciones. La primera se concentra en la *etapa preparatoria*, y busca desentrañar las tramas que actuaron como condiciones de posibilidad del evento y los flujos de intercambio generados en ese momento del proceso. La segunda se focaliza en la celebración de la conferencia, atendiendo a sus vicisitudes y resultados. En la conclusión, por su parte, se da cuenta de la organización del trabajo post-conferencia y se ensayan una serie de proposiciones conclusivas como respuesta a las preguntas iniciales del estudio.

1. Tramas y flujos en la Etapa Preparatoria (1974-1975)

La etapa preparatoria tuvo una duración de un año y puede organizarse en cuatro movimientos: a) Contactos iniciales y primera tanda de materiales; b) Primeras reacciones de los destinatarios; c) Segunda tanda de materiales producidos por los futuros participantes; d) Materiales de síntesis de la etapa. Por razones de espacio, me concentro en los tres primeros, realizando en cada caso una lectura selectiva de los aportes basada en diversos criterios que oportunamente se explicitan.

Contactos iniciales y primera tanda de materiales

La iniciativa de la organización de un encuentro donde representantes significativos de la teología latinoamericana de la liberación pudiesen exponer su producción y experiencia en los Estados Unidos parte de un *Comité Organizador* con-

formado en 1974, con Sergio Torres como secretario ejecutivo. Se llamaría “Teología en las Américas”, tendría lugar en la ciudad de San Antonio (Texas) y estaría destinada a un grupo reducido de teólogos y teólogas profesionales de Norteamérica. Como fruto de los primeros contactos, se produjeron cambios de importancia. La sede fue trasladada a Detroit: “Este cambio era un símbolo: la conferencia no tendría que concentrarse en la realidad latinoamericana sino en la situación de los Estados Unidos”.¹³ La invitación se amplió significativamente incluyendo a laicos, asistentes sociales, sacerdotes de parroquia, obreros, representantes de minorías y activistas cristianos vinculados con distintos ámbitos del quehacer social y político; lo que dio como resultado un evento que tuvo 25 participantes latinoamericanos y 175 norteamericanos. La metodología de trabajo dio un viraje nodal. El equipo coordinador propuso y apoyó con insumos la conformación de sesenta grupos pequeños de reflexión a lo largo de Estados Unidos, basados en redes académicas (teólogas y teólogos profesionales, estudiantes de teología) y de militantes de diversas tradiciones religiosas (cristianos de base, colectivos activistas).

Este momento de la preparación incluyó el envío a los grupos y referentes de una primera tanda de siete materiales. Dos confeccionados *ad hoc* por los organizadores, en los que se busca explicar el proceso preparatorio de la conferencia y la metodología que se seguirá.¹⁴ Los otros cinco son artículos académicos ya publicados a los que se selecciona por su relevancia para suscitar la reflexión.¹⁵

¹³ *Ibidem*, p. 33.

¹⁴ “Documento Preparatorio I: Una explicación del proceso”, en *ibidem*, pp. 36-42; “Documento Preparatorio II: Guías para los grupos de reflexión”, en *ibidem*, pp. 43-48.

¹⁵ a) BERRYMAN, Phillip, “La teología latinoamericana de la liberación”, en *ibidem*, p. 49-115 (se trata del artículo original: BERRYMAN, Phillip, “Latin America Liberation Theology”, *Theological Studies*, vol. 34, n° 3,

El análisis de esta secuencia se hará desde dos claves. En un sentido, se trata de desentrañar las tramas que, a partir de los indicios presentes en las actas, emergen como condiciones de posibilidad para la realización misma de la conferencia. En otras palabras, ya había cierta “historia común” que permitió la posterior comunión. En otro sentido, se trata de interpretar los flujos reflexivos que llegan a los participantes desde el Equipo Coordinador.¹⁶

Condiciones de posibilidad

Las pistas dadas por las actas respecto de la idea de realizar un encuentro bajo el título Teología en las Américas son

1973, Society of Jesus (United States and Canada), pp. 357-395, al que el autor agregó un punto de actualización llamado: “Haciendo teología en situación (contra) revolucionaria”). b) MCAFEE BROWN, Robert, “Reflexiones sobre la teología de la liberación”, original: MCAFEE BROWN, Robert, *Is faith obsolete?*, Westminster Press, Philadelphia, 1974, pp. 269-282. El autor busca movilizar categorías trabajadas por la teología de la liberación en orden a interpretar la realidad norteamericana contemporánea. c) JAGUARIBE, Helio, “Tendencias en los Estados Unidos” (trabajo tomado y traducido a partir de su libro: JAGUARIBE, Helio, *Economic and Political Development. A Theoretical Approach and a Brazilian Case Study*, Harvard University Press, Cambridge 1968). Se trata de un análisis del sociólogo brasileño sobre las dificultades de los norteamericanos para asumir que son la sede de un imperio y de una investigación sobre las opciones que se abren a Estados Unidos al respecto. d) LEVISON, Andrew, “La mayoría de la clase trabajadora”, original: LEVISON, Andrew, “The Working-Class Majority”, *The New Yorker*, September 2, 1974; gira en torno a las posibilidades de la clase trabajadora como factor de cambio social en Estados Unidos y sobre su solidaridad con los trabajadores y oprimidos de otros países. e) NACIONES UNIDAS, *Declaración sobre el establecimiento de un nuevo orden económico Internacional*, [aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en el sexto período extraordinario de sesiones Mayo de 1974], *Nueva Sociedad*, n° 14, Septiembre-Octubre 1974, pp. 50-53.

¹⁶ Se tomarán para ello los documentos preparatorios I y II antes mencionados y el artículo b), dado que son los únicos que las actas reportan.

básicamente las siguientes: la creación de un Comité Organizador en 1974, con Sergio Torres como secretario ejecutivo, el apoyo del *Center of Concern* (Washington DC) en la proporción de insumos, el patrocinio brindado por la División para América Latina de la Conferencia de Obispos Católicos de los Estados Unidos y del Grupo de Trabajo latinoamericano del Consejo Nacional de Iglesias (protestante) y el involucramiento de una serie de teólogos latinoamericanos y norteamericanos. Como trasfondo histórico se menciona al Programa Católico de Cooperación Interamericana (CICOP).

A partir de estas indicaciones, es posible hacer emerger algunas de las tramas sobre las que la realización de la conferencia se apoya y supone.

El primer índice es el nombre de Sergio Torres,¹⁷ sacerdote católico chileno de la diócesis de Talca. Diversas tramas pueden desentrañarse a partir de aquí. Antes que nada, el nombre Talca está asociado con la figura de Manuel Larraín, quien fuera obispo de aquella diócesis desde 1939 a 1966. Fue una de las figuras clave, junto con Helder Cámara, tanto en el nacimiento del CELAM como en la renovación eclesial latinoamericana en torno al Concilio Vaticano II. Su involucramiento social incluyó el apoyo a la sindicalización campesina y la reforma agraria en las tierras de la iglesia. Torres, por su parte, fue un activo participante en la iniciativa Cristianos para el Socialismo¹⁸ y miembro del

¹⁷ Un primer esbozo en clave de memorias puede verse en BEOZZO, José Oscar, “Memorias de un historiador amigo. Sergio Torres: inspirador, animador, articulador”, en: HERMANO, Rosario, Pablo BONAVÍA (eds.), *Construyendo puentes entre teologías y culturas. Memorias de un itinerario colectivo*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José, Costa Rica, 2012, pp. 135-143.

¹⁸ EAGLESON, John (ed.), *Christians and Socialism. Documentation of the Christians for Socialism Movement in Latin America*, Orbis Books, Maryknoll, 1975; RICHARD, Pablo, *Cristianos por el Socialismo. Historia y documentación*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1976.

Grupo de los 80, colectivo sacerdotal que está en su núcleo. Al interior de la Unidad Popular liderada por Salvador Allende, Sergio Torres estaba cercano al Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU), fruto de la escisión interna de la Democracia Cristiana. La irrupción del golpe militar liderado por Augusto Pinochet en 1973 forzó su exilio. Establecido en Estados Unidos, emprendió estudios en la Universidad Gregoria de Roma y en Bélgica, iniciando un abanico de contactos con exiliados políticos latinoamericanos así como con la diáspora latina en Estados Unidos y con las comunidades afroamericanas.

El segundo índice es el *Center of Concern*. En este caso, se trata de una institución creada en 1971 en el marco de la opción de la Compañía de Jesús bajo el impulso de su superior general, Pedro Arrupe, de conformar una red internacional de centros de estudios, investigación y promoción en torno a cuestiones del desarrollo, justicia y paz desde la perspectiva cristiana. El centro de Washington DC fue fruto de un emprendimiento conjunto entre la Compañía de Jesús y la Conferencia de Obispos Católicos de Estados Unidos, en estrecha relación con las Naciones Unidas. Los temas focales de incumbencia así como la inspiración metodológica de un cristianismo atento a los “signos de los tiempos”, muestran las afinidades con el proyecto Detroit.

El tercer índice es el patrocinio de dos secciones especializadas en América Latina de dos instituciones de gran escala en Estados Unidos, la conferencia de obispos católicos y el Consejo Nacional de Iglesias protestantes. A lo que se suma la mención del Programa Católico de Cooperación Interamericana (CICOP), al que se asigna el rol de “primera y principal plataforma” para el cultivo de una teología de la liberación norteamericana. Estas señalizaciones nos ponen en la estela de un estrato importante de la historia común religiosa entre las Américas.

En efecto, el *Catholic Inter-American Cooperation Program* (CICOP) fue una iniciativa del *Latin America Bureau* de la *National Catholic Welfare Conference*.¹⁹ El programa contemplaba una duración de diez años (1964-1973) y se inició con un amplio programa de educación popular para concientizar sobre la realidad latinoamericana en Estados Unidos y con un encuentro anual, la *Latin America Cooperation Week*. Con el transcurso del tiempo estos encuentros anuales fueron focalizando la atención y el esfuerzo del programa, pasando de 1500 participantes en su primera edición a 5 mil en algunas posteriores. En esta dilatada trayectoria resaltan algunos rasgos significativos. Ante todo, cuenta con la asistencia y apoyo del más alto nivel del gobierno de Estados Unidos (el presidente Lyndon Johnson envía un mensaje para su primera reunión y el vicepresidente Humphrey asistió a la misma, igual que varios congresistas). Además, en su seno comenzaron a transitar quienes serían protagonistas de peso en la renovación eclesial de América Latina como Iván Illich (quien en el encuentro de 1967 tuvo una intervención revulsiva sobre *la corrupción de la caridad*), Helder Câmara, Manuel

¹⁹ Se trata de la una estructura organizativa de la jerarquía eclesiástica en Estados Unidos iniciada en 1919. En 1966, siguiendo los lineamientos del Concilio Vaticano II, se reestructuró como *National Conference of Catholic Bishops* (NCCB), la que fue ajustando sus funciones hasta la actual *United States Conference of Catholic Bishops* (USCCB). Estas organizaciones, junto con las pares del Canadá, fueron desde muy temprano interlocutoras de los esfuerzos del Vaticano y de su Secretaría de Estado en orden a crear mecanismos de ayuda económica y de transferencia de recursos misioneros hacia América Latina. En este sentido cabe destacar la creación de la Oficina Latinoamericana de la NCCB en 1959 como fruto de un encuentro de 18 obispos (seis por Estados Unidos, seis por Canadá y seis por América Latina) entre los que destacaron Richard Cushing de Boston, Dom Helder Câmara del Brasil y Manuel Larraín de Chile. La intervención del segundo marca el tono de la postura latinoamericana: “La iglesia ha de hacer todo lo que esté a su alcance para terminar con el escándalo del siglo XX, dos tercios de la humanidad padecen hambre y necesidad”.

Larraín, Juan Landázuri, Marcos McGrath, Samuel Ruiz, Jorge Mejía y Alfonso Gregory. Al igual que varios de los miembros más conspicuos de la primera generación de teólogos de la liberación como Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, José Míguez Bonino y Rubem Alves. A lo que hay que sumar la presencia de líderes políticos como Rafael Caldera y Ricardo Arias Calderón, luego presidentes de Venezuela y Panamá respectivamente. La deriva de estos encuentros hacia un espacio ecuménico de académicos y activistas de alto perfil con posiciones críticas respecto de los Estados Unidos y favorables a un cambio de fondo en América Latina fue creando resistencias en los sectores institucionales del gobierno y la iglesia católica, por lo que luego de la reunión de Dallas de 1973, se suspendió. Como se ve, Detroit estuvo lejos de ser la primera audiencia norteamericana para los teólogos latinoamericanos.

El cuarto índice es más complejo pero significativo. El Equipo Coordinador puede hacer exitosamente dos convocatorias. La primera es a los exponentes más conspicuos de la teología latinoamericana de la liberación en ese tiempo, lo que supone canales ya maduros de vínculos. La segunda es a una serie de teólogos norteamericanos y canadienses que ya poseen un sólido conocimiento de sus trabajos, propuestas, compromisos vitales y problemáticas. Por dar un solo ejemplo. Entre el material que el Equipo Coordinador envía en la primera tanda hay un artículo de 66 páginas sobre la teología latinoamericana de la liberación de Phillip Berryman cuyo núcleo es de 1973. De su lectura puede extraerse múltiples indicadores de sólidos intercambios intelectuales y de soportes posibilitadores: Un autor norteamericano estaba en condiciones de dar cuenta de lo esencial del proceso de la teología de la liberación latinoamericana, con una lectura fluida del castellano y un acceso de primera magnitud a los textos centrales de la corriente. Puede hacer un recorrido diversificado por la producción de diversos países latinoamericanos.

Cita y comenta con soltura crítica a la mayoría de los teólogos latinoamericanos que luego hablarán en la conferencia. Muestra que, al menos un medio norteamericano como *Theological Studies* publicaba desde hacía tiempo en inglés textos importantes de la teología de la liberación.²⁰ Tiene acceso a revistas y agencias de noticias que le dan una información actualizada de los acontecimientos religiosos, políticos y sociales.²¹ Cita y comenta trabajos norteamericanos precedentes sobre teología de la liberación.²²

* * *

Propongo a continuación una lectura complexiva de estos índices en orden a mostrar cómo Teología en las Américas tuvo como condición de posibilidad un entramado de personas, instituciones y recursos precedentes que muestran la existencia de una “historia común” entre las “Américas”, en la que los flujos inicialmente orientados norte-sur comenzaron invertir su direccionalidad en el caso de la dimensión analizada.

a) Para 1975, la iglesia católica y las iglesias protestantes en Estados Unidos —y a su manera en Canadá— habían tejido una densa trama de instituciones y personas en orden a contribuir con América Latina según las prioridades políticas y

²⁰ El ejemplo más significativo es GUTIÉRREZ M., Gustavo, “Notes for a theology of liberation”, *Theological Studies*, vol. 31, n° 2, 1970, Society of Jesus (United States and Canada), pp. 243-261. Lo que implica una recepción muy temprana de uno de los autores claves de la teología de la liberación. La revista pertenece a la Compañía de Jesús de Estados Unidos y está activa desde 1940.

²¹ Es el caso de *Noticias Aliadas* del Perú y de las revista *Cristianismo y Sociedad* y *Víspera*.

²² Es el caso de CONWAY, James F., *Marx and Jesus. Liberation Theology in Latin America*, Carlton Press, Inc., New York, 1973.

religiosas de cada momento. Estas redes comenzaron por ser concebidas con una dirección de flujos norte-sur en términos de circulación de personal eclesiástico y misionero, recursos económicos y programas de asistencia. Pero, en los años '60 los movimientos latinoamericanos de renovación religiosa fueron asumiendo un protagonismo creciente en estas tramas, iniciando flujos sur-norte, en los que el segundo ya no era un poderoso *partner* a agradecer pasivamente sino un interlocutor al que cuestionar, desafiar y concientizar en orden a cumplir una exigencia ética, religiosa y política. La teología latinoamericana de la liberación y los grupos comprometidos que la sustentaban, por tanto, ya habían tenido una penetración en Norteamérica. Más aun, ya es posible hablar de una primera generación de teología de la liberación norteamericana.

b) La circulación de latinoamericanos por Estados Unidos no era un hecho excepcional, particularmente para personas ligadas a las iglesias con organización internacional (órdenes religiosas, centros académicos). Pero el caso de Sergio Torres visibiliza otro canal, las tramas de exiliados políticos. En el entorno temporal de Teología en las Américas, se había hecho particularmente visible el exilio chileno luego del golpe de 1973; en especial por el impacto en la opinión pública norteamericana de las revelaciones sobre la participación de la CIA y de la corporación IIT en el establecimiento de la dictadura de Pinochet. Si a esto se le suman las redes de migrantes, las “historias comunes” y los flujos norte-sur y sur-norte eran intensos y densos.

c) Algunas organizaciones religiosas católicas jugaron un papel relevante como condición de posibilidad de Teología en las Américas, y como mediaciones para los flujos religiosos entre las Américas. También aquí se iniciaron con una preponderancia norte-sur para comenzar luego un reflujo inverso. Sus estructuras y recursos permitieron una circulación recíproca de personas, ideas y acontecimientos entre las

Américas. En primer lugar, hay que destacar a la Compañía de Jesús. Las universidades jesuíticas, sus centros, revistas e intelectuales fungieron como ejes de muchos de los procesos de comunión de la teología de la liberación en Estados Unidos y Canadá.

En segundo lugar, merece destacarse un colectivo menos visible pero igualmente decisivo para el caso que nos ocupa. Me refiero a la sociedad misionera *Maryknoll* en sus dos ramas, masculina y femenina. Fundada inicialmente como *The Catholic Foreign Mission Society of America*, comenzó sus actividades en 1911, desde la convicción de que el envío de misioneros al mundo era el signo de madurez de la iglesia católica norteamericana. China y Corea fueron sus primeros destinos (1918), para luego dirigirse hacia América Latina en 1942 y África en 1946. En 1912 fue creada la rama femenina, siendo la primera en Estados Unidos en enviar mujeres a misiones ultramarinas.

La presencia de sus misioneras y misioneros en la mayoría de los países de América fue transformándose al calor de la inserción en las situaciones de pobreza, violencia institucional y marginación; lo que desembocó en el devenir de Maryknoll en uno de los grupos más vinculados al progresismo católico conciliar primero y al cristianismo liberacionista después. Como muestra de su importancia para el caso en estudio hay que mencionar la “doble pertenencia” norteamericana y latinoamericana de sus miembros (sea por procedencia sea por trayectoria), que generó fuertes flujos entre las Américas en términos de conocimiento de la situación, concientización, compromiso y redes. En efecto, como instituciones podían operar simultáneamente en los dos focos y contaban con influencia en ámbitos religiosos y políticos de ambas partes. Además, su editorial *Orbis Books*, fundada en 1970, fue una de las principales plataformas de conocimiento de la teología latinoamericana para el mundo de habla inglesa, lo que permitió su recepción tanto en Norteamérica como en Asia. Más

de cien obras de los teólogos latinoamericanos fueron traducidas y publicadas por la casa editorial. La trayectoria de su primer director nos da una nueva perspectiva de la importancia del colectivo; se trata del sacerdote de Maryknoll Miguel D'Escoto, quien luego sería figura sobresaliente en la revolución nicaragüense, canciller del gobierno sandinista y gestor de la vertiente de antiimperialismo no-violento.²³

d) Para el momento de la celebración de Teología en las Américas la teología latinoamericana de la liberación estaba, según la periodización de Oliveros, en su etapa de crecimiento (1972-1979).²⁴ Las Comunidades Eclesiales de Base crecían en número y protagonismo. Las principales figuras de la primera generación se habían convertido en interlocutores de otros espacios confesionales, políticos y culturales, y despuntaba una segunda generación con fuerte protagonismo del Brasil. Tanto a nivel de método como de categorías, se entraba en una etapa de refinamiento y precisión en los campos de la lectura de la Biblia y la historia de la Iglesia “desde abajo”, en la construcción de una Cristología liberadora y en la puesta a punto de las mediaciones socioanalíticas en el método teológico y en la definición de una Espiritualidad liberadora. Además, sus cultores comenzaban a afrontar las primeras reacciones organizadas en su contra, tanto de parte de las iglesias institucionales como de las instancias políticas.

²³ Desarrollo este punto en GONZÁLEZ, Marcelo, “Miguel D'Escoto Brockmann y la insurrección evangélica en Nicaragua. Cristianismo, antiimperialismo y noviolencia”, en KOZEL, Andrés, Florencia GROSSI, Delfina MORONI (coords), *El imaginario antiimperialista en América Latina*, CLACSO / Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, Buenos Aires, 2015, pp. 305-321.

²⁴ OLIVEROS, Roberto, “Historia de la Teología de la Liberación”, en ELLACURÍA, Ignacio, Jon SOBRINO (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Editorial Trotta, Madrid, 1990, vol. I, pp. 17-50.

Es entonces y con este perfil que la teología latinoamericana de la liberación comienza a protagonizar una serie de acontecimientos, una suerte de trama de eventos en los que se inserta Teología en las Américas. El encuentro del *El Escorial* (8-15 de julio de 1972) puso a sus figuras representativas en contacto con representantes de la teología europea y norteamericana. El II° encuentro de la Comisión para el Estudio de la Historia de las Iglesias en América Latina y el Caribe (CEHILA) en Chiapas (del 9 al 12 de agosto de 1974) fue un hito en la nueva manera de abordar la historia de las iglesias en América Latina. Además, en su inspiración y conducción emerge la figura del historiador, filósofo y teólogo argentino Enrique Dussel, a quien puede considerarse como un articulador protagónico de muchos de los espacios que se abrirán a raíz de estos encuentros. El Primer Coloquio Nacional de Filosofía celebrado en México (Morelia, del 4 al 9 de agosto de 1975) fue decisivo en la constitución de la red Filosofía de la Liberación; movimiento fuertemente emparentado con el objeto de nuestro estudio. En la semana anterior a Teología en las Américas, tuvo lugar el Encuentro Latinoamericano de Teología en México DF (del 10 al 15 de agosto de 1975) con ocasión de la celebración del 5° Centenario del nacimiento de Bartolomé de Las Casas. Dedicado al método teológico visto desde distintas perspectivas fue una tribuna clave para exponer la maduración metodológica de la teología latinoamericana de la liberación en un marco de discusión con otras orientaciones. Participaron Clodovis y Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann e Ignacio Ellacuría.

Con posterioridad a Teología en las Américas se generó un espacio de amplio respiro, la *Ecumenical Association of Third World Theologians* (EATWOT) como fruto de un encuentro de teólogos de América Latina, Asia y África en Dar-es-Salaam (Tanzania, agosto de 1976). Teología en las Américas no fue ajena a este nacimiento. Puesto que fue allí don-

de Enrique Dussel expuso el proyecto del encuentro luego de haberlo conocido en la Universidad Católica de Lovaina. Varios de los participantes de Teología en las Américas lo serían luego de EATWOT.

Flujos reflexivos en la primera tanda de materiales

El análisis de los textos de la primera tanda ya citados se concentrará en los dos *Documentos Preparatorios*, dado que muestran una dirección de los flujos bien definida: la teología de la liberación latinoamericana, prestigiosa y desafiante, ha gestado una nueva manera de hacer teología que se propone a los norteamericanos como clave para interpretar su propia realidad religiosa, cultural y política. Esto puede verse en tres vertientes.

En primer lugar, la metodología que el equipo coordinador propone estaba anclada en los principios teórico/práxicos de la teología de la liberación, y era parte de una larga trayectoria de prácticas en grupos de base. Se trata de una versión con retoques del método ver-juzgar-actuar, aquí modificado por el tríptico “análisis de la situación, meditación religiosa sobre la situación, retorno a la experiencia”. Y así lo formulaba en clave sintético-motivante: “El modelo de la conferencia, por tanto, será de la experiencia desafiando la experiencia, en un entorno de reflexión religiosa y científica”.²⁵ Se trataba de construir conocimiento teológico comunitariamente, apelando a saberes no limitados a la *expertise* profesional y con una fuerte acentuación en el compromiso.

En segundo lugar, los textos proponen una lectura de la realidad norteamericana de claro tenor liberacionista y latinoamericano, organizada en torno a la categoría “imperio”:

²⁵ TORRES, EAGLESON, *Teología*, 1980, p. 42.

Latinoamérica, como los acontecimientos de Chile hacen ver, fuerza a los cristianos de Estados Unidos a enfrentar el hecho del imperio norteamericano. A pesar del mito de que las naciones situadas al sur son de escaso interés, los Estados Unidos siguen estando profundamente involucrados en su vida económica, política y cultural. Hecho firme de la vida nacional, el imperio norteamericano en Latinoamérica, al igual que en Oriente, no ha sido ni planeado ni benevolente.²⁶

La interpretación concibe el proceso como una secuencia imperialista, iniciando con una etapa “abierta” (expansión territorial e intervención armada), seguida por otra de “bajo perfil” (con iniciativas como la Alianza para el Progreso, redes con aliados en los países latinoamericanos, control económico vía organismos multilaterales de crédito) y desembocando en una “crisis imperial” como fruto convergente de fracasos internacionales (Vietnam, Chile) y tensiones internas (aumento del desempleo en Estados Unidos por fuga de empresas hacia países del tercer mundo con mano de obra barata y baja protección laboral, alejamiento de la clase media respecto de las élites). El resultado es visto como una suerte de fin de ciclo material y simbólico, e implica la exigencia de una profunda desmitificación:

Juntas estas tensiones internacionales e internas marcan el fin de la mitología del sueño americano [...]. Los Estados Unidos no aparecerán más como los divinamente escogidos como número uno en el mundo ni como la fuente de munificencia ante su propio pueblo y el mundo. Las crisis internacionales e internas, por lo tanto, convergen en las estructuras crujientes del imperio norteamericano.²⁷

El análisis afronta luego un tema crucial ¿Qué papel jugaron los cristianos norteamericanos en relación con el imperialismo? La respuesta se decide por la ambivalencia: “Los cristianos norteamericanos han estado profundamente invo-

²⁶ *Ibidem*, p. 37.

²⁷ *Ibidem*, p. 40.

lucrados tanto en la creación del imperio norteamericano como en los desafíos radicales que a él se hacen”.²⁸

Sin embargo, en el análisis desagregado la prioridad cronológica y cualitativa recae sobre la primera instancia. El imperialismo pudo contar con el sustento y la legitimación religiosos en las dos primeras fases de su despliegue. Con base en tradiciones protestantes, se construyó un imaginario que presentó a Estados Unidos como un pueblo inocente emprendiendo un éxodo hacia tierras prometidas que dejaba atrás la corrupción del viejo mundo europeo. El genocidio de los pueblos originarios, la esclavitud de los afrodescendientes y luego la opresión de los inmigrantes como clase trabajadora pudieron ser así justificados como parte de un grandioso plan misionero. Luego, la expansión militar y comercial se apoyó en la simbólica de la expansión mesiánica del reino de Dios. Más tarde, las tradiciones católicas se unirán al proceso de legitimación religiosa durante la guerra fría, en relación con las ambiciones norteamericanas sobre América Latina y Asia.

La vertiente de resistencia anti-imperial de las comunidades cristianas tuvo, para los textos en estudio, agentes y oleadas claves. El cristianismo negro, el guadalupanismo indio-mexicano, el Evangelio Social y los vínculos con el sindicalismo y las políticas urbanas son puestos como ejemplo de los primero. La última parte de los años ‘60 se elige como característica de lo segundo. La desilusión y la concientización son ahora el rostro de la resistencia. Muchos cristianos participan de la suerte de conclusión colectiva: “El imperio no producía justicia”. Así interpretada por el autor del documento:

De manera inarticulada, llegó a quedar claro que el problema es más profundo que las reformas de las estructuras y las instituciones existentes... La iniquidad estaba arraigada en los fundamentos mismos

²⁸ *Ibíd.*, p. 39.

de la vida económica, política y cultura norteamericana. El gran mito norteamericano, al cual le había dado su lealtad el cristianismo blanco anglófono, pasaba a ser un mal sueño.²⁹

El análisis se cierra con una apertura a la esperanza, pero esta proviene, en buena medida de América Latina, en la voz de la teología de la liberación. Los norteamericanos podrán beber de su fuente creativa, de su nueva manera de hacer teología que moviliza experiencias, categorías y símbolos del cristianismo en una dirección original a partir de su amalgama teológica, científica, práxica y comprometida.

Primeras reacciones de los destinatarios

Las primeras respuestas al envío de los materiales consignadas por las actas fueron una serie de cartas enviadas por teólogas y teólogos profesionales al secretario Sergio Torres.³⁰ El género literario epistolar y el momento de su producción (aún no se ha iniciado el proceso grupal y la lectura de los materiales es incipiente) indican que no se trata de reacciones elaboradas –como las que luego harán llegar los participantes– pero son importantes como reacciones iniciales “en caliente” a los documentos remitidos.

La carta de Rosemary Radford Ruether es la que marca la tendencia que luego retomarán las otras. La autora, teóloga norteamericana de tradición católica, estaba ya involucrada con las luchas y temáticas de la liberación, y había dado sus primeras contribuciones a la teología feminista,

²⁹ *Ibidem*, p. 40.

³⁰ Se trata de las cartas de Rosemary Ruether (TORRES, EAGLESON, *Teología*, 1980, pp. 116-118), Gregory Baum (*ibidem*, pp. 119-124) y Avery Dulles (*ibidem*, pp. 125-128). A las que se suma una misiva dirigida por Monika Hellwig a Avery Dulles (*ibidem*, pp. 133-142). El análisis que sigue se concentra en las dos primeras.

de la que luego sería una representante central.³¹ Una primera lectura esquemática de la articulación de su carta puede plasmarse como sigue: la temática de los materiales es muy buena, la crítica al imperialismo es pertinente, pero si lo que se pretende es que los norteamericanos respondan a los cuestionamientos de teología de la liberación latinoamericana el material es gravemente deficiente. Elaborado en términos bíblicos, el análisis provoca una suerte de división del trabajo maniquea en la que “Los latinoamericanos van a proveer la ‘teología’ y los norteamericanos el ‘diablo’”,³² y en la que el juicio a la *prostituta de Babilonia* no deja casi espacio a la *Alianza*.

Para Ruether la caracterización excluyente en términos de imperio legitimado cristianamente es paralizante, impide una agencia endógena alternativa y es históricamente inexacta. Esta presentación tiende a fijar la identidad norteamericana exclusivamente en el polo negativo y hace imposible el acceso a identidades positivas alternativas, tan arraigadas como aquella en el pueblo norteamericano y en sus comunidades cristianas. El hecho de que los símbolos y las categorías bíblicas hayan sido movilizados en clave de legitimación del imperio y de auto-mistificación nacional no puede ocultar que también —y desde el inicio mismo— se hayan recurrido a ellos en clave liberadora. Más aún:

Cada movimiento crítico en la historia norteamericana ha tenido éxito solamente cuando ha sido capaz de acercarse a este lenguaje de liberación nacional como una identidad positiva, como una críti-

³¹ Entre sus textos más importantes estaban *The Church against Itself* (1967); *Liberation Theology. Human Hope Confronts Christian History and American Power* (1972); *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions* (ed., 1974); *New Woman, New Earth. Sexist Ideologies and Human Liberation* (1975). Será en la década siguiente que salga a la luz su texto más influyente: RUETHER, Rosemary Radford, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Beacon Press, Boston, 1983.

³² TORRES, EAGLESON, *Teología*, 1980, p. 116.

ca a la complacencia y cuando ha sido capaz de arrancar este lenguaje de las manos de aquellos que lo usarían solamente como mistificación y auto-santificación.³³

Para Ruether, lejos de aletargar la crítica hacia Norteamérica, la conexión con una identidad nacional positiva de libertad y justicia para todos, un sumergirse en las diversas tradiciones liberadoras del cristianismo norteamericano, podría habilitar una confrontación más radical e históricamente basada con las derivas imperiales. Y lo que es mejor, no dejará en manos de los aparatos de propaganda del FBI o la CIA, la determinación de los “verdaderos norteamericanos” y la detección de sus “enemigos”. La criticidad de los sueños alternativos en la línea de Martín Luther King resultará mucho más radical y potenciadora que las imágenes apocalípticas monstruosas que parecen enviar los análisis de la teología de la liberación latinoamericana.

La carta de Gregory Baum asume y explicita los cuestionamientos de Ruether. Pero lo hace desde el ángulo original del Canadá (anglófono). Esto lo lleva a un doble desmarque relativo. Por un lado, asumiéndose como norteamericano, recibe los cuestionamientos de la teología latinoamericana de la liberación críticamente: “No creo que sea útil para los norteamericanos arrancar de una reflexión sobre su condición hecha con los ojos latinoamericanos”; “El material a la luz de América Latina es insuficiente”; “Tenemos que escuchar a los latinoamericanos y sus análisis, pero debemos arrancar analizando nuestra propia historia y nuestra propia situación de riqueza y pobreza”. Las dialécticas importado-propio y endógeno-exógeno son estructurantes.

Por otro lado, ubicándose como canadiense, plantea otra exigencia. La mirada latinoamericana expuesta en los materiales puede acentuar una tendencia regresiva en Canadá, al

³³ *Ibíd.*, p. 117.

alinear a éste país, sin más, con Estados Unidos y sus modelos tanto imperiales como alternativos. En un sentido, esto implica un problema analítico mayor:

Los canadienses, en particular, no tendrían que hacer del análisis del imperio norteamericano su sola fuente de reflexión. Somos dependientes de este imperio y en gran medida somos propiedad suya, y al mismo tiempo somos colaboradores voluntarios de la política exterior norteamericana y de los intereses comerciales dominantes. Pero también nosotros tenemos nuestras propias estructuras internas de opresión, que debemos estudiar.³⁴

Pero esta norteamericanización del análisis puede alentar también una rémora de larga duración: “La última cosa que necesitaríamos en Canadá es que nos digan que miremos hacia otro país”. Herencia colonial, la primacía del prestigio de la hetero-legitimidad por sobre el vinculado al conocimiento e injerencia en la propia realidad, quedaría reforzada por este abordaje. Canadá necesita una teología de la liberación propia no mimética, sostiene Baum, capaz de zambullirse en los acontecimientos y recursos de la propia historia, en los movimientos cristianos alternativos de propio cuño, que han venido trabajando en muchos motivos similares a los que la teología latinoamericana presenta ahora de modo nuevo.

*Segunda tanda de respuestas a partir de materiales
producidos por los participantes norteamericanos*

El equipo organizador, luego de las respuestas iniciales a sus materiales que hemos analizado más arriba, se aboca a dar cauce a la exigencia de un mayor conocimiento de la historia religiosa y secular norteamericana, y a una mayor representa-

³⁴ Ibídem, p. 121.

ción en los análisis de las miradas de las llamadas “minorías”. La primera necesidad es evacuada vía la preparación *ad-hoc* de cuatro documentos dedicados, respectivamente, a la historia de la experiencia norteamericana, a la cuestión de la religión civil como posible punto de partida para una teología de la liberación norteamericana, a la presentación de una serie de trabajos teológicos norteamericanos sobre la noción de praxis, y a las potencialidades liberadoras de la celebración del bicentenario de la independencia norteamericana entonces inminente.³⁵

La segunda exigencia se intentó tramitar recomendando la lectura de artículos ya editados y solicitando a representantes de las distintas minorías documentos sobre sus historias, culturas y teologías.³⁶ Los organizadores consignan, en este caso, un fracaso parcial debido a la celeridad exigida y a la falta de vínculos fluidos con los representantes de los gru-

³⁵ Se trata de un resumen de un trabajo anterior que será parte de una de las ponencias de la conferencia de Detroit en 1975: HOLLAND, Joseph, “Análisis marxiano de clase en la sociedad norteamericana actual”, en TORRES, EAGLESON, *Teología*, 1980, pp. 357-382; COLEMAN, John, “Religión civil y teología de la liberación en Norteamérica”, en *ibidem*, pp. 145-172; COLEMAN S.J., John A., “Vision and praxis in American Theology: Orestes Brownson, John A. Ryan, and John Courtney Murray”, *Theological Studies*, vol. 37, n° 1, 1976, Society of Jesus (United States and Canada), pp. 3-40; HERZOG, Frederick, “La víspera del bicentenario de Estados Unidos y el proceso de liberación”, en TORRES, EAGLESON, *Teología*, 1980, pp. 173-210.

³⁶ Para la cuestión de las mujeres se recomendaron: RUETHER, Rosemary Radford, “Sexism and Theology of Liberation”, *The Christian Century*, August 2, 1972; COLLINS, Sheila, “Hacia una teología feminista”, *The Christian Century*, August 2, 1972; BURKE, Mary, “Estructura de la opresión de las mujeres en los Estados Unidos”, en TORRES, EAGLESON, *Teología*, 1980, pp. 229-243; EDWARDS, Herbert, “Teología negra y teología de la liberación”, en *ibidem*, pp. 213-228; ROLLINS, Jeanne, “La liberación y el nativo norteamericano”, en *ibidem*, pp. 239-243; GRUPO CHICANO DE REFLEXIÓN, “La lucha chicana”, en *ibidem*, pp. 244-249.

pos; lo que dio como resultado un conjunto muy heterogéneo de materiales.³⁷

Dada la amplitud y diversidad del material, opto por estudiar un texto de cada uno de los bloques textuales antedichos. Se trata del texto de John Coleman sobre la religión civil y del artículo sobre teología negra de Herbert Edwards.

a) John Coleman, en el artículo ya citado, propone una respuesta elaborada al desafío de la teología de la liberación latinoamericana, asumiendo y ampliando la noción de “religión” civil. El autor la concibe como “dimensión religiosa en la experiencia política norteamericana”, portadora para el conjunto nacional de normas morales e ideales religiosos colectivos con capacidad de incidencia aun en quienes no asumen expresiones religiosas institucionales ni participan de comunidades eclesiales específicas. Su activación se vuelve particularmente evidente cuando se afrontan situaciones colectivas de conmoción, desafío o fracaso. Más o menos activa según los contextos, moviliza símbolos religiosos culturalmente disponibles para fundar la autoridad política y la identidad nacional.

Lejos de aceptar que en Estados Unidos la movilización de motivos religiosos en el campo del imaginario político nacional haya estado siempre ligada a la justificación imperial y a la mitomanía mesiánico redentora exclusivista/excluyente, Coleman piensa en:

Buscar dentro de las tradiciones de la religión civil aquellos principios críticos que socavan el siempre presente peligro de auto-idolatría nacional y hallas en ellos los símbolos que promueven la justicia nacional e internacional, he aquí el

³⁷ El equipo se responsabiliza de este déficit especialmente serio para una teología de la liberación: “Una vez más, a pesar de las buenas intenciones, a las minorías les fue asignado un segundo rango en la planificación de la conferencia. Esta deficiencia muestra todo lo que queda por hacer si vamos a tener una teología que esté verdaderamente arraigada en la experiencia del pobre”, TORRES, EAGLESON, *Teología*, 1980, p. 212.

programa esencial para un uso creativo de la religión civil de Estados Unidos, a los efectos de hacer teología de la liberación en América del Norte.³⁸

El elenco de la caracterización que hace Coleman de las peculiaridades del caso estadounidense incluye los siguientes rasgos:

1. No se identifica sin residuos con ninguna de las instancias religiosas institucionales presentes en el país, como resultado de la peculiar constelación norteamericana en la que convergen la separación iglesia/Estado y la colaboración entre ambas instancias para definir religiosamente al país, dando lugar a una creación cultural común al compás de los acontecimientos históricos.

2. En su seno existen criterios proféticos y judicativos que ponen a la nación por debajo de Dios y, por tanto, la sujetan a las más severas críticas a los intentos de divinización. También tiene un filón universalista e incluyente de los “otros” y una clave de “justicia para todos”.

3. En el momento en que el autor escribe, considera que la experiencia del fracaso de muchas de las ilusiones de la vertiente imperial justificante y auto-mitificadora están llevando a la religión civil a una nueva madurez. Sería por tanto apresurado decretar su muerte o su infecundidad. Como religión que es, la experiencia de la duda y de la derrota, la muestran especialmente prolífica. Vietnam, Watergate, la injerencia en el golpe de Chile y una mirada crítica respecto de las legitimaciones de la brutalidad históricas son puestas por Coleman en la lista de los acontecimientos que los norteamericanos comienzan a gestionar desde otras vertientes de la religión civil.

La argumentación de Coleman desemboca en una hipótesis donde la religión civil norteamericana y la teología de la

³⁸ *Ibidem*, p. 155.

liberación latinoamericana son interpretadas en clave de convergencia, afinidades, desafíos mutuos y fecundizaciones recíprocas. Esta formulación puede expandirse en tres direcciones. En una dirección, ambas experiencias son acomunadas por sus analogías: son teologías políticas que modulan significaciones religiosas en el campo político. Enfatizan la experiencia histórica de las comunidades como lugar desde el que se reflexiona religiosamente. Se orientan hacia el futuro en un horizonte de justicia. Insisten en la praxis histórica como crisol para la autenticidad de sus postulados. Son tendencialmente igualitaristas. Entienden que las teologías de cada iglesia particular han de estar al servicio de compromisos históricos mucho más dilatados y que ninguna de ellas puede controlar el proceso. Ambas arraigan en el paradigma del “Éxodo” en clave universalista.

En otra dirección, el autor propone que los filones más ricos de la religión civil son ya una teología de la liberación *in nuce* y que pueden ser en el futuro la mediación para su maduración en los Estados Unidos. En un último sentido, por su parte, Coleman interpreta a la teología latinoamericana de la liberación como una búsqueda por crear una religión civil continental. El contexto histórico de esta construcción es caracterizado por la convergencia de diversos factores: el creciente pluralismo religioso – particularmente protestante– que desafía la predominancia católica en América Latina. La presencia de una vigorosa izquierda marxista (“sin iglesia”) en una atmósfera de tensiones entre los cristianos que movilizan los símbolos religiosos de manera legitimante y los que buscan una nueva teología católica de la liberación en horizonte revolucionario. La presencia de un conjunto de líderes religiosos que no han tomado partido en esta lucha. En este marco, la construcción de una religión civil continental por parte de la teología de la liberación latinoamericana supondría:

Hallar caminos para forjar vínculos simbólicos para construir una comunidad viable con los liberacionistas, con aquellos todavía neutrales y, con la mayor importancia, con el otro gran grupo religioso del continente: los marxistas comprometidos, cuya pasión por la justicia y cuyo deseo de una reestructuración revolucionaria de la sociedad en torno a imágenes e ideales de la sociedad justa no carece para nada de sentido religioso.³⁹

b) Antes de concentrarme en el artículo elegido para el análisis del segundo bloque textual, considero oportuna una consideración sobre el conjunto del mismo. El equipo coordinador organizó la solicitud de los materiales de la segunda tanda como respuesta a los cuestionamientos a los primeros insumos; pero al hacerlo, los bloques en las que la organizó no siguieron el mismo criterio. Cuando se trató de proveer un mejor conocimiento de la historia religiosa y secular de Estados Unidos se eligieron cuatro trabajos de acuerdo con un criterio temático-categorial, en cuanto que profundizaban en distintos aspectos sincrónicos y diacrónicos de la historia norteamericana y en algunas de las conceptualizaciones que se consideraban fructíferas para una respuesta a la teología latinoamericana de la liberación. Por el contrario, cuando lo que estuvo en juego fue la representatividad de los sujetos de enunciación, el Equipo utilizó la noción de “minorías” y el esquema clasificatorio cuatripartito *negros, mujeres, nativos y chicanos*. Se trata, en mi opinión, de la introyección acrítica de dos nociones. Por un lado, el concepto de minorías parece adoptar el imaginario de un canon cuasi-WASP (incluyendo esta vez a los católicos), que oculta la inviabilidad de considerar a las mujeres como una minoría, y al conjunto de los grupos como minoritarios, tanto desde el punto de vista cuantitativo como cualitativo. Por otro lado, se adopta un corte categorizante característi-

³⁹ *Ibíd.*, p. 169.

co de los Estados Unidos donde a los cuatro grupos resultantes se los engloba en un denominador común que no hace emerger la diferencia en el criterio de corte.

Paso ahora al análisis del texto elegido en torno a la *teología negra* oportunamente citado. Edwards apuesta claramente por un abordaje transversal diferencialista: “Las experiencias históricas de diferentes grupos tienden a crear dentro de ellos diferentes perspectivas, tanto de su propia historia como de la historia de otros grupos y con relación a los ajustes estructurales de los órdenes político y económico”.⁴⁰ El eje consiste en poner de relieve la peculiaridad de la experiencia histórica y de la reflexión teológica de la comunidad afrodescendiente norteamericana respecto de otras a las que se la intenta acomunar. Y esto vale, si bien en sentido diverso, tanto para lo blanco, como para lo latinoamericano y lo femenino. En concreto respecto de nuestro tema, sostiene:

La experiencia negra de Norteamérica difiere de la experiencia latinoamericana. Tenemos que hablar de algunas de estas diferencias. Por el momento baste con decir que algunas de las cuestiones, así como algunas de las opciones que enfrenta la teología negra, difieren en muchos sentidos con las que enfrenta la teología de la liberación latinoamericana.⁴¹

La diferencialidad respecto de la experiencia y la teología blancas es radical, debido a su ceguera secular y a su alianza de fondo nunca desmentida con el racismo: “La verdad acerca de Norteamérica, una verdad que incluye lo que Norteamérica ha hecho a los indios, los negros y las mujeres en el nombre de Dios, ha estado y sigue estando cubierta por un manto autoimpuesto de oscuridad y silencio voluntarios”.⁴² La teología negra, por el contrario historiza desde

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 213.

⁴¹ *Ibíd.*

⁴² *Ibíd.*, p. 222.

abajo y “debe permanecer consciente del vasto desfasaje que ha existido siempre entre la religión y las interpretaciones religiosas del mundo blanco y occidental y la religión y las interpretaciones religiosas de la comunidad negra histórica”.⁴³ Para ella no se trata solo de hablar en nombre de los desposeídos y desheredados, sino de ser parte de los considerados como inhumanos, de los declarados indignos de participar en la historia occidental. “Hemos tenido una historia religiosamente divergente en este país. Las iglesias negras han sido las iglesias de los oprimidos; las iglesias blancas han sido las iglesias de los opresores”.⁴⁴ Esta divergencia de fondo hace que todos los intentos de abreviar en la religión civil u otros supuestos hontanares simbólicos y conceptuales religiosos críticos de la historia de Norteamérica están destinados al fracaso:

La fe que ligó al protestante, al católico y el judío, al rico y al pobre, al educado y al analfabeto, al liberal y el conservador, al capitalista de *laissez-faire* y al partidario del *New Deal*, a republicano y al demócrata, fue el racismo blanco. El racismo ha sido la unida fe ecuménica que ha suscrito Norteamérica conscientemente.⁴⁵

Es desde esta grieta insalvada que la teología negra cuestiona a la teología de la liberación de las mujeres y a la teología latinoamericana de la liberación. La primera se siente con razón agraviada por la teología blanca, y en algún sentido también por la teología de la liberación latinoamericana. La segunda está en todo su derecho en cuestionar y confrontar a las mitificaciones imperiales religiosamente legitimadas del Estados Unidos. Pero ninguna de estas razones es suficiente para establecer una equivalencia con la teología negra; la sola

⁴³ *Ibidem*, p. 223.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 227.

existencia de un enemigo común es insuficiente para una comunión teológica y vital.

La clave de desacuerdo está en la interlocución misma que ambas teologías han podido establecer con la teología blanca norteamericana:

La teología de la liberación de las mujeres y la teología latinoamericana son, ambas, hoy por hoy, más aceptables al enemigo de lo que es la teología negra. Ambas son primariamente blancas y, fuese cual fuese su preocupación por la liberación y la justicia —y ella es real—, hablan a partir del contexto del poder compartido con el enemigo de un modo que la teología negra no ha tenido ni puede tener nunca.⁴⁶

Para Edwards, en el fondo de la posibilidad misma de un diálogo triangular late una imposibilidad de desmarcarse del racismo fundante del teologizar occidental. Lo que conlleva no solamente la imposibilidad de identificación con los que han quedado fuera de esta conversación, sino también la asunción de un lugar teológico desde el que se hace invisible la radical exclusión del racismo y que desemboca en un falso universalismo. La ausencia de la temática racial en los autores de la teología latinoamericana no hace más que corroborar este lastre. Según Edwards, para la teología negra no hay liberación sin la supresión de la opresión física en todas las formas movilizadas por la sociedad racista. Por ello, tampoco comparte el entusiasmo de la teología latinoamericana por el marxismo, dado que:

El teólogo negro sabe que los cambios ideológicos no han producido ninguna diferencia significativa en la situación negra de Norteamérica. Este país ha evidenciado una tremenda capacidad y versatilidad para deslizar posturas mientras mantiene el fundamento básico en el *ethos*, creando, en realidad, racismo.⁴⁷

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 224.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 227.

2. Flujos reflexivos en la Celebración de la Conferencia (17 al 24 de agosto de 1975)

La conferencia “Teología en las Américas” como tal, ocupó una semana de trabajos en la ciudad de Detroit. La dinámica de la que dan cuenta las actas está permeada de incidencias que modificaron, por momentos de modo crítico, la programación. Una secuencia de cinco fases puede servir de presentación esquemática del desarrollo.

1. Mensaje de apertura a cargo de Sergio Torres.⁴⁸

2. Presentaciones de los teólogos latinoamericanos de la liberación en este orden: José Míguez Bonino, Juan Luis Segundo, Javier Iñiguez (sociólogo), Enrique Dussel, José Porfirio Miranda, Leonardo Boff, Hugo Assmann y Beatriz Melano Couch. La ponencia de Gustavo Gutiérrez, prevista como central en esta fase, tuvo que ser trasladada al último día de la conferencia por ausencia del teólogo peruano debido a la situación política de su país.⁴⁹

3. Trabajo en grupos pequeños y presentaciones de científicos sociales en este orden: Joseph Holland, Manuel Febres, Michele Russel.⁵⁰

4. Esta fase preveía la presentación de las diferentes teologías emergentes ligadas a las “minorías” seguidas por un intercambio con los teólogos latinoamericanos. Sin embargo, por razones de tiempo, solo pudo llevarse a cabo con esta modalidad la ponencia de la teología negra. El resto de los grupos tuvo que exponer sus trabajos en simultáneo, lo que significó la imposibilidad de un diálogo de la totalidad de los participantes. Este hecho despertó agudas críticas que incluyeron la exigencia de leer ante el plenario una “Declaración de la coalición de minorías norteamericanas

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 304-311.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 315-353.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 357-393

no blancas, raciales y nacionales”, con un duro cuestionamiento a las bases mismas de la organización de la Conferencia.⁵¹ La ponencia de teología feminista tuvo un decidido carácter innovador y contó con las intervenciones de Sheila Collins, Beverly Harrison, Rennie Golden, Rosmary Ruether y Beatriz Melano Couch.⁵²

5. La última fase —a la que las actas caracterizan como tormentosa— se denominó “Teología y sociedad” y tuvo por objetivo una respuesta de la teología predominante (occidental, blanca y masculina) a los cuestionamientos desplegados a lo largo de la Conferencia. Tomaron la palabra Frederick Herzog, Deotis Roberts y Aurelia Fule de parte protestante, y John Coleman, Gregory Baum y Dorothy McCormack de parte católica.⁵³

La voluminosidad y dispersión de flujos reflexivos de la celebración me ha llevado a decidirme por una exposición concentrada en dos puntos. En el primero interpreto las exposiciones de los teólogos latinoamericanos de la liberación. En el segundo, propongo una lectura global de las principales cuestiones levantadas por las reflexiones norteamericanas.

Las exposiciones de los teólogos de la liberación

La interpretación de conjunto de las nueve ponencias a cargo de ocho teólogos y una teóloga latinoamericanos puede organizarse en dos proposiciones.

a) Las ponencias tienen, ante todo, una importancia como *performance*. Es decir, en razón del acontecimiento mismo y su modo de actuarse. Nueve representantes latinoamericana-

⁵¹ *Ibidem*, pp. 402-403.

⁵² *Ibidem*, pp. 407-422.

⁵³ *Ibidem*, pp. 424-438.

nos hacen circular una masa de flujos reflexivos sur-norte, transidos de legitimidad y prestigio. La audiencia masivamente norteamericana es la receptora de una propuesta hecha con conciencia de su maduración e importancia, y rodeada de respeto y atención. Sus textos y personas los han precedido y pueden citarse como autoridades. América Latina toma la palabra y tiene una nueva teología que ofrecer a la experiencia norteamericana. La presencia de referentes centrales puede inducir la conclusión de que otorgaban importancia a este tipo de irradiaciones hacia otros campos.

b) En cuanto al contenido de los flujos reflexivos, sobresalen dos aspectos. Antes que nada, están fuertemente concentradas en América Latina y, eventualmente, en la situación mundial. Se expone sintética y contundentemente la propia experiencia, los aprendizajes, las conflictividades, los núcleos básicos de una corriente en la que se intenta enfatizar siempre lo común a todos sus impulsores. Pero, salvo muy contados párrafos, casi siempre al inicio y al final de las intervenciones, no hay referencias a la situación religiosa, política o teológica norteamericana. Apenas podrían apuntarse tres. El colofón de Juan Luis Segundo:

Esta es, creo, nuestra experiencia en hacer teología en Latinoamérica, es decir, en un contexto de opresión. Mi único interrogante es el siguiente: ¿es ésta también la experiencia y el compromiso de ustedes? ¿Podemos seguir juntos en esta senda? ¿O hay algo diferente, que requiera una discusión ulterior y básica, desde la experiencia de ustedes, acerca de lo que significa hacer teología de la liberación?⁵⁴

El acto de *captatio benevolentiae* de Porfirio Miranda en tono de agradecimiento por la escucha, haciendo eje en la paráfrasis del pasaje evangélico “¿De Latinoamérica puede venir algo bueno?”, y su apelación conclusiva a la tarea común de liberación mundial y fidelidad al evangelio. Por fin, tenemos

⁵⁴ Ibídem, p. 323.

el único pasaje contundente y directo en el cierre de la intervención de Hugo Assmann.⁵⁵ Allí expresa una certeza refiriéndose al auditorio norteamericano: “Me parece que tenemos muchas cuestiones en común”, pero inmediatamente seguida de una pregunta “¿Podremos llegar norte y sur a la misma perspectiva global?”. Assmann pone condiciones: solo si los norteamericanos pueden llegar a ver la unidad de la historia y el criterio político e histórico para la validez del amor cristiano. Solamente si alcanzan a ver “la contradicción básica entre un mundo rico y un mundo pobre dependiente y dominado”. Caso contrario, las conclusiones de Assman son radicales: “No tendremos realmente la misma referencia básica para nuestra esperanza, para nuestra posibilidad de revolución. No tendremos la misma referencia para nuestra audición de la palabra de Dios. Y no tendremos la misma fe”.

Vistas en su conjunto, en las ponencias parece haberse actuado una suerte de efecto de autocontención, quedando la dimensión de desafío muy por detrás de los textos de la fase preparatoria. Más serio aún, fueron pasadas a silencio cuestiones que se siguen decididamente de la experiencia, praxis y reflexión de la teología latinoamericana de la liberación. La pregunta sobre esto fue motivada por el tipo de pedido hecho por los organizadores en cuanto que la conferencia girara en torno a la experiencia norteamericana, o por una voluntad de no imposición, o por una remanente inferioridad, queda abierto a la discusión.

En términos de amplitud, podría decirse que todo lo expuesto por las nueve ponencias podía ser conocido con cierta precisión para quien hubiese leído el artículo ya citado de Berryman enviado por los organizadores en la fase preparatoria.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 343.

*Historia común y diferencialidades en
la recepción del auditorio norteamericano*

Las cuestiones suscitadas en esta fase a la hora de sopesar las posibilidades de una teología de la liberación en y desde Norteamérica es muy difícil de sistematizar y una exposición poco matizada puede rigidizar la dinámica de los intercambios. No obstante, un elenco preliminar de las mismas puede ayudar a interpretar la complejidad del inter-juego entre de los flujos sur-norte iniciales, los reflujos y contraflujos norte-sur y sur en el norte emergentes en el desarrollo de la conferencia. Los organizo en tres categorías, ubicando en una a los flujos que acentúan los rasgos de “historia común”, en otra los que enfatizan “la historia propia” y en la última los que surgen del documento final como “decantados”,

a) Flujos que acentúan rasgos de “historia común”.

- La legitimidad y prestigio de una propuesta surgida de la movilización de los recursos simbólicos, práticos y reflexivos del cristianismo parece haber fungido como piso común tanto para la recepción como para las disidencias, en la medida en que éstas debían contestarse desde fuentes y criterios compartidos. Dicho en otros términos, en determinadas situaciones históricas, las religiones con tendencias universalistas pueden provocar ciertos flujos en sentido contrario a los que hegemonizan otros ámbitos. Lo que no significa que esta inversión pueda horadar necesariamente otras asimetrías. Las religiones pueden atravesar fronteras sin borrarlas necesariamente a su paso.

- El motivo teológico “liberación”, cargado con la densidad de la experiencia y reflexión latinoamericanas, no parece haber sido contestado en su núcleo como exigencia cristiana. Algunas frases pueden ilustrarlo: “La teología de la liberación latinoamericana no es un artículo para importar. No obstante, podemos apuntar hacia la posibilidad de una comprensión teológica igualmente crítica y teológica en

Estados Unidos”;⁵⁶ “Los canadienses necesitamos nuestra propia teología de la liberación”.⁵⁷ Las disidencias estuvieron suscitadas en general en la denuncia por la falta de radicalidad en su concepción o puesta en acción. El hecho de provenir de una experiencia comunitaria, conflictiva, riesgosa como la latinoamericana y las conexiones de muchos de sus problemas con la política y economía norteamericanas parecen haber trabajado como rasgos comunes en un auditorio ya consustanciado con la autocrítica. Simbólicas como lucha, denuncia, martirio y compromiso pudieron interlocutar con fluidez.

- La diferencialidad entre “dos Américas” parece seguir subyaciendo en todos los participantes. No obstante la existencia misma de la exposición a un diálogo, de flujos con capacidad de cruce y de tantas tramas comunes emergentes hablan de que no se la concibe desde una inconmensurabilidad sin residuos. El hecho de que la relación aparezca con frecuencia unida a un conflicto (particularmente de parte latinoamericana) que no puede soslayarse aboga por el vínculo y la comunión. La conflictividad reclama la relación.

b) Flujos que acentúan rasgos de diferencialidad.

- Una insistencia general es que la mirada latinoamericana sobre Norteamérica es insuficiente para una teología local de la liberación. No se puede despertar un proceso análogo al de Latinoamérica si no se parte de las propias situaciones de opresión y de las propias experiencias de liberación. El arraigo de la liberación cristiana en tradiciones seculares críticas, alternativas y capaces de gestar compromisos de fondo es retenido como crucial.

- Las clasificaciones habituales opresores/oprimidos, ricos/pobres o en términos de clase social tienden a verse

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 296.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 121.

como incompletas respecto de la propia situación y se le sobreimprimen categorizaciones en clave étnica o de minorías/mayorías. El quinteto blanco, negro, mujer, nativo, chicano aparece con frecuencia tanto en los análisis como en la construcción de los colectivos cristianos y teológicos.

- Las personas y colectivos con más vínculo previo con el trabajo teológico crítico, tendieron a acentuar la existencia de una teología de la liberación local, anterior al influjo latinoamericano. Las intervenciones de los afroamericanos fueron las más radicales.

- La teología latinoamericana de la liberación fue objeto de críticas de peso tanto por parte de la teología feminista como por la negra. Su compromiso con el sexismo y el racismo fueron señalados como graves puntos ciegos que abren preguntas de fondo sobre sus fundamentos y coherencia.

c) Flujos “decantados”.

Los últimos días de Teología en las Américas fueron prolíficos en debates y decisiones respecto de la continuidad del proceso. Así, se eligió un nuevo Comité Organizador que amplió la representatividad a los diversos grupos participantes, y se redactó un documento final llamado “Contextualización de la teología norteamericana”,⁵⁸ que incluyó un ambicioso proyecto. La lectura de este informe permite sacar a la luz una serie de flujos que pueden ser vistos como los decantados del proceso de preparación y celebración. La hipótesis general es que en el texto puede verse el tipo de fecundación más perdurable provocada por la teología latinoamericana de la liberación en la norteamericana. La expando en cinco proposiciones.

- El texto expresa un primer influjo exitoso de la propuesta latinoamericana. En efecto, señala la clara intención de empoderamiento por parte de los protagonistas norteamericanos del núcleo de su propuesta; al concebir a la teo-

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 476-479.

logía norteamericana de la liberación no como importación, ni como una aplicación, ni siquiera como una decodificación de la teología latinoamericana; por el contrario: “la meta es contribuir a una nueva teología que surja del contexto histórico, social y religioso de la experiencia norteamericana”.⁵⁹

- La declaración asume varios núcleos portantes de la teología latinoamericana al proponer las siguientes exigencias: la gestación de un nuevo teologizar, con un indeclinable compromiso con el contexto norteamericano, con una vocación profética crítico-denuncialista y de lucha contra la opresión. Esto implicará asumir especialmente la condición de sede del poder económico y político dominante y su impacto doméstico e internacional.

- El apartado metodológico recibe con contundencia los principios metodológicos básicos de la teología latinoamericana: teologizar como experiencia de todo cristiano y no limitado a la academia. Perspectiva desde los oprimidos y sus luchas en sus particularidades locales. Uso de las mediaciones socioanalíticas de las ciencias sociales. Íntima relación entre teoría teológica y experiencia histórica, entre fe y praxis transformadora. Asunción teológica de la complejidad y diversidad social, étnica y racial. Producción comunitaria del teologizar.

- La agenda de trabajo muestra una recepción creativa de lo anterior al proponerse promover una nueva teología desde y por la comunidad negra, la hispano-parlante, la feminista, la reformulación de la blanca dominante.

Conclusión

Los flujos recíprocos entre las dos Américas analizados a lo largo del estudio tuvieron una rica historia posterior. De la

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 475.

conferencia de Detroit, en efecto, surgió un abanico de proyectos por grupos de afinidad que trabajarían por cinco años: el *Black Theology Project*, el *Hispanic Project*, el *Women's Project*, la *Quest for Liberation in the White Church*, la *Task Force of Professional Theologians*, el *Labor and Church Dialogue*, el proyecto *Asian Americans in the North American context* y el *Native Americans and Red Theology*. Cada una de las vertientes ahondó sobre sus propias agendas y compartió espacios de dialogo con los demás proyectos. La desembocadura fue la celebración, con la participación de 550 representantes, de la IIª Conferencia de Detroit (1980), a la que puede verse, simultáneamente, como desembocadura y relanzamiento del proceso anterior.⁶⁰

Llegados al final del camino, conviene retomar las preguntas iniciales sobre la existencia de una historia *religiosa* común entre las Américas y sobre las alternativas de la recepción norteamericana de un proceso social-religioso surgido en América Latina. El análisis del caso de la conferencia Teología en las Américas habilita algunas conclusiones generales provisorias.

a) Hay múltiples “historias” religiosas comunes entre las Américas y éstas parecen poder remontarse hasta la constitución misma de la dualidad. Que su entidad sea suficiente para hablar en singular, depende de la conceptualización de la categoría de historia y del tipo de abordaje disciplinar que se adopte. Dichas “historias” religiosas pueden considerarse comunes en distintos sentidos. Sea porque el análisis se ubica en una escala que une a las Américas como fruto de una categorización que las unifica en relación con otros polos clasificatorios (cristianismo, conquista, Europa, Asia, África, etc). Sea porque hay flujos en ambas direcciones que acommunan experiencias, particularmente cuando se las ve desde

⁶⁰ WEST, Cornel, Caridad GUIDOTE, Margaret COAKLEY (eds.), *Theology in the Americas. Detroit II Conference Papers*, Orbis Books, Maryknoll, 1982.

la escala de colectivos religiosos que tienen entre sus patrimonios una tendencia universalista.

El planteo de historias religiosas comunes, sin embargo, no parece suficiente para desarticular la dualidad de Américas. La diferencialidad permanece aún en los intentos de horadación del binarismo. No obstante se hace inviable una caracterización simplista de los criterios para la diferenciación. De lo expuesto parecen seguirse, al menos, algunas convicciones negativas: la “protestantidad” y la “catolicidad” son claramente insuficientes si se las toma aislada y fijistamente. El hecho de que un colectivo o flujo religioso surja en uno de los polos no determina de por sí lo que sucederá cuando arraigue en el otro.

En cualquier caso, toda lectura focalizada en los flujos cristianos deberá ser contrastada con tramas procedentes de otras tradiciones religiosas (religiones de matriz afroamericana, Islam, Judaísmo, Nueva Era, Budismo, nuevas religiones, etc.)

c) Los flujos religiosos mantienen, respecto de los políticos, económicos y culturales una relación compleja, que incluye la dificultad misma de aislarlos en un planteo “esferista” claro y distinto. Ambas “Américas” muestran una fuerte intrincación, a la que las categorías de religión civil, religión secular y teología política han buscado tematizar. Respecto de su direccionalidad, puede haber tanto sincronías como asincronías en términos de flujos netos de poder. En determinados contextos históricos, un flujo religioso y reflexivo generado en América Latina puede desafiar y cuestionar a Norteamérica, aun cuando en muchas otras dimensiones la asimetría permanezca. Más aun, puede generar potentes articulaciones con sectores internos del norte, visibilizar presencias alternativas de norteamericanos en América Latina, dinamizando críticas y denuncias, amenazando lógicas simples de amigos/enemigos. Esto es particularmente posible cuando los *partners* comparten tradiciones religiosas como la cris-

tiana donde pueden activarse componentes anti-idolátricos, igualitaristas y proféticos. Es entonces cuando la direccionalidad sur-norte puede contar con especiales posibilidades históricas. No obstante, también es posible lo inverso. Es decir, la domesticación institucional de estos filones por parte de las iglesias o de las capacidades neutralizadoras de los poderes políticos y económicos de ambos polos; quienes tenderán a aliarse en clave represiva o deslegitimante.

d) Cuando los flujos religiosos sur-norte circulan entre personas y colectivos con miradas afines hacia sus tradiciones religiosas y sus contextos –como en el caso analizado– la recepción de las lógicas básicas, de los estilos nuevos y del prestigio testimonial-experiencial parece ser más intensa que la aceptación de determinadas categorías, genealogías o interpretaciones con autoridad sobre las propias tradiciones. La diversa acentuación de la distancia o de la aceptación entre los “flujos que acentúan la diferencialidad” y los “decantados” antes expuesta, aboga en este sentido.

Bibliografía

BALMER, Randall, Lauren F. WINNER, *Protestantism in America*, Columbia Contemporary American Religion Series, Columbia University Press, New York, 2002.

BASTIAN, Jean-Pierre, *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

———, “De protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos. Análisis de una mutación religiosa”, *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 16, 2006, pp. 38-54.

BEOZZO, José Oscar, “Memorias de un historiador amigo. Sergio Torres: inspirador, animador, articulador”, en HERMANO, Rosario y Pablo BONAVÍA (eds.), *Construyendo puentes entre teologías y culturas*.

Memorias de un itinerario colectivo, Departamento Ecu­ménico de In­vestigaciones, San José, Costa Rica, 2012, pp. 135-143.

BERRYMAN, Phillip, “Latin America Liberation Theology”, *Theological Studies*, vol. 34, núm. 3, 1973, Society of Jesus (United States and Canada), pp. 357-395.

CANNON, Katie G., Anthony B. PINN (eds.), *The Oxford Handbook of African American Theology*, Oxford University Press, New York, 2014.

COLEMAN S.J., John A., “Vision and praxis in American Theology: Orestes Brownson, John A. Ryan, and John Courtney Murray”, *Theological Studies*, vol. 37, núm. 1, 1976, Society of Jesus (United States and Canada), pp. 3-40.

COLLINS, Sheila, “Hacia una teología feminista”, *The Christian Century*, August 2, 1972.

CONTRERAS, Jaime y Rosa María MARTÍNEZ DE CODES, “Hacia una Historia Atlántica: visiones religiosas compartidas”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 67, núm. 1, 2010, pp. 189-207.

CONWAY, James F., *Marx and Jesus. Liberation Theology in Latin America*, Carlton Press, Inc., New York, 1973.

EAGLESON, John (ed.), *Christians and Socialism. Documentation of the Christians for Socialism Movement in Latin America*, Orbis Books, Maryknoll, 1975.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, Ediciones Era, México, 2000.

_____, “La clave barroca de América Latina” [Exposición en el Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin, noviembre 2002], en ECHEVERRÍA, Bolívar, *Ensayos imprescindibles*, Teoría para la Acción, 2010, pp. 97-124.

_____, *Modernidad y blanquitud*, Ediciones Era, México, 2010.

ELLIS, John Tracy, “La Iglesia en Estados Unidos”, en AUBERT, Roger (*et alrri*), *Nueva Historia de la Iglesia*, tomo V, *La Iglesia en el mundo moderno (1848 al Vaticano II)*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1977, pp. 253-308.

FROEHLE, Bryan, Mary GAUTIER, *Catholicism USA. A Portrait of the Catholic Church in the United States*, The Catholic Church Today, Volume 1, Orbis Book, Maryknoll, 2000.

GARMA NAVARRO, Carlos, *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa / Plaza y Valdés, México, 2004.

GONZÁLEZ, Marcelo, “Miguel D’Escoto Brockmann y la insurrección evangélica en Nicaragua. Cristianismo, antiimperialismo y noviolencia”, en KOZEL, Andrés, Florencia GROSSI y Delfina MORONI (coords), *El imaginario antiimperialista en América Latina*, CLACSO / Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, Buenos Aires, 2015, pp. 305-321.

_____, “Modernidad y catolicismo en América Latina: Itinerarios interpretativos a partir de la categoría ethos”, en CABA, Sergio y Gonzalo GARCÍA (eds.), *Observaciones Latinoamericanas II*, Editorial Cuarto Propio, Santiago de Chile, 2016, pp. 169-212.

GUERRERO JIMÉNEZ, Bernardo (*et alrri*), *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*, Ediciones El Jote Errante, Iquique, 2005.

GUTIÉRREZ M., Gustavo, “Notes for a theology of liberation”, *Theological Studies*, vol. 31, n° 2, 1970, Society of Jesus (United States and Canada), pp. 243-261.

HENNESEY S.J., John, *American Catholics. A History of the Roman Catholics Community in the United States*, Oxford University Press, New York, 1981.

_____, “Catholicism in an American Environment. The Early Years”, *Theological Studies*, vol. 50, n°4, 1989, Society of Jesus (United States and Canada), pp. 657-675.

JAGUARIBE, Helio, *Economic and Political Development. A Theoretical Approach and a Brazilian Case Study*, Harvard University Press, Cambridge 1968.

LEVISON, Andrew, "The Working-Class Majority", *The New Yorker*, September 2, 1974.

LINDHARDT, Martin (ed.), *New Ways of Being Pentecostal in Latin America*, Lexington Books, Lanham, 2016.

MANSILLA, Miguel, "Religión y exclusión/marginación. Pentecostalismo globalizado entre los hispanos en Newark, Nueva Jersey", *Revista de Cultura y Religión*, vol. III, núm. 1, 2009, pp. 37-54.

MARTIN, David, "Otro tipo de revolución cultural. El protestantismo radical en Latinoamérica", *Estudios Públicos*, n° 44, primavera 1991, pp. 39-62.

MARTÍNEZ, Juan Francisco, *Los protestantes. An Introduction to Latino Protestantism in the United States*, Praeger, Santa Barbara, 2011.

MCAFEE BROWN, Robert, *Is faith obsolete?*, Westminster Press, Philadelphia, 1974.

MOYANO WALKER, Juan Luis, "Latinos en Estados Unidos. Una Iglesia y un país que no conocemos", *CLAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, núm. 395, 1990, pp. 361-374.

MURPHY, Terrence, Roberto PERIN (eds.), *A Concise History of Christianity in Canada*, Oxford University Press, Toronto, 1996.

NACIONES UNIDAS, *Declaración sobre el establecimiento de un nuevo orden económico Internacional* [aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en el sexto período extraordinario de sesiones, mayo de 1974], *Nueva Sociedad*, núm. 14, septiembre-octubre 1974, pp. 50-53.

OBISPOS DE ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA, “Herencia y esperanza: La evangelización de América, Carta pastoral ante el V Centenario del descubrimiento y evangelización de América (1991)”, *Ecclesia* 2521-2522, 1991, pp. 34-42.

OLIVEROS, Roberto, “Historia de la Teología de la Liberación”, en: ELLACURÍA, Ignacio y Jon SOBRINO (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. 1, Editorial Trotta, Madrid, 1990, pp. 17-50.

PARKER, Cristián, *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 1993.

PEW RESEARCH CENTER, *Changing Faiths: Latinos and the Transformation of American Religion*, April 2007, Washington DC. En línea: <http://www.pewhispanic.org/2007/04/25/changing-faiths-latinos-and-the-transformation-of-american-religion/>
_____, “Canada’s Changing Religious Landscape”, June 2013, Washington DC. En línea: <http://www.pewforum.org/2013/06/27/canadas-changing-religious-landscape/>

PINN, Anthony y Benjamin VALENTIN (eds.), *Ties That Bind. African American and Hispanic American/Latino/a Theologies in Dialogue*, Continuum, New York, 2001.

RICHARD, Pablo, *Cristianos por el Socialismo. Historia y documentación*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1976.

ROBBINS, Joel, “Pentecostal Networks and the Spirit of Globalization. On the Social Productivity of Ritual Forms”, *Social Analysis*, vol. 53, n° 1, Spring 2009, Berghahn Books, pp. 55-66.

RUETHER, Rosemary Radford, “Sexism and Theology of Liberation”, *The Christian Century*, August 2, 1972.
_____, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Beacon Press, Boston, 1983.

TORRES, Sergio, John EAGLESON (eds.), *Theology in the Americas*, Orbis Book, Maryknoll, 1976 [en castellano: TORRES, Sergio, John EAGLESON (eds.), *Teología en las Américas*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1980.

WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

WEST, Cornel, Caridad GUIDOTE, Margaret COAKLEY (eds.), *Theology in the Americas. Detroit II Conference Papers*, Orbis Books, Maryknoll, 1982.

