

Vida y Pensamiento es una revista semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana que presenta aportes en las áreas de la investigación bíblica, teológica, pastoral y disciplinas afines, en diálogo con la realidad contemporánea de América Latina. Cada número enfoca un tema central desde las diversas disciplinas y contextos del quehacer institucional.

La Universidad Bíblica Latinoamericana es una institución educativa ecuménica que desarrolla su labor en las áreas de la reflexión e investigación bíblico teológica, tanto en su sede central en San José, Costa Rica, como a través de una red de instituciones educativas en diversos países de América Latina y el Caribe.

La UBL ofrece los siguientes programas universitarios:
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Bíblicas
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Teológicas



Apdo 901-1000 San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: vidaypensamiento@ubl.ac.cr
Facebook: UBL.SanJose.CostaRica
www.ubl.ac.cr



Julio-Diciembre 2016

VIDA Y PENSAMIENTO 36,2

Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

La promesa de la herencia

- 5 JONATHAN PIMENTEL CHACÓN: Presentación
- 9 VÍTOR WESTHELLE: 500 Anos da Reforma
Luteranismo e Cultura nas Américas
- 33 KAROLINE MORA BLANCO: Me miró y me dijo: ¿a qué te refieres con teologías feministas? Presupuestos y método de las teologías feministas de la liberación latinoamericanas
- 67 JONATHAN PIMENTEL CHACÓN: El grito, lo inolvidable: sobre la herencia de teologías latinoamericanas de la liberación
- 83 DIEGO A. SOTO MORERA: Vestigios de teología política I: Doctrina social, lucha popular y ser de la nación costarricense
- 131 LUIS N. RIVERA PAGÁN: Creatividad teológica, peregrinaje y voz profética

ISSN 1019-6366

Volumen 36 Número 2 • Segundo Semestre 2016 • San José, Costa Rica

Vida y Pensamiento

ISSN 1019-6366

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Comité Editorial:

Dr. Jonathan Pimentel

M.Sc. Ruth Mooney

M.Sc. Mireya Baltodano

M.Sc. David Castillo



Comité Editorial Internacional

DRA. OFELIA ORTEGA

Seminario Teológico de Matanzas, Cuba

DR. PLUTARCO BONILLA

Sociedades Bíblicas Unidas, Costa Rica

DR. JUAN JOSÉ TAMAYO

Universidad Carlos III, España

Vida y Pensamiento es propiedad de la Universidad Bíblica Latinoamericana y se publica semestralmente desde 1981. Cada número es temático y sus artículos se presentan como un aporte a la reflexión bíblica y teológica desde la realidad latinoamericana y son producto de las investigaciones de docentes de la UBL e instituciones afines. Todas las contribuciones deben ser trabajos inéditos y enviados según las “Instrucciones para autores/autoras” que se detallan al final de la revista. El Comité Editorial y los árbitros que designe decidirán sobre la publicación de los trabajos presentados. Para información sobre la temática de los siguientes números y fechas de entrega, puede comunicarse con: Jonathan Pimentel (jonathan.pimentel@gmail.com)

Editorial SEBILA
Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL
Apdo 901-1000, San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: vidaypensamiento@ubl.ac.cr
www.ubl.ac.cr

Suscripciones:
Vida y pensamiento
Universidad Bíblica
Latinoamericana
Apartado 901-1000
San José, Costa Rica

Canjes:
Biblioteca
Universidad Bíblica
Latinoamericana
Apartado 901-1000
San José, Costa Rica

Director
JONATHAN PIMENTEL

◆
Diagramación
DAMARIS ALVAREZ SIÉZAR

◆
ISSN 1019-6366
Copyright © 2016

Revista
200

V Vida y pensamiento. – Vol. 1 (1981) - . – San
José, C.R.: Universidad Bíblica
Latinoamericana, 1981 -
v.

ISSN 1019-6366

1. Teología - Publicaciones periódicas.

La promesa de la herencia

Vida y Pensamiento
Universidad Bíblica Latinoamericana
Segundo Semestre 2016
Vol. 36, No. 2



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Institución que da continuidad
a las labores educativas iniciadas
por el Seminario Bíblico
Latinoamericano desde 1923.

Presentación

A nadie le está vedado realizar una traducción más perfecta

Lutero

El nombre de este número de *Vida y Pensamiento* desea enfatizar la venida de un legado y con él el advenimiento de un posible *porvenir nuestro*. Nos prometen una herencia y con ella una posible *tierra*. ¿Cómo podemos, cada uno de nosotros, recibir esta promesa? Y ¿De qué consiste la herencia que ahora debería explicitar o narrar para ustedes? La promesa de una herencia puede ser, si es posible recordar un testimonio entrañable, preludeo de una *insurrección solitaria* (C. Martínez Rivas). ¿Sabemos si podrá llegar la sucesión? ¿Qué ocurriría si la promesa que nos trae aquí no se cumpliera? Si el tiempo de la promesa y el tiempo de la herencia no coinciden, qué podríamos hacer con tal asíncrona. ¿La condición del heredero y la condición de quien promete coincide alguna vez? ¿Es este el día para recibir la herencia o la promesa? Si este es el día en que se cumple la promesa, qué ha pasado con nosotros.

Recibir una promesa supone una dislocación, la inminencia del desplazamiento, el exilio y, también, el fin. Ahora que nos ha sido prometida una herencia podemos preguntar sobre qué fin crece y se despliega. Después de todo nos llega la promesa de una herencia o

ésta delimitada como estricta promesa. En este contexto promesa no dice relación con la adquisición de una propiedad (*tierra prometida*) más con el nacimiento y la imposibilidad de ganancia. La promesa se vincula de forma primordial con la suerte del nacido, o más específicamente, del que viene, de aquella que por su novedad no *puede poder* y que no posee utilidad alguna.

Para que la promesa no sucumba en el restringido circuito de la administración (economía) y la inversión de capital es necesario que no sea nuestra, que no nos ofrezca nada más que la posibilidad de legar a los que vienen algo que está en ciernes, en las antípodas de los contenidos y en la íntima flama de la muerte. La promesa, no menos que la herencia, es de suyo un modo de entrar en relación con la muerte. La promesa supone una pérdida intensa y un recuerdo vivo. Ella proviene de unas muertes efectivas (prometo que volveré) o inminentes. Desde los límites de toda herencia, como hoy, se anuncia la posibilidad de un principio.

Sucede que la herencia llega *antes* que nosotros, su presencia informa nuestros modos de poblar la tierra. Estamos ya al interior de lo que hoy *nos prometen como herencia*. No obstante, recibimos *una promesa*. Respecto de esta cuestión paradójica es que ha pensado, desde sus inicios, la teología cristiana: se llama herederos a los hijos del crucificado; herederos de una promesa. Por un lado tenemos que la *herencia* nos precede en tanto herederos; que la herencia ya está en y por *nosotros*. Nuestro nombre está comprometido en ella. Por otro lado, desde algún lugar de los elementos heredados se nos promete que algo –potencialmente– está o llegará *con la herencia*

o quizás será su complemento, suplemento o juicio. La promesa desquicia la herencia puesto que instauro en ella un abismo. Alguien, quienes nos convocan hoy, nos dice: prometemos que algo *falta*. Respecto de la herencia, que nos ata a la tierra, nos sugieren la travesía, la gira fatigosa en el desierto.

Si una promesa avería la solidez de la herencia porque dice que algo se ausenta; debemos preguntar si esa falta que precipita la promesa puede ser saciada dentro del material heredado. En caso de responder afirmativamente tendríamos que crear modos de intervenir la herencia que faculten su completitud. Si decimos que la promesa y la herencia se bifurcan afirmamos que tenemos una falta cuya hondura o radicalidad exige un gesto cuyo nombre es política. La promesa que hoy nos reúne podría resumirse así: hay carencias insoportables y ellas podrían ser saciadas si convergemos en la intemperie. ¿Qué sucede si es la misma herencia la que hace promesas acerca de sí misma? Quizás nos relacionamos con una herencia que no deja de infligir sobre sí, a pesar de sí, contra su propia estabilidad, el acto de la promesa. Sea, una herencia en cuyo corazón flota su propio despojo o anonadamiento. Algo o alguien se han ido; estamos aquí para recibir una herencia o para hacernos cargo de un final.

La herencia trae consigo sus técnicas de uso y obligaciones infranqueables. El peso de la herencia, la figura del heredero, yergue una deuda infinita que desde ahora deberíamos honrar. El crédito, la deuda y el deudor se relacionan *nuclearmente* con el material heredado. Éste exige una férrea economía capaz de

asegurar la compatibilidad entre herencia y heredero. La sucesión requiere una plétora de compromisos que inician, lo sabemos muy bien, con una prohibición inusitada: no mirar atrás so pena de ser sal. Digo que la interdicción es insólita puesto que la herencia se relaciona indefectiblemente con el pasado – o con algunas de sus regiones – y su carácter instituyente. El legado solicita que – como la mujer de Lot – no miremos hacia atrás. O, lo que es lo mismo, que suturemos lo que la herencia y el testamento que la contiene han dejado fuera de sí y, sobretodo, que olvidemos a aquellos cuyos nombres no están inscriptos en el libro de la sucesión.

Tener como herencia una promesa posee, por eso, una importancia económica preeminente: no somos deudores en relación a una secuencia cuya progresión acumulativa hace caer la deuda. La herencia como promesa implica que estamos siempre en la orilla del acantilado. Los artículos que incluye este número tratan de la herencia, sus promesas, cristalizaciones y ausencias. Lo que viene desde la Reforma (V. Westhelle), las teologías de la liberación (K. Mora y J. Pimentel), la presencia inusitada de una herencia clandestina (D. Soto) y el doble gesto de una herencia recibida y un legado (L. Rivera Pagán) son considerados aquí al interior de la tensión de lo que es posible recibir en condiciones de radical desposesión.

Jonathan Pimentel Chacón

Director, Vida y Pensamiento

500 Anos da Reforma Luteranismo e Cultura nas Américas

VÍTOR WESTHELLE

Resumen: El texto presenta y discute, desde una perspectiva histórica y sistemática, la presencia del luteranismo en las dinámicas culturales del continente. Propone que la conmemoración de la Reforma es una ocasión fundamental para pensar nuestro propio tiempo y sus exigencias.

Summary: The text discusses, from a historical and systematic perspective, the presence of Lutheranism in the cultural dynamics of the continent. It proposes that the celebration of the Reformation is an occasion to think about our own times and their demands.

Palabras clave: Reforma, Lutero, América Latina, teología latinoamericana, Pensamiento latinoamericano.

Key words: Reformation, Luther, Latin America, Latin American theology, Latin American thought.

LUTERO E AMÉRICA LATINA

Sem dúvida, somente a humanidade redimida poderá apropriar-se totalmente do seu passado. Isso quer dizer: somente para a humanidade redimida o passado é citável, em cada um dos seus momentos. ... A verdadeira imagem do passado perpassa, veloz. O passado só se deixa fixar, como imagem que relampeja irreversivelmente, no momento em que é reconhecido. ... Pois irrecuperável é cada imagem do passado que se dirige ao presente, sem que esse presente se sinta visado por ela. ... Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo "como ele de fato foi". Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. ... Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela.

Walter Benjamin, Sobre o Conceito de História

Inicio com esta citação de Walter Benjamin por dois motivos que gostaria de ressaltar. Primeiro é que todo passado que não é rememorado como um evento que interfere no presente é uma perda que nos distancia da felicidade (redenção). E este é o passado dos vitimados pelas barbáries de uma história acomodada ao silêncio. Por alguma conjuntura histórica Lutero, perseguido como foi, escapou deste olvido e isto continua enriquecendo a humanidade, ainda que tenha sido ajustado à “tradição ao conformismo”. O segundo motivo é que neste rememorar o reformador insere-se no nosso presente como um “relampejo em momento de perigo” a favor dos que foram e são como ele perseguidos. Não se trata portanto de reverenciar uma figura monumental a ser estudada como se estuda um arquivo para estabelecer aquilo “como de fato foi”.

Quando o monge agostiniano Martim Lutero, no dia 31 de outubro de 1517 afixou na porta da igreja do castelo de Wittenberg suas 95 teses sobre a venda de indulgências, desencadeando assim o movimento de reforma da igreja, os europeus celebravam ¼ de século de presença na América Latina. Não consta na imensa obra de Lutero qualquer referência à Conquista muito embora as atrocidades cometidas pelo regime das encomendas, imposto pelas coroas ibéricas, não fosse segredo na Europa. Aliás, o único das principais personagens da Reforma que denunciou virilmente os abusos foi o reformador de Strassburg, Martim Bucer. Mas existem algumas coincidências que vinculam de maneira curiosa Lutero à América Latina.

Em 1525 Lutero publica sua obra o *Servo Arbítrio* defendendo a passividade da fé (ao contrário da atividade efetiva do amor) contra Erasmo de Roterdham que tinha simpatias pela Reforma, mas defendia o livre arbítrio em questões de fé. Erasmo, brilhante humanista de espírito gentil, não contestou a Lutero (até por suas afinidades com a Reforma). No entanto, quem escreve uma obra em resposta a Lutero foi o dominicano Juan Ginés de Sepúlveda, o infame defensor da guerra justa contra os indígenas na América Latina. A postura ética de Sepúlveda, tragicamente revelada na disputa de Villadolid de 1550-51, contra las Casas, acabou sendo decorrente de seu argumento dogmático de 1527 contra Lutero de que fé pode ser efetivamente imposta já que esta é, para Sepúlveda, de livre escolha. Aí está um dos “relampejos” de Benjamin, quando o que parece ser uma afetada disputa dogmática sobre o livre arbítrio acabe tendo consequências ideológicas de grande monta e alto custo humano ao justificar a guerra contra indígenas por sua fé.

Outra conexão entre Lutero e o Novo Mundo é ainda mais curiosa. Nos autos-de-fé que eram promulgados contra os assim chamados

heréticos nas Índias Ocidentais é que constava de 1520 até 1555 o seguinte veredito contra os indígenas pagãos e outros infiéis: “Deixaram este reino para se tornarem luteranos”. Praticamente nada se sabia da teologia luterana nestas latitudes, no entanto o nome de Lutero já era uma metonímia para rebeldia, revolta e heresia. A figura de Lutero foi transfigurada para denotar rebeldia. Tal transfiguração, mas por motivos opostos, aconteceu, mais recentemente, na América do Norte quando um rapaz batista chamado de Michael King Junior decidiu já adulto mudar seu nome para Martin Luther King Jr. Seguiu sendo batista (ainda que concluisse um doutorado sobre um teólogo Luterano, Paul Tillich).

O que me interessa apresentar é a maneira como Lutero é ou poderia ser de importância para a América Latina. Então desenvolvo meu argumento em dois momentos. Um é puramente sócio-demográfico e está vinculado à expansão do protestantismo e particularmente do luteranismo; o outro é de caráter teológico em que a teologia luterana de fato oferece opções para entender e operar em um continente dependente que busca sua autonomia e o direito de dizer sua própria palavra.

O que vincula a reforma protestante ao movimento da teologia da libertação é o primeiro tema que gostaria de tratar neste estudo de mútuas relações entre a Europa e a América Latina. Estas teologias que se formaram em pontos diametricamente distantes do planeta tinham em comuns inícios modestos, tentativos, assim como também vigorosos e polêmicos que nasceram de um clamor do povo ouvido por Deus. A voz profética se fez ouvir nas incipientes articulações com a ousadia de dizer a verdade em sua plenitude, o que no Novo Testamento é designado pela palavra *parrhesia*. Mas trata-se mais do que profecia. Esta palavra descreve com precisão a transição entre o profeta e o apóstolo, aquele que

não apenas anuncia julgamento e promessa, mas que também se atém firme à palavra revelada do messias e a enuncia. Enquanto o profeta anuncia um futuro, o apóstolo é um enviado a dizer que este futuro se realizou e está a se realizar. A *parrhesia*, o falar com ousadia, vem da urgência apocalíptica de anunciar não o fim dos tempos, mas o tempo do fim. Esta urgência apocalíptica se encontra tanto no conteúdo quanto no estilo que constituiu o berço natal tanto da Reforma quanto da teologia da libertação.

Uma olhada retrospectiva aos imensos volumes produzidos e compilados de um Lutero, ou de um Zwinglio, Melanchthon, Bucer, Calvino, etc. nos distrai do fato que assim não foram produzidos nem intencionados nas suas origens. Surgiram de um confronto com os poderes que fez um monge dizer a custo da própria vida: “Aqui estou; de outra maneira não posso.” E, assim quem também conhece as publicações internacionalmente renomadas de um Juan Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez, Joseph Comblin, Jon Sobrino, Leonardo Boff não se dá conta que estão edificadas em um movimento apocalíptico que começou por dizer: “Deus acampou entre nós”, “Deus ouviu o clamor de seu povo”.

Lutero, antes de tudo era um teólogo ocasional e panfletário (Rubem Alves), mormente no período decisivo da Reforma, i.e. a década que se seguiu à divulgação das 95 Teses. Isto significa que era um teólogo contextual. Em suas próprias palavras “só a experiência faz um teólogo” (TR #46), em meio as suas tribulações (*Anfechtungen*). Assim, como lembra Melanchthon na oração funeral de seu amigo, ele tampouco estava livre de virulentas investidas que, diga-se, nem sempre foram muito felizes. O próprio Lutero mencionava o fato de seus escritos serem considerados pelos literatos da época como indoutos e panfletários, sem a grandeza das sumas e dos compêndios dogmáticos—em suma provocantes, irresponsáveis e irrelevantes—e ria-se disso. O próprio Melanchthon, achegado

aos escritos sistemáticos da época, fazendo referência a tais críticas responde com as palavras do humanista Erasmo: “Quando a enfermidade é tão severa, Deus nestes últimos tempos (eis o motivo apocalíptico!) nos deu um médico ríspido”.

Diferente não o foi com os primórdios da teologia da libertação em que se produziam localmente inúmeras publicações. Por exemplo: folhetos impressos com mimeografo para o uso ocasional das comunidades de base, em folhetins de protestos do movimento estudantil e em cartazes que se afixavam em lugares públicos, ou ainda em faixas em marchas de protesto. E assim, como na Reforma em que as gravuras em litografia proviam desenhos sarcásticos sobre as condições vigentes, a proliferação de desenhos e caricaturas humorísticos descrevendo com sarcasmo a realidade latino-americana foi um fator a não ser desprezado no desenvolvimento da teologia da libertação. Estes recursos gráficos eram tanto um motivo de humor que refletiam e criticavam condições sórdidas, como um recurso pedagógico para populações que, tanto na Alemanha da Reforma como na América Latina, não liam com muita desenvoltura, se é que liam. Então era esta cultura panfletária, que no mundo literato é recebida com desdém, que marca um vínculo a ser enfatizado entre a teologia da América Latina e a da Reforma europeia.

No caso da Reforma a proliferação dos panfletos está documentada desde 1518 (Laube, *Flugschriften*) e compraz não apenas libelos de religiosos, mas de muita “gente simples” (*gemeine Mann*), trabalhadores manuais organizados em grêmios de artesões (*Zünften*), espécie de sindicatos. Estes contribuíram com panfletos de sua autoria à causa protestante (Arnold, *Handwerker als theologische Schriftsteller*). Na América Latina um processo similar se desenvolveu. A isto se chamou de “pequena literatura” (*Kleinliteratur*: Brandt, *Gottes Gegenwart*) que aos poucos foi recebendo articulações mais

elaboradas e publicações que receberam, então, a designação de teologia da libertação. Assim como na Reforma houve um avanço desta literatura seminal de panfletos a disputas e já então a tratados mais elaborados e extensos, também na literatura teológica latino-americana dos panfletos vieram debates, ensaios, até chegarmos aos livros que hoje encontram um mercado global. A tendência é de uma literatura fragmentada de origem e estilos diversificados a uma cuja unidade se forma aos poucos; dizendo de outra maneira, de uma literatura popular, contextualmente enraizada na particularidade a uma mais abstrata, sistemática que busca universalizar-se, certamente a custo de um “elitismo” que corre sempre o risco de perder contato com suas origens.

Nesta descrição não poderia deixar de mencionar o catalizador em torno da qual o discurso teológico se arregimentou: a Bíblia. A razão do apelo à Bíblia decorre de dois fatores principais. O primeiro deve-se ao fato que as escrituras marcam, na literatura ocidental, o momento quando classes subalternas (mulheres e homens nômades, migrantes, escravos, pescadores, carpinteiros, etc.) aparecem como protagonistas principais de uma literatura que adentrou o nível das grandes obras literárias (Auerbach, *Mimesis*). Não é de surpreender que estas vozes bíblicas ressoassem no consciente de grupos subalternos tanto na época da Reforma quanto na América Latina. A tradução da Bíblia e sua releitura pelos desfavorecidos lhes deram uma voz que se chocou com os interesses das classes dominantes, eclesiais ou seculares. O segundo fator é que a linguagem que a Bíblia avalizou rompeu a crosta ideológica dos grupos dominantes que se propunham como intermediários dos desígnios humanos. Afirma-se assim o direito de cada pessoa constituir-se, em última instância, em senhora de seu destino, tendo só Deus a quem prestar contas diretamente; afirma-se o sujeito livre! Daí a importância da crítica ao Magistério romano durante a Reforma (que foi o ponto nevrálgico da *sola*

scriptura) e do controle dos meios de comunicação das oligarquias e burguesias latino-americanas, apoiadas em larga medida pela hierarquia eclesiástica (maiormente Católica Romana, mas também protestante: Alves, *Protestantismo e Repressão*).

O uso da noção de liberdade na Reforma acerca-se assim do emprego do conceito de libertação na América Latina exatamente por esta constituição da subjetividade. A dificuldade de ver a proximidade desta conexão deve-se a tradição no entendimento de liberdade como conceito negativo (que surge com o iluminismo escocês no século XVIII): ser livre é não ter o espaço privado do indivíduo transgredido por outrem. Mas na definição que Lutero provê da liberdade em “Da Liberdade Cristã” (“Livre de tudo e servo de todos”) o pressuposto não é o liberalismo do século XVIII que faz a afirmação soar um paradoxo. Mas este paradoxo é possível entender considerando-se a estrutura estamentária do medievo.

Liberdade definia-se em relação a quem está abaixo no status social, enquanto dever é a obrigação inerente devida a quem está acima. Portanto, o paradoxo se resolve nesta simples paráfrase: o cristão é livre em relação a quem está acima (que lhe demanda servidão) e servo em relação a quem está abaixo (que lhe são serviços). O conceito de libertação, por sua vez refere-se à liberdade do oprimido em relação a quem lhe sujeita e também do opressor que é livre para servir a quem oprimia (Freire, *Pedagogia*). Assim há uma quase identidade entre os conceitos. A diferença, no entanto, consiste no fato de libertação ser entendida como um processo coletivo, enquanto que liberdade para os reformadores ainda é vista primariamente em termos individuais.

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

1. *O projeto colonial europeu recrutou a teologia para seus fins e alguns de seus melhores teólogos a isso se serviram, enquanto o caráter de marginalidade da teologia saxônica de Lutero no início do século XVI foi ofuscado com o passar dos séculos e ajustado ao conformismo tradicionalista da ortodoxia protestante.*

Há dois séculos Schleiermacher, o aclamado pai das teologia protestante moderna e patrono do liberalismo teológico, escrevia em sua *Doutrina da Fé (Glaubenslehre* § 69): “... nada de herético pode ainda surgir. De fato, a igreja inteira-se a si mesma e a atuação fés estranhas não têm importância alguma. Mesmo nos limites da igreja e nos seus campos de missão, no que toca à formação da doutrina, nem sequer contam. Se nos novos convertidos o que lhes resta da antiga piedade, somente assim se viesse à consciência como doutrina, seria considerado como heresia.” Mas desnecessário é dizer que para o teólogo berlinense esta hipótese não existe

Esta passagem me parece muito interessante e reflete uma postura que, ainda que não confessionalmente luterana (Schleiermacher era um teólogo Reformado, i.e. de tradição calvinista), era também compartilhada por luteranos nesta época de colonialismo triunfante ao início do século XIX. A igreja vive de seus próprios recursos dogmáticos e nada mais tem a aprender, ainda que resíduos de superstições permaneçam por longo tempo, mas não afetam a doutrina. Este é um primoroso resumo do que poderia ser chamado “Manifesto do Colonialismo Missionário”. O Terceiro Mundo, o campo de missão, não conta, exceto como objeto de missão e território de expansão colonial. Um século depois de Schleiermacher a situação não havia mudado muito, embora date do início do século vinte a emergência do pentecostalismo

no norte do Brasil, que eventualmente iria transformar a demografia eclesial tradicional da América Latina e expandir-se pelo mundo. Mas então ninguém levou isso muito a sério. O cristianismo, particularmente o protestantismo, mantinha sua cidadela intacta no eixo norte-atlântico, e cristãos abaixo do equador eram numericamente uma minoria, e insignificantes quanto ao acesso ao poder eclesial e teológico. Meio século depois, quando da formação da Federação Luterana Mundial (1947) e do Conselho Mundial de Igrejas (1948), os participantes do terceiro mundo eram mal representados. Quanto aos luteranos, estima-se que então seu número no Terceiro Mundo não chegasse a 10%. Hoje pelos dados da FLM aí já se encontram cerca de 45%; e o número continua a crescer. Os luteranos estão um pouco atrás de outras famílias confessionais, como católico-romanos, batistas, episcopais, presbiterianos e metodistas (sem mencionar os pentecostais). Estes já migraram em massa. Hoje 60% ou mais dos membros das igrejas cristãs têm seus rebanhos em pastos abaixo do equador. Os luteranos estão seguindo, com um pouco mais de lentidão, a mesma migração.

Por que introduzi o assunto com a citação de Schleiermacher? Porque importam as perguntas que surgem de contextos e conjunturas específicas e não apenas as respostas, os dogmas, os sistemas. Para a Reforma, a igreja não é apenas a *ecclesia docens*, a igreja docente, mas é sempre também a *ecclesia discens*, a igreja discente, sempre a aprender de novos contextos, novos lugares.

Lutero, no início do século XVI estava ciente que pregava e escrevia teologia das margens de um império político e eclesial. Esta consciência de marginalidade selou sua teologia e nutriu sua rebeldia. Desde seus primeiros escritos públicos o que o marcou foi levantar questões que lhe pareciam óbvias, mas não eram perguntadas: Por que indulgências? Por que não comungar com

ambos os elementos? Por que centralização eclesial? Por que o magistério quando temos as escrituras e a razão? Por que o povo não pode escolher seus líderes? Por que usura? Por que não um Deus misericordioso? E assim por diante. Perguntas tais são hoje aceitas como óbvias, mas a seu tempo poucos viam que o rei estava nu. Há uma história que talvez vocês conheçam. Por volta de 1990 quando se reestrutura a geopolítica mundial com o fim da guerra fria, havia um grafite nos muros da Universidade de Bogotá, Colômbia que dizia: “Quando teníamos casi todas las respuestas, se nos cambiaran las preguntas.” De fato é a emergência de novas e inusitadas perguntas que desestabilizam as respostas dadas a velhas perguntas que já não estão mais em pauta.

2. À medida que o luteranismo segue outras famílias confessionais na migração ao sul, Lutero, o teólogo contextual por excelência, oferece trajetórias a seguir e uma força motivadora que Hegel, que se dizia luterano modelar, chamou de “espírito protestante”; este “espírito” não descreve um corpus doutrinal, um cânone, um magistério, mas um procedimento, uma postura, um evento.

Novos contextos trazem novas perguntas e uma disposição de procurar novas e imaginativas respostas. Todos os regimes de verdade têm seus “cânones”, seus regimes de verdade. Assim também os têm os luteranos, como os textos de Lutero, os escritos confessionais, ou interpretações celebradas como autorizativas, traindo assim o próprio espírito protestante. Novas perguntas serão julgadas ilegítimas pelos curadores do “cânone” e as novas respostas serão consideradas heréticas. Novas perguntas tendem a ser excluídas pelos regimes de verdade tacitamente aceitos. Esta, então, é a tarefa que nos legou o movimento protestante que desponta com Lutero: inquirir estes textos “canônicos” da perspectiva de outros contextos não hegemônicos, não dominantes, mas que se fazem necessárias j’s pelo simples fato

demográfico de uma presença significativa quando não majoritária de fiéis em outros e novos contextos.

E talvez as perguntas mais instigantes não surjam somente do fato que a maioria numérica de cristãos venha a estar em contextos que a academia europeia ou norte-americana amiúde não sabe ler, e a religiosidade, impregnada por elementos contextuais, é considerado apenas resíduo de uma piedade passada. O fato ainda mais importante, no entanto, é que esta maioria de cristãos em outros e novos contextos encontra-se nestes como minoria! Aqui a América é a exceção, assim como o sul da África. Tome-se a Índia, por exemplo. Cristãos, de todas as denominações, representam por volta de 3% da população (ainda assim há mais cristãos na Índia que em todos os países escandinavos somados!), ínfima fração num contexto de pluralismo religioso incomparável.

Mas neste quadro os luteranos são a minoria da minoria, e isto vale também para a América Latina. Este dado demográfico é de importância para uma teologia que surgiu em um contexto de marginalidade política e econômica como era a saxônia do início do século XVI quando uma maneira diferente de fazer teologia surgiu como opção marginal e minoritária, algo muito distinto do que surgiu com as igrejas territoriais na Alemanha depois da Paz de Ausburgo (1555) com seu *cuius régio, eius religio*, ou das igrejas nacionais luteranas dos países escandinavos ou da Igreja da Inglaterra. Com a chamada Paz de Ausburgo acabou-se a heresia (não é coincidência que desapareça dos autos-de-fé na mesma data a acusação de serem “luteranos” os infiéis na América).

Então, reencontrando seu caráter minoritário, e por isso também revolucionário, a potencialidade da teologia luterana volta a ser nutrida, por razões de sua genealogia, como movimento minoritário e marginal. Aí encontramos elementos libertadores.

Por exemplo, o sincretismo é uma necessidade tática de uma posição minoritária que queira ser contextual e que surge em contextos de pluralismo. É típico luterano, desde o século XVI, a discussão sobre *assuntos* que são *adiaphora* (dispensáveis) como sendo algo que pode ser bom (*bene esse*) ainda que não da essência (*esse*)? Como ritos ou práticas culturalmente enraizadas e religiosamente distintas. Perguntas assim que destes contextos nos vem são sérias e não raro inusitadas. No entanto, podem ser elaboradas e examinadas dentro de uma diferente leitura, diferente dos textos canônicos que se endureceram no forno do tempo. Em todas estas conjunturas—na Ásia, na África, na América Central, no Caribe e na América do sul—grupos se reúnem e buscam assessoria para formular a relevância da teologia para seus lugares e seus desafios. Há uma afinidade com o luteranismo nestes grupos de base. De minha experiência com esses grupos, não se trata de se a teologia tem ou não uma fachada confessional ou vinculação institucional. Mas trata-se de uma busca de linguagem para expressar a fé contextualmente relevante. E toda teologia é contextual; a realidade vem junto com o texto. Como disse o poeta Vinicius de Moraes, “ninguém é universal fora de seu quintal”.

3. Contextualização: A teologia tem a tarefa de detectar no presente coisas que guardamos das representações do passado e sua relevância para o momento e onde este se situa. Esta é uma lição de contextualização de que Lutero era um mestre e disse: “somente a experiência faz do teólogo”.

A tarefa da teologia é exatamente a de ver como a Bíblia e a tradição se confrontam com uma dada conjuntura. Certamente não é a tarefa prioritária fazê-lo por motivos antiquários ou arquivais, ou seja, descobrir origens e classificá-las. Isso se pode fazer de qualquer parte onde se tenha acesso às fontes e à mediada que se as têm. Isso é o que se tem chamado de “mal de arquivo” (*mal d’archive*:

Derrida), quer dizer, usar o passado para autenticar o presente. E isso implica um desprezo do presente e dos lugares que ocupa (e o presente sempre ocupa lugar, ou não é presente/dádiva). Isso é o que fazemos quando usamos categorias que outros contextos elegeram como centrais e por mímica os repetimos em completa abstração do presente situado em um lugar, nosso presente.

Isso sucede com a linguagem tipicamente luterana sobre justificação, sobre os dois reinos, sobre lei e evangelho, etc.. E o que uma vez foi libertador agora emudece, cala a linguagem local, suprime o vernáculo fica engessado. A importância do luteranismo me parece ser outra. É conhecer táticas e estratégias do passado para iluminar lutas do presente. Explico-me. É preciso, por exemplo, fazer com que aquele que ousou traduzir a mensagem da Palavra de Deus ao vernáculo seja ele mesmo rendido aos vernáculos.

Um texto de 1525 sobre “Como Cristãos deveriam considerar Moisés” que é escrito em meio a sua luta com alguns anabatistas, que como alguns fundamentalistas hoje, citavam as escrituras dizendo: “Esta é a Palavra de Deus”, revela um Lutero contextual como pouco se ouve. Ele diz: “certamente esta é a palavra de Deus mas vocês não são o povo a quem ela está proferida.” Há que escutar a palavra de Deus dirigida a um povo específico, a uma situação particular. Nisto Lutero, de fato, já está começando a falar outras línguas: português, espanhol, mandarim, finlandês, suaíli, inglês, malayalam, e assim por diante, sempre tentando ter sempre mais fluência em cada vernáculo. Como bem colocou o bispo Pedro Casaldáliga, “A Palavra universal só fala dialeto”.

Esta então é uma das tarefas: aplicar nos contextos, nas distintas conjunturas sociais e eclesiais a própria prática que definiu culturalmente a reforma luterana, e fazê-lo de maneira compreensível. Minha opinião é que é isso que intencionava dizer

o bispo sueco Anders Nygren quando em sua palestra na abertura da primeira assembleia da FLM disse: “Não de volta ao passado, mas avante a Lutero.” [*forward to Luther*]

4. *Transfiguração: Não é a repriminção confessionalista, mas a “transfiguração” de Lutero que importa ao luteranismo quando fora de seu berço natal.*

Então outra tarefa que se impõe à minorias contextuais é curar-se do “mal de arquivo” que diz que só temos legitimidade se o fizermos como os alemães, ou suecos, ou norte-americanos o fazem e têm feito. Lutero precisa ser “transfigurado”. Isso é o que acontece na história bíblica da transfiguração (Mt 17) quando Jesus aparece a alguns dos seus discípulos falando com Moisés e Elias. Jesus nunca foi Elias nem Moisés e até discordou deles, mas foram eles que se transfiguraram em Jesus sem que esse rendesse sua identidade. É preciso ver o Lutero transfigurado nos “Luteranos” de hoje sem que isso os tire de seus próprios desígnios e seus próprios lugares, sem que sejam contaminados pelo mal de arquivo.

A passagem de Mateus sobre a transfiguração é precedida pela confissão de Pedro: “Tu és o Messias.” A próxima cena é Jesus contanto de seu destino e Pedro intervém ao que Jesus responde: “Arreda! Satanás.” Pedro havia lido Jesus com o catequismo ou o cânone que tinha (Moisés, Elias e os profetas): Jesus deveria ser como Moisés ou como Elias. Pedro fez a correta confissão, mas não soube ler o contexto. Isso é a definição teológica do demônico: correta dogmática e inepta contextualização. A transfiguração é a história de como o passado deve se metamorfosear (*metamorphethe*, esta é a palavra traduzida como “transfiguração”) para dentro dos contextos presentes e não o contrário. Lutero também metamorfoseou Paulo e Agostinho, mas não se fundiu a eles; vestiu

o manto deles, mas na sua própria pele. É assim que Lutero se transfigura em quem hoje ainda diz como ele diante do imperador que exigia que recantasse seus ensinamentos: “Se não me convencerem pelas escrituras ou por argumentos da razão não renuncio. Isto sustento, de outra maneira não o posso. Que Deus me ajude.”

5. Inovação: A verdadeira posição luterana não está na letra, mas no espírito. A letra sustém, mas o evangelho renova. As obras de Lutero devem ser lidas e examinadas com cuidado para que então os livros possam ser fechados e o evangelho aberto.

Então há uma terceira tarefa programática. É preciso ter coragem de inovar ainda sem destruir o velho. A parábola de Jesus é pertinente à nossa tarefa: “Todo escriba versado no reino dos céus é semelhante a um pai de família que tira de seu depósito coisas novas e coisas velhas”. (Mt 13:52) Os arquivos serão mantidos e sempre haverá entre nós versados escribas que deles sacará relíquias preciosas. Mas há também que ousar. Esta é a herança de Lutero que sabia da distinção entre tradição e tradicionalismo. “Tradição é a fé viva dos que já morreram, tradicionalismo é a fé morta dos que vivem” (Pelikan, editor geral das obras de Lutero em inglês).

Com todos os defeitos que o reformador tinha e admitia, falta de ousadia não era um deles. Ainda não somos luteranos até ousarmos perguntas que nos remetem além dos cânones dominantes com suas respostas antiquadas. Estas respostas são como que se alguém encontrasse uma chave na rua, mas não tinha a menor ideia que fechadura ela abriria. E este alguém achasse que a chave/resposta é tão importante que resolveu construir uma fechadura em que a chave funcionasse. Assim ela funcionou, mas não abriu absolutamente nada. Assim são os tradicionalistas e confessionalistas: construtores de fechaduras para chaves obsoletas.

Na América Latina esta opção teológica minoritária foi assumida por muitos teólogos da libertação. Entre estes destaco o jesuíta uruguaio Juan Luís Segundo que transfigurou Lutero ao propor que uma teologia libertadora deveria libertar a teologia. Ele sabia o que também Lutero sabia quando ao início do movimento da Reforma, foliando com seu nome, assinava cartas e escritos como *elutherios*, que em grego significa o libertador liberto.

Estas são as tarefas programáticas que nos lega a teologia luterana como uma postura minoritária e libertadora: contextualização, transfiguração e inovação. E esta é uma tarefa que se incumbe apenas à minorias que se encontram às margens dos saberes e poderes.

6. A teologia de Lutero está para a contextualização, transfiguração e inovação assim como a agricultura está para a colheita ou o casulo para a borboleta. O desafio está quando a colheita fracassa ou o casulo sufoca a larva.

O segundo objetivo é precisamente de desenvolver linhas de pesquisa que ofereçam abordagens prioritárias a temas da teologia luterana, particularmente de Lutero, de relevância para a América Latina e ao Brasil em particular. Esta me parece seja a tarefa principal para o ocupante da cátedra. De momento presumo, em base ao que conheço da teologia de Lutero e da realidade Latino Americana, que há três eixos temáticos a serem inicialmente desenvolvidos.

EIXOS TEMÁTICOS

1. Justificação e escatologia estão intimamente relacionados nas obras de Lutero, mas pouco há se feito em decodificar as dimensões espaciais e sociais destas doutrinas.

O *primeiro eixo temático* parece ser bastante óbvio à primeira vista. Trata-se do tema central da Reforma, a justificação por graça mediante a fé. Mas esta deve ser tratada não como outro tema (*locus*) dogmático, mas vista radicalmente sob uma perspectiva escatológica. A justificação neste sentido não é uma “doutrina”, mas descreve uma experiência limítrofe que é ao mesmo tempo “morte” e dádiva. Lutero costumava usar esta linguagem paradoxal e extrema ao se referir à justificação. E o fazia em termos muito realistas. Ela mata para dar vida e dá vida quando mata. Mas como entender isso sem espiritualizar? Lutero mesmo vivia e respirava um clima apocalíptico que é sempre uma situação existencialmente limítrofe, assolado pelas epidemias. Sociedades opulentas hoje tem dificuldade de se relacionar com isso, mas que hoje se compara a AIDS, especialmente na África subsaariana.

A justificação é hoje em muitas teologias ditas luteranas espiritualizada e desencarnada e a escatologia deferida/postergada para uma data incerta no calendário ou para um místico *nunc eternum*, (agora eterno). A palavra *eschaton* no Novo Testamento leva três significados distintos que nos textos originais são mesclados. Pode referir-se a um limite espacial como a fronteira de um território ou a mítica concepção do fim do mundo depois dos mares; pode também referir-se ao tempo e seus limites; assim como pode ser usado para designar o último em uma escala de classificação. Mas o sentido temporal é o único que tem sido usado na modernidade ocidental.

Mas para a América Latina (assim como outras partes do terceiro mundo onde massas vivem este apocalipse) este tema assume um significado especial e muito real. Questões de vida e morte, dádiva e passagem estão inscritas em cada passo da existência cotidiana de agricultores sem-terra, de crianças de rua, de favelados, de povos indígenas em que o *eschaton* está na cerca da fazenda ao

lado, na próxima esquina, ou na arma assassina; aí a morte é real e a celebração da vida contagiante. Refletir a justificação sob esta perspectiva significa tomar conhecimento da importância de experiências escatológicas hodiernas. A saber: questões que vão desde enfermidades por contágio (como um vírus e bactérias que transgressam os limites [ta *eschata*] epidérmicos do corpo, bem assim como também o fazem medicamentos que trazem saúde, *soteria*, salvação) até questões pertinentes à migração em espaços geopolíticos, fronteira são transgredidas e aí há morte e há vida. É preciso explicar justificação na vida cotidiana. Estas são experiências escatológicas em que justificação e condenação, libertação e submissão são os polos da experiência. Pensar justificação como dádiva e morte assume, portanto, relevância peculiar nos contextos de vida subalterna características da realidade de opressão e marginalização.

2. A doutrina dos dois reinos ou regimentos é uma das doutrinas características do jovem Lutero que foi assimilada e difundida por outros reformadores (p. ex. Bucer, Melanchthon, Calvino), mas ela não chega a enfatizar a distinção que Lutero mais tarde faz entre economia (oconomia) e política (politia). Aí reside a sua contribuição especialmente a sociedades, como do terceiro mundo, onde estas esferas da vida real são claramente discerníveis, ao contrário da modernidade ocidental onde estas se imbricam a ponto de se confundirem.

O *segundo eixo temático* trata do outro assunto fundamental da Reforma que desde há um século tem sido chamado de “doutrina dos dois reinos” [Reiche/ Regimento] (o que prefiro traduzir como “regimes”). Mas o tratamento que este tema tem recebido na Europa e nos EUA vai desde enquadrar o problema como uma relação de lei e evangelho, até fé e política, ou mesmo igreja e estado. Mas a distinção de regimes se refere a uma questão mais

ampla que é a distinção entre fé e amor, o que se recebe e o que se dá, entre recepção e ação, ou como Lutero insistia, entre bem-aventurança ou beatitude (pela qual nada fazemos) e santidade (que resulta de nossas obras de amor). Mas o que é importante nestas reflexões que Lutero produziu é a sutil e a precisa distinção que ele nos anos 30 do século XVI faz entre política e economia, avançando um tema que só será retomado séculos depois com Hegel, Marx e no século XX por Hannah Arendt e Gayatri Spivak. A importância disso para América Latina já foi enunciada pela distinção que Paulo Freire faz entre *conscientização* e *produção*, e mais recentemente na tipologia que o antropólogo Roberto DaMatta elaborou com as metáforas da “casa” e da “rua”.

O nascedouro desta questão pode ser remetido à Aristóteles com sua distinção de duas das três faculdades humanas: *praxis* e *poiesis* (a terceira sendo *theoria*) que está na raiz dos conceitos de política e economia desenvolvidos por Lutero. Na patrística grega (p.ex. em Basílio de Cesaréia) esta distinção ainda é mantida, mas desaparece no período medieval para ser então retomada por Lutero ao distinguir com precisão entre *oeconomia* e *politia*, que corresponde a distinção entre desejo e interesse. Esta é uma distinção de extrema importância para o pleito teológico latino-americano. Os outros reformadores seguiram Lutero na distinção de regimes, o espiritual e o secular, mas nenhum outro chegou como Lutero a descrever a igreja como este *evento* que sucede *entre* a política e a economia (nos sentidos clássicos dos termos), na adjacência de ambos e emprestando de ambos, mas não se rendendo a nenhum. A igreja se demoniza quando se rende à política, com seus interesses, e se idolatriza quando se adapta à economia, na busca por atender e mitigar desejos. Mas a igreja, que para Lutero, não possui um procedimento próprio enquanto é o espaço do ócio, do Sábado hebreu, precisa emprestar procedimentos da política na sua pregação e da economia na sua sacramentalidade enquanto subsiste neste mundo.

3. *“Somente a cruz é nossa teologia” é o mais sucinto e claro manifesto da reforma luterana (desde 1517-18) e continua sendo para quem a cruz é o símbolo da vida cotidiana. Mas a interpretação deste manifesto é devidamente escorada pelo maior consenso ecumênico jamais alcançado—O Concílio Ecumênico de Calcedônia (451).*

O *terceiro eixo* a ser desenvolvido e que permite relacionar os dois primeiros é a cristologia de Lutero, sua interpretação do Concílio Ecumênico de Calcedônia (451) e sua intrínseca vinculação com a teologia da cruz. Este tema, para América Latina, não carece de mais justificação senão a já produzida por vários teólogos/as das mais diversas origens confessionais que se voltam a Lutero quando este é o assunto, como o fazem Jon Sobrino e Leonardo Boff, por exemplo. Mas implicações desta cristologia vão muito além e são muito mais relevantes do que até agora tem se tido e são ainda mais radicais. O que tem Cristo a ver com o sofrimento? Exemplo de persistência? Lição sobre o sentido vicário da dor? Perdão dos pecados? Solidariedade com o povo sofrido? Na verdade Lutero é mais radical. Já em 1528 quando escreve sua “Confissão” o Reformador desenvolve o que ele chamou do terceiro modo de presença de Cristo (além do Jesus histórico e da presença real no sacramento).

Em resumo o que ele diz é que a união hipostática da Fórmula de Calcedônia exige a afirmação de que Cristo esta, segundo a carne (senão a nossa fé é falsa, o afirmou), transcendendo tudo, mas estando mais perto de cada coisa que cada coisa está de si mesma, quer dizer, mesmo na morte, ou acima de tudo na morte. Então à minha pergunta acima sobre a relação de Cristo com o sofrimento tem uma simples resposta: essencial identificação. É o próprio Cristo que sofre na carne do sofredor. É o próprio Cristo que está enterrado na tumba de quem morreu. E para Lutero, isso

não era uma metáfora. Era literal. A segunda consequência é que se Deus está em Cristo segundo a carne em todas as coisas, toda natureza também se faz corpo de Cristo. Isto tem implicações para a questão ambiental que não são apenas morais e éticas, mas profundamente vinculadas à questão da revelação, e, sobretudo, da *revelatio sub contrariis*, a revelação no seu oposto. E a terceira implicação disso é que para Lutero, como ele desenvolve em “Dos Concílios e da Igreja” (1539), a realidade de Deus em Cristo é híbrida. Não há uma essência ou uma identidade que possa ser isolada, muito menos manipulada. O híbrido é o que transita entre identidades. Não é uma nem outra e ao mesmo tempo as duas, ou mais de duas. A literatura pós-colonial define a hibridismo como característica mais relevante dos povos subalternos. Então esse é o Cristo: Deus, um criminoso condenado e executado em uma cruz, tudo de acordo com as leis e autoridades da época. E assim transita entre céu e inferno enquanto faz sua morada entre os mortais.

CONCLUSÃO

Não me iludo. Quando cruzarmos o quinto centenário da Reforma, talvez a maioria dos Luteranos já se encontre no sul do planeta. Mas a hegemonia teológica tem uma inércia que levará muito mais tempo para que o sul tenha sua leitura de Lutero respeitada e validada, mas ela está ocorrendo onde teologias são contextualizadas, transfigurações subversivas ocorrem e surge a coragem de inovar. Esta leitura não é nem em conteúdo, nem em método o que hoje se faz no mundo norte-atlântico. É algo híbrido transitando entre o resultado da pesquisa em Lutero que se tem feito por séculos e sua transfiguração em novos contextos sem medo de ousar vestir o manto de Lutero, mas na nossa própria pele. Um filósofo alemão do início do século XIX que se declarava

Luterano de boa cepa, com o nome de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, em um de seus axiomas disse: “Quando o absoluto cai na água, vira peixe.” (*Wenn das Absolute ausgleitet und aus dem Boden, wo es herumspaziert, ins Wasser fällt, so wird es ein Fish, ein Organisches, Lebendiges.* HW 2: 543) Parafraseando: quando Lutero cai no Brasil, vira brasileiro. E assim se dirá para toda América Latina, África e Ásia.



Vítor Westhelle, Ph.D., Professor de Teología Sistemática en Lutheran School of Theology en Chicago, EEUU; Cátedra de Investigación sobre Lutero en la Escuela Superior de Teología (EST) en São Leopoldo, Brasil; Profesor Honorario de la Universidad Aarhus, Dinamarca.
vwhestel@lstc.edu

Recibido: 10 de julio de 2016
Aprobado: 24 de agosto de 2016

Me miró y me dijo: ¿a qué te refieres con teologías feministas?

Presupuestos y método de las teologías feministas de la liberación latinoamericanas

KAROLINE MORA BLANCO

Resumen: El presente artículo se preocupa por explicar de una manera concisa y sencilla lo que la autora entiende por teologías feministas de la liberación; desarrollando así una simple explicación de las diferentes presuposiciones de dichas teologías, así como una breve explicación del método teológico que estas teologías utilizan a la hora de hacer su reflexión.

Abstract: This article attempts to explain in a concise and simple way what the author understands by feminist liberation theologies. She develops a simple explanation of the different presuppositions of.

Palabras claves: feminismo, teologías feministas de la liberación, método, premisas.

Key words: feminism, feminist theologies of liberation, method, premises.

INTRODUCCIÓN

Al comenzar mi caminar en el estudio de las ciencias teológicas fui acusada de convertirme en “feminista”; la acusación parecía implicar que era algo terrible que yo terminara haciendo una reflexión teológica desde una perspectiva feminista. El tiempo ha transcurrido y, aunque nunca me he definido como feminista (me resisto a caer en categorías), mi trabajo siempre ha tomado prestado o hecho referencia a estas teologías tan importantes. Sin embargo, hoy día sigo recibiendo comentarios sobre mi identificación con el feminismo y preguntas tales como ¿a qué te refieres con teologías feministas?

En este escrito deseo plantear de manera sencilla, comprensible para todos, incluso para quienes hace años u hoy en día se cuestionan mi cercanía con una teología feminista, lo que son estas teologías. ¿Por qué surgen? ¿Cómo funcionan? Lo primero que he de decir es que las teologías feministas en América Latina y el Caribe forman parte de las muchas teologías que nacieron a partir de la Teología de la Liberación, al verse inspiradas en la justicia de Dios y la reflexión desde la marginalización. Pero comencemos por entender algo básico antes de hablar de la reflexión teológica.

1. ¿QUÉ ES EL FEMINISMO?

El feminismo ha sido definido de muchas maneras, tanto por aquellas personas que están en contra como aquellas a favor de dichas teorías sociales y prácticas políticas. Muchas etiquetas han sido dadas a los movimientos feministas en un intento de satanizarlos o aminorarlos y estas etiquetas podrían hacernos creer que el feminismo es algo que en su esencia realmente no lo es. Si buscáramos el término en el diccionario de la Real Academia

Española este se definiría como “una doctrina favorable a la mujer, a quien concede capacidad y derechos reservados antes a los hombres” o como un “movimiento que exige para las mujeres iguales derechos que para los hombres”¹. Para los fines de este artículo no buscaremos entender el feminismo en relación con una división de géneros o con comparaciones necias entre mujeres y varones, ya que muchas han sido las ocasiones en que este tipo de definiciones se han prestado para mal entender el feminismo como una constante competencia en relación con los hombres. Sin embargo, este sencillo ejercicio de buscar el término en un diccionario nos ayuda a comprender mejor sobre el poco entendimiento que puede existir en relación con el tema y la facilidad que existe para mal entenderlo.

Para el propósito de este trabajo, entenderemos el feminismo como un movimiento que promueve la dignidad humana de las mujeres; es “una revolución en teoría y en práctica” ligada a la dignidad de las mujeres y dicha revolución se presenta en las dimensiones social, económica, cultural, política y religiosa². La teóloga Schüssler Fiorenza lo presenta de una manera muy sencilla al decir que “El feminismo es la noción radical de que las mujeres son personas”³.

Esta definición ubica al feminismo dentro de los movimientos y discursos democráticos radicales, que abogan por los derechos de todas las personas que son mu/jeres. Evoca recuerdos de luchas por la ciudadanía y por el poder de decisión en la sociedad y la religión. Según esta definición política del feminismo, los varones pueden promover el feminismo y las mu/jeres pueden

1 www.raer.es, “Feminismo”.

2 S. Rakoczy. *In her name*, 4.

3 E.S Fiorenza, “Poder, Diversidad y Religión”, 16.

ser antifeministas. El feminismo no vincula solo al género sino también a la raza, la clase, el imperialismo o la discriminación por edad. Se preocupa por la dominación masculina de élite, no sólo patriarcal sino también kyriarcal⁴.

Hasta el momento hemos definido el feminismo a partir de autoras estadounidenses; una lo hace desde un análisis del feminismo en el tercer mundo, y la otra ha sido de gran influencia en nuestro continente. Sin embargo, nuestro interés es comprender mejor sobre el feminismo en América Latina y para ello uno de los textos que nos ayuda es el de la filósofa Francesca Gargallo, el cual busca recuperar las voces de las mujeres indígenas feministas, pensantes y críticas de América Latina. Importantes pasos que se destacan en su escrito y que corroboraremos en las teologías feministas son:

- La epistemología debe cambiar, esto debido a que no se puede hacer conocimiento a partir de presupuestos que de antemano nos encierran dentro de paradigmas que han sido opresores (como el patriarcalismo o el racismo).
- Es necesario reconocer la importancia de “considerar diferentes filosofías de lo femenino y no aceptar un solo tipo de universalidad”⁵, lo que presupone que además de romper con los paradigmas que han sido impuestos por siglos, se debe reconocer que nuestro propio aprendizaje y construcción de conocimiento es uno entre muchos otros válidos.
- La nueva epistemología debe crearse desde la cosmovisión de las mujeres (en el caso expuesto por Gargallo desde las mujeres indígenas) y no desde cosmovisiones impuestas que pueden analizar las realidades de las mujeres desde fuera

4 E.S Fiorenza, “Poder, Diversidad y Religión”, 19.

5 F. G. Celentani. *Feminismos desde Abya Yala*, 18.

conceptualizándolas y creando estadísticas que pretenden reflejar sus realidades.

Al mirar estos pasos señalados por Gargallo podemos reconocer que dentro de las corrientes llamadas feministas existen una variedad de paradigmas y herramientas (según el contexto) de análisis político, económico, filosófico y social que dan como resultado una diversidad de feminismos. Lo mismo aplica para las teologías feministas, las cuales según su interés y contexto pueden diferenciarse. Dentro de esta variedad de teologías feministas nos concentraremos en las teologías feministas del llamado tercer mundo, especialmente en las teologías feministas de la liberación latinoamericanas, las cuales no dejan de tener entre sus autoras similitudes y diferencias.

2. TEOLOGÍAS FEMINISTAS DE LA LIBERACIÓN

Susan Rakoczy⁶ entiende las Teologías Feministas de la Liberación como parte de la revolución feminista en su *dimensión religiosa*, en donde se busca transformar el entendimiento que hay sobre Dios, sobre las mujeres y sobre los otros de una manera en que se refleje la total dignidad humana de las mujeres dentro de los discursos religiosos⁷.

En medio de sociedades patriarcales y machistas en donde la mujer ha sido entendida como un ser humano de categoría inferior al varón, las teologías feministas buscan reformar la corriente de conocimiento masculina, reivindicando su identidad que ha sido

⁶ Susan es una teóloga norteamericana, que reside en África desde 1982 y quien se ha dedicado a enseñar y estudiar las teologías feministas desde el tercer mundo (teologías feministas asiáticas, africanas y latinoamericanas).

⁷S. Rakoczy. *In her name*, 4.

tan maltratada e introduciendo la experiencia propia sobre el mundo, la vida, la muerte y su interpretación sobre el actuar de Dios. Schüssler Fiorenza lo expone con la imagen de una visión del mundo y de la iglesia limitada a una única perspectiva, la de la elite de hombres blancos-occidentales, y la búsqueda por rectificar dicha visión con la incorporación de la mirada de las mujeres⁸.

Los inicios de dichas teologías en América Latina están enmarcados entre los años 60s hasta los 80s. Durante estos años América Latina se vio inmersa en una serie de luchas sociales dentro de las cuales hubo una gran participación de las mujeres. Ellas reclamaban sus derechos civiles y participaban de movimientos sociales y en política, esto mientras se veían enfrentadas con la pobreza y las dictaduras militares⁹. En el contexto religioso dio nacimiento la *Teología de la Liberación*, la cual se caracterizó por su radical opción por los pobres y la creación de Comunidades Eclesiales de Base. La metodología de dicha teología se basó en el *Ver-Juzgar-Actuar* requiriendo así de mediaciones socio-analíticas para “ver” la realidad, mediaciones hermenéuticas para “juzgarla” y mediaciones prácticas para “actuar” a favor de la transformación social.

La consciencia creada por la Teología de la Liberación y su metodología comenzó a resonar en otros contextos y grupos humanos que descubrían que dicha teología era relevante para sus propias experiencias, aunque no se encontraban directamente nombrados en ella. Rakoczy señala que hay dos aspectos de la teología de la liberación que son particularmente compatibles con las preocupaciones de las mujeres: su opción preferencial por los

8E.S. Fiorenza. *The power of naming*, xiii-xiv

9 M.J. Rosado Nunes. “Women’s Voices”, 15.

pobres y marginados, y el amor universal de Dios para todas las personas, ambos aspectos incluyen a las mujeres¹⁰.

Sin embargo, a pesar de lo compatible que se creía podría ser la Teología de la Liberación con una teología feminista de la liberación, las mujeres pronto fueron conscientes de que en el discurso y la práctica de la Teología de la Liberación en Latinoamérica ellas no estaban realmente representadas y de esta manera, tiempo después de estar involucradas en las comunidades de base, las mujeres comenzaron a crear su propia teología. Según nos cuenta María José Rosado, el acceso a la teología para las mujeres no se dio sino hasta los años 80s¹¹.

Inspiradas en la Teología de la Liberación, las teólogas feministas partieron de la experiencia de opresión vivida por las mujeres del continente y siguiendo los pasos del método *ver-juzgar-actuar*, estas teologías comenzaron a buscar las causas de la opresión y discriminación que experimentaban. Es por esto que las teologías feministas analizan las formas en que el género ha sido construido en nuestras sociedades¹², profundizando así en la ideología patriarcal y kyriarcal dirigiéndose hacia una praxis emancipadora.

Ivone Gebara lo expone en 3 contextos históricos de la siguiente manera¹³:

- La irrupción de la historia en la vida de las mujeres: Con este primer contexto Gebara hace alusión a la consciencia

¹⁰ S. Rakoczy. *In her name*, 9.

¹¹ M.J. Rosado. "Women's Voices", 15.

¹² S. Rakoczy. *In her name*, 15.

¹³ I. Gebara. "Women doing theology", 52-55.

histórica en la vida de millones de mujeres que las llevó a luchar por su liberación y a participar de diversos movimientos. Las mujeres comenzaron a tomar su lugar como *agentes de la historia*¹⁴.

Podríamos imaginar esta irrupción de la historia con las mujeres que comenzaron comprometiéndose con la teología de la liberación y la opción por los pobres, mujeres que probablemente tuvieron un rol importante en el apoyo de las comunidades de base y quienes llegaron a distinguir su propia opresión no como “pobres”, pero como “mujeres” y de esta manera fueron conscientes de su rol en la historia y de su ausencia en los discursos teológicos del medio en el cual se encontraban.

- El descubrimiento de las causas de las experiencias de las mujeres: el descubrimiento de las causas de la opresión vivida por las mujeres ha cambiado el entendimiento que las mujeres tenían de sí mismas, quienes ahora reconocen que su condición se debe a causas históricas¹⁵.

En esta búsqueda por una explicación se comenzó a estudiar la ideología patriarcal¹⁶ y kyriarcal¹⁷ como la causante de la opresión

14 I. Gebara. “Women doing theology,” 53-54.

15 I. Gebara. “Women doing theology,” 54.

16 El patriarcado es una ideología en tanto que las ideas o representaciones de la realidad llegan a formar las estructuras sociales en sus dimensiones filosóficas, religiosas, económicas, jurídicas, etc.; y estas ideas se manifiestan en actitudes y formas de vivir (Clévenot, 1978, 44). Rakoczy explica que la unión de un prejuicio con el poder se convierte en una ideología. Por lo tanto, comprende el patriarcado como una ideología sexista con prejuicios en contra de la mujer. En esta ideología lo masculino es reconocido como la norma y por lo tanto la mujer es entendida como inferior en todos los sentidos: biológicamente, intelectualmente, antropológicamente y socialmente. (Rakoczy, 2004, 10)

17 El kyriarcado por su parte es una ideología que a diferencia del patriarcado se construye bajo la norma del *kyrios* (del griego) o Señor. Es decir, es la ideología donde la

sufrida por las mujeres a través de la historia, y el androcentrismo como una forma de comprender el mundo a partir de lo masculino como norma para todos los seres humanos, creando así de manera automática un entendimiento de la mujer como incompleta, o menos humana al no corresponder con la norma.

El ingreso a la fuerza laboral: el horizonte de las mujeres se expandió al no limitarse únicamente al espacio doméstico. De esta manera Dios se convierte en quien dirige los desafíos sociales, económicos y políticos de las mujeres. La imagen de Dios ya no es más la de un padre a quien se le debe sumisión y las formas de relacionarse cambian¹⁸.

Dentro de las iglesias también se percibe este cambio, y las mujeres comienzan a tener un espacio en las juntas directivas y posiciones activas en la configuración eclesial. Sin embargo, nuevamente se reconoce que las mujeres han sido “incorporadas dentro de procesos que no son suyos”¹⁹ (traducción propia) y la misma estructura social y eclesial continua siendo totalmente androcéntrica, por lo que se convierte en una lucha constante para que se les reconozca su valor a pesar del trabajo que realizan. Esto se hace aún más evidente al observar la prohibición explícita o implícita en relación con la ordenación de mujeres en la mayoría de iglesias en el continente latinoamericano.

norma es el *varón, libre y propietario* que domina y gobierna sobre los demás. Esta ideología se manifiesta bajo un sistema socio-político de dominación en la cual la elite educada y propietaria ejerce poder sobre las mujeres y hombres fuera de esta elite. (Rakoczy, 2004, 11)

18 I. Gebara. “Women doing theology,” 55.

19 M.J. Rosado. “Women’s Voices”, 22.

3. PREMISAS DE LAS TEOLOGÍAS FEMINISTAS

Como hemos señalado, desde un comienzo las teologías feministas en Latinoamérica son muchas y muy diversas según los contextos y experiencias; sin embargo, ellas comparten entre sí algunas premisas básicas. Pilar Aquino señala que estas premisas se preocupan por las opciones antropológicas, filosóficas y políticas para la construcción de proyectos verdaderamente liberadores e igualitarios²⁰. Estas premisas son:

3.1 Una antropología igualitaria que rompe con el androcentrismo

La teología por mucho tiempo se preocupó por definir a Dios y nunca por hacer explícito su entendimiento sobre el ser humano. Viéndose influenciada por las filosofías dualistas se ocupó por explicar “misterios” y “realidades espirituales”, preocupándose poco por el ser humano y sus realidades concretas. Sin embargo, dichas construcciones teológicas dualistas implicaban un entendimiento del ser humano, a pesar de no pretender entender mayor cosa sobre este, el dualismo automáticamente disminuyó al ser humano por su condición de cuerpo finito.

Con la teología de la liberación se llega a tener una teología cuya antropología es totalmente explícita al tener como centro un sujeto. La *opción por los pobres* llevó a esta teología a definir y comprender al ser humano según las divisiones sociales. No solamente se comprende quien es este “pobre”, pero quien es opresor, quien es prójimo, quien es un buen samaritano, reconociendo de esta manera los valores humanos y su poder como agentes de la historia. De igual modo la teología feminista reconoce la gran importancia

20 M.P. Aquino. *Our Cry for Life*, 81.

que hay en el reconocimiento del entendimiento que la teología tiene en su discurso sobre el ser humano y sobre este en relación con Dios. Pilar Aquino se refiere a esta importancia al decir que “Si la teología se refiere al sentido profundo de nuestras acciones, de nuestra vida y de nuestra muerte, tiene que ver, entonces, con el sentido de la existencia humana visto a la luz suprema de Dios”²¹.

La teología feminista se ha preocupado por las desigualdades que existen en la sociedad entre grupos humanos, principalmente por las desigualdades de género, pero también por las desigualdades de raza, edad o clase social. Es por esto que la teología feminista tiene como una de sus premisas un entendimiento igualitario del ser humano sin importar su sexo, su cultura, su estado civil, etc.

¿Qué significa una antropología igualitaria? La resistencia que han encontrado las teologías feministas ha buscado desestimar sus aportes y difundir una falsa comprensión de ellos. Por este motivo vamos a clarificar lo que significa una antropología igualitaria. Esta antropología tiene su énfasis en la afirmación del *derecho a la total humanidad de mujeres y hombres* porque ambos se relacionan como personas con la misma realidad divina, y rechaza cualquier antropología subordinacionista²². Por lo tanto, no debemos confundirnos con un entendimiento errado de “la igualdad de los sexos”. Hombres y mujeres somos diferentes, pero ninguno tiene más o menos derecho que el otro. Ambos somos imagen de Dios y aunque esta afirmación pareciera ser aceptada por todos y todas en un mundo moderno, en la práctica y en algunos discursos teológicos se continúa legitimando desde el génesis una superioridad masculina y su correspondiente sumisión femenina.

21 M.P. Aquino. *Nuestro clamor por la vida*, 151.

22 M.P. Aquino. *Our Cry for Life*, 84.

María Pilar Aquino caracteriza esta antropología igualitaria como:

- Una antropología *centrada en lo humano*, partiendo de una visión humana y no una masculina como lo ha hecho por siglos el androcentrismo dentro de la teología²³.
- Una antropología *unitaria*, la cual supera las afirmaciones dualistas afirmando la profunda unidad material y espiritual en el ser humano y la existencia de una sola historia dentro de la cual es restaurada la existencia humana y reconocido el rol de agentes de la historia tanto a hombres como a mujeres²⁴.
- Una antropología *realista*, que asume la realidad humana con sus contingencias, conflictos, contradicciones, luchas y esperanzas. Esta antropología rechaza cualquier idealismo que oculta las dominaciones que experimentan las minorías, y por el contrario busca transformar dichas realidades²⁵.
- Una antropología *multi-dimensional*, que no busca suprimir lo que es diferente sino más bien acepta el desafío y el misterio de nuestra diversidad humana, contraria a una antropología esencialista.²⁶

3.2 La validez de la palabra y la experiencia femenina

Con las teologías de la liberación o teologías contextuales ya se ha avanzado en reconocer que la reflexión teológica la producen los y las creyentes, y esta producción se ve acompañada por los diversos elementos del contexto en las que nacen, que las influyen, así

23 M.P. Aquino. *Our Cry for Life*, 86.

24 M.P. Aquino. *Our Cry for Life*, 87.

25 M.P. Aquino. *Our Cry for Life*, 88.

26 M.P. Aquino. *Our Cry for Life*, 89.

como les sirve de herramienta de análisis. Sin embargo, esto no sucede sin existir una resistencia y una lucha por hacer valer dichas producciones teológicas contextualizadas.

Como hemos señalado existe aceptación en que la teología la producen los y las creyentes, de este modo cualquier mujer podría tomar presupuestos, fuentes y tradicionales androcéntricas y crear una reflexión teológica más o menos aceptable en su sociedad. Sin embargo, la teología feminista se ha visto inmersa en esta lucha por el reconocimiento de las diversas voces y experiencias que aportan las mujeres *como fuentes* de la teología.

Por esto un presupuesto de dichas teologías es la afirmación de la total humanidad de las mujeres a través del uso de la palabra como un instrumento que les permite expresar el entendimiento de su identidad, apropiarse de sus realidades y contribuir con conocimiento nuevo para ayudar a entender mejor las diferencias humanas, hasta hace muy poco entendidas únicamente desde el pensamiento dominante occidental²⁷. Aquino define este uso de la palabra como un:

- Encontrar la propia identidad. Esto se da al no depender de los estereotipos occidentales de humanidad para preguntarse qué significa ser una mujer en América Latina como una persona con todos sus derechos²⁸.
- Redefinir la humanidad. Negando un modelo abstracto de “hombre” que da a las mujeres una categoría de sub-humanos. Se busca un entendimiento de humanidad que valore lo que es diferente, que valore la individualidad y personalidad de cada ser humano²⁹.

27 M.P. Aquino. *Our Cry for Life*, 90.

28 M.P. Aquino. *Our Cry for Life*, 93.

29 M.P. Aquino. *Our Cry for Life*, 93.

- Finalizar con la rivalidad de género. La teología feminista parte de los problemas y realidades de mujeres, realidades que comparten con otros hombres y mujeres oprimidos. Esta teología establece una perspectiva que no niega las expectativas de los compañeros teólogos pero que busca la plena humanidad y no niega derechos a los y las oprimidos³⁰.

3.3 El cuerpo y la sexualidad como fundamentales

En Latinoamérica la teología de la liberación nos ha introducido dentro de las teologías materialistas; sin embargo, ésta no ha tomado en cuenta el cuerpo. Para las teologías feministas el cuerpo se presenta como primordial, esto debido a que la construcción social desigual entre hombres y mujeres se ha justificado a través de las diferencias biológicas y preceptos divinos³¹, y así el cuerpo femenino “muchas veces ha sido un punto de conflicto y de desencuentro con el cristianismo”³². La sexualidad, especialmente de las mujeres, ha sido abusada, mal entendida, demonizada, restringida y condicionada produciendo una experiencia culposa y sacrificial de la misma. Wanda Deifelt nos dice que:

Una descripción de la experiencia de las mujeres debe insistir en la realidad biológica del sexo femenino, como la menstruación, la maternidad o la lactancia. Debe conllevar un análisis de los procesos de socialización de las mujeres con respecto a las diferencias biológicas, emocionales o intelectuales, en comparación con el sexo masculino (lo que la cultura nos enseña acerca de ser mujer).³³ (Traducción propia)

30 M.P. Aquino. *Our Cry for Life*, 95-96.

31 Wanda Deifelt. “Feminist Methodology”, 198.

32 Seibert, Ute. “Hacer teología feminista”.

33 W. Deifelt. “Feminist Methodology”, 199.

Pilar Aquino se refiere a la sexualidad como una *fuerza de liberación* y la describe de la siguiente manera:

- La sexualidad es parte de la vida humana, esta invade e influencia a las personas en todos los aspectos de sus vidas. La sexualidad incluye lo biológico, lo psicológico y lo espiritual y tiene un carácter relacional que debería de conducirnos hacia relaciones solidarias (Aquino 1993, 98). Nuestra cultura machista ha definido la sexualidad según los intereses de los hombres y por lo tanto es necesario que esta sea parte del proyecto emancipatorio (Aquino 1993, 99).
- La sexualidad es importante en la construcción de la identidad. Dado que todas las actividades que realizamos están marcadas por nuestra sexualidad es necesario tomar en cuenta esta dimensión para el proceso de liberación (Aquino 1993, 100).

3.4 Valorar los elementos de la vida diaria de las mujeres

Los estereotipos de género creados por el androcentrismo han sido interiorizados por los hombres y las mujeres de nuestras sociedades, describiendo a las mujeres como intuitivas, poco objetivas, emocionales, débiles y altruistas (por mencionar algunos estereotipos); los hombres por otro lado son descritos como racionales, competitivos, fuertes, etc. Esta internalización de estereotipos ha justificado la sumisión de un género sobre el otro, y ha desvalorizado a las mujeres por completo. Por este motivo uno de los presupuestos de las teologías feministas consiste en superar dicha internalización de los estereotipos androcéntricos que desvalorizan y oprimen a hombres y mujeres en la actualidad.

De lo que se trata es de leer, interpretar y verbalizar, desde una óptica nueva, la existencia cotidiana de las mujeres. Este

cambio paradigmático quiere restituir a la mujer su fuerza, autoridad, liderazgo y sabiduría, como aspectos constitutivos de su identidad... estos aspectos son incorporados en la reflexión bíblica y teológica de las mujeres latinoamericanas y actúan como estructuras teóricas que sirven para *dar nombre* a lo que, desde su punto de vista, constituye la contribución de las mujeres en la transformación de las realidades opresivas³⁴.

Algunas características que Pilar Aquino señala como aportes de las mujeres latinoamericanas desde sus experiencias históricas son:

- La originalidad. No se ha asimilado la imposición de valores, modelos y tareas que disminuyen la calidad humana de las mujeres, sino que existe una voluntad colectiva por crear y recrear la justicia y la vida, tejer la propia identidad sin las imposiciones androcéntricas.³⁵
- La resistencia. Ante la dominación en el continente, las mujeres se han opuesto al trato inhumano y la condena que simboliza el sistema socio-económico patriarcal y kyriarcal³⁶.
- Creatividad. Es la forma de recrear el mundo en sus diversas dimensiones, recrear lo que por siglos ha sido negado. Se ha aportado a la “renovación del campo intelectual, las artes, la artesanía, la poesía, el canto popular, la pintura, la liturgia, la teología y hasta la milicia”³⁷.
- La solidaridad. A diferencia de las instituciones patriarcales que excluyen a las masas de personas por razones de clase social, raza o género, la teología feminista conlleva una

34 M.P. Aquino. *Nuestro clamor por la vida*, 179.

35 M.P. Aquino. *Our Cry for Life*, 103.

36 M.P. Aquino. *Our Cry for Life*, 104.

37 M.P. Aquino. *Nuestro clamor por la vida*, 182.

genuina compasión por aquellos y aquellas cuyas vidas están amenazadas³⁸.

- La libertad. Hay una fuerte convicción de que las mujeres están llamadas a la vida y existe una fuerza que empuja a cumplir con el potencial que les ha sido negado. Por este motivo se resiste continuar por los senderos que llevan a la esclavitud³⁹.
- La esperanza. Es una profunda fuerza espiritual que impulsa la lucha por la liberación con la seguridad de que Dios está del lado del oprimido y que a pesar del sufrimiento la vida triunfará sobre la muerte. Esta esperanza se vive en las acciones, actitudes y en el lenguaje diario como una anticipación de la justicia de Dios⁴⁰.

Estas son algunas de las premisas principales que comparten las teologías feministas de la liberación en Latinoamérica. A continuación veremos su método teológico.

4. EL MÉTODO DE LAS TEOLOGÍAS FEMINISTAS

Como ya hemos señalado las Teologías Feministas nacen como una de las muchas voces que surgen a partir de la teología de la liberación, y como tal sigue en su estado básico el método de dicha teología (Ver – Juzgar – Actuar). Sin embargo, el método de la teología de la liberación es *re-leído* a la luz de las opresiones experimentadas por las mujeres y se hace un uso de las ciencias

38 M.P. Aquino. *Our Cry for Life*, 105.

39 M.P. Aquino. *Our Cry for Life*, 107.

40 M.P. Aquino. *Our Cry for Life*, 107-108.

sociales desde una perspectiva crítica ya que en las ciencias, como la filosofía, la sociología o psicología, también están presentes discursos androcéntricos y discriminatorios. De esta manera las teologías feministas participan de momentos importantes y simultáneos de *de-construcción* y *re-construcción* en cada una de sus reflexiones.

4.1 Ver: mediaciones socio-analíticas

El observar la realidad, las experiencias de las mujeres en sus vidas diarias, se convierte en el punto de partida para la reflexión teológica, y es sin sorpresa alguna que estas experiencias observadas reflejan dolor, abuso y exclusión. Es lo que Ivone Gebara señala como “el mal padecido, el mal soportado y no elegido, el mal presente en determinadas instituciones y estructuras culturales y sociales que lo favorecen.”⁴¹. Es también sin sorpresa que la observación de la realidad expresada desde las mujeres difiere en mucho de las realidades expresadas por muchos varones y transmitidas como “la realidad” para todos y todas.

Para entender y transformar estas realidades observadas es necesario recurrir a otras disciplinas que nos permitan analizar las causas y los sistemas que reproducen realidades opresivas. Pilar Aquino hace referencia a la importancia de la *teoría feminista* como un pilar que nos ayuda a interpretar la realidad observada y a comprender los sistemas opresivos hacia las mujeres; ella enfatiza la interdisciplinariedad que se demanda en la investigación feminista y en la teología hecha por mujeres, y nos recuerda que el uso de otras disciplinas debe realizarse desde el punto de vista

41 I. Gebara. *El rostro oculto del mal*, 17.

latinoamericano⁴². En relación con la teoría feminista Ivone Gebara dice:

La teoría feminista hablaba del sexismo como actitud de discriminación con respecto al sexo femenino; de falocracia o androcracia para afirmar la “centralidad” del poder masculino; de patriarcalismo para indicar la existencia de un sistema que se sirve de la dominación de las mujeres por parte de los hombres con la intención de perpetuarse... El concepto de género aparece como uno de los últimos conceptos hermenéuticos introducidos por el feminismo occidental... La categoría de género incluye especialmente dos dimensiones interconectadas. La primera afirma que ***la realidad biológica del ser humano no basta para explicar el comportamiento diferenciado de lo masculino y lo femenino en la sociedad***. Por eso el concepto de género se introduce para afirmar algo más amplio que el sexo. El género es un “producto social aprendido, representado, institucionalizado y transmitido de generación en generación”... El segundo aspecto está relacionado con la noción de poder. ***Se puede constatar que el poder está distribuido de modo desigual entre los dos sexos***⁴³ (énfasis propio)

Esta interacción de poder, haciéndose valer de una supuesta superioridad biológica, ha encontrado éxito introduciéndose en cada aspecto de la vida en nuestras sociedades como algo “natural” y por lo tanto se hace invisible o ausente para muchos y muchas. Es por esta razón que un aspecto importante en este ver la realidad es el *dejar de observar lo masculino como normativo* ya que esta normatividad de la realidad opresora ha justificado por siglos la violencia ejercida contra las mujeres. Ivone Gebara lo explica con la imagen de un “consenso” dentro del cual la sociedad

42 M.P. Aquino. *Our Cry for Life*, 115-116.

43 I. Gebara. *El rostro oculto del mal*, 28-29.

puesta en acuerdo afirma acontecimientos o comportamientos “como algo normal, común o incluso como algo bueno, en los que el mal parece estar ausente. En estos acontecimientos no es fácil discernir la presencia del mal, aunque sospechemos que se encuentra en ellos.”⁴⁴. Si buscáramos nombrar este consenso de lo masculino como norma, estaríamos refiriéndonos al *androcentrismo* el cual podríamos definir como el falso entendimiento de que lo masculino es la medida y que por lo tanto lo femenino es inferior, algo así como un tipo de ser humano deficiente⁴⁵.

El sistema que se encuentra detrás de este “consenso” social es el *Patriarcado* cuya influencia no es la causa únicamente del sexismo, pero de muchos otros “ismos”. Entre ellos Rakoczy menciona el *racismo*, el *colonialismo* y el *clacismo*⁴⁶ y Schüssler añade a esta lista la discriminación por edad⁴⁷. Es a causa de estos muchos “ismos” que Schüssler hace referencia al *Kyriarcado* en lugar de a el patriarcado, debido a que el kyriarcado es un sistema de dominación social, cultural y político en donde existe todo un sistema gradual de subyugaciones y dominaciones, siendo la principal la ejercida por la elite propietaria sobre otros hombres y mujeres⁴⁸.

Dentro de la observación de la realidad, no escapa la cooperación que existe por parte de la Iglesia dentro de este sistema patriarcal y kyriarcal, cuya estructura es la de una jerarquía masculina que sostiene la ideología patriarcal y la reproduce por medio de sus enseñanzas. Como un ejemplo de lo profundo que se encuentra el

44 Ivone Gebara, *El rostro oculto*, 19.

45 S. Rakoczy. *In her name*, 11.

46 S. Rakoczy. *In her name*, 11.

47 E.S Fiorenza, “Poder, Diversidad y Religión”, 19.

48 E.S Fiorenza (ed.). *The power or naming*, 6.

patriarcalismo dentro de la religión cristiana miremos las palabras de Ivone Gebara:

En el mismo movimiento de ocultación del mal femenino se sitúa la ocultación de la desvalorización del sacrificio femenino. Sabemos que el mal vivido por los hombres, especialmente el sufrimiento que han de soportar, puede ser redentor, mientras que el mal que viven las mujeres –y aquí me refiero al mal como sufrimiento, como renuncia de sí en favor de otro –apenas sirve para nada. Basta recordar que, en el cristianismo, el sacrificio que salva es fundamentalmente masculino... La sangre masculina es la única que tiene precio... La sangre femenina, por el contrario, es sucia, impura y peligrosa⁴⁹.

Hasta el momento se ha hecho referencia a ver la realidad críticamente, denunciando los sistemas opresores y las realidades dolorosas. Sin embargo las teologías feministas ven la necesidad de observar aún más, observar desde el interior, desde lo más íntimo y profundo de las realidades y las expresiones femeninas. Es necesaria *una mirada que permita rescatar y resaltar los muchos valores y habilidades de las mujeres* que parecieran muchas veces ser ignoradas y hasta despreciadas. Dentro de las premisas comentadas en la sección anterior se mencionó la originalidad, resistencia, creatividad, solidaridad, libertad y esperanza como algunos de los aportes de las mujeres. Sin embargo, estas son solamente algunas líneas que nos guían a re-evaluar la fortaleza y valor de las mujeres, pues no hay duda que en cada ejercicio de observación de la realidad se pueden encontrar acciones y gestos femeninos de gran valor que han sido ignorados, pero que deben ser rescatados. La mirada a la realidad debe ser consciente de no estacionarse en un primer momento en el que se comprende y se rechazan los

49 I. Gebara. *El rostro oculto del mal*, 24-25.

sistemas opresores, sino que también busca observar críticamente aquello que es valioso y necesario de resaltar para que con estos elementos seamos capaces de transformar la realidad.

La palabra “escandalosa” de las mujeres, o el “escándalo” de su palabra, podrían entenderse como un anuncio de salvación, como un acontecimiento de redención, como un intento de restauración de la justicia en una estructura de violencia⁵⁰.

4.2 Juzgar: mediaciones hermenéuticas

Una vez que se ha analizado la realidad a partir de las experiencias personales y colectivas en compañía de algunas disciplinas que nos faciliten el entendimiento, se llega a un segundo momento en el cual se juzga la realidad analizada a la luz de la teología y la Biblia. En este juzgar e interpretar la realidad analizada, las teologías feministas se ven forzadas a realizar la tarea en medio de una tensión que las invita a ser creativas, para por un lado reconocer la complicidad de la religión cristiana, la tradición bíblica y la Iglesia en legitimar las estructuras patriarcales y kyriarcales; y por otro lado mostrar que la fe cristiana, la tradición y la Biblia no son intrínsecamente sexistas y que de hecho las mujeres pueden verse representadas en dicha fe. Nancy Cardoso en relación con el texto bíblico lo detalla de la siguiente manera:

Como tierra que pide ser arada, así es la Biblia para las mujeres. Biblia, tierra difícil, con partes endurecidas, a veces pantanosas... pero con innumerables lugares fértiles que pueden ser trabajados. Descubrir la fecundidad liberadora del texto bíblico es la tarea de mujeres y varones que creen que es posible recrear las relaciones

50 I. Gebara. *El rostro oculto del mal*, 25.

sociales de género. Hay que trabajar la Biblia como se trabaja la tierra: con ahínco, determinación, sabiduría y placer⁵¹.

Como bien lo narra Elsa Tamez, la Biblia había ya adquirido un nuevo significado con la teología de la liberación. Se había convertido en el texto que hablaba de justicia, amor y liberación de Dios hacia los pobres que sufrían y luchaban en la historia. Sin embargo, a pesar de esta situación nueva ante la Biblia y de que muchas personas comenzaban a mirarse dentro del proyecto de Dios, algunas mujeres con consciencia feminista comenzaron a preguntarse sobre los textos que repudiaban a las mujeres⁵² o donde éstas parecían estar ausentes. Se comenzó a crear una consciencia sobre la interacción entre dos sociedades patriarcales, la primera es aquella sociedad en donde se escribieron los textos y la segunda es aquella sociedad en donde se leen e interpretan los mismos. De este modo se podía observar que algunos textos no hablaban tan mal de la mujer como sí lo hacían las interpretaciones clásicas. Por lo tanto las mujeres feministas crean una nueva manera de interpretar los textos bíblicos.

4.2.1 La hermenéutica de la sospecha

La hermenéutica de la sospecha es aplicada no únicamente al texto sagrado, pero también a las interpretaciones, tradiciones, traducciones y métodos de exegesis bíblica⁵³. La teología feminista busca interpretar la Biblia bajo el entendimiento de que la revelación de Dios fue dada a seres humanos y articulada en el lenguaje humano, viéndose así afectada por la cultura que le

51 N. Cardoso. "Prostitutas-Madres-Mujeres", 5.

52 E. Tamez. "Women's Rereading of the Bible", 173-174.

53 N. Cardoso. "Prostitutas-Madres-Mujeres", 5.

recibió y siendo por tanto un instrumento tanto de opresión como de liberación⁵⁴.

Las principales preocupaciones de la hermenéutica de la sospecha feminista son:

- El lugar de la revelación divina

Para las mujeres en América Latina la Biblia tiene un lugar central en sus vidas. Sin embargo, no es a la luz de la Biblia que ellas enfrentan el día a día, sino que es a través de su experiencia de Dios en el día a día que se acercan a la Biblia. La acción salvífica y la revelación de Dios no se haya limitada al texto bíblico, el cual se encuentra condicionado por su contexto socio-histórico siendo así un texto androcéntrico y kyriarcal, sino que Dios continúa revelándose y salvando en *los procesos históricos de liberación humana*⁵⁵. Dicho lo anterior, se entiende la revelación de Dios a través del marco de la “opción por los pobres” ya que este es “una garantía” del tema central de liberación y por lo tanto da luz sobre los muchos otros rostros que se encuentran en lucha⁵⁶. De esta manera Pilar Aquino afirma:

... la revelación divina no se ha agotado en el marco de los escritos bíblicos... Está presente, de la misma forma, en las luchas liberadoras de la mujer y de todos los oprimidos... La tarea de la interpretación bíblica que realizan las mujeres toma en cuenta, pues, estas dimensiones. Al incorporarlas en la labor interpretativa, entiende que la experiencia actual de opresión-

54 A.M. Tepedino. “The fruit of Passion and Compassion”, 165-166.

55 M.P. Aquino. *Our Cry for Life*, 122.

56 E. Tamez. “Women’s Rereading of the Bible”, 179.

liberación de la mujer es criterio para discernir en la biblia y en la vida, dónde actúa Dios y cómo lo hace⁵⁷.

Sin embargo, esto no escapa de la sospecha de que leer la Biblia desde el punto de vista de los pobres no corresponde de manera automática a leer la Biblia desde el punto de vista de las mujeres. Por esto Aquino afirma que es necesario hacer explícitos los intereses de las mujeres pobres y oprimidas⁵⁸.

Por su lado Cardoso lo presenta de una manera aún más concreta al referirse al *cuerpo como lugar mismo de revelación*, evitando así caer en generalizaciones y categorizaciones socio-económicas; lo cual ha sido el riesgo del discurso de “los pobres”. La vida social, económica y política han sido espacios favorecidos de los varones, y entre ellos de un pequeño grupo, incluso al hablar de los “no privilegiados” como toda una categoría, se sobreponen las experiencias de algunas personas sobre las de otras. Por eso Cardoso propone para una teología feminista observar la revelación de Dios desde el lugar en donde las mujeres llevan su historia, sus luchas, dolores y triunfos, esto es desde sus cuerpos que son “espacio de opresión y apropiación de la mujer”⁵⁹.

- La autoridad bíblica

Tamez ha señalado un fenómeno muy común en relación con la autoridad bíblica en el continente latinoamericano, esto es la discordancia que existe entre la firme convicción de las mujeres de que la Biblia es Palabra de Dios y las prácticas diarias de dichas mujeres en donde muestran su desacuerdo con los textos que les

57 M.P. Aquino. *Nuestro clamor por la vida*, 206.

58 M.P. Aquino. *Our Cry for Life*, 125.

59 N. Cardoso. “Prostitutas-Madres-Mujeres”, 5.

demanda sumisión ante los varones o una valoración inferior de sí mismas. Por este motivo el principio bíblico de autoridad debe ser reformulado⁶⁰.

Como ya se discutió en la sección anterior, la revelación de Dios se encuentra tanto en la Biblia como en la vida misma, en sus luchas y sus éxitos. Y esta revelación de Dios es mediada por la historia, la cultura y el lenguaje de quienes la expresan (sea revelación bíblica o extra-bíblica). En palabras de Cardoso:

La divinidad es un misterio inescrutable. Nuestros acercamientos a la divinidad son aproximaciones humanas, mediatizadas por la cultura y por nuestra historia cotidiana. Nadie puede definir el misterio y declarar la verdad absoluta. *El texto tiene palabra de Dios pero no es la Palabra de Dios*; porque la palabra de Dios trasciende el texto escrito⁶¹ (énfasis propio).

En el proceso de reformular la autoridad bíblica para una teología feminista, se crean los procesos necesarios para criticar los textos patriarcales y para re-leer toda la Biblia desde un punto de vista en el cual no se excluye a las mujeres⁶². Dichos procesos de lectura bíblica requieren de esfuerzos conscientes para descubrir aspectos liberadores para las mujeres y aspectos que desde otras perspectivas no se habrían visto, lo cual es posible debido a la “sospecha ideológica” que se aplica tanto a la cultura que lee como al texto mismo⁶³. El faro que alumbramos estos procesos, y que ayuda a determinar la autoridad bíblica es “el espíritu liberador del evangelio” el cual es contrario a cualquier texto que justifique

60 E. Tamez. “Women’s Rereading of the Bible”, 177.

61 N. Cardoso. “Prostitutas-Madres-Mujeres”, 9.

62 M.P. *Our Cry for Life*, 127.

63 E. Tamez. “Women’s Rereading of the Bible”, 179-180.

la discriminación de las mujeres y por lo tanto dichos textos “no pueden ser normativos”⁶⁴.

- La ideología del texto: textos que infaman a las mujeres

Se ha reconocido la revelación divina en las experiencias cotidianas de las mujeres, y a la luz del día a día se ha vislumbrado el mensaje liberador que hay en la Biblia. Sin embargo, se continúa encontrando textos bíblicos que denigran a las mujeres y cuyo mensaje liberador no se encuentra. ¿Qué busca hacer la teología feminista con estos textos opresores? ¿Deben ser borrados de la biblia o acaso justificados?

Las teólogas feministas aprecian el texto bíblico, y no le restan ni le suman contenido al mismo. Lo respetan, y lo interpretan con las herramientas que les ayudan a descubrir el mensaje liberador que hay en él. Por lo tanto, cuando se ven enfrentadas con los textos que a pesar del uso de herramientas de interpretación no dejan de mostrar una connotación negativa hacia las mujeres, *el paso liberador es justamente señalar la ideología patriarcal* del autor, de la cultura y del momento histórico en el cual dicho texto fue elaborado⁶⁵ y *denunciar de manera explícita la opresión* que estos textos implican para las mujeres⁶⁶. De esta manera no se niega su presencia e incluso su mensaje, pero se señala su ideología y por lo tanto se niega su relevancia para la vida en justicia y libertad que nos enseñan los evangelios.

64 N. Cardoso. “Prostitutas-Madres-Mujeres”, 9.

65 E. Tamez. “Women’s Rereading of the Bible”, 176.

66 M.P. Aquino. *Our Cry for Life*, 127.

- La ideología de la tradición

Muchos textos que pesan sobre las mujeres no son opresivos por su contenido sino por las interpretaciones que a lo largo de la historia se han realizado sobre ellos. De esta manera se ha afirmado como “palabra de Dios” (que niega la dignidad de las mujeres) muchas interpretaciones que lo que reflejan es *la ideología impuesta desde la cultura y filosofías de un momento histórico* pasado o presente. Estas lecturas de ideología patriarcal y kyriarcal se han acumulado por siglos y fácilmente saltan a la memoria hoy día incluso antes de finalizar la lectura de un texto, llevándonos erróneamente a afirmar que la Biblia dice algo que realmente no dice.

Es la influencia de las culturas greco-romana (donde la mujer se encontraba bajo el control del *pater familias*) y judía (donde únicamente los hombres eran parte del pacto por medio de la circuncisión) las que han dado forma a estas interpretaciones patriarcales de los textos⁶⁷. Añadido a esto la filosofía griega con su dualismo mente-cuerpo influenció a la teología patristica al relacionar al varón con la mente o espíritu y a la mujer con el cuerpo o lo material. Dentro de la lógica dualista el cuerpo era algo sin valor y deplorable, mientras que la mente o el espíritu era aquello que se acercaba a Dios, por lo tanto la teología patristica posicionó a la mujer en una categoría inferior e indeseada, la cual nunca alcanzaría a Dios.

Elsa Tamez llama a esta serie de interpretaciones *mitos*, ya que son ideologías que distorsionan la realidad y que se crean no a partir del contenido del texto sino a partir de las condiciones impuestas por una sociedad patriarcal elevándolas a la categoría

67 S. Rakoczy. *In her name*, 31-32.

de leyes divinas⁶⁸. Las teologías feministas están llamadas a negar la autoridad de estas interpretaciones y a denunciar la ideología que hay detrás de ellas, así como las devastadoras implicaciones que estas han tenido en la vida de las mujeres y de la Iglesia.

Resumiendo, la hermenéutica de la sospecha participa de momentos importantes de *de-construcción* y de *re-construcción* a partir de la perspectiva feminista. Elsa Tamez habla de 3 habilidades que se requieren para hacer esta re-lectura bíblica: a) partir de la opresión y el sufrimiento de las mujeres pobres, b) tener una clara consciencia feminista y c) tomar distancia de las interpretaciones machistas y ganar cercanía con la realidad⁶⁹.

Los procesos de de-construcción se realizan al “tomar distancia” a la hora de leer la Biblia. Esto significa leer la Biblia como si fuera la primera vez y dejarse sorprender y conmocionar por textos como el que narra la violación de Tamar (2 Sam 13:1-22), así como deleitarse con textos tales como la comisión apostólica de Jesús a María Magdalena (Jn 20:17-18)⁷⁰. Es leer la Biblia ignorando aquellas interpretaciones que automáticamente vienen a nuestras memorias⁷¹. Por su parte, los procesos de re-construcción se realizan al “ganar cercanía con la realidad”. Esto es traer la vida diaria, nuestra cotidianidad latinoamericana a la hora de leer la Biblia, llegar al texto con las preguntas que realmente nos interesan y no con argumentaciones abstractas⁷².

68 E. Tamez. “Women’s Rereading of the Bible”, 176.

69 E. Tamez. “Women’s Rereading of the Bible”, 178-79.

70 S. Rakoczy. *In her name*, 177.

71 E. Tamez. “Women’s Rereading of the Bible”, 178.

72 S. Rakoczy. *In her name*, 177.

4.3 Actuar: mediaciones prácticas

Siguiendo con el modelo metodológico del ver-juzgar-actuar de la teología de la liberación partimos de la praxis y las realidades concretas de las mujeres. En este último paso del método se regresa a la praxis para en ella llevar a cabo la verificación de las conclusiones a las que se ha llegado en el proceso de reflexión teológica. Esta etapa busca reflejar un cambio a la luz del evangelio para transformar la realidad. El proceso de ver y juzgar la realidad, la tradición y la biblia ha dado frutos hermosos en la teología feminista y como principal fruto ha resultado una nueva visión que es la que guía las prácticas diarias que ayudan a criticar y en lo posible erradicar las estructuras patriarcales y kyriarcales y buscar alternativas para un mundo libre de divisiones y violencia⁷³.

Si bien el método ver-juzgar-actuar no se finaliza nunca, la teología feminista continua creciendo, intentando cosas nuevas y cambiando según los contextos y las nuevas preocupaciones que surgen. A pesar de ello podríamos hablar de algunas pistas de acción, o prácticas a la luz de la nueva visión de las realidades que han aportado dichas teologías, entre estas pistas de acción se encuentran:

- La Solidaridad

La solidaridad es un valor que une a las mujeres y hombres y que se expresa en actos de ayuda y comprensión. Es una preocupación por la hermandad. Ivone Gebara lo expone como “una participación común en la aflicción que nos invade o en la «mala noticia» que nos llega, y esto representa «algo» de salvación”⁷⁴. Las acciones

73 M.P. Aquino. “Toward a share future of justice”, 20.

74 I. Gebara. *El rostro oculto del mal*, 151.

en solidaridad crean nuevas posibilidades de justicia y paz para la comunidad humana⁷⁵, son las acciones que surgen a partir de la preocupación y el interés por el otro, las cuales son posibles porque ya ha existido un primer movimiento de interés por el propio ser.

- La Relacionalidad

Se entiende la realidad como una compleja red de conexiones, interdependencias y relaciones que existen entre todas las cosas. Ivone Gebara lo define como “realidad común a todos los seres humanos, a todas las especies, a todas las cosas relacionadas con un campo vital común”⁷⁶. La relacionalidad se preocupa por la convivencia, y en medio de una sociedad intransigente se preocupa por la convivencia con aquello que es diferente, lo cual no es visto como una amenaza sino que es valorado y aceptado en una relación de respeto mutuo. Su centro es la vida en comunidad. La relacionalidad además de reconocer las redes de relaciones entre personas diversas, reconoce también la estrecha relación que hay entre las realidades de las personas y las causas sociales y culturales que en la dinámica de relaciones producen dichas realidades.

- Responsabilidad creativa para transformar realidades

Rakoczy en su capítulo sobre una ética feminista comenta que “Una mujer libre, una mujer sanada, puede actuar de manera justa con el poder de afectar su propia vida y la vida de los otros, cerca o lejos”⁷⁷ (Traducción propia). La responsabilidad creativa es la libertad de actuar como personas en su total humanidad y por

75 S. Rakoczy. *In her name*, 255.

76 I. Gebara. *El rostro oculto del mal*, 171.

77 S. Rakoczy. *In her name*, 255.

lo tanto responsables y capaces del bien. Actuar a partir de la dignidad humana que ha sido rescatada, así como del valor y poder que se posee como creación de Dios, imagen de Dios⁷⁸. Practicar una responsabilidad creativa conlleva el dejar de lado lo que se nos ha dicho que es bueno hacer, y atreverse a usar el propio instinto y juicio para enfrentar la realidad y transformarla.

- Desarrollo de nuevo conocimiento

El principal aporte al conocimiento que han aportado los movimientos feministas es la ruptura con los paradigmas androcéntricos. En la teología feminista se rompe también con un entendimiento de Dios y de lo religioso desde una perspectiva androcéntrica. De este modo la reflexión feminista ha creado una diversidad de estudios bíblicos que buscan redimir la mala imagen que por siglos la iglesia y la teología impusieron en las mujeres. De igual manera se ha creado un nuevo lenguaje, nuevas formas de hacer liturgia y una nueva visión de mundo. La teología feminista está comprometida con el desarrollo y la promoción de una nueva epistemología en beneficio de la transformación de la realidad.

De esta manera concluyo esta breve introducción a las teologías feministas latinoamericanas y de la liberación. Hice un rápido recorrido a través de la historia, los valores, el método y los aportes que las teologías feministas han integrado en nuestras realidades latinoamericanas con vistas a la transformación de la realidad actual. Es mi esperanza que este escrito le invite a conocer más estas teologías y a crear de igual manera una reflexión teológica responsable y preocupada por la salvación concreta de Dios en nuestras sociedades.

78 S. Rakoczy. *In her name*, 257.

Bibliografía

- Aquino, María Pilar. *Nuestro clamor por la vida. Teología Latinoamericana Desde la Perspectiva de la Mujer*. Costa Rica: Editorial DEI, 1992.
- _____. *Our Cry for Life. Feminist theology form Latin America*. New York: Orbis Books, 1993.
- Aquino, María Pilar. "Toward a share future of justice" en *Feminist Intercultural Theology. Latina explorations for a Just World*, editado por Aquino, María Pilar y Rosado, María José, 9-28. New York: Orbis Books, 2007.
- Cardoso, Nancy. "Prostitutas-Madres-Mujeres. Obsesiones y Profecías en 1 Reyes 3,16-28", *RIBLA*, Vol. 25: 28-40 (1997).
- Deifelt, Wanda. "Feminist Methodology as a critique and renewal of theology" en *Feminist theology : perspectives and praxis : Gurukul Summer Institute*, editado por Kumari, Prasanna, 198-208. Chennai : Gurukul Lutheran Theological College & Research Institute, 1998.
- Gargallo Celentani, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección, 2014.
- Gebara, Ivone. "Women doing theology in Latin America" en *Feminist theology from the third world: A readers*, editado por King, Ursula, 47-75. Londres: Orbis books, 1994.
- Gebara, Ivone. *El rostro oculto del mal, una teología desde las experiencias de las mujeres*. Madrid: Editorial Trotta S.A, 2002.
- Rakoczy, Susan. *In Her Name. Women Doing Theology*. South Africa: Cluster Publications, 2004.
- Rosado Nunes, María José F. "Women's Voices in Latin American Theology", en *The Power of Naming: A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology*, editado por Schüssler Fiorenza, 14-26. Londres: Orbis books, 1996.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (ed.). *The Power of Naming. A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology*. England: Orbis Books, 1996.
- _____. "For Women in Men's World: A Critical Feminist Theology of Liberation" en Schüssler Fiorenza 1996, 3-13.
- _____. "Poder, Diversidad y Religión.", *Vida y Pensamiento*, Vol. 32 No 2 (2012).
- Tamez, Elsa. "Women's Rereading of the Bible" en *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology*, editado por Fabella, Virginia y Oduyoye Mercy. 1988, 173-180.

Tepedino, Ana María. “The fruit of Passion and Compassion” en *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology*, editado por Fabella, Virginia y Oduyoye Mercy. 1988, 165-172.

Internet

Seibert, Ute. “Hacer teología feminista. Entre el cuerpo y la palabra” tomado de <http://www.efeta.org/descarga/teologiafeminista.pdf> el día 20 de junio, 2014.

Real Academia Española. (2001). *Diccionario de la lengua española* (22.aed.). Consultado en <http://www.rae.es/rae.html> el día 18 de junio, 2014.



Karoline Mora Blanco, licenciada en Ciencias Teológicas de la UBL, es investigadora en el campo de las relaciones entre teología e identidades.

karolinemorablanc@gmail.com

Recibido: 27 de julio de 2016

Aprobado: 24 de agosto de 2016

El grito, lo inolvidable: sobre la herencia de teologías latinoamericanas de la liberación

JONATHAN PIMENTEL CHACÓN

Resumen: El trabajo propone una forma de abordar la herencia de las teologías latinoamericanas de la liberación. Se concentra en la importancia de experiencias límites para expresar el fondo radical de este modo de pensamiento.

Abstract: The article proposes a way to approach the heritage of the Latin American liberation theologies. It concentrates on the importance of defining experiences to express the radical foundation of this way of thinking.

Yo busco una muerte, un lugar en el mapa.

Rodolfo Walsh, *Esa mujer*.

El título de este trabajo es una evocación de una breve homilía de Monseñor Romero (1917-1980) en la misa exequial del Padre Alfonso Navarro el 12 de mayo de

Palabras clave: Teologías latinoamericanas de la liberación, Pensamiento latinoamericano, Centroamérica, Óscar Arnulfo Romero, Grito

Key words: Latin American liberation theologies, Latin American thought, Central America, Oscar Arnulfo Romero

1977.¹ El título de la homilía es “Un ideal que no muere”. Mi intención no es sugerir, a partir de esa meditación de Romero, una especie de inmortalidad para las teologías latinoamericanas de la liberación. Mi solidaridad con esa intervención se dona a su carácter de grito implícito, de suspensión de la oración y del agradecimiento; en su fondo es un grito ante un cadáver y, el grito del cadáver que resuena en Romero, su grito vinculado tensamente con el grito del asesinado. ¿No somos todos, al fin y al cabo, resonancias de los tiempos, espacios y carnes que nos habitan? ¿Acaso no está el cadáver de ese otro que hemos sido interpelándonos permanentemente? ¿No cargamos más muertes y más vidas de las que podemos dar cuenta?

Ha sido Agustín (354-430), en el Libro I de *Las Confesiones*, quien ha expresado, a propósito de su infancia, que el otro soy yo y que yo soy una interrogante para mí mismo; que la alteridad no está afuera de mí y, al mismo, que nuestra mismidad está en el exterior. Desde un fantasmagórico suelo, Juan Rulfo (1917-1986), en su *Pedro Páramo*, ha hecho de la proximidad con la muerte el motivo de toda salida de uno mismo, hacia la interrogación del tiempo y la memoria. Estar de cara al cadáver, ese debilitamiento de nuestra posibilidad de poder, esa fragilidad, es la nota fundamental de la utopía ecuménica evangélica: una comunidad de frágiles y vulnerables potentes que se reconocen y ofrecen mutuamente cuidado.

¿No es acaso reconocernos frágiles y necesitados la principal contradicción en la que podemos incurrir con las exigencias de una vida sin fisuras ni descanso? ¿No es el reconocimiento de nuestra común carnalidad la que nos puede liberar de lo cerrado

1 Monseñor Óscar A. Romero, *Homilias*, ed. Miguel Cavada Díaz, Tomo I. Ciclo C (San Salvador: UCA, 2005), 73-76.

del mundo? A la “Barbarie”, que no es lo anterior a la civilización sino su rasgo extremo, es necesario oponerle una política del cuidado en la que recurramos a lo más hondo, a lo más denso y suave, a lo que nos hace ser en situación y relación: nuestra carne. El poeta lo ha expresado con intensidad “cuando el cielo os absorba las entrañas... *volved los ojos hacia los ojos mismos*. Con eso basta. Y cuando el viento os quiera avergonzar comparando sus manos infinitas con vuestras dos sencillas, tiernas manos, hundid las manos en el amor, echadlas a madurar en pura sangre humana. Echad las manos entre las manos mismas. Con eso basta.”² Una política del cuidado es aquella que reconoce que sin la existencia de la carne no hay porvenir, Lutero decía que “un Dios sin carne no me sirve para nada”. Un mundo sin carne no nos sirve para nada. Sólo la afirmación de la carne nos deja en la posibilidad de plantear las condiciones prácticas en las que cada quien, al interior del complejo universo de sus relaciones sociales y culturales, puede desplegarse, diferenciadamente, como humano. Toda política inicia en la carne y termina en la carne.

Permítanme, entonces, evocar esta homilía de Romero en tanto meditación sobre la potencia del grito del cadáver y, también, como punto de apoyo para reflexión acerca de lo que puede ser herencia de las *teologías latinoamericanas de la liberación* y cómo la herencia está relacionada con la locura, lo inolvidable y la carne. La opción por acoger el grito del cadáver, una expresión de tenerse a uno mismo como valioso, es la opción por los empobrecidos asumida en toda su exigencia y escándalo. Esta opción es una profanación porque procura restituir el derecho de los asesinados y no dejarlos separados, en el olvido. En la homilía de Romero, además, se expresa la opción de un empobrecido por sí mismo; antes de ser asesinado, cuenta Romero, Alfonso Navarro comienza una

2 Jorge Debravo, “Prevalecer”.

oración en la que ofrece perdón a sus asesinos. ¿Qué significa esta oración? Que Navarro tiene, hasta el final y en el final, aprecio por sí mismo; que no ha desistido de sí, que no se ha abandonado a sus verdugos. Esta es una oración por la oración; una forma de decir “heme aquí” me abro plenamente, salgo a lo abierto, como invita el poema de Hölderlin (1770-1843) o el poema “Hijos”³ del costarricense Jorge Debravo (1938-1967), para procurar que la oración sea un evento; una ruptura, testimonio de algo nuevo.

Cuando los empobrecidos –y todos lo somos de diferentes formas– optan por sí mismos nos hacen un llamado a dejarnos afectar por la confluencia de sus gritos ¡No matarás! Este es, también, el núcleo del llamado de Jesús cuando dice estén en el mundo, pero no sean del mundo. Esto significa que nuestro deseo, que nuestra carne, no sea capturada por el deseo de matar, aunque esto no resulte sencillo. De esta forma la oración, la fe religiosa cristiana se torna radicalmente alternativa. Precisamente porque quiebra con la lógica de la venganza, del homicidio y del irreconocimiento. Si se piensa como acogida del grito del cadáver la práctica teológica latinoamericana es una forma de sustracción que pretende suspender la separación entre esferas separadas: vida y muerte.

3 Por la hija que ríe estoy doliente,
por el hijo que llora estoy en pena,
porque los dos me han puesto la colmena
del alma toda abierta y toda ardiente.
Porque los dos han hecho que ese diente
con que la vida muerde y envenena,
me clave más veneno entre la vena
y me vuelva el espanto incandescente.
Porque los dos son chorros de esperanza.
Porque los dos me pedirán mañana
un mendrugo de paz que no se alcanza.
Porque tendré que darles la campana
de la muerte, del odio y la venganza.
y nutrirles la voz con sangre humana.

Este tipo de separaciones, o los usos que se hacen de ellas, forman parte, para América Latina, de la conquista interminable.

Una de las separaciones fundamentales de nuestras sociedades es con respecto al cadáver; al que se aísla y esconde mediante una serie de dispositivos e interdicciones. ¿Qué significa profanar esa separación con el cadáver? Se trata de acoger su grito, aprender de él, de las tensiones que han quedado marcadas en su cuerpo, de dar lugar al uso de la palabra que proviene de la opacidad y la atrocidad. Esta profanación es una posibilidad para un nuevo nacimiento, posibilidad del sí, yo puedo, heme aquí. Al mismo tiempo es una rebelión contra lo infranqueable del asesinato, una rebelión que ama “lo que aún en los muertos sigue nutriendo razas” (Debravo). Agustín preguntaba “¿Qué amo cuando amo a Dios?” y, respondía, con algo de temor que, a pesar de todo, cuando amaba a su Dios, amaba alguna luz y voz⁴; aquí yo sostengo que cuando amamos a Dios amamos el grito del cadáver, un grito que, cuando lo amamos, no se lo lleva el tiempo, sino que, *hace* tiempo, le da textura a nuestro tiempo. Pone, en fin, en entredicho nuestro tiempo. ¿Cómo se puede amar lo que se ama? Descubriéndolo y no cubriéndolo, como repetía Circe Maia (n. 1932), abrirse es dejarse tocar, ser generosos.

1. EL GRITO: “COMO SINO” Y “YO PUEDO”

Creo que en su expresión más radical teologías latinoamericanas de la liberación deben ser consideradas confluencias de gritos. Desde mi perspectiva el grito posee, al menos, tres características y está constituido por una tensión. Es la tensión que se da entre el

4 *Confesiones* X, 6, 2.

“como sino” y el “sí, yo puedo, heme aquí”. Las tres características a las que haré referencia son: a) el grito como ruptura con el Padre, b) como locura en el sentido que aparece en Pablo o en *De carne Christi* de Tertuliano y, finalmente, c) quiero proponer el grito como una forma de acogida de la carne del cadáver y, para nosotros, como herencia.

El grito proviene de un “como sino” en el que cada lágrima es un océano inabarcable, de una suspensión de la resurrección; de un reconocimiento de la pérdida total, de lo irreparable, de la imposibilidad de sustitutos para quien se ha ido. El “como sino” que constituye el grito afronta toda la densidad de la muerte sin cancelar de inmediato su peso al remitirla a lo imposible. Estar ante el cadáver como sino hubiera resurrección, ni sustitutos, ni posibilidad de apropiación o representación es aceptar que algo nos ha sido arrebatado. De esta forma el cadáver no constituye una mediación, algo que nos ayuda a conocer mejor a Dios u otra cosa; es, más bien, una interrupción en el orden anterior, algo que nos sucede. ¿Qué es lo que nos sucede? Somos relevados de la ley. No hay ninguna ley que, ante el cadáver, podamos cumplir para hacernos humanos. Estamos ante la posibilidad del comienzo. El *como sino* nos da libertad ante la *phronesis* y, desde esta libertad, proviene el sí, yo puedo, heme aquí que en ningún sentido es un paso hacia delante del *como sino*. Nada solventa, nada sobrepasa el suelo desde el que surge el *como sino*; por eso la resurrección es un exceso, una promesa que llevamos en vasijas de barro (2 Cor. 4,7). El grito nos acerca a la desolación, no nos aleja de ella o la deforma a través de alguna teodicea, desde el exceso, algo que, por su radicalidad, quiebra toda expectativa; se trata de una irrupción mesiánica. Este sí, yo puedo, heme aquí es algo que ocurre, que nos ocurre débilmente y podemos expresarlo, únicamente, en la

lucha social y política, en y desde la comunidad desnuda⁵, no tiene prestigio y su única fuerza es lo que declara; aquí no hay pruebas, ni cálculos, ni milagros, sólo testimonio desnudo que se acoge a la posibilidad dentro de lo imposible.

a. El grito como ruptura con el Padre

El grito es liminal para el testimonio evangélico; la misma historia del Dios cristiano está remitida inexorablemente a un grito: “¿Padre por qué me has abandonado? (Salmo 22, 2a)”. Y el Salmo 22 que Jesús cita, según los evangelios, dice además “por qué estás tan lejos de mi clamor y de mis gritos”. Esta remisión, este grito al Padre ausente o lejano es el debilitamiento, (¿o la explicitación de la ausencia provisional de ese gran Otro?), de todo Padre, lo que surge del silencio es el último Dios, aquel que ya no puede poder, que es extranjero en cada espacio y cuyo tiempo se agota con nuestro tiempo. Este último Dios nos libera de la eternidad al haberse hecho tiempo. La encarnación consiste precisamente en la temporalización de la eternidad y no en la eternización del tiempo. La explicitación de la ausencia del gran Otro no lleva al nihilismo, conduce a la crítica radical de lo que Romero denominó idolatría.

El grito de Jesús en la cruz traspasa el “como sino” y lo transforma en vacío. El grito no expresa un mensaje, es el mensaje. Es un mensaje nuevo en el que precisamente por ser la referencia el hijo nos prescribe que ya no confiemos más en ningún ecónomo. Esta desconfianza, incluye también, la idea de una teleología, dirigida por Dios mismo, aun cuando esta pueda resultar “ordenadora”. El heme aquí no posee este fundamento, ni esta certeza, no cree en la verdad sino en hacer lo verdadero. La ausencia de un gran Otro nos pone en marcha la búsqueda de lo que es el ser humano;

⁵ Romero, “Un ideal que no muere”, 77.

se trata de una búsqueda sin interrogación puesto que no tenemos una respuesta; es la búsqueda como respuesta a un llamado a algo desconocido. A eso llaman los sectores populares latinoamericanos, a que emprendamos una búsqueda de lo desconocido, que atendamos a esa con-vocación que nos sobrepasa. En un mundo regido por la lógica del capital ya no tenemos espacio para salir a lo desconocido, para una *aventura* porque parece que ya todo está descubierto, que ya no hay, en sentido fuerte, alternativas. Por eso, y lo comentaré adelante, resulta fundamental lo invisible.

b. El grito, locura

Deseo mostrar ahora una tensión: entre grito y teología. Esta distinción es, como en Pablo y Tertuliano, *epistémica* y no heurística; el grito es religioso, separa, quiebra y radicaliza, no pretende explicar sino abrir espacio y tiempo a la elocuencia de la locura. De esta forma el grito no es, como he dicho anteriormente, postración o resignación ante la muerte es un “yo puedo” sin fundamento en la capacidad de la intención, sin certeza de lo que vendrá, ni conocimiento pleno de lo que se dice, se trata de la apertura a lo imposible, al acontecimiento. La locura proviene del fondo o raíz del grito sí, yo puedo, del heme aquí, el *logos filosófico* o Imperial, según Pablo, no puede declararlo; las burocracias eclesíásticas no pueden declararlo.

El grito, en cuanto es tal, pone a la lengua en un punto muerto, desafía los regímenes de verdad. En este punto muerto es locura para el discurso griego, que es un discurso de una forma de razón; es escándalo para el discurso que pide un signo de la fuerza divina, y no ve en Cristo sino abyección, debilidad y precariedad. La situación en la que surge el *sí, yo puedo, el heme aquí* impone la invención de un nuevo discurso, y de un modo de habitar el mundo que no se remite al cumplimiento de obligaciones. Eso

es, precisamente, lo que significa el bautismo; antes que un inicio es la muerte. La muerte en mí de un lenguaje, de un régimen de verdad, de la *cosmética del mundo*. Quien se bautiza no inicia sino que muere, quien participa de la eucaristía pone su carne en riesgo, eso muestra la sangre de los que aún hoy son buscados y que nos buscan; los inolvidables. La teología tiende a querer probar, hacer inteligible, comprensible y honorable lo que es residuo, vasija de barro, creo que la teología debe procurar dar paso al escándalo. No explicar sino decir eso es lo que viene después, es el mundo que viene. Dejar que los cadáveres interpelen, que la carne interpele los imperios.

c. El grito, acogida de la carne del cadáver

El grito espera, recoge y carga lo imposible.⁶ ¿Qué significa recoger? Recoger lo despreciado, humillado y asesinado es acoger la carne. Quien recoge no se apropia de quien ha sido asesinado, no rompe con la alteridad, se abre a su asedio. No existe una separación, y este es el núcleo de la *martyria* cristiana, entre ideal y carne, entre testimonio y testigo. La carne es, de esta forma, *topoi, eutopia* para lo nuevo. Recoger lo imposible es hacerle justicia, hacer justicia a las que han procurado lo imposible; recoger comporta, asimismo, un enfrentamiento, cuya raíz es la *metanoia*, con los que desprecian y matan la carne. El grito se organiza *sub ratione carni*, al lado de los cadáveres, con sus sueños goteando enrojecidos en nuestra espalda, ese es el lugar que da verdad, que hace verdad, que nos ayuda a saber vivir. Recoger, el cadáver es don, ausencia e imposibilidad de retribución, crítica de la razón calculadora. Al acoger el cadáver desisto de organizar mi casa, vigilar mis negocios,

⁶ *Homilias*, 73. “Un sacerdote, acribillado por las balas, que muere perdonando, que muere rezando, dice a todos los que a esta hora nos reunimos para su sepelio, su mensaje que nosotros queremos recoger”

de preparar mi porvenir. Desistir no significa destruir, significa colocar la economía o los tiempos del mundo en un lugar en el que se fractura irremediamente la posibilidad del cálculo.

2. LA CARNE Y EL CADÁVER

Ante el cadáver queda suspendido nuestro carácter de sujetos, si aceptamos que este carácter proviene de no matar o no permitir que maten al otro; entonces ¿qué queda ante la imposibilidad de ser sujeto que ocurre cuando estoy ante el asesinado? ¿Cómo somos entre los cadáveres? O es que ¿No han muerto los cadáveres? Los cadáveres han muerto y no es su muerte lo que trae redención, ellos exigen, eso sí, que se abra la pregunta por la redención. Esto es la pregunta ¿de dónde vendrá? ¿En qué consiste la redención? Lo que viene es lo invisible y la destrucción. Lo invisible trae consigo lo inútil, la "ausencia del producto". Superar la viscosidad de la cosa para re-encontrar la textura áspera de la sangre que se amalgama con el lodo. La aniquilación de lo invisible por la hegemonía de la cosa conduce a la instrumentalización y la cosificación. Retroceder ante esta situación, desinstalarla, supone una contención de los objetos. Al culto del objeto - lo que Marx denomina fetichismo de la mercancía - no debe oponérsele un objeto superior; sino la densidad de lo invisible. ¿No viene acaso lo fundamental de la vida en muchas culturas de lo invisible? ¿No es el abrazo del hijo efímero y sin embargo invisiblemente permanece? Lo invisible no es un recurso sino un decurso, la posibilidad del quiebre y la escisión con este mundo que nos satura de objetos. Únicamente la suspensión del objeto puede realizar el trabajo. Únicamente la realización del trabajo hace del objeto creación. Que el trabajador pueda ser creador y ofrecer su actividad sensorial para el "engrandecimiento de su casa", es un proyecto destructivo.

La disputa entre objetos lleva al hastío y al asesinato. Pero lo invisible no es un calmante; es el re-encuentro violento con una finitud que se mueve hacia la infinitud (pensar en lo invisible nos ayuda a comprender aquello de que *finitum capax infinitum*). Lo invisible no es elíptico, no representa nada ni coloca una esencia ante nosotros. Lo invisible, o lo vuelto invisible en el culto al objeto o al producto, no podía ser recuperado sin un acto de fe. La fe en lo que, antes o ahora o mañana, no puede verse. Sin la recuperación de lo invisible la poesía y la praxis decepcionan. A veces la decepción destruye la paciencia. Entonces, quizá, estemos cerca de la furia que nos ayude a movilizarnos para poblarnos de nuevas bellezas. Sólo la furia puede producir esperanza.

3. LO INOLVIDABLE Y EL CADÁVER

¿Cómo algo pasado podría sustraerse por principio al olvido, sino en la medida en que no pasase y no estuviese superado? Esta es la razón por la que la palabra griega *alastos*, que significa inolvidable, se aplica casi de forma exclusiva al padecimiento, a la pérdida, al sufrimiento y los define en su raíz. El *cadáver*, el llegar a ser *cadáver*, constituye, por ello, lo inolvidable. Puesto que ante ello no tenemos poder alguno de desplazarlos o rehuir. Lo inolvidable me atañe de tal forma que posibilita mi porvenir. Olvidarlo cancelaría nuestra posibilidad de futuro. Es por lo inolvidable que, como señala Romero, se hace posible pensar.⁷ En otra parte de su homilía dice Romero “no olvidemos...la familia de Luisito – un niño que muere al lado de Navarro (J.P)- desde este *cadáver*

⁷ Creo que este es el sentido de la frase “Sobre un calvario de sangre una resurrección de esperanza” (74).

también inocente, el grito de protesta contra la violencia”⁸ esto remite a lo que podemos denominar el llamado a pensar desde lo que ha sido brutalmente cortado o cercenado.

Una definición común de teologías latinoamericanas de la liberación afirma que son reflexión sobre *la praxis* de liberación, pero si pensamos estas teologías desde el cadáver de un niño serían una respuesta al llamado (Apocalipsis 3, 20) de lo que no ha sido plenamente, una meditación sobre lo que nunca ha sido. Si con cada nacimiento se abre la posibilidad de lo radicalmente nuevo, el asesinato de los niños es clausura. Ante el cadáver del niño asesinado asistimos a nuestro último día. O como dice el sueco Stig Dagerman (1923-1954) el asesinato del niño hace que “todo después sea demasiado tarde”. Y creo que sí, es demasiado tarde y, sin embargo, por ese niño o por esa niña decimos heme aquí. Algo me ha pasado al decir heme aquí, y creo que es fundamental, se trata del debilitamiento o fisura de la conjunción "y". Suspendida la potencia separadora de la conjunción aparece la cuestión de: uno el animal, no de uno y el animal. La animalidad del humano viviente. La emergencia de la animalidad.

La conjunción "y", en la frase uno y el animal, corta, aleja, escinde o, más precisamente, mata. Entre el animal y yo existe no una distancia sino una dimensión ontológica insuperable. La conjunción, no obstante, es transparente; permite el conocimiento de la existencia del animal en su completa diferencia. Esta radical diferencia, gramaticalmente posible por la "y", posee unas raíces específicas. Una de ellas se encuentra en la distinción ideológica entre la naturaleza y lo nómico (ámbito de la ley). Una política del cuidado supone un "regreso a la naturaleza". Éste regreso es un duro proceso de destrucción "de las ataduras", y no una sedimentación

8 *Ibid.*

de alguna esencia, de un doble código de moralidad que reclama y justifica "la sujeción de mujeres y hombres" como condición para el gobierno de la ley. Una "moralidad de la protesta" o una práctica política carnal tienen como condición de posibilidad y necesidad trastocar la "y" en uno y el otro y la otra. Trastocar es perturbar; tener mala voluntad con la distancia que faculta para la aniquilación redentora o "lúdica" – hoy hay personas que pagan grandes sumas de dinero para divertirse simulando asesinar. Esta perturbación no supone la cancelación de la distancia; sino la apertura al cuidado y al ensanchamiento -urgente- de la comunidad a la que se debe responder.

Pero, ¿el animal y los animales? ¿No están los animales y nosotros como una forma particular de animal siempre a disposición del verdugo? Es decir, ¿somos pura "sangre para multiplicaciones" (García Lorca)? La "y" es la (falsa) garantía de la ausencia de animal en nosotros. La introducción de una forma quebrada de enfrentarse a la realidad. El humano viviente está en el mundo primariamente como animal. Es la animalidad, asumida como realidad, la que nos fuerza al grito, la rebelión, la intelección, el arte, la religión y la política. El hambre, el frío, la desnudez, el desamparo, la convivencia y la vocación de hacer vivir hacen necesarias nuestras mediaciones. En la raíz del sujeto - el humano que se co-ocupa de su situación - está el animal. El animal en nosotros y que somos es el intruso que no quisiéramos recibir, que no quisiéramos aceptar y que, sin embargo, nos da manantiales y sequedades sin las cuales no hay parajes que nos maravillen. El niño asesinado nos pone frente a una pérdida total. Tener pérdidas totales es posible para este animal que somos. Ante los niños asesinados, torturados, lisiados y banalizados no vale nada ser obispos, arzobispos o teólogos, quizá resta, únicamente, presentarnos en cuanto cuerpo animal. Presentarnos así es exponernos, todo cuerpo animal es exposición, ante la comunidad de los asesinados.

4. HERENCIA: GRITO Y CREACIÓN

En el grito se afirma la distancia entrañable que nos permite el extrañamiento, la proyección, la poesía o hechura misma del mundo que habitamos y nos habita. Gritar, que ahora me recuerda a *pregnancia* y *periplo*, tiene en el ámbito de teologías latinoamericanas de la liberación un carácter bautismal. Es decir, el grito reúne creación y destrucción; es trabajo carnal que crea, hace de la extensión espacios que resisten nuestra presencia. Estamos preñados de posibilidades creadoras, creamos siempre en travesía, gastándonos. Gritar es la condición que permite abrir una grieta en el fondo mítico, que no solo en algunos de sus motivos, desde el que pensamos. La creación no es el resultado de la continuidad entre palabra y evento, como en *Génesis*, sino de la tensión o cesura entre naturaleza y trabajo, persona y realidad, lenguaje y dolor. Y, está claro, es resultado también de la discontinuidad misma de la naturaleza; que es una fuerza que se ensancha sin hacer posible su plena aprehensión. Este corte, cuyo carácter hace imposible la sutura pero no la exacerbación de simulacros, es la marca de la creación humana. La voz creadora hace fluir las aguas y resplandecer el firmamento, su voluntad puede ser el mundo; de ahí que la creación provenga de la oclusión de toda interrogante.

Un aspecto destacable contenido en los actos creadores del *Génesis* es que se instituyen y llaman a sí mismos desde un fondo incognoscible y señalan a la inconmensurabilidad. La huella del desgaste efectuado en la creación cede, el evento creador se limita a exteriorización apática. Se trata de una creación sin carne de autor, no es poesía ni praxis. Es aparición mesurada de lo intemporal. Desde esta proveniencia la intervención de Romero introduce el trabajo creador. Sea, aquella obra en la que la fruición es posible en el uso y gasto de uno mismo sin los que no podríamos ser habitantes, o sea vida viviéndose. Crear es desgastar el sustrato

mismo de lo que nos permite cristalizar nuestras energías; habitar es un modo de destrucción. El trabajo creador apetece lo infinito, que es siempre refractario; de ahí que sea pensable una herida infinita o vida eterna. Lo que en latencia podría resultarnos propio no está culminado; y únicamente desde la carestía es que es dable procurar su culminación. Nos es propia la labor de cuidar lo carente, que es lo único que nos contiene y desde lo que nos desplegamos. Lo impropio no es nuestro, sea que no nos pertenece, pero es la condición de toda comunidad. Lo común se hace desde la indeterminación de nosotros mismos. Una política comunista exagera lo impropio para cuidar lo común. ¿Cómo crear sin que la destrucción lo colme todo y se deforeste el trabajo concreto? ¿Cómo hacer para que la labor creadora se realice como proyecto común de cuidado de lo herido? La labor creadora no puede saciar su apetito, usamos y gastamos nuestra carne, enfrentamos así al monarca creador que descansa satisfecho o inseguro. Desde la insatisfacción, que no ha de confundirse con bucólica tristeza, viene el peso de la pregunta.

En el mito narrado en *Génesis*, el creador instituye un mundo que se abre a nosotros sólo como evento de devastación, que no de la nada. La obertura de la tierra implica un resquebrajamiento que es matriz de lo animal. Si el humano es imagen del creador, en quien voluntad y acto confluyen, la imagen resquebrajada, lo más íntimo y terrible, es la condición animal de lo humano. Cuidar lo humano es, por encima de toda exigencia, atender la animalidad indómita⁹. Que consiste en darse nombres o persona y, ardua condición, recibir nombres. Así, pensar es aprender a nacer en cuanto animal, aquel que es nombrado. El grito refiere siempre a lo más hondo, la

⁹ Lo que Maimónides denominó bestialidad. Ver Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, Vol. 1, trans. Sholom Pines (Chicago and London: Chicago University Press, 1963), 14.

piel, la sangre y el llanto. Lo hondo es la inmanencia que se yergue para buscar su procedencia. Y buscar aquí implica que la hondura no es nuestra; la piel, primigenia colindancia, no está bajo el control impávido de una voluntad gélida. Para teologías latinoamericanas de la liberación constituyen problema la relación con el cuerpo, las pasiones, la imaginación, la memoria y los vínculos más básicos, la economía en fin; el “hombre lockeano”, dispuesto a apropiarse de lo abierto a partir del pleno dominio e inventario de sí, resulta una presencia sin tremor ni sublimidad. Ser uno para uno mismo, extenderse para someter “lo externo”, tiene en el en la tradición de teologías latinoamericanas de la liberación un contexto que hace agónico el contacto con “las simples cosas naturales”¹⁰. La homilía de Romero, ese grito que proviene de no sustraerse del cadáver, es una herencia, o la herencia que ahora entiendo como promesa de teologías latinoamericanas de la liberación.



Dr. Jonathan Pimentel Chacón, costarricense, es profesor de teología en la Universidad Bíblica Latinoamericana y la Universidad Nacional de Costa Rica. Apartado 775-2050 San Pedro, San José, Costa Rica.
j.pimentel@ubl.ac.cr

Recibido: 15 de junio de 2016
Aprobado: 24 de agosto de 2016

10 G.W.F Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977 [1807]), 201.

Vestigios de teología política I: Doctrina social, lucha popular y ser de la nación costarricense¹

DIEGO A. SOTO MORERA

Resumen: En este artículo me ocupo de analizar la historiografía tradicional que ha racionalizado los alcances y legado de la doctrina social de la Iglesia Católica al interior de la historia social en Costa Rica. Se estudian los trabajos de tres autores característicos de este enfoque que difieren en sus modos de interpretación y enfoque del problema, pero que coinciden en sus conclusiones sobre el lugar del cristianismo en la conformación de un *alma nacional*. El propósito de este tipo de aproximaciones consiste en comprender los trasfondos históricos de modos de interpretación del lugar del cristianismo en la esfera pública aún vigentes.

¹ Este artículo es una parte del trabajo de investigación de pasantía doctoral en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Costa Rica, durante el primer ciclo lectivo del año 2016. Ahí se me brindó la amable y grata posibilidad de participar de las sesiones de discusión del programa *Culturas, instituciones y subjetividades*, donde tuve ocasión de presentar unas notas iniciales de este texto y recibir una importante retroalimentación de parte del equipo de investigadores.

Palabras clave: Historiografía tradicional. Doctrina Social. Catolicismo. Costa Rica.

Abstract: In this paper it is analyzed the traditional historiography that has rationalized the legacy and scopes of the social doctrine of the Catholic Church within the social history of Costa Rica. It will be studied three authors whose studies are characteristic of the traditional historiography that, besides their different frames of interpretation and delimitation of the object of study, share common conclusions on the role of Christianity in the conformation of the *national soul*. The broader aim of this study is to comprehend the historical backgrounds of current analytical frames from which it is interpreted the location of Christianity in the public sphere.

1. EL ALMA DE UN PUEBLO: DOCTRINA SOCIAL Y LA VÍA COSTARRICENSE

Víctor Manuel Sanabria Martínez, Monseñor, sabía que los eventos de julio del año 1884 dejaban al descubierto no pocos rasgos del carácter propio del pueblo costarricense.² Este saber no constituía una hipótesis explicativa o de construcción,³ sino que se trataba más bien de un dato consignado, un criterio de partida. El carácter costarricense, impreso en el alma de la población, dejaba huellas por descifrar en el desenvolvimiento del acontecer político. El ser histórico

2 El obispo señaló: “El ochenta y cuatro es un movimiento de carácter colectivo, una oposición entre dos entidades públicas, la Iglesia y el Estado, entre dos ideologías distintas, la liberal y la católica, pero oposición en que privan no pocas de las características de la idiosincrasia costarricense”, (Víctor M. Sanabria; *Bernardo Augusto Thiel. Segundo Obispo de Costa Rica (Apuntamientos históricos)*, (San José: Lehmann; 1941), 117 (sección de Libros Antiguos y Especiales, colección Banco Central de Costa Rica, Biblioteca Joaquín García Monge, UNA).

3 Una de las principales críticas de un autor como Ciro Cardoso (referente de la nueva historiografía costarricense) al modelo denominado “historia tradicional” es la (falsa) ausencia de formulación de hipótesis. Ver Ciro Cardoso, *Introducción al trabajo de la investigación histórica. Conocimiento, método e historia*, (Barcelona: Crítica, 1981), 135-151.

Key words: Traditional historiography. Social doctrine. Catholicism. Costa Rica.

del costarricense se proponía como una condición dada,⁴ que resultaba preciso saber interpretar en cada episodio, usualmente, mediante una descripción de lo que potenciaba su cauce natural, frente a aquello que lo contenía o desviaba.

Para los alcances de este artículo interesa analizar esas formas de aproximación académica, posteriores a Sanabria, que han racionalizado las políticas de impresión del alma nacional, pero más aún, que han pensado la localización de la constante religiosa al interior de ese proceso de impresión. Se trata de un régimen de historicidad que ha contribuido a pensar una sociedad decimonónica (y posterior) profundamente imbuida de catolicismo. Según esta perspectiva, el ser histórico del costarricense fue moldeado a torno sobre el eje religioso, en unos talleres clericales. Para estos pensadores, la religión católica ha introducido las coordenadas mínimas de posibilidad de cualquier modelo civil *a la tica*.

No hay que reservar el término “historia religiosa” para las aproximaciones que, en su diversidad, coinciden en este supuesto. El historiador Juan Rafael Quesada Camacho acuñó esta noción para referirse a un género de producción historiográfica, anterior a la década de los cincuenta del siglo pasado, desarrollado principalmente por “hombres de iglesia o seglares profundamente religiosos”,⁵ que concentran su trabajo en la Iglesia Católica como institución, o en aspectos relacionados con la religión católica como “biografías edificantes” de sus principales figuras.

4 Esta temática ha sido ampliamente discutida por Alexander Jiménez Matarrita quien ubica a una generación de filósofos que a mediados del siglo anterior trabajaron a partir de la hipótesis de un *nacionalismo étnico metafísico* (ver Alexander Jiménez, *El imposible país de los filósofos: el discurso filosófico y la invención de Costa Rica*, (San José: EUCR; 2005).

5 Juan R. Quesada, *Historia de la historiografía costarricense, 1821-1940*, (San José: EUCR, 2003), 362.

Para Quesada Camacho, además del influjo compartido con la “vieja historia” (episódica y descriptiva, focalizada en grandes personajes y sus obras, carente de una comprensión de totalidad, *valle centralismo*, entre otros), la “historia religiosa” se caracterizó por un gesto peculiar y predominante: “el tono aleccionador.” Al interior de esta perspectiva no sólo se narran sucesos de los grandes héroes, sus conquistas, sus obras, o sobre la Iglesia y sus hechos; lo característico de la “historia religiosa” consiste en propiciar una lección para señalar a las almas el camino correcto y la apología. La conclusión de Quesada Camacho es que, mediante su producción historiográfica, la Iglesia Católica despliega una labor pastoral. Con tono más simpático lo habría dicho antes Constantino Láscaris, también con respecto a Sanabria: “en él domina el canonista sobre el teólogo y el apologeta sobre el historiador.”⁶

Si reducimos este primer enfoque a la “historia religiosa”, tal como la entiende Quesada Camacho, perderíamos de vista que, más allá de un pictórico gesto moralizante, hay un intento de formalización de la teología política en la historia costarricense. Se trata de un conjunto de acercamientos que proponen ubicar las claves que harían inteligible el vínculo profundo entre la religión (católica) y el alcance político del «ser histórico de la nación costarricense». Son trabajos que se encargaron de proponer la racionalización del trasfondo religioso presente en el proceso ontogenético del sujeto civil nacional, donde el núcleo no lo constituye la labor moralizante de la religión, salvo como efecto de otro aspecto mucho más nuclear, a saber, la *doctrina social* de la Iglesia Católica. Es la conclusión básica de varios pensadores al interior de esta perspectiva: en el corazón mismo del ser histórico de la nación costarricense, la doctrina social introduce la veta del justo medio como coordenada básica del sujeto de la política nacional.

6 Constantino Láscaris, *Desarrollo de las ideas en Costa Rica*, 2da. ed., (San José: Editorial Costa Rica; 1975 [1964]), 236.

Ahora bien, la locación del vector de la *doctrina social* como núcleo básico del sujeto político no es una cuestión resuelta de manera unívoca, al menos no en la determinación de sus efectos. En la década de los ochenta del siglo anterior podemos ubicar, inicialmente, dos formas de comprensión de este *núcleo* del supuesto ser histórico costarricense. Uno que atiende mucho más al vínculo entre doctrina social y una suerte de homeóstasis ideológica del ser costarricense; frente a otro que enfatiza la cuestión social de la Iglesia Católica como la chispa que encendió (o al menos, encauzó) el movimiento o la resistencia popular en Costa Rica, toda vez que clama por justicia socioeconómica. Ambos modelos serán analizados, a partir de textos representativos, en este primer apartado.

2. MATER ET MAGISTRA:

VOLUNTAD COLECTIVA Y HOMEÓSTASIS

Durante sus programas de televisión (1983), luego publicados en varias ocasiones, Daniel Oduber afirmó que “la doctrina social de la Iglesia es consubstancial con la forma de ser costarricense y con la forma como los costarricenses hemos visto nuestra sociedad desarrollarse por etapas.”⁷ Esta condición del ser costarricense explicaba los eventos ocurridos un siglo antes (a la vez que respondía al contexto de enunciación del expresidente), donde se enfrentaron liberales y conservadores-clericales, pues, según Oduber, el trasfondo del enfrentamiento fue la lucha de la Iglesia Católica por los desamparados. Este rasgo ontológico del costarricense se traducía, en la explicación del expresidente, en

7 Daniel Oduber, *Raíces del partido Liberación Nacional. Notas para una evaluación histórica*, (San José: EUNED, 1994), 67.

un gesto político característico: “ni los liberales eran demasiados liberales, ni los conservadores y clericales eran tales.” Se trataba de una suerte de carácter homeostático, que procura siempre el equilibrio político (“armonía social,” según la denomina Oduber). Este factor «a la tica», según esta perspectiva, previene de excesos ideológicos extremos, o bien, al menos, opera como atenuante.

La formulación de esta peculiar tesis es anterior al expresidente Oduber. Ya su texto señala la obra de Eugenio Rodríguez Vega⁸ como antecedente inmediato. No obstante, los inicios de esta interpretación han sido ubicados varias décadas atrás. La historiografía que descubrió un alma nacional caracterizada por la igualdad socioeconómica (minifundios) y el gesto homeostático que evita el exceso ideológico (pacifismo), se remonta a la década de los treinta del siglo XX. Iván Molina (autor que ha señalado *in extenso* diversas limitaciones de la historiografía tradicional y otras)⁹ la ubicó en los orígenes mismos de la historiografía socialdemócrata,¹⁰ particularmente en un texto fundacional de Carlos Monge.¹¹ Se trata de una perspectiva muy características

8 Eugenio Rodríguez, *Siete ensayos políticos. Fuentes de la democracia social de Costa Rica*, (San José: CEDAL; 1982), 75-76, 123-167 y 241-278.

9 La amplia obra de Iván Molina Jiménez será citada en este apartado principalmente para considerar las críticas formuladas a la historiografía tradicional. En otro trabajo resulta necesario ofrecer una serie de perspectivas que permiten, a su vez, señalar nuestra distancia con respecto al tipo de aproximación propuesta por autores como Molina Jiménez.

10 Iván Molina, “Los jueces y los juicios del legado colonial del Valle Central de Costa Rica”, *Ciencias Sociales* 32 (1986): 99-117.

11 Carlos Monge, “Conceptos sobre la evolución de Costa Rica en el siglo XVIII,” *Revista del Colegio Superior de Señoritas* 2 y 3 (junio, 1937): 47-68. El texto de Mario Sancho *Costa Rica, Suiza centroamericana* (1935) ya proponía la idea de una ausencia o mínima aristocracia en Costa Rica (para una crítica de este texto y un análisis del contexto de su publicación ver Iván Molina, “El telón descubierto: Clemente Marroquín y Mario Sancho en la Costa Rica de 1935”, en Iván Molina, *La estela de la pluma. Cultura impresa e intelectuales*

de lo que ha sido nominado *historiografía tradicional* (1890-1970) en Costa Rica, donde han coincidido, además del socialdemócrata, otros enfoques historiográficos.

No obstante, la academia que localizó el lugar de la doctrina social de la Iglesia Católica al interior de esta historia de la *originaria igualdad* costarricense es producto de muchas décadas de trabajo. Me interesa aquí un texto que intentó racionalizar aquello que el expresidente Oduber asume como dato, esto es, el proceso de consolidación del alma nacional en torno a la doctrina social de la Iglesia Católica. Se trata de un trabajo que asume la pregunta: ¿a través de cuáles procesos históricos un alma nacional fue conformada a la sazón de una doctrina católica?

La tesis de licenciatura del filósofo Gustavo A. Soto Valverde,¹² escrita en un período de disputa por la progenitura de las garantías sociales,¹³ ha marcado una referencia obligada para el estudio de la

en *Centroamérica durante los siglos XIX y XX*, (Heredia: EUNA, 2004), 279-293). El texto de Sancho fue de gran importancia para el Centro para el Estudio de los problemas Nacionales (CEPN) y su proyecto (ver David Díaz, *Crisis social y memoria en lucha: guerra civil en Costa Rica, 1940-1948*, (San José: EUCR, 2015), 120-142). El impacto de esta obra en el CEPN se puede advertir aún en el prólogo de Alberto Cañas a una reedición del texto de Mario Sancho (ver Alberto Cañas, “El porqué de este libro,” en Mario Sancho y Luis Paulino Vargas, *Costa Rica, dos visiones: Costa Rica, Suiza centroamericana (1935); Costa Rica hoy, una sociedad en crisis*, (San José: EUNED, 2009), vii-ix).

12 Gustavo Soto, *La Iglesia Costarricense y la cuestión social. Antecedentes y análisis de la reforma social de 1940-43*, Tomo I, Tesis de grado Licenciatura en Filosofía, (San José: UCR; 1984).

13 El director de la tesis de Gustavo A. Soto Valverde fue Guillermo Malavassi, quien había propuesto dejar claro el lugar que ocupa la Doctrina Social al interior de la nación costarricense: “El cristianismo constituye la médula de la nacionalidad costarricense. La vigencia de esta doctrina orienta las realizaciones personales de la mayoría de los costarricenses y ha formado parte principal de la vida institucional de Costa Rica.” El propósito de Malavassi con su publicación, según indica, consistía en ofrecer una interpretación que hiciera un contrapeso de la historia socialdemócrata y comunista

Iglesia Católica en Costa Rica. El capítulo primero de la segunda sección del primer tomo de su trabajo se titula: “El cristianismo y el ser de la nacionalidad costarricense”, donde Gustavo Soto procura analizar cómo el cristianismo, y particularmente, su doctrina social, ha ayudado a configurar “una voluntad colectiva de ser nación”.¹⁴ Aquello que caracterizó al periodo colonial, según esta perspectiva, fue la forma en la cual el catolicismo logró articular una identidad colectiva en torno a la pobreza, lo cual, aunado al “asentamiento del español en Costa Rica”, configuró una sociedad *igualitaria* sin grupos “excesivamente privilegiados”, más bien conformada por “minifundios”¹⁵ y prácticas caritativas.

De esta forma, la Iglesia Católica, según Soto Valverde, figura como factor determinante de *la voluntad colectiva*, la cual, presenta tres características fundamentales: “la cordialidad, el carácter

sobre el surgimiento de las reformas sociales de inicios de los años cuarenta del siglo XX: “Con la reforma social, que ha significado la tarea más importante del siglo XX en Costa Rica, ha ocurrido que muchos han querido ser sus progenitores. Los comunistas y quienes han pretendido arrebatarle el mérito histórico al Reformador Social de Costa Rica.” (ver Guillermo Malavassi, ed., *Los principios cristianos de justicia social y la realidad histórica de Costa Rica*, (San José: Trejos, 1977), 7-17.

14 Gustavo Soto, *La iglesia costarricense y la cuestión social*, 143.

15 La idea del minifundismo e igualitarismo socioeconómico es tomada del texto de Rodrigo Facio, “Breve estudio sobre la evolución económica de Costa Rica”, en *Obras de Rodrigo Facio. Historia sobre economía costarricense*, tomo I, (San José: Editorial Costa Rica; 1972), 39-50. Sin embargo, antes que Facio, ya en la década de los treinta del siglo anterior fue necesario sostener esta *hipótesis de la homogeneidad minifundista caritativa* como uno de los pilares utilizados por la alianza Estado-Iglesia para combatir al comunismo (ver Iván Molina, *Anticomunismo reformista. Competencia electoral y la cuestión social en Costa Rica (1931-1948)*, (San José: Editorial Costa Rica; 2009), 73-74). Tal como señalamos arriba, Iván Molina ha ubicado el texto de Carlos Monge Alfaro de 1937 como aquel que inauguró la interpretación “socialdemócrata” de la historia costarricense (ver Iván Molina, “Labriegos sencillo y comerciantes en el Valle Central. Una interpretación del legado colonial de Costa Rica,” en Víctor Acuña e Iván Molina, *El desarrollo económico y social de Costa Rica: de la colonia a la crisis de 1930*, (San José: Alma Máter; 1986), 3).

fraternal y la convicción religiosa”. Esta última imprimió en el *alma nacional* una tendencia “al cumplimiento de las normas morales,”¹⁶ así como una apertura a la *práctica de la caridad*. De esta forma: “el cristianismo [en realidad, el catolicismo] fue el crisol en el que, junto a los factores señalados anteriormente, se modeló el carácter modesto y sentido del costarricense.”¹⁷ El *alma nacional*, en la tesis de Soto Valverde, es producida principalmente por la Iglesia Católica, y está vinculada, principalmente, con el carácter pacifista y conciliador.

¿Qué proceso social permitió la conformación de esta peculiar *voluntad de ser nación* en Costa Rica? Según explica Soto Valverde, la causa principal que permitió a la Iglesia Católica ocupar tal posición dentro del desarrollo del “alma de la nación” fue el “vínculo orgánico” entre religión y Educación: “se puede afirmar que la educación fue en Costa Rica producto de la influencia de la Iglesia en la formación del ser nacional, ya sea ésta de modo directo o indirecto”¹⁸. No sólo el púlpito o el confesionario, también el aula. Según esta tesis, el catolicismo estaba vinculado con la formación *espiritual* de los costarricenses, no sólo mediante la observancia de la práctica religiosa, sino a través de la instrucción pública. La Iglesia Católica habría desempeñado dentro de la historia costarricense una gestión (incluso implícita) de las prácticas educativas, con lo cual habría constituido, desde su cimiento, el *alma de la nación*.

Varias limitaciones se han señalado a las investigaciones que siguen una línea similar a la propuesta de Soto Valverde.¹⁹ La crítica

16 Gustavo Soto, *La iglesia costarricense y la cuestión social*, 165.

17 *Ibidem.*, 169. Paréntesis mío D. S.

18 *Ibidem.*, 174.

19 Para una lectura crítica del trabajo (tesis y libro) de Gustavo A. Soto Valverde ver Iván Molina, *Los pasados de la memoria. El origen de la reforma social en Costa Rica (1938-1943)*,

básica ha sido planteada por la *nueva historiografía*, en términos de una focalización en el campo institucional incapaz de identificar la recepción de los productos institucionales (alta cultura) por parte de la población. En palabras de Iván Molina no se repara en “el vínculo entre los productos culturales y el universo de los distintos sectores sociales.”²⁰ De esta forma, al hablar del vínculo orgánico entre *educación* y *religión católica*, se supone una relación institucional que no aborda las prácticas pedagógicas o educativas concretas. Por ejemplo, el argumento del “vínculo orgánico” entre religión y educación en Costa Rica, planteado por Soto Valverde (e investigaciones similares), no repara sobre el bajo porcentaje de acceso a la educación pública por parte de la población, tanto urbana como rural, aún en las primeras décadas del siglo XX.²¹ Se trataría, vista desde esta primera perspectiva, de una influencia reducida en porcentajes y tardía en la historia nacional.

(Heredia: UNA, 2008), 159-168. Una de las omisiones que señala Molina al trabajo de Soto, es la ausencia de una consideración de los intereses electorales y de reforma de la legislación anticlerical existente que atraviesan el apoyo de la Iglesia Católica al gobierno de Calderón Guardia en torno a las garantías sociales.

20 Iván Molina, “Los caminos de la historia cultural en Costa Rica,” en Museo Histórico y Cultural Juan Santa María, *Familia, vida cotidiana y mentalidades en México y Costa Rica. Siglos XVIII-XIX*, (Alajuela: Museo de Historia y Cultura Juan Santamaría: 1995), 74.

21 Soto Valverde no considera que los niveles de acceso a la educación en Costa Rica eran bajos a finales del siglo XIX. Para 1892 tan sólo el 8% tenía acceso a la instrucción pública, inferior con respecto a otros países latinoamericanos (Iván Molina, “El mundo que Alsina contribuyó a edificar”, en Iván Molina y Steven Palmer, *La voluntad radiante. Cultura impresa, magia y medicina en Costa Rica (1897-1932)*, (San José: EUNED, 2004), 25. Para cifras comparativas del mundo rural y urbano, así como la distinción de género con respecto al acceso a la educación ver Iván Molina y Steven Palmer, *Educando a Costa Rica. Alfabetización popular, formación docente y género (1880-1950)*, (San José: EUNED, 2003), 1-128). Asimismo, el trabajo de Soto Valverde tampoco consideró los conflictos municipales en torno a la educación, ni siquiera los problemas de financiamiento público de la educación que ocupó muy bajos porcentajes del presupuesto anual del Estado hasta las últimas décadas del siglo XIX (Ileana Muñoz, *Educación y régimen municipal en Costa Rica 1821-1882*, (San José: EUCR, 2002), 153-228). De esta manera, plantear el condicionamiento católico del “alma nacional” a través de la educación, implicaría un acceso limitado y tardío a la mayoría de la población costarricense.

No obstante, la crítica al vínculo orgánico entre educación y catolicismo no puede reducirse al bajo porcentaje de asistencia o acceso a la instrucción pública. De esta condición no se predica la ausencia de injerencia/influencia de la Iglesia Católica en la determinación de la instrucción pública. ¿Acaso asistimos, desde los inicios de la enseñanza formal en Costa Rica, a una profundización del *vínculo orgánico* al que se refiere Soto Valverde?

El más reciente trabajo de Iván Molina sobre la educación en Costa Rica nos obligaría a poner esta última pregunta en una perspectiva mucho más amplia.²² Las reformas borbónicas (s. XVIII) incluían entre sus esfuerzos desafiar la injerencia de la Iglesia Católica en la educación. Para el siglo dieciocho el financiamiento de la educación en Costa Rica fue asumido por los municipios, y de los maestros contratados entre 1714 y 1797, sólo una minoría eran sacerdotes; aunque ciertamente existía presencia de contenidos católicos en la agenda educativa y los métodos pedagógicos. No obstante, para el momento de vida independiente, se manifiesta con mayor rigor una tendencia a la secularización de la educación, así como una diversificación de la enseñanza, que se ocupó de ampliar (a partir de 1822) los contenidos y textos empleados. Esta reforma no se frenó con el concordato de 1850. El proceso de centralización de la educación, iniciado en 1869, significó una limitación a la presencia de la Iglesia Católica en la educación, en un ambiente caracterizado por la circulación escrita y diversificación de las corrientes de pensamiento en el ámbito nacional (positivismo, masonería, espiritismo, ciencias ocultas, entre otros).

Molina Jiménez muestra cómo la reforma educativa de 1886 logra proponer un sistema educativo caracterizado por un enfoque

22 Iván Molina, *La educación en Costa Rica de la época colonial al presente*, (San José: PEN, EDUPUC; 2016), 1-184.

secular y positivista, donde la religión no formaba parte del currículo. Si bien esta reforma educativa fue confrontada desde diversos ángulos, y modificada (por ejemplo, el retorno de la educación religiosa como materia opcional según decretos de 1890 y 1892), la resistencia a sus alcances fue limitada: “La participación del clero en el proceso fue fundamental, tanto en términos de denunciar la reforma de 1886 como de instar a las comunidades a que la resistieran; pese a eso, el llamado de los eclesiásticos a no enviar a los niños a las escuelas públicas no fue acogido por una proporción considerable de la población, como se desprende a la matrícula total consignada.”²³ Luego, los intentos del clero por resistir y transformar una larga tendencia a la secularización de la instrucción pública en Costa Rica, tuvo efectos reducidos, al menos hasta mediados del siglo XX.

En este sentido, para el período de estudio, no es posible afirmar un vínculo orgánico entre religión católica y educación en Costa Rica; más bien, parece el escenario de una serie de disputas, muy tempranas, por incluir un carácter mucho más secularizado en la instrucción pública, según las aspiraciones liberales y positivista de la época.

A pesar de estas observaciones, se podría indicar que el *vínculo* profundo entre educación e Iglesia Católica en Costa Rica no prima en las aulas, en la esfera pública, sino que se trata de una formación que acontece en el *seno* mismo de la intimidad, en lo privado-familiar. Aún este argumento no repara sobre las diversas resistencias que la instrucción católica recibió en diversas zonas, sobre todo rurales, del territorio nacional. En este sentido, el texto de Soto Valverde narra una historia donde el *alma nacional* se imprimió de manera homogénea sobre toda la población, sin

23 Iván Molina, *La educación en Costa Rica*, 183.

especificidades, y sobre todo sin resistencias ni fricciones. De nuevo, se asume la perspectiva *desde arriba*, como si los sectores populares no ofrecieran resistencias a los productos de la *alta cultura*. Por mencionar un ejemplo, entre otros posibles, Elizabeth Fonseca, Patricia Alvarenga y Juan Carlos Solórzano²⁴ muestran que los diversos intentos de los franciscanos por evangelizar a las poblaciones en la región de Talamanca, encontraron mucha oposición en las comunidades, al punto de solicitar el apoyo de las fuerzas militares coloniales (movilizadas por intereses en la mano de obra aborígen). Estas cruzadas católicas en suelo nacional encontraron no pocas sublevaciones. Y en varios casos, el sometimiento de las poblaciones aborígenes respondía a decisiones estratégicas, debido al peligro que representaban piratas y otros invasores ingleses o franceses para los pueblos autóctonos.

De este modo, desde diversos ángulos, la historiografía más reciente ha señalado que la afirmación de un *vínculo orgánico*, casi espontáneo, entre educación e Iglesia Católica, resulta al menos cuestionable, si se contrasta con el desarrollo de las prácticas educativas del siglo XIX, tanto a nivel institucional, como a nivel comunitario-rural.

Sin dejar de lado estas observaciones, me interesa avanzar en el planteamiento de Soto Valverde para repasar su consideración sobre el enfrentamiento en torno a las (así llamadas) *leyes anticlericales*. En la perspectiva de este autor, un rasgo particular de esta *voluntad católica de ser nación* es que en tiempos de conflicto sus matices se acentúan; sobre todo en presencia de tendencias exógenas. De ahí que resulta significativo para mi trabajo ocuparse de las observaciones de Soto Valverde sobre este conflicto en particular.

24 Elizabeth Fonseca, Patricia Alvarenga y Juan Carlos Solórzano, *Costa Rica en el siglo XVIII*, (San José: EUCR, 2000), 349-401.

De acuerdo a Soto Valverde la coyuntura política de finales del siglo XIX, sobre todo las últimas dos décadas, donde acontecen una serie de tensiones entre el Estado y la Iglesia Católica, debe ser leída sobre el trasfondo de un *alma nacional* enfrentada con una ideología foránea. De ahí que el problema no es ni siquiera entre liberalismo y catolicismo, sino entre un liberalismo no-autóctono y el catolicismo costarricense. Aquí Soto Valverde sigue una tesis consolidada por Rodrigo Facio (a quien cita ampliamente), según la cual, existe, un liberalismo costarricense, “*sui generis*”²⁵ (se le ha llamado *criollo*), que fue “seducido” a finales del siglo XIX por un liberalismo importado:

El liberalismo propiamente costarricense, afán espontáneo de mejoramiento colectivo de las líneas de igualdad, el respeto y la tolerancia, tendencia nacida en las propias entrañas de nuestro ser social, va forjando la nacionalidad, modelando las instituciones, educando al pueblo. El liberalismo doctrinario europeo lo acompaña en su labor, a veces aclarándole el camino, a veces desviándolo del mismo con injustificados estallidos radicales [...] El anticlericalismo, por ejemplo, fue una tendencia superficial, adventicia, de importación, no justificada por la realidad nacional. Porque la Iglesia no fue nunca en Costa Rica una institución reaccionaria en el sentido social del término.²⁶

25 La expresión pertenece a Ricardo Blanco Segura, específicamente un texto que comparte las tesis centrales del trabajo de Soto Valverde, y que fue publicado casi al mismo tiempo (ver Ricardo Blanco, 1884. *El Estado, la Iglesia y las reformas liberales*, (San José: Editorial Costa Rica; 1983), 122). El ejercicio que propongo aquí, se pudo realizar, con algunos matices, a partir del libro de Segura Blanco.

26 Rodrigo Facio, “La universidad de Santo Tomás de Costa Rica”, en Rodrigo Facio, *Obras de Rodrigo Facio. Obras Históricas, políticas y poéticas*, tomo IV, (San José: Editorial Costa Rica; 1982) 401-402. Un referente más cercano temporalmente al texto de Soto Valverde sostenía, a mediados de los ochenta del siglo anterior, esta misma perspectiva (ver Eugenio Rodríguez, “Nuestros liberales y sus retadores,” en Carmen Lila Gómez et al., *Las instituciones costarricenses del siglo XIX*, (San José: Editorial Costa Rica, 1985), 203-219).

Según la lectura de Facio, seguida por Soto Valverde, se puede sostener que el final del siglo XIX fue testigo del surgimiento de un liberalismo ajeno a “nuestro ser social”, cuyos embates anticlericales son explicables debido a la “proyección del fulminante anticlericalismo guatemalteco”²⁷ de Rufino Barrios. La intromisión de este “liberalismo entendido al modo guatemalteco”²⁸, quebró el carácter homeostático²⁹ del *ser costarricense*, condensado en la homogeneidad y el espíritu caritativo de pequeños propietarios, así como en el carácter no reaccionario de la Iglesia Católica. Esta ruptura produjo roces “excesivos” con las autoridades eclesiásticas, donde privó el carácter *anticlerical* y sobre todo antijesuita: “llegó a identificarse su consolidación o expulsión [de los jesuitas] del territorio con la derrota o el triunfo del partido liberal”³⁰. Expulsar a los jesuitas, según esta tesis, constituía un ritual político del liberalismo centroamericano, principalmente guatemalteco.³¹

27 *Ibidem.*, 402. Se trata de una tesis que expresa, en términos casi idénticos, Abelardo Bonilla (ver Abelardo Bonilla, *Historia de la literatura costarricense*, (San José: EDUCA, 1981), 81).

28 Gustavo Soto, *La iglesia costarricense y la cuestión social*, 205.

29 Susanne Jonas Bodenheimer ha señalado que la consolidación de esta “mitología política” del carácter homeostático de la nación fue legitimada a través del discurso político que está en los orígenes del partido Liberación Nacional. Esta mitología vendría a promover como *universal* un “alma nacional” caracterizada por una vida democrática que evita los extremos políticos y procura la homeóstasis del centro (ver Susanne Jonas, *La ideología demócrata en Costa Rica*, Mario Ramírez (trad.), (San José: EDUCA; 1984).

30 Gustavo Soto, *La iglesia costarricense y la cuestión social*, 204.

31 Roberto Marín Guzmán realizó una interesante investigación sobre los jesuitas, donde muestran las diversas luchas e intereses locales y centroamericanos en torno a la cuestión jesuita, de modo que no se podría sostener una posición unívoca y homogénea. Propone además la interesante hipótesis de que no se han considerado con detenimiento los intereses bancarios de los gobiernos liberales, como otro elemento del contexto que ayuda a explicar lo sucedido a finales del siglo XIX. Ver Roberto Marín, *El primer intento de entrada de los jesuitas a Costa Rica (1872) y el inicio de la controversia entre el Dr. Lorenzo Montúfar y el P. León Tornero, S. I.*, (San José: EUCR, 2011).

A partir de estas consideraciones, es posible mostrar que la lectura de Soto Valverde está interesada, no exactamente en mostrar una serie de tensiones políticas, sino en explicar, a través de un recuento de eventos, un exceso indebido que rompió el carácter homeostático del *ser de la nación costarricense*. La idea central es que la influencia de un liberalismo foráneo, específicamente guatemalteco y de tendencia masónica,³² desequilibró esa condición de “respeto y la tolerancia” que caracteriza al *alma* nacional, de modo que el ataque no fue sólo al clero: “el liberalismo que, en su versión guatemalteca, se dejó sentir en la historia patria en las últimas décadas del siglo pasado, fueron un rudo golpe contra la Iglesia, contra el catolicismo, y por ende, contra la propia nacionalidad costarricense”.³³ Atacar al catolicismo es atacar al pueblo costarricense, en la región más íntima y profunda de su *ser social*.

De esta manera, el lugar que juega la *doctrina social* de la Iglesia en el *ser histórico de la nación costarricense*, no se reduce estrictamente a la búsqueda de la justicia socioeconómica (que Soto Valverde vincula con el aspecto *caritativo*), sino que afecta también la resolución de conflictos sociales: la vía costarricense, según esta lectura, es la conciliación de los extremos, la medida, la homeóstasis, el control del exceso ideológico. La forma en que la Iglesia Católica combatió este decimonónico y foráneo exceso, según la tesis de

32 Para un estudio del lugar ocupado por la masonería al interior este conflicto ver Tomás Arias, *150 años de historia de la masonería en Costa Rica: biografía histórica del presbítero Dr. Francisco C. Calvo*, (San José: Editorial Costa Rica, 2015); Miguel Guzmán-Stein, “Masonería, Iglesia Católica y Estado: las relaciones entre el poder civil y el poder eclesiástico y las formas asociativas”, *REHMLAC 1, 1* (Mayo-Nov. 2009), 100-134; Esteban Sánchez, “La identificación del desarticulador del mundo católico: el liberalismo, la masonería y el protestantismo en la prensa católica en Costa Rica (1880-1900)”, *REHMLAC 2, 2* (Dic. 2010-Abril 2011), 34-52; Ricardo Martínez, “Documentos y discursos católicos antimasones en Costa Rica (1865-1899)”, *REHMLAC 1, 1* (Mayo-Nov. 2009), 135-154.

33 Gustavo Soto, *La iglesia costarricense y la cuestión social*, 215.

Soto Valverde, no fue el refugio “en un silencio cobarde” sino que consistió en la defensa de sus ideales sociales, principalmente mediante la defensa del *justo salario* de los trabajadores (volveré sobre este punto más adelante). El recurso a la doctrina social permite el retorno al medio justo. Un alcance central de la doctrina social, tal parece ser la tesis de fondo, es que la búsqueda de la justicia socioeconómica está mediada por el control del exceso político y la procura de un justo centro.

En este punto se inscribe la *cuestión social* al interior del sujeto político nacional, a saber, como contrapeso que permite el retorno al *equilibrio* característico del *alma nacional*. La doctrina social es la base de la resolución de conflictos *a la tica*, donde siempre priva el justo medio por encima de posiciones extremistas. Finalmente, el trabajo de Soto Valverde,³⁴ en todo lo que tiene de valioso, no se limita únicamente a reafirmar un ser histórico de la nación costarricense. Es un intento por racionalizar el peso de la doctrina social de la Iglesia Católica en la constitución del sujeto político, en tanto sujeto de decisión, donde, según la tradición que piensa la teología política, está el problema central de la soberanía.³⁵ Para Gustavo Soto esta condición constituye una cimiento de la cual es posible apartarse, pero no renegar. Un enfoque que, a la luz de los acontecimientos más recientes en el ámbito político nacional, estamos lejos de poder superar.

34 Resulta oportuno observar que Gustavo Soto Valverde no modificó, con el tiempo, sus tesis básicas con respecto a los enfrentamientos entre liberalismo y catolicismo en Costa Rica a finales del Siglo XIX. En su estudio sobre “El entorno histórico y biográfico de Monseñor Thiel” (en una valiosa obra donde compilan muchas de las cartas pastorales de Bernardo A. Thiel), Soto Valverde ha defendido sus posiciones de mediados de los ochenta frente a los estudios posteriores que critican su acercamiento (ver Gustavo Soto, *El pensamiento social y político de Monseñor Bernardo Augusto Thiel*, (San José: Litografía Lil, 2014), 30-37).

35 Carl Schmitt, *Teología política*, Francisco Conde y Jorge Navarro (trad.), (Madrid: Trotta, 2009).

3. VOX POPULI: RESISTENCIA POPULAR Y LUCHA CONTRA EL ESTADO GENDARME

Toda vez que se menciona la doctrina social de la Iglesia Católica se forma un vínculo espontáneo con las reformas de la administración Calderón Guardia (1940-1944), ante todo, con algunos de sus personajes más relevantes. Esto resulta comprensible a la sombra de múltiples esfuerzos académicos que se han ocupado con pasión de trazar la «correcta» genealogía (más bien, patrología) de la doctrina social en Costa Rica: Bernardo A. Thiel, Jorge Volio, Víctor M. Sanabria y el doctor Calderón Guardia son los referentes infaltables (e individuales) de una herencia política.³⁶ Asimismo, diversos estudios se han ocupado de señalar las limitaciones, teóricas y metodológicas, de estos acercamientos.³⁷

36 Ricardo Blanco, *Monseñor Sanabria (apuntes biográficos)*, 2da. ed., (San José: Editorial Costa Rica, 1971), 115-121. La segunda edición añade un capítulo donde se rastrean los orígenes de la doctrina social en Costa Rica hasta Bernardo A. Thiel; Constantino Láscaris, *Desarrollo de las ideas en Costa Rica*, Óp. Cit., 126-128 y 225-239; Marina Volio, *Jorge Volio y el Partido Reformista*, 4a. ed., (San José: EUNED, 1983), 261-265; Luis Barahona, *El pensamiento político de Costa Rica*, (San José: Fernández-Arce, 1970); Luis Barahona, *Las ideas políticas de Costa Rica*, (San José: Departamento de Publicaciones MEP, 1977), 87-91 y 147-167; Guillermo Malavassi, ed., *Los principios cristianos de justicia social y la realidad histórica de Costa Rica*, Óp. Cit.; Santiago Arrieta, *El pensamiento político social de Monseñor Sanabria*, (San José: EDUCA, 1982); Luis Demetrio Tinoco, “El pensamiento socialcristiano,” en Eugenio Rodríguez y Luis Demetrio Tinoco, eds., *El pensamiento contemporáneo costarricense*, Tomo I, (San José: Editorial Costa Rica, 1980), 205-221; Vladimir de la Cruz, *Las luchas sociales en Costa Rica: 1870-1930*, (San José: EUCR; 2004 [1980]), 35-41; Miguel Picado, *La palabra social de los obispos costarricenses*, (San José: DEI, 1982); 9-24; Carlos Luis Fallas, *El movimiento obrero en Costa Rica 1830-1902*, (San José: EUNED, 1983), 345-353 y 388-393; Javier Solís, *La herencia de Sanabria: análisis político de la Iglesia costarricense*, (San José: DEI, 1983); Andrés Opazo, *Costa Rica: la Iglesia católica y el orden social*, (San José: DEI, 1987).

37 James Becker, *La Iglesia y el sindicalismo en Costa Rica*, (San José: Editorial Costa Rica, 1974); Philip Williams, *The Catholic Church and Politics in Nicaragua and Costa Rica*, (New York: Palgrave Mc Millan; 1989), 107-120; Theodore Creedman, *El gran cambio. De León Cortés a Calderón Guardia*, (San José: Editorial Costa Rica: 1994); Iván Molina, *Los pasados de la memoria*, Óp. Cit., 143-168; Iván Molina, *Anticomunismo reformista. Competencia*

No obstante, para los efectos de mi trabajo, resulta fundamental leer con detenimiento una forma de comprensión de la doctrina social de la Iglesia Católica inscrita dentro de los enfoques aludidos arriba, donde se le asume como factor de la historia de lucha popular costarricense. Esta tendencia ha pensado la doctrina social de la Iglesia Católica como el lugar de consolidación, al menos, crisálida, de la resistencia popular o de la lucha por la justicia social. No se trata, para esta corriente, de enfatizar el sujeto político que decide bajo un criterio homeostático, sino de mostrar cómo en Costa Rica los movimientos populares se han organizado, incluso originado, en torno a un centro clerical.

Miguel Picado Gatjens³⁸ y Arnoldo Mora Rodríguez³⁹ publicaron, respectiva y casi simultáneamente, dos libros que intentaron interpretar una herencia política de la Iglesia Católica en Costa Rica: la resistencia popular que reclama justicia socioeconómica. Ambos trabajos pertenecen a una tradición que procuró trazar, a través de la historia de la doctrina social en Costa Rica, el legado eclesial en las resistencias populares de carácter social, no necesariamente en términos de su génesis, pero al menos como vehículo que encauza la resistencia popular en un movimiento coherente.

electoral y cuestión social en Costa Rica (1931-1948), (San José: Editorial Costa Rica, 2009); Jorge Mario Salazar, *Crisis liberal y Estado reformista. Análisis político-electoral (1914-1949)*, (San José: EUCR, 2003), 187-195; Manuel Solís Avendaño, *La institucionalidad ajena. Los años cuarenta y el fin de siglo*, (San José: EUCR, 2008), 89-108; David Díaz, *Crisis social y memorias en lucha: guerra civil en Costa Rica, 1940-1948*, (San José: EUCR, 2015), xxiv, 7-18; Rafael Sánchez, *Estado de bienestar, crisis económica, ajuste estructural en Costa Rica*, (San José: EUNED, 2004), 37-50.

³⁸ Miguel Picado, *La iglesia costarricense: entre Dios y el César*, 2ª. ed., (San José: DEI; 1989 [1988]).

³⁹ Arnoldo Mora, *Las fuentes del cristianismo social en Costa Rica*, 2ª. ed., (San José: EUNED; 2006 [1989]).

Los trabajos de Picado Gatjens y Mora Rodríguez responden a un contexto donde la doctrina social de la Iglesia Católica había retornado al debate público en Costa Rica.⁴⁰ Luego de un período de “silencio” en materia socioeconómica posterior a la fundación de la segunda república (con algunas excepciones),⁴¹ la cuestión social fue retomada con beligerancia por el clero a finales de la década de los setenta del siglo anterior.⁴² Varios elementos de ese contexto explican las preocupaciones donde se circunscriben los textos de Picado Gatjens y Mora Rodríguez:

(a) Una fase crítica de la economía nacional (1979-1983) impactó negativamente a la población (contracción del PIB, elevada inflación, abrupta devaluación del colón, aumento del precio del petróleo, recesión de mercados internacionales, incremento de la deuda interna y externa, retiro del crédito internacional, drástica elevación en el desempleo, encarecimiento de la canasta básica, entre otros), y tuvo como desenlace los acuerdos de ajuste estructural negociados con la administración Reagan.⁴³ El regreso a la doctrina social se daba, entonces, en medio del descontento y malestar de la población.

40 Para una recopilación de la opinión pública en torno a este retorno ver Pablo Richard, ed., *La pastoral social en Costa Rica. Documentos y comentarios acerca de la polémica entre la Iglesia Católica y el periódico La Nación*, (San José: DEI, 1987).

41 Jorge A. Chaves, *La Iglesia Católica y el proceso de producción material en Costa Rica: una invitación al análisis del período 1940-1978*, (Heredia: EUNA, 1978); Jorge A. Chaves, *La Iglesia Católica: los pequeños productores cafetaleros y el desarrollo del capitalismo en la agricultura costarricense 1940-1960*, (Heredia: EUNA, 1982).

42 Ver Álvaro Fernández, *Iglesia Católica y conflicto social en Costa Rica, 1979-1989*, Tomo I, Tesis de Maestría, (San José: Universidad de Costa Rica, 1990), 3-126.

43 Para una visión de conjunto sobre este período de la economía ver Jorge León *et al*, *Historia económica de Costa Rica en el siglo XX: crecimiento de políticas económicas*, Tomo I, (San José: EUCR, 2014), 188-340.

Álvaro Fernández González ha destacado que para este período, la feligresía católica expresaba una diversificación de demandas en torno al capital religioso durante la década de los ochenta.⁴⁴ Fernández González, siguiendo la idea de la *lógica popular* de E. Laclau, afirma que, al recurrir al acervo de la doctrina social durante este período, la Iglesia Católica no sólo respondía a una coyuntura sociopolítica, además le fue posible articular, en una cadena equivalencial, una serie de descontentos diferenciados al interior de sus estructuras eclesíásticas.

(b) El contexto centroamericano, además de la crisis económica que lo atravesaba, estaba marcado por un crudo enfrentamiento armado: guerras civiles en El Salvador⁴⁵ y Guatemala⁴⁶, así como el desarrollo de guerra de baja intensidad implementada por EEUU contra el gobierno sandinista en Nicaragua.⁴⁷ Estos procesos de violencia sistemática en Centroamérica se extendían, con sus respectivas distinciones, en los distintos países Latinoamericanos ocupados por la *Doctrina de Seguridad Nacional*.⁴⁸ En el caso particular

44 Álvaro Fernández, “Iglesia Católica y ajuste estructural: dilemas y conflictos”, *Ciencias Sociales* 61 (setiembre 1993), 87-95

45 Comisión de Verdad para El Salvador, *De la locura a la esperanza. La guerra de los doce años en El Salvador*, (San Salvador: UN, 1992); Ignacio Martín Baró, comp., *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*, (San Salvador: UCA, 2000), 24-40 y 66-87.

46 Dirk Kruijt, *Guerrilla: guerra y paz en Centroamérica*, (Ciudad de Guatemala: F&G, 2009); Victoria Stanford, *Violencia y genocidio en Guatemala*, (Ciudad de Guatemala: F&G, 2003); Arzobispado de Guatemala (Oficina de Derechos Humanos), *Guatemala Nunca Más*, (Ciudad de Guatemala: Informe del Proyecto Interdiocesano, 1998); Jonathan Pimentel, “La mano de Dios, la voz del General: introducción a la lectura de la economía política de la carne de Efraín Ríos Montt”, *Vida y Pensamiento* 35, 1 (primer semestre 2015), 79-112

47 Héctor Pérez Brignolli, *Breve historia de Centroamérica*, 2ª ed., 1ª reimp., (Madrid: Alianza, 2010), 181-230.

48 José Comblin, “La Doctrina de la Seguridad Nacional,” en José Comblin y Alberto Methol Ferré, *Dos Ensayos sobre Seguridad Nacional*, (Santiago: Arzobispado de Santiago-Vicaría de la Solidaridad; 1979). El texto fue publicado primero en francés: José Comblin,

del proceso centroamericano, la Iglesia Católica costarricense tuvo una participación en términos de apoyo al Plan para la Paz de Oscar Arias.⁴⁹

(c) Asimismo, los trabajos de Picado Gatjens y Mora Rodríguez se aproximan a una corriente desplegada por el Episcopado Latinoamericano que reformuló, según las líneas trazadas por el Concilio Vaticano II, el lugar que la Iglesia Católica debía ocupar ante la situación política, económica y militar de la región.⁵⁰ En este contexto, surgió una corriente teológica que se ocupó de pensar el significado y grado de transformación metodológica requerido por estas circunstancias sociohistóricas: las Teologías Latinoamericanas de la Liberación⁵¹ (tanto Picado Gatjens como Mora Rodríguez colaboraron con una de las principales instituciones de análisis en torno a esta corriente teológica: el Departamento Ecuménico de Investigación (DEI), institución que publicó los trabajos que analizamos aquí).

Le pouvoir militaire en Amérique Latine: L'idéologie de la sécurité nationale, (París: J.-P. Delarge; 1977).

49 Álvaro Fernández, *Iglesia Católica y conflicto social en Costa Rica*, Óp. Cit., 49-92.

50 Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*, (Puerto Rico: Ediciones Huracán, 1981).

51 Para una discusión sobre el carácter plural del término en relación con el desarrollo de estas teologías ver: Jonathan Pimentel, “Teologías latinoamericanas de la liberación,” en Jonathan Pimentel, ed., *Teologías latinoamericanas de la liberación: pasión, crítica y esperanza*, (Heredia: SEBILA; 2010), 7-46; Helio Gallardo, “Trabajo político y teología latinoamericana de la liberación,” en *Ibidem.*, 47-80. Asimismo, ver las indicaciones sobre *Teología latinoamericana de la liberación* en Helio Gallardo. *Crítica social del evangelio que mata. Introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo*, (Heredia: EECR, 2009), 17-54. Para un desarrollo histórico: Enrique Dussel, *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*, (México: Potrerillos; 1995); para una valoración crítica: Michael Löwy. *The War of Gods: Religion and Politics in Latin America*, (London: Verso; 1996) y Jonathan Pimentel, “El espejo roto (I): Michael Löwy y los cristianismos liberacionistas latinoamericanos,” *Sinó* 1 (2008), 217-266.

(d) Finalmente, se puede establecer una preocupación en la discusión académica a la cual responden los trabajos de Picado Gatjens y Mora Rodríguez. Se trata de una disputa en torno a la correcta interpretación del legado de la doctrina social en Costa Rica y su aporte a la consolidación de las reformas sociales de inicios de los cuarenta del siglo anterior.⁵² Los textos que estudiaremos a continuación, intentan enfatizar que el antecedente común que no puede ser obviado por ninguna perspectiva histórica de la reforma social de mediados del siglo XX en Costa Rica es la doctrina social de la Iglesia Católica.

Me interesa, al igual que se realizó con el texto de Soto Valverde, valorar la aproximación de Picado Gatjens y Mora Rodríguez a los eventos de finales del siglo XIX donde la doctrina social de la Iglesia ingresa al escenario político nacional, en medio de las disputas políticas entre liberales y católico-conservadores.

El presbítero e historiador Miguel Picado Gatjens indica que resulta limitado, cuando menos, interpretar los acontecimientos de las últimas dos décadas decimonónicas en términos de una prolongación anticlerical de la política internacional de Rufino Barrios, pues considera que los sucesos de 1884 deben explorarse principalmente a partir de factores políticos internos y no como resultado de una presión *liberal guatemalteca*. En este punto, Picado Gatjens avanza con respecto a la hipótesis del influjo del liberalismo guatemalteco (sostenida por historiadores de la Iglesia Católica como Soto Valverde y Segura Blanco), la cual no reparó en las rupturas políticas entre los gobiernos de Costa Rica y Guatemala durante este período.⁵³

52 Iván Molina, *Los pasados de la memoria*, Óp. Cit., 143-168.

53 Orlando Salazar, *El apogeo de la República liberal en Costa Rica 1870-1914*, (San José: EUCR, 2003 [1990]), 27-44.

Miguel Picado asegura que dos hipótesis de lectura podrían ayudar a explicar “la violencia de los liberales en 1884”, a saber, (i) la necesidad de “crear un Estado moderno, para lo que era forzoso independizarlo de la Iglesia”; es decir, se trata de un período donde el Estado intenta reclamar y centralizar el gobierno de la población; y ante todo, (ii) que “el avance del capitalismo en la economía costarricense no armonizaba con una Iglesia fuerte y libre a la que acudirían de manera espontánea los campesinos desposeídos de sus tierras”⁵⁴; es decir, la Iglesia Católica aparecía como un potencial y “peligroso rival” en materia social, como aliada de los más vulnerados por la política económica liberal.

Se trata, en realidad, de una única hipótesis de trabajo, a saber, el proceso de consolidación de un Estado liberal, basado en el desarrollo de una economía capitalista, precisaba restringir el alcance público de la Iglesia Católica como principal opositor en materia social. La Iglesia Católica, en la explicación de Miguel Picado, sería la institución que ofrecería resistencia al proyecto liberal, tanto en la figura del segundo obispo de Costa Rica como en “el amenazante éxito de Unión Católica” (el partido político de la Iglesia⁵⁵). Esto se explica, según Picado Gatjens, porque los sectores más vulnerados y abandonados por las políticas liberales buscarían abrigo y amparo en la Iglesia Católica. Esta última, al escuchar este clamor, tendría que ofrecer oposición al modelo político liberal, y se convertiría en su mayor detractor. Las leyes anticlericales, según esta tesis, fueron una suerte de guerra preventiva contra un potencial enemigo.

54 Miguel Picado, *La iglesia costarricense: entre Dios y el César*, 58.

55 Para un análisis del partido Unión Católica y su impacto en la historia política costarricense ver Clara Luca, “Partido Unión Católica, primer partido ideológico de Costa Rica”, *Tesis Licenciatura en Historia*, (San José: UCR, 1973); Gustavo Soto, “Tres partidos políticos y un ideario: génesis de los partidos políticos de inspiración cristiana en Costa Rica”, *Acta Académica* 20 (mayo 1997).

En la explicación de Miguel Picado, la Iglesia Católica enfrentó al liberalismo de manera estratégica, no en el campo tradicional de dirección moral de la población, sino en “el ámbito económico-social, donde el liberalismo finisecular mostraba ya sus debilidades.”⁵⁶ Según esta aproximación, el proyecto liberal obligó a la Iglesia Católica a desviar su campo de acción tradicional/colonial, centrado en el encauzamiento de las conductas individuales, para localizarse en el terreno de crítica estructural de la producción de vulnerabilidad socioeconómica. De manera que, a diferencia de su énfasis en lo moral, que tendía a distanciarlo del pueblo y lo ponía en una situación desventajosa frente a las potestades que asumía el Estado liberal, con la crítica de la economía capitalista la Iglesia estrechaba sus lazos con el pueblo.

El caso más emblemático, según Picado Gatjens, se muestra en la Trigésima Carta Pastoral (1893) donde: “Mons. Thiel se abstiene de reflexiones moralizantes, no achaca la gravedad de la situación a pecados individuales [...] no comete el error de afirmar que los problemas sociales se derivan todos de deficiencias de la ética personal. El Segundo Obispo de San José reconoce plenamente la existencia de los problemas sociales como algo independiente de los problemas morales individuales”.⁵⁷ En esta carta en particular, según el criterio de Picado Gatjens, Bernardo A. Thiel se abstiene de una reflexión moralizante, que entiende la condición socioeconómica como reflejo de una estructura ontológica individualizante (pecado), sino que ataca un sistema social que produce empobrecidos. Thiel combatía al Estado liberal, no en un pulso por el control moral de los individuos, sino en una crítica a políticas económicas de tipo capitalista.

56 Miguel Picado, *La iglesia costarricense: entre Dios y el César*, 59-60.

57 *Ibidem.*, 63.

Picado Gatjens reconoce que esta crítica a la economía del liberalismo obedeció a una coyuntura histórica particular y puntual, donde el clero se vio obligado a tomar partido y dejar atrás su zona de neutralidad política. Esto implicó que, cuando las condiciones políticas volvieron a ser favorables, la Iglesia no siguió la línea establecida por la Trigésima Carta Pastoral, con lo cual, volvió a la cómoda y neutral línea caritativa “que no conlleva peligro para el sistema social”. Es decir, la Iglesia Católica habría retornado al discurso cultural-moralizante, que ya no se ocupaba de diagnosticar “los problemas como originados en una estructura social contraria al plan de Dios”⁵⁸; sino que se limitó a la crítica de las prácticas y pecados individuales.

No obstante, una tesis básica en el trabajo de Picado Gatjens (que sostiene aún), consiste en enfatizar que el enfrentamiento de finales del siglo XIX entre liberales y la Iglesia Católica mostró la capacidad del clero para articular una serie de demandas socioeconómicas de los sectores más vulnerables, y encauzarlas en una resistencia coherente a las políticas económicas que producen vulnerabilidad social. De esta forma, la Iglesia Católica costarricense respondía a su *deber* histórico, de la misma forma en que asumiría esta misma postura en muchas luchas venideras.

El filósofo Arnoldo Mora Rodríguez sigue muy de cerca la línea de Picado Gatjens en lo que respecta a los acontecimientos de finales del siglo XIX, aunque el texto del filósofo ahonda mucho más en las doctrinas, encíclicas y la teología patristica que subyace en los textos de Bernardo A. Thiel. Coincide plenamente con Picado Gatjens cuando indica que el enfrentamiento del Estado con la Iglesia, inicialmente planteado en “el ámbito de control ideológico de la sociedad civil” por parte de las autoridades

58 *Ibidem.*, 67.

estatales (principalmente a través del control de la educación y del registro civil), pasó a localizarse en el terreno de la crítica de la política económica por parte del clero:

Como el enfrentamiento se planteó en el terreno puramente político-ideológico y no en el económico, la respuesta de la Iglesia se situará en ese terreno, dando origen a un compromiso político del clero que lo llevará incluso al intento fallido de un proyecto teocrático [...] la Iglesia se verá obligada a recurrir al apoyo popular para lo cual deberá asumir, al menos parcialmente, los intereses de los sectores populares más explotados (peones y jornaleros), dando así origen, sin pretenderlo, al nacimiento del enfrentamiento ideológico de clases que conlleva el cuestionamiento mismo de la naturaleza del Estado liberal.⁵⁹

Si bien saltan a la luz algunas imprecisiones históricas, que discutiré más adelante, resulta oportuno señalar que Mora Rodríguez coincide con Picado Gatjens, sobre el lugar que estratégicamente asumió la Iglesia Católica durante este conflicto donde, no sólo se posicionó al lado del pueblo, sino que asumió, al menos coyunturalmente, su *deber histórico*: “constituirse en presencia profética, es decir, crítica frente a las injusticias sociales y defensores real de la dignidad humana, especialmente, de los sectores medios.”⁶⁰ Nuevamente, la Iglesia Católica en Costa Rica se movió, hacia el final del siglo XIX, entre un modelo de cristiandad (*espiritualista-moralista*) y lo que

59 Arnoldo Mora, *Las fuentes del cristianismo social en Costa Rica*, 45.

60 *Ibidem.*, 93. La afirmación de una Iglesia Católica aliada a las clases medias decimonónicas resulta, cuando menos, imprecisa. Según la investigación de George García, para finales del siglo XIX apenas comenzaba a configurarse la concentración de capitales que daría paso a la emergencia de la *clase media* en Costa Rica, la cual se constata plenamente hasta el siglo XX (ver George García, *Formación de la clase media en Costa Rica. Economía, sociabilidades y discursos políticos (1890-1950)*, (San José: Arlekin, 2014), 81-190).

Mora considera como su verdadero *deber* histórico: constituirse en voz profética de los más vulnerados por las políticas económicas, y en el caso puntual de Thiel, como fermento del movimiento y lucha popular en Costa Rica.

Para Mora Rodríguez, a diferencia de lo que nos planteaba arriba Picado Gatjens, el “cristianismo social” de B. A. Thiel, no se limita a la *Trigésima Carta Pastoral* (1893), sino que el núcleo de la crítica social se ubica ya en cuatro *cartas pastorales* presentadas en el año 1891. Estos documentos, a criterio del autor, condensan “mejor que cualquier otro documento el pensamiento teológico-político del Obispo, convertido entonces en líder y fundador de un movimiento político de ámbito nacional que proyectaba asumir el poder mismo del Estado.”⁶¹ Lo específico de estas cartas, para Mora, es que se inscriben dentro del principio liberal de *libre discusión de las ideas*, con lo cual, la Iglesia Católica comenzó a participar de la producción de opinión pública.

Dentro de este principio de *opinión pública* asumido por el clero a través de su máxima autoridad, se comienza a debatir sobre el lugar de la dimensión axiológica y el tipo de educación requerido la joven república. En este mismo año (1891) el obispo de San José también arremete en contra del liberalismo como doctrina política que procura la secularización del Estado y de la vida pública de la nación. Asimismo, aunado a esta crítica al liberalismo, Thiel proponía aquellos elementos que la religión podía poner al servicio del Estado, los *puntos de contacto* que podrían beneficiar a ambas instituciones. De esta manera, según Mora Rodríguez, el clero propició una crítica de la organización política de la cuestión pública por parte del Estado liberal, a partir de una reflexión sistemática y argumentos de orden antropológico, donde pensaba discutir los principios liberales en su propio campo.

61 *Ibidem.*, 69.

Sin embargo, será hasta la aparición de la *Trigésima Carta Pastoral* (1893) cuando, según Mora Rodríguez, Thiel ofrecerá el documento de mayor trascendencia histórica, incluso “precursor de la teología de la liberación o teología latinoamericana.”⁶² La carta, tal como lo indicó antes Picado Gatjens, critica la raíz estructural del Estado liberal, al señalar la necesidad de intervenir la economía con el fin de garantizar las condiciones de existencia de los trabajadores y, a su vez, llama a éstos últimos a organizarse a través de asociaciones de trabajadores para luchar por sus derechos. Con esta carta, de acuerdo al filósofo, el prelado ofreció su mayor aproximación a su *deber* histórico: la denuncia de las condiciones socioeconómicas que producen pobreza.

Finalmente, para Mora Rodríguez, el desarrollo del cristianismo social decimonónico es un momento histórico en realidad breve, comprendido entre 1891 y 1893, que podría reducirse a un grupo no mayor a cinco documentos (cartas pastorales) escritas por el segundo obispo de San José. Posterior a 1894, y el fracaso electoral de *Unión Católica*, Bernardo A. Thiel más bien retrocede a un régimen de cristiandad, cuyo énfasis pastoral recae en el control moralizante de la población: “Thiel debe ser considerado entonces como el ideólogo y estratega de la formación del régimen de nueva cristiandad en nuestro medio,”⁶³ el cual procurará instaurar, una vez subsanadas las asperezas con el Estado liberal, una “cristiandad de facto”.

Luego de este breve e inspirador período, donde el clero costarricense se reencontró con su deber histórico, la Iglesia Católica siguió una estrategia venida de Roma, que procuraba la

62 *Ibidem.*, 83.

63 *Ibidem.*, 60.

armonización con el Estado moderno. Esto explicaría el giro en la pastoral de Bernardo A. Thiel: “El tono de sus cartas pastorales cambió, se hizo más “espiritual” y con frecuencia se limitó a reproducir en nuestro medio las encíclicas del Papa, a celebrar el jubileo de León XIII, a fomentar devociones y participar activamente en academias científicas, donde adquirió una verdadera reputación de sabio.”⁶⁴ Mora Rodríguez comprende este período como una domesticación del obispo, incluso lo califica como un momento de “soledad existencial” del obispo,⁶⁵ cuando la iglesia vuelve a ocupar un lugar cómodo dentro del ámbito público costarricense.

4. CAPITAL HUMANO Y TEOLOGÍA POLÍTICA EN COSTA RICA: PERSPECTIVAS DE ESTUDIO

No pocas críticas se han planteado al tipo de aproximación propuesto por Gustavo A. Soto Valverde, Miguel Picado Gatjens y Arnoldo Mora Rodríguez, en torno al lugar de la Iglesia Católica en el desarrollo histórico de la política costarricense. Al interior de mi trabajo resulta oportuno discutir una tensión básica que establecen estos dos últimos trabajos entre la crítica “propiamente” social frente a los alcances más “espiritualistas” de la Iglesia Católica a finales del siglo XIX. Se trata de la tensión entre que establecen

64 *Ibidem.*, 91.

65 Con la figura de Monseñor Bernardo Augusto Thiel, Arnoldo Mora cae en una forma de “ensayismo histórico”, que tiene a poner atención en la *figura* o personaje histórico, en una especie de “culto al individuo”. Ya esto lo había observado Iván Molina con respecto a otro texto de Arnoldo Mora publicado en 1988 (*Los orígenes del pensamiento socialista en Costa Rica*), donde, además, el filósofo incurre en una serie de imprecisiones históricas que se repiten en el texto que estamos revisando (ver Iván Molina, “El desafío de los historiadores, a propósito de un libro de Arnoldo Mora”, *Revista de Historia* 18, (1998), 245-255).

Picado Gatjens y Mora Rodríguez entre la focalización clerical en la “ética personal” frente a su opción radical por una “ética social.” Se trata de aquello que ambos autores asumen como el *deber* histórico de la Iglesia junto al pueblo, frente a su alienación como agencia social del *status quo* (cristiandad). Esta tensión se puede localizar, inicialmente, en tres grandes campos temáticos: los intereses electorales vinculados a la transformación de la legislación *anti-clerical*; el desarrollo del movimiento campesino-obrero y sus mecanismos de articulación y lucha; y finalmente, una hipótesis de trabajo básica en los textos de Miguel Picado y Arnoldo Mora, a saber, la ausencia de intervención del Estado liberal en materia social correlativa a una suspensión o desplazamiento de la *ética personal*, una vez desplegada la doctrina social de la Iglesia Católica.

(a) Picado Gatjens y Mora Rodríguez insisten en que Bernardo A. Thiel realizó una crítica estructural del modelo económico liberal de su tiempo, en procura de señalar las transformaciones políticas necesarias para garantizar la justicia social con los más vulnerados. Con esta acción del segundo obispo de San José la Iglesia Católica rompió con el modelo de cristiandad, y puso la primera piedra de la doctrina social. El regreso posterior a las temáticas moralizantes, dicen estos dos autores, muestra a una Iglesia que, una vez asegurado su lugar social, se conforma con las condiciones dadas. Es la tensión básica que ambos autores describen al considerar los eventos de finales del siglo XIX entre una Iglesia crítica de la política económica liberal, y el retorno de un (colonial) modelo de cristiandad.

Tanto Picado Gatjens como Mora Rodríguez, se ocupan de mostrar que, pese a las circunstancias históricas que obligaron al clero a aliarse con las causas de los más necesitados, no se podría negar que la trigésima carta pastoral del obispo Thiel introdujo un elemento de crítica económica de profundas repercusiones

para la historia posterior de luchas sociales. De ahí que ambos autores minimizan el interés electoral que la circulación de este documento podía tener en los comicios de 1893, si se lo analiza en términos de su alcance a largo plazo en la historia costarricense.

No obstante, la historiografía posterior pone en una perspectiva diferente la relación entre la trigésima carta pastoral de Bernardo A. Thiel y la coyuntura electoral del momento. El historiador Iván Molina, por ejemplo, muestra que el texto del segundo obispo de San José, más allá de sus efectos en las papeletas de votación, no tuvo ningún otro alcance social en el contexto de su publicación, ni en las décadas posteriores:

La carta pastoral de Thiel, el primer documento que logró proyectar de manera decisiva en la esfera pública la problemática de la creciente diferenciación social y de la pobreza [...] su emisión se explica, ante todo, por un trasfondo electoral específico, cual es el interés de que campesinos y artesanos votaran por Unión Católica en la campaña política de 1893. El obispo consiguió su propósito, ya que ese partido ganó la primera vuelta de los comicios presidenciales [...] La preocupación de la jerarquía eclesiástica por la cuestión social fue, sin embargo, limitada en su práctica y en su formulación.⁶⁶

La estrategia básica alrededor de la Trigésima Carta Pastoral (1893), según Molina Jiménez, fue emplear el mismo recurso que la *Rerum Novarum* había desempeñado en diversos países europeos donde “fortaleció al catolicismo social en su afán por competir con los partidos socialistas y socialdemócratas por el apoyo

66 Iván Molina, “Cuestión social, literatura y dinámica electoral en Costa Rica (1880-1914)”, en Ronny Viales (ed.), *Pobreza e historia en Costa Rica. Determinantes estructurales e representaciones sociales del siglo XVII a 1950*, (San José: EUCCR; 2009), 195.

obrero.”⁶⁷ Es decir, la cuestión social fue, a finales del siglo XIX y durante primeras tres décadas del XX, un recurso para sostener el apoyo obrero en disputa con otros bandos políticos. En el caso costarricense, se trataba de alimentar aún más la oposición al autoritarismo del gobierno de José Joaquín Rodríguez (1890-1894), el cual, a finales de su gestión comenzaba a perder el apoyo popular conseguido con la colaboración de la Iglesia Católica.⁶⁸

Desde esta última perspectiva, difícilmente se podría sostener que la Iglesia Católica, a través de una serie de documentos de Bernardo A. Thiel, abandonó aquello que tanto Picado Gatjens como Mora Rodríguez denominan catolicismo moralizante (cristiandad), interesado principalmente en mantener su hegemonía institucional. El recurso a la doctrina social de la Iglesia, analizado en el mediano plazo de su surgimiento muestra que “la preocupación de la jerarquía eclesiástica por la cuestión social, originada en el cálculo electoral a corto plazo, fue limitada en su práctica y en su formulación.”⁶⁹ Las prácticas filantrópicas, caritativas y de beneficencia, donde efectivamente participó la Iglesia Católica, no confrontaban el modelo político liberal, más bien lo apoyaba en términos de control social (volveré sobre esto

67 Iván Molina, *Anticomunismo reformista*, 21-22.

68 Para un análisis de la participación del clero en los procesos electorales 1889, 1892 y 1894 ver Edgar Solano, “La participación del clero en las campañas políticas de 1889 y 1894”, *Diálogos. Revista Electrónica de Historia* 11, 2 (2014). Según Solano, esta participación obedecía a tres objetivos particulares: restituir la educación religiosa en las escuelas financiadas por el Estado, devolver el clero “el libre ejercicio” en la administración de los sacramentos y, finalmente, reivindicar la presencia de las órdenes monásticas en el país.

69 Iván Molina, *Anticomunismo reformista*, 23. Para un trabajo minucioso sobre los intereses electorales del clero en el contexto de publicación de la carta sobre el justo salario ver Esteban Sánchez Solano, *La participación político partidista de la Iglesia: el partido Unión Católica y sus estrategias de movilización política en el marco del conflicto entre la Iglesia Católica y el Estado Liberal en Costa Rica (1889-1898)*, Tesis de maestría en historia centroamericana, (San José: Universidad de Costa Rica, 2013).

en el siguiente apartado). En su práctica y en discurso la Iglesia Católica seguía gravitando en torno a los intereses propios de un modelo de cristiandad.

De esta forma, si se analiza el documento de Bernardo A. Thiel en su mediano y largo alcance, se advierte que el tono de confrontación con las políticas liberales responde a una tensión coyuntural, cuyo principal interés consistió en pelear el apoyo obrero, artesano y campesino, tanto a liberales como comunistas, con el fin de impulsar a aquellos políticos (partidos o individuos) interesados en derogar o transformar las leyes *anticlericales*. Incluso la gran victoria de la doctrina social de la Iglesia Católica a inicios de los años cuarenta del siglo anterior, tuvo como antesala la eliminación de varios puntos de las leyes de 1884 (principalmente, en lo concerniente a la educación religiosa en la enseñanza pública y privada, así como la derogación de la prohibición de las órdenes monásticas).⁷⁰

(b) Ante la observación anterior se podría plantear que, independientemente de la discusión sobre el cálculo electoral, resulta más complicado cuestionar la relación entre los sectores populares y la Iglesia Católica, principalmente en términos del apoyo social. Se trata de una afirmación constante en los trabajos de Picado Gatjens y Mora Rodríguez, según la cual, los sectores populares acudirían “espontáneamente” a la Iglesia Católica en busca de justicia social. Sin embargo, ¿por qué tendría la Iglesia Católica que pelear electoralmente a otros movimientos (comunistas) el apoyo obrero, artesano y campesino, si parecía suyo por naturaleza? Esto nos lleva a la siguiente cuestión.

70 *Ibidem.*, 121-134; Jorge Mario Salazar, *Crisis liberal y Estado reformista*, 192-195; David Díaz, *Crisis social y memorias en lucha*, 55-61.

Picado Gatjens y Mora Rodríguez sostienen una tesis, más bien esencialista, según la cual, los trabajadores lesionados por las políticas económicas liberales, buscarían el abrigo de la Iglesia Católica, su único y principal refugio. Miguel Picado afirma que la Iglesia era la institución donde “acudirían de manera espontánea los campesinos desposeídos de sus tierras”. De modo que, la crítica la economía capitalista representaba el frente idóneo para luchar contra el liberalismo, dado el carácter de contrapeso político de la Iglesia Católica al lado de los pobres a finales del siglo XIX.

Sin embargo, ya para el tiempo en el cual se escriben/publican ambos textos (1988 y 1989 respectivamente), circulaba una investigación historiográfica que mostraba las limitaciones de los marcos de interpretación que emplearon Picado Gatjens y Arnoldo Mora para elaborar sus perspectivas sobre las interacciones entre política económica liberal, movimiento popular e Iglesia Católica a finales del siglo XIX. Estos marcos de interpretación estaban dados, principalmente, por los trabajos de Vladimir de la Cruz⁷¹ y Carlos Luis Fallas Monge.⁷² En artículos de Rodrigo Quesada⁷³ y Edwin Mora⁷⁴ se evidenciaban las flaquezas de esas investigaciones, debido a las limitaciones teóricas y metodológicas, así como el interés por parte de De la Cruz y Fallas Monge por utilizar fuentes primarias para justificar, anacrónicamente, sus posturas ideológicas. Picado Gatjens y Mora Rodríguez no se refieren a estas críticas.

71 Vladimir De la Cruz, “Apuntes para la historia del movimiento obrero y sindical centroamericano”, *Revista Estudios Laborales* 2- 3 (1979), 5-30; Vladimir De la Cruz, *Las luchas sociales en Costa Rica 1870-1930*, (San José: EUCR, 1980).

72 Carlos Luis Fallas, *El movimiento obrero en Costa Rica 1830-1902*, Óp. Cit.

73 Rodrigo Quesada, “El movimiento obrero en Costa Rica visto por los historiadores”, *Aportes* 21 (Set-Oct, 1984), 27-37.

74 Edwin Mora, “¿Obreros de la historia o historia de los obreros?”, *Revista de Historia* 11 (1985), 163-169.

Asimismo, un texto de Iván Molina, publicado también a mediados de los ochentas (1986), muestra que en el período 1825-1850, la organización y la lucha campesina en Valle Central, que se dada ya desde mediados del siglo XVIII, no estaba vinculada “espontáneamente” con la Iglesia Católica. Las organizaciones tenían más bien un carácter de asamblea pública y los apoderados que representaban los procesos ante las alcaldías, eran en su mayoría laicos y se entendían directamente con las oficinas municipales competentes o sus representantes.⁷⁵ Ciertamente el motivo religioso estuvo presente en las luchas de los movimientos campesinos de este período, pero no porque la Iglesia Católica ocupara un lugar central en la articulación de demandas sociales, sino porque diversas comunidades luchaban por adquirir bienes religiosos, incluso algunas de sus asambleas proponían cambiar a los sacerdotes de sus comunidades.

Para el período que nos ocupa, finales del siglo XIX, la organización campesina no era una práctica extraña, tenía más de un siglo y se había desarrollado, principalmente, a través de medios institucionalizados y de acuerdo a los cambios políticos de la época. De modo que, a través de mecanismos institucionales, los movimientos campesinos habrían logrado generar y canalizar una serie de descontentos y demandas comunitarias, donde la participación de la Iglesia Católica no fue nuclear en la articulación de sus fuerzas o proyección de sus intereses. Más bien, el motivo religioso, era objeto de algunas de sus demandas: “La comunidad, que luchaba por disfrutar del servicio religioso, nunca se sometía, mansamente, a todo lo que el sacerdote hiciera”.⁷⁶ De esta forma,

75 Iván Molina, “Organización y lucha campesina en el Valle Central de Costa Rica (1825-1850)”, *Avances de investigación del Centro de Investigaciones Históricas*, N. 19, (San José: Universidad de Costa Rica; 1986).

76 *Ibidem.*, 12.

el clero no tenía un carácter rector (ni de fermento) al interior de las luchas sociales campesinas.

Si, por otro lado, consideramos al movimiento obrero-artesano el panorama no es distinto, pues la relación entre el clero y los obrero-artesanos durante el período de estudio fue conflictiva. La Iglesia Católica no se mostraba como la institución donde los obreros acudían “espontáneamente” para canalizar sus descontentos y angustias. Por el contrario, los trabajadores que procuran mejorar sus condiciones laborales y situación económica más bien debían asociarse *a pesar* de la Iglesia Católica costarricense de finales del siglo XIX. Esta es la tesis que demuestra un estudio publicado, también a mediados de los ochentas del siglo pasado, por Mario Oliva: “Si alguien se opuso a las organizaciones de los trabajadores durante el período, ya fuera en su forma mutualista, cooperativista o de clubes políticos, así como a su prensa, fue la Iglesia Católica.”⁷⁷ Es decir, la organización obrera decimonónica no encontró en la Iglesia Católica un aliado espontáneo, sino, por el contrario, uno de sus contrincantes.

Desde inicios de la década de los ochentadel siglo XIX, según muestra Oliva, ya en *El Mensajero del Clero* se condena a través de editoriales las sociedades de obreros y artesanos, y para la última década de ese siglo, la Iglesia Católica ingresa en una campaña enardecida en contra de las publicaciones que servían de formación a los obreros y artesanos. La organización obrera estaba bien conformada, incluso en términos de circulación de publicaciones para la formación de bases: “en la década de 1880,

77 Mario Oliva, *Artisanos y obreros costarricenses 1880-1914*, (San José: Editorial Costa Rica; 1985), 91. El texto de Oliva Medina fue galardonado con el premio de ensayo histórico de la Editorial Costa Rica de 1984. Este trabajo fue presentado originalmente como tesis para optar por el grado de licenciatura en la Universidad Nacional de Costa Rica, bajo la dirección del historiador Rodrigo Quesada.

empezó a circular una prensa obrera que emuló el procedimiento de difundir obras por entregas.”⁷⁸ Luego, para el tiempo en que escriben Picado Gatjens y Mora Rodríguez, no se puede postular algo como la ausencia total del movimiento obrero decimonónico, ni tan siquiera, su desarticulación o acción desorganizada.

A partir de los estudios de Iván Molina y Mario Oliva, publicados previo a los libros de Picado Gatjens y Mora Rodríguez, no era posible sostener la tesis de la Iglesia Católica como contrapeso exclusivo por su crítica a la política económica, y por su lugar “espontáneo” de agente de conglomeración y articulación del movimiento campesino-obrero. El movimiento campesino, obrero y artesanal tenía ya una larga historia de luchas en el país, y su organización y mecanismos de acción no estaban determinados ni asociados a la Iglesia Católica. Más bien, habría que señalar, a partir de la investigación histórica producida a mediados de los ochentas del siglo XX en Costa Rica, que la Iglesia Católica aprovechó una estructura ya conformada de movimiento popular para legitimar su propia lucha contra el Estado liberal.

Esto nos permite tomar una distancia con respecto a la tesis defendida por los autores comentados en este apartado, sobre la crítica a la política económica por parte del clero decimonónico. La denuncia de la cúpula católica a la política económica en la última década del siglo XIX no acontece en ausencia o desorganización del movimiento obrero-campesino. Más bien, este tipo de organización se daba ya desde finales del siglo XVIII en Costa Rica. Asimismo, la publicación de las cartas de Bernardo A. Thiel responde a un contexto particular (electoral), donde el lugar de la Iglesia Católica en la esfera pública fue significativamente limitado,

78 Iván Molina, “El mundo del libro que Alisna contribuyó a edificar”, en Iván Molina y Steven Palmer (eds.), *La voluntad radiante*, Óp. Cit., 27.

y buscó el apoyo de un movimiento obrero-campesino que le precedía, en formación y organización, en la crítica del tipo de política económica impulsada por el proyecto liberal.

(c) Los textos de Picado Gatjens y Mora Rodríguez comparten un criterio de lectura derivado de su comprensión de la doctrina social de la Iglesia Católica.⁷⁹ Un principio básico de esta doctrina establece la necesidad de conformar un sólido contexto jurídico al interior de la política económica, el cual garantice que el modelo económico adoptado esté al servicio de “la libertad humana integral” y procure la efectiva satisfacción de las necesidades fundamentales, así como una equitativa distribución de los bienes y acceso igualitario al mercado. Dicho en breve, se trata de la integración de la ética (de lo posible) a la determinación de las políticas económicas, donde grupos religiosos, entre otros sectores sociales, estarían llamados a aportar sus criterios de justicia social. Desde esta perspectiva, los textos de Picado Gatjens y Mora Rodríguez sostienen que, a pesar de las eventualidades electorales y circunstanciales del momento histórico, es innegable que el segundo obispo de San José introdujo un criterio ausente (o más bien, restringido y reprimido) en la economía liberal decimonónica: el componente ético que procura la justicia social (en términos de equitativa distribución y acceso igualitario a la riqueza). Según estos autores, la pastoral de Bernardo A. Thiel, ahí donde asume la doctrina social de la Iglesia, responde a una ruptura entre política social y política económica liberal en el siglo XIX, propia de un Estado *gendarme*.

Esta idea fue difundida (no por primera vez) en la academia costarricense a inicios de la década de los ochenta del siglo anterior,

79 Jesús Iribarren y José Luis Gutiérrez, *Los Papas y la cuestión social. Ocho grandes mensajes*, (Madrid: BAC, 1974).

en un texto de Francisco A. Pacheco Fernández (ampliamente citado por Gustavo A. Soto Valverde), donde explicaba:

La bandera del liberalismo es, en este caso, disminuir la intervención del Estado [...] Este planteamiento se caracteriza a menudo como el de Estado “gendarme”, puesto que toda la vida estatal, según se pensaba, debería quedar reducida a funciones similares a las que ejerce un policía, sin excederse en nada, y por supuesto, sin intervenir casi en ninguna de las actividades económicas que se desenvuelven libremente.⁸⁰

Pacheco Fernández, sin embargo, entendía el conflicto entre Estado liberal e Iglesia Católica en términos de libertad/censura en “la expresión de las ideas, en las lecturas, en la conducta”. Arrebatarse el espacio público a la Iglesia Católica fue pensado por Pacheco Fernández a partir del binomio expansión-restricción de la libertad de expresión los individuos. Picado Gatjens y Mora Rodríguez, por su parte, ponen su atención en el carácter “gendarme” del Estado liberal, e intentan demostrar que la Iglesia Católica fue un factor de contrapeso, no en materia de libre expresión, sino, por su misma misión histórica, en materia de crítica de la política económica.

La tesis básica de lectura de Picado Gatjens y Mora Rodríguez es que las circunstancias e intereses históricos (electorales, por ejemplo) no pueden desviarnos de lo fundamental: los textos de Bernardo A. Thiel reaccionaron ante la ausencia de una ética social al interior del modelo de gobierno liberal decimonónico (incluso un historiador de la economía en Costa Rica como Rodrigo Quesada, afirma que esta ausencia de “economía moral” se

80 Francisco Pacheco, *Introducción a la teoría del Estado*, (San José: EUNED, 2013 [1980]), 140.

extiende hasta inicios del siglo XXI en Costa Rica).⁸¹ Sin embargo, este criterio de partida, que sostiene una ausencia de política social al interior del modelo de gobierno liberal a finales del siglo XIX debe ser revisado, para los efectos de este apartado, en dos niveles: (i) la validez de la hipótesis, es decir, la efectiva ausencia de una política social al interior del proyecto liberal decimonónico; y (ii) el tipo de la relación del componente *ético-religioso* de la pastoral de Bernardo A. Thiel con el modelo político desarrollado por los liberales.

Picado Gatjens y Mora Rodríguez afirman que el modelo político liberal del siglo XIX se caracterizó por la ausencia de política social, es decir, se restringió al criterio de *dejar hacer, dejar pasar*. Este criterio de partida es, cuando menos, impreciso. Tal como ha mostrado el historiador Steven Palmer, los gobiernos liberales no propiciaron un Estado gendarme que descuidaba la política social.⁸² Por el contrario, si bien no es posible hablar de un Estado benefactor o un Estado de seguridad social, ciertamente el Estado liberal no fue gendarme.

Steven Palmer caracteriza al Estado de finales del siglo XIX como uno *ético* o *educador* en un sentido gramsciano, el cual “tiene como una de sus principales funciones la de elevar a la gran masa del pueblo a un cierto nivel cultural y moral por medio de actividades

81 Rodrigo Quesada, *Ideas económicas en Costa Rica (1850-2005)*, (San José: EUNED, 2008), 221-226. Esta discusión del autor responde al proceso de discusión y aprobación el Tratado de Libre Comercio con EEUU en Costa Rica. El autor no considera dentro de su discusión la amplia producción sobre esta temática al interior de la Cátedra Víctor Sanabria de la Escuela EcuMénica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional, ni de su coordinador Jorge Arturo Chaves, sólo por citar un ejemplo.

82 Steven Palmer, “Adiós *Laissez-Faire*: La política social en Costa Rica (1880-1940)”, *Revista de Historia de América* 124 (enero-junio 2004), 99-117.

educativas.”⁸³ Consiste en un Estado que, para ocuparse propiamente de la cuestión económica, debía desplegar un amplio proyecto civilizatorio, para lo cual era necesario el desarrollo de una política social (principalmente educativa, aunque abarcó también aspectos como salud, control sanitario y profiláctico, regulación de las prácticas médicas y científicas, control del delito, entre otros). Esta tesis fue planteada muchos años antes (1941), aunque sin un desarrollo de sus consecuencias, por Rodrigo Facio. Al comentar la reforma liberal de la educación (1896), Facio indicó: “Con la Ley de Educación Común se trata, dentro de las inspiraciones más bien intelectualistas de la época, de perfeccionar y hacer más apto **el capital humano** de la nación.”⁸⁴ Es decir, Facio comprendía bien que las políticas económicas de los liberales a finales del siglo XIX, presuponían como condición de posibilidad la creación y consolidación de un *capital humano* capaz de soportar y desplegar, en sus cuerpos y a través de sus capacidades, las formas sociales requeridas por el modelo económico capitalista.

Esta proyección social del liberalismo decimonónico en Costa Rica no se caracterizó por su éxito, consolidación institucional o amplio alcance. Por el contrario, más bien se trató de un proceso fracturado y atravesado por diversas limitaciones.⁸⁵ Asimismo, y

83 Steven Palmer, “Sociedad anónima, cultura oficial: inventando la nación en Costa Rica 1848-1900”, en Iván Molina y Steven Palmer (eds.), *Héroes al gusto y libros de moda. Sociedad y cambio cultural en Costa Rica (1750-1900)*, (San José: EUNED; 2004), 281.

84 Rodrigo Facio, “Breve estudio sobre la evolución económica de Costa Rica”, *Óp. Cit.*, 66. El subrayado no pertenece al original.

85 Iván Molina ha señalado que, si bien el propósito de esta política social era forjar una población acorde al proyecto de un Estado liberal, esto no significó que sus objetivos se concretaron: “en un contexto de alfabetización creciente y de expansión de la producción impresa, el sensacionalismo periodístico, impulsado por la competencia entre los medios, abrió espacios para revalorizar las culturas populares urbanas y rurales, bajo ataque por la cruzada civilizatoria de los políticos e intelectuales liberales desde la

tal como veremos en el apartado siguiente, esta política social del liberalismo (dirigida a la educación, higiene, vagancia, salud, entre otros) se inscribió dentro de procesos de control de la población en distintos estratos sociales. Es decir, son técnicas del buen encauzamiento, dirigidas a controlar la desviación de la norma social requerida por el nuevo modelo productivo. Sin embargo, a pesar de estas observaciones, no es posible hablar de ausencia de política social en el período liberal sino, por el contrario, de una presencia de política social que resultaba excesiva (aún con sus limitaciones) en comparación con etapas anteriores. La Iglesia Católica costarricense reaccionó ante este exceso de política social, algo que no había enfrentado en la colonia, al menos no con este nivel de intensidad.

Frente a este panorama, no es posible afirmar que la pastoral de Bernardo A. Thiel confrontó al gobierno liberal en el flanco de una ausencia de política social. Por el contrario, a pesar de las limitaciones del Estado, el clero afrontó un exceso de política social, un intento estatal de dominio capilar de la vida social de la población. Esto supone un registro de preguntas distinto al planteado por los autores. Durante las décadas finales del siglo XIX, la administración estatal de la cosa pública se extendió a la vida de la población, lo cual desafió una de las potestades que el clero asumía como propias.

década de 1880. El aprendizaje de leer y escribir, en vez de simplemente secularizar a campesinos, artesanos y otros trabajadores e identificarlos con la ideología del progreso –en su sentido capitalista y positivista–, facilitó que los nuevos lectores y lectoras reforzaran consumos tradicionales (literatura religiosa) o emprendieran otros nuevos, pero alejados (novelas de aventuras y del corazón, textos anarquistas y socialistas) de las expectativas de quienes impulsaron la reforma educativa de 1886”, (Iván Molina, “El paso del cometa Halley por la cultura costarricense de 1910,” en Iván Molina y Steven Palmer (eds.), *El paso del cometa. Estado, política social y culturas populares en Costa Rica (1800-1950)*, (San José: EUNED; 2005), 235).

En este punto se podría albergar la impresión de que la confrontación entre Iglesia Católica y liberales se dio exclusivamente en el plano de una *ética social*. Una tesis básica, común a Picado Gatjens y Mora Rodríguez, sugiere que la focalización clerical en una *ética personal*, característica intrínseca del modelo de cristiandad colonial, fue desplazada por la adscripción del clero a una *ética social* (1891-1893) enfocada en señalar los aspectos estructurales que producían vulnerabilidad económica en la clase trabajadora. De modo que el retorno posterior de Bernardo A. Thiel a cuestiones de *ética personal* reflejan, según ambos autores, el abandono de la doctrina social de la Iglesia Católica, y su refugio en un modelo de cristiandad. Aquí se condensa la tensión aludida al inicio de este apartado entre *ética personal* y *social* enfatizada en los trabajos analizados.

Sin embargo, esta división entre *ética personal* y *social* no repara en un aspecto central de la doctrina social de la Iglesia Católica: la *ética personal* no se suspende, sino que debe ser inscrita en el proyecto social de justa producción y distribución de la riqueza. Esta integración se advierte en el concepto mismo de *justo salario* según lo desarrolla Víctor M. Sanabria (quien representa, tanto para Picado Gatjens como para Mora Rodríguez, la cúspide de la cuestión social en Costa Rica). Sanabria señala tres aspectos fundamentales que lesionaban el justo salario, incluso cuando hay justicia distributiva y patronal: “el lujo y vana ostentación en los vestidos, el abuso de las bebidas alcohólicas y el juego, y el abuso de los espectáculos y diversiones innecesarias.”⁸⁶ En relación a esto último, no sólo se lesiona el bien patrimonial familiar, además se “malgasta” tiempo. Tiempo que podría ser utilizado, luego de restituir las fuerzas corporales, en actividades que contribuyan

86 Víctor Sanabria, *Carta Pastoral: Sobre el justo salario, 29 de junio de 1941*, (San José: Lehmann, 1941), 16. Sección del Banco Central de Costa Rica en Libro Antiguo y Espaciales, Biblioteca Joaquín García Monge, Universidad Nacional.

a incrementar el patrimonio: “Pensamos, aun más [sic], que a muchos de nuestros trabajadores les quedan muchas horas libres, quizás demasiadas horas libres, que no aprovechan como bien podrían hacerlo, en ninguna industria personal que les permita mejorar su suerte, antes bien las malgastan en menesteres inútiles o pecaminosos”⁸⁷. En uno de los documentos considerados fundamentales en la historia de la doctrina social en Costa Rica, existe una *ética personal* que debe ser integrada en el proyecto social, donde el individuo (sobre todo el obrero) debe hacer de sí mismo *un ecónomo*, un administrador de sus energías y de su tiempo, de modo que logre desplegar efectivamente su *industria personal* y contribuya así al incremento del patrimonio familiar y de la nación.

De esta forma, cuando se dividen las cartas pastorales de Bernardo A. Thiel, entre *espiritualizadas* (dirigidas a la ética personal) frente a otras de honda preocupación social, se pierde de vista que ambas apuntan a un elemento común en términos económicos: una apropiada administración de sí mismo que permita desplegar las capacidades físicas y mentales, de modo que sea posible maximizar el aporte individual al proyecto productivo nacional. Resulta necesario analizar la forma en la cual un mismo programa o proyecto de administración de la *república* recorre las distintas cartas pastorales de Bernardo Augusto Thiel, aún aquellas que Picado Gatjens y Mora Rodríguez critican como *espiritualizadas*. Sólo a través de esta última forma de lectura se podría advertir que, en lugar de una ruptura insalvable entre política social y económica, entre Estado liberal e Iglesia Católica, el final del siglo XIX fraguó los ajustes de nuevas formas de encabalgamientos entre dos matrices de poder dirigidas a la adecuada administración de los *nervios de una población*.

87 Ídem.

Bibliografía

- Blanco, Ricardo. *1884. El Estado, la Iglesia y las reformas liberales*, San José: Editorial Costa Rica, 1983
- Blanco, Ricardo. *Monseñor Sanabria (apuntes biográficos)*, segunda edición, San José: Editorial Costa Rica, 1971.
- Bonilla, Abelardo. *Historia de la literatura costarricense*, San José: EDUCA, 1981.
- Cardoso, Ciro. *Introducción al trabajo de la investigación histórica. Conocimiento, método e historia*, Barcelona: Crítica, 1981.
- Chaves, Jorge A. *La Iglesia Católica y el proceso de producción material en Costa Rica: una invitación al análisis del período 1940-1978*, Heredia: EUNA, 1978.
- Chaves, Jorge A. *La Iglesia Católica: los pequeños productores cafetaleros y el desarrollo del capitalismo en la agricultura costarricense 1940-1960*, Heredia: EUNA, 1982.
- De la Cruz, Vladimir. “Apuntes para la historia del movimiento obrero y sindical centroamericano”, *Revista Estudios Laborales* 2- 3 (1979), 5-30.
- De la Cruz, Vladimir. *Las luchas sociales en Costa Rica 1870-1930*, San José: EUCR, 1980.
- Facio, Rodrigo. *Obras de Rodrigo Facio. Historia sobre economía costarricense*, Tomo I, San José: Editorial Costa Rica; 1972.
- Facio, Rodrigo. *Obras de Rodrigo Facio. Obras Históricas, políticas y poéticas*, Tomo IV, San José: Editorial Costa Rica, 1982.
- Fallas, Carlos Luis. *El movimiento obrero en Costa Rica 1830-1902*, San José: EUNED, 1983.
- Fonseca, Elizabeth; Alvarenga, Patricia y Solórzano, Juan Carlos. *Costa Rica en el siglo XVIII*, San José: EUCR, 2000.
- Jiménez, Alexander. *El imposible país de los filósofos: el discurso filosófico y la invención de Costa Rica*, San José: EUCR; 2005.
- Láscaris, Constantino. *Desarrollo de las ideas en Costa Rica*, segunda edición, San José: Editorial Costa Rica; 1975 [1964].
- Malavassi, Guillermo (ed.). *Los principios cristianos de justicia social y la realidad histórica de Costa Rica*, San José: Trejos, 1977.
- Molina, Iván y Palmer, Steven (eds.). *Héroes al gusto y libros de moda. Sociedad y cambio cultural en Costa Rica (1750-1900)*, San José: EUNED; 2004.
- Molina, Iván y Palmer, Steven. (eds.), *El paso del cometa. Estado, política social y culturas populares en Costa Rica (1800-1950)*, San José: EUNED; 2005.

- Molina, Iván y Palmer, Steven. *Educando a Costa Rica. Alfabetización popular, formación docente y género (1880-1950)*, San José: EUNED, 2003.
- Molina, Iván y Palmer, Steven. *La voluntad radiante. Cultura impresa, magia y medicina en Costa Rica (1897-1932)*, San José: EUNED, 2004.
- Molina, Iván. “Los jueces y los juicios del legado colonial del Valle Central de Costa Rica”, *Ciencias Sociales* 32 (1986): 99-117.
- Molina, Iván. “Organización y lucha campesina en el Valle Central de Costa Rica (1825-1850)”, *Avances de investigación del Centro de Investigaciones Históricas*, N. 19, San José: Universidad de Costa Rica; 1986.
- Molina, Iván. *Anticomunismo reformista. Competencia electoral y la cuestión social en Costa Rica (1931-1948)*, San José: Editorial Costa Rica; 2009.
- Molina, Iván. *La educación en Costa Rica de la época colonial al presente*, San José: PEN, EDUPUC, 2016.
- Molina, Iván. *Los pasados de la memoria. El origen de la reforma social en Costa Rica (1938-1943)*, Heredia: UNA, 2008.
- Monge, Carlos. “Conceptos sobre la evolución de Costa Rica en el siglo XVIII,” *Revista del Colegio Superior de Señoritas* 2 y 3 (junio, 1937): 47-68.
- Muñoz, Ileana. *Educación y régimen municipal en Costa Rica 1821-1882*, San José: EUCR, 2002.
- Oduber, Daniel. *Raíces del partido Liberación Nacional. Notas para una evaluación histórica*, San José: EUNED, 1994.
- Oliva, Mario. *Artesanos y obreros costarricenses 1880-1914*, San José: Editorial Costa Rica; 1985.
- Opazo, Andrés. *Costa Rica: la Iglesia católica y el orden social*, San José: DEI, 1987.
- Picado, Miguel. *La iglesia costarricense: entre Dios y el César*, segunda edición, San José: DEI; 1989 [1988].
- Picado, Miguel. *La palabra social de los obispos costarricenses*, San José: DEI, 1982.
- Pimentel, Jonathan (ed.), *Teologías latinoamericanas de la liberación: pasión, crítica y esperanza*, Heredia: SEBILA; 2010.
- Quesada, Juan. *Historia de la historiografía costarricense, 1821-1940*, San José: EUCR, 2003.
- Rodríguez, Eugenio. *Siete ensayos políticos. Fuentes de la democracia social de Costa Rica*, San José: CEDAL; 1982.
- Salazar, Orlando. *El apogeo de la República liberal en Costa Rica 1870-1914*, San José: EUCR, 2003 [1990].

Sanabria, Víctor. *Bernardo Augusto Thiel. Segundo Obispo de Costa Rica (Apuntamientos históricos)*, San José: Lehmann; 1941.

Soto, Gustavo. *El pensamiento social y político de Monseñor Bernardo Augusto Thiel*, San José: Litografía Lil, 2014.

Soto, Gustavo. *La Iglesia Costarricense y la cuestión social. Antecedentes y análisis de la reforma social de 1940-43*, dos tomos, Tesis de Licenciatura en Filosofía, San José: UCR, 1984.



Diego A. Soto Morera es Master en Estudios Teológicos, Universidad Nacional de Costa Rica. Profesor de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión (UNA).

soto1984@gmail.com

Recibido: 15 de junio de 2016
Aprobado: 24 de agosto de 2016

Creatividad teológica, peregrinaje y voz profética*

LUIS N. RIVERA PAGÁN

“Despierto en cada sueño
con el sueño con que Alguien
sueña el mundo.
Es víspera de Dios.
Está uniendo en nosotros sus pedazos.”

Los juegos peligrosos (1962)

Olga Orozco

A Justo L. González y Jorge Pixley

Agradezco a la junta de directores, a la facultad y a la presidencia del Seminario Evangélico de Puerto Rico la distinción que hoy me confieren al otorgarme un

* Discurso de aceptación del Doctorado Honoris Causa en Divinas Letras, conferido por el Seminario Evangélico de Puerto Rico el 4 de junio de 2016.

Doctorado Honoris Causa en Divinas Letras. Un saludo muy afectuoso a la clase graduanda del 2016, que hoy culmina con éxito sus estudios, y también a mi clase graduanda de 1966, que hace 50 años celebramos con alegría una ceremonia similar.

Mis años de estudios en el Seminario fueron decisivos en mi formación personal y profesional. Dos profesores fueron especialmente significativos.

Con Justo González aprendí a estudiar con minuciosa atención las tradiciones teológicas. Fue en gran medida por su inspiración que seguí estudios doctorales, primero en la Universidad de Yale y luego en la de Tubinga, Alemania, dedicándome a la investigación de la historia del pensamiento cristiano. Esa etapa culminó en una disertación sobre los intensos debates doctrinales en el siglo segundo, desde la perspectiva de uno de los más importantes teólogos de ese momento, Ireneo de Lyon.

Jorge Pixley, por su parte, me inculcó el análisis cuidadoso y crítico de las escrituras sagradas y las diversas corrientes exegéticas y hermenéuticas, en complejo y desafiante diálogo con las penurias y los agravios de la realidad latinoamericana y caribeña. Pixley dedicó más de tres décadas a la formación bíblico/teológica de generaciones de seminaristas de Puerto Rico, México y Nicaragua, además de dar múltiples conferencias y cursos por toda América Latina y el Caribe.

Honrar honra, por eso dedico esta distinción que hoy me otorga el Seminario Evangélico a esos dos insignes profesores de la década de los sesenta.

Esas experiencias como estudiante de esta institución tuvo varias consecuencias importantes en mi vida personal y profesional. En

primer lugar, tomar en serio la creatividad teológica como una actividad de máxima excelencia académica. Todos mis escritos, en sus múltiples temas – los debates en el siglo dieciséis sobre la conquista y cristianización de América, los sustratos apocalípticos de los armamentos nucleares, los desafíos del ecumenismo en el siglo veintiuno, las convergencias entre la literatura y las religiosidades latinoamericanas y caribeñas, los laberínticos esfuerzos en la España del siglo dieciséis por traducir la Biblia al castellano, los diversos senderos de la teología protestante puertorriqueña, las variadas perspectivas de las teologías de liberación, la descolonización de la teología como pensamiento subalterno y transgresor, el diálogo entre las voces teológicas y las culturas sociales, la voz profética como solidaridad con las comunidades oprimidas y menospreciadas, las estrategias hermenéuticas en los conflictos entre Israel y Palestina, los lamentos y resistencias de la mujer en las tragedias bélicas, los imperativos teológicos de las modernas oleadas migratorias, la crítica a la misoginia y a la homofobia como expresiones distintas pero concurrentes de exclusión, entre otros asuntos – han exigido un esfuerzo conceptual e intelectual intenso y riguroso. Como bien afirmó el gran escritor cubano José Lezama Lima en su fascinante libro *La expresión americana* (1957): “Sólo lo difícil es estimulante.”

Ha sido una labor de creatividad teológica que se inició con un artículo publicado en 1965, en *Puerto Rico Evangélico*, en aquellos años la principal revista protestante puertorriqueña, titulado “Ágape y resistencia no-violenta en Martin Luther King, hijo” y culmina cinco décadas después en la reciente publicación de los libros *Ensayos teológicos desde el Caribe* (2013), *Peregrinajes teológicos y literarios* (2013) y *Essays from the Margins* (2014).

Un segundo elemento prioritario de mi vida ha sido el constante peregrinaje. La mayoría de los ensayos publicados en mis libros

proceden de conferencias previamente dictadas en México, Nicaragua, Ecuador, Argentina, Chile, Guatemala, El Salvador, Costa Rica, Brasil, Cuba, República Dominicana, Trinidad Tobago, Jamaica, Barbados, Hungría, Checoslovaquia, Rusia, Suiza, España, Alemania, India, Palestina, El Líbano, Malasia y los Estados Unidos. Es un peregrinaje que pretende hacerle saber al mundo que en Puerto Rico, la colonia más antigua del mundo, como nos llamó el eminente jurista José Trías Monge, leemos, pensamos, hablamos, escribimos, dialogamos y debatimos. En resumen, somos capaces de enunciar nuestra propia palabra. Ha sido una romería continua que aspira a cultivar la memoria de un pueblo irredento, pero que se niega a renunciar a su identidad propia. Como bien argumenta Eduardo Lalo, en su laureada novela *Simone* (2011), la invisibilización de Puerto Rico es una de las lacras más lamentables de nuestra subordinación colonial.

Pero mi vida no ha consistido solo en escribir y dar conferencias en diversas partes de nuestro mundo ancho y ajeno, como lo tildase el escritor peruano Ciro Alegría. También fui marcado de manera indeleble por las vigorosas voces proféticas que caracterizaron la década de los sesenta. Los biblistas latinoamericanos nos enseñaron que es imposible leer cuidadosamente la Biblia sin percibir en ella el predominio de la convocatoria profética a la solidaridad con los menesterosos y marginados. “Abre tu boca en favor de quien no tiene voz y en defensa de todos los desamparados... defiende la causa del desvalido y del pobre” (Proverbios 31:8-9); “¡Haced justicia al oprimido y al pobre, librad al débil y al indigente, rescátenlos del poder de los impíos!” (Salmo 82:3-4).

Las frecuentes censuras en las sagradas escrituras se dirigen, en su gran mayoría, contra quienes usan el poder público – político, económico y religioso – para la injusticia y la opresión. Ejemplo

destacado es el amargo juicio que emite el profeta Miqueas (Miqueas 3:1-4), al increpar a los gobernantes de Israel:

“Oíd ahora... jefes de la casa de Israel... que aborrecéis lo bueno y amáis lo malo, que les quitáis su piel y su carne de sobre los huesos; que coméis asimismo la carne de mi pueblo, y les desolláis su piel de sobre ellos, y les quebrantáis los huesos y los rompéis como para el caldero, y como carnes en olla. Entonces clamaréis a Yahvé, y no os responderá; antes esconderá de vosotros su rostro...”

¿Qué ha significado esa voz profética para este puertorriqueño que estudió en el Seminario Evangélico, prosiguió el doctorado en Yale y Tubinga y concluyó su vida docente como catedrático en el Seminario Teológico de Princeton?

Primero, cerciorarme que la Biblia versa sobre un pueblo pequeño y marginado, como el nuestro, sujeto continuamente a la avaricia imperial de grandes potencias - Egipto, Asiria, Babilonia, Persia, Macedonia, Roma – pero cultivando siempre una profunda e irrenunciable esperanza de liberación. El pertenecer a una nación pequeña, a la merced de las ambiciones de dominio de un imperio, pero sin claudicar jamás el perenne sueño de libertad, ha sido uno de los elementos claves de la voz profética. Es también un rasgo distintivo de la historia de nuestra nación puertorriqueña. No pocas veces en mis constantes peregrinajes me vienen a la mente los versos de una de mis poetas preferidas, la mexicana Rosario Castellanos,

“Alguien, yo arrodillada: rasgué mis vestiduras
Y colmé de cenizas mi cabeza.
Lloro por esa patria que no he tenido nunca,
La patria que edifica la angustia en el desierto...”

Segundo, la voz profética es implacable contra toda clase de discrimen, marginación u opresión social, sea a causa de las penurias económicas, las diversidades étnicas, raciales, culturales, religiosas o de género. Ejemplo destacado es el acerbo juicio que Jeremías hace de la conducta de Joaquín, rey de Judá (Jeremías 22: 13-17):

“¡Ay del que edifica su casa sin justicia, y sus salas sin equidad, sirviéndose de su prójimo de balde, y no dándole el salario de su trabajo!... Tus ojos y tu corazón no son sino para tu avaricia, para derramar sangre inocente y para oprimir...”

Y quienes se jactan de pasar largas horas en ayuno y devoción, no deben olvidar la amonestación de Isaías (58:6-7):

“El ayuno que yo escogí,
¿no es más bien... soltar las cargas de opresión,
dejar ir libres a los quebrantados y romper todo yugo?
¿No es que compartas tu pan con el hambriento,
que a los pobres errantes albergues en casa...?”

La voz profética destaca también aquellos cuyos derechos humanos son menoscabados. El profeta Jeremías en su vigorosa denuncia de quienes cumplían con las normas cúllicas especificadas en los textos sagrados hebreos, pero desligadas de la solidaridad con los excluidos, asevera:

“No fiéis en palabras de mentira, diciendo: ‘¡Templo de Jehová... es éste!’ Pero... si en verdad practicáis la justicia... y no oprimís al extranjero, al huérfano y a la viuda, ni en este lugar derramáis la sangre inocente... yo os haré habitar... en la tierra que di a vuestros padres para siempre.” (Jeremías 7:4-7)

Los extranjeros inmigrantes eran, y son todavía hoy, marginados por sus orígenes étnicos, raciales o culturales, las viudas y sus hijos huérfanos por vivir en una sociedad patriarcal y androcéntrica.

La discusión actual en Puerto Rico sobre equidad de género involucra dos asuntos distintos pero íntimamente vinculados. El primero tiene que ver con el pleno respeto a los derechos humanos de la mujer. Lograrlo exige desligarse de una longeva tradición cultural de sumisión femenina. El patriarcado androcéntrico es un legado lamentable que debemos superar. El segundo asunto, la homofobia, se refiere al discrimen contra las personas de diversa identidad de género y orientación sexual. Su marginación social es tan censurable como el racismo, la xenofobia o la misoginia. La inequidad y la iniquidad son hermanas gemelas.

No es asunto únicamente de una perspectiva académica. Requiere la inserción en la larga e inacabable historia de las esperanzas y luchas de liberación de las comunidades marginadas y maltratadas. Se trata de lo que la teología latinoamericana tildó de *praxis*, como matriz inseparable de la *teoría*. Es algo que hemos aprendido en el surgimiento vigoroso de teologías liberacionistas de múltiple cuño: latinoamericanas, feministas, mujeristas, afroamericanas, indígenas, tercermundistas, gays y queer. Nos topamos aquí con un alegre carnaval de la inteligencia de la fe. O un concierto barroco, como lo llamaría el escritor cubano Alejo Carpentier.

Concluyo

La creatividad teológica en diálogo con la academia y la cultura, el peregrinaje por el mundo ancho y ajeno para que la voz puertorriqueña se reconozca y valore, la adhesión a la voz profética. Todo esto lo aprendí en mis años de estudio en el Seminario

Evangélico de Puerto Rico. Con mucha gratitud en el corazón acepto este reconocimiento que hoy se me otorga y felicito muy profundamente a la clase graduada de 2016.

¡Muchas gracias y que Dios les bendiga!

❖ ❖ ❖

Luis Rivera Pagán, Doctor por la Universidad de Yale, profesor jubilado de la Universidad de Puerto Rico y profesor Emérito del Seminario Teológico de Princeton.

luis.rivera-pagan@ptsem.edu