

Solange Victory
Universidad de Buenos Aires (UBA)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Instituto Interdisciplinario de Estudios e Investigaciones sobre América Latina (INDEAL)

Que tiene sangre indígena, que aún reza a Jesucristo y aún habla el español: Teología de la liberación y recepción cultural

That keeps its indian blood, that prays to Jesus Christ, and speaks in spanish
still: Liberation theology and cultural reception

Recibido: 08-03-2017

Aceptado: 07-03-2018

Resumen: Teniendo como horizonte las reflexiones sobre los procesos de trasposición cultural y choque de culturas que definen la génesis socio-histórica de Nuestra América y las líneas de pensamiento abiertas por la Teoría de la Dependencia; este ensayo propone una reflexión sobre la recepción cultural de la religión católica en el continente focalizando en algunas escenas de lectura del Evangelio desde Latinoamérica. A partir de la comparación entre las posturas contrapuestas de la antropología marxista de Darcy Ribeiro y la Teología de la Liberación populista de Juan Carlos Scannone, se desarrolla una posible relación entre la exégesis bíblica propuesta por la Teología de la Liberación y las elaboraciones teóricas de Silvano Santiago sobre el entrelugar del discurso latinoamericano; en el marco más amplio de las teorías sobre la lectura de la herencia occidental en América Latina.

Palabras clave: Teología de la liberación; Lectura; Latinoamérica; Darcy Ribeiro; Juan Carlos Scannone.

Abstract: This essay will aim to analyze the cultural reception of Catholicism in our continent focusing in a segment of reading scenes from Latin America. In order to achieve this, we will considerate the background of studies about cultural transposition and the shock produced by the encounter of European and Amerindian cultures involved in our continent's history, as well as the reflections developed by Dependency Theory. Beginning with the comparison between Darcy Ribeiro's Marxist anthropology and Juan Carlos Scannone's populist Liberation Theology, I will attempt to study the relation between Liberation Theology's biblical exegesis and Silvano Santiago's theories about the space in-between of Latin Americans culture, placed in the field of reading theories of the occidental legacy in Latin America.

Key words: Liberation theology; Reading; Latin America; Darcy Ribeiro; Juan Carlos Scannone.

Una escena de lectura

Partamos de una escena cotidiana: el acto de lectura. Pero no se trata aquí de cualquier lectura, sino, más particularmente, de la lectura del libro europeo en Latinoamérica. Y comencemos, también, por mentar un lugar común: la escena de lectura borgeana. Sin embargo, dentro de ese tránsito de obviedades, sigamos a Sylvia Molloy (1996) y supongamos que queremos trocar la escena borgeana tradicional (la de Pierre Menard leyendo el Quijote) por una más lateral: la que aparece en “El evangelio según Marcos”, en *El informe de Brodie*, de 1970.

Molloy glosa con maestría ese relato en el que un anodino estudiante de medicina viaja desde Buenos Aires a la estancia de su primo, en Junín, a pasar el verano. Allí, aburrido durante una ausencia de su pariente por un negocio en la ciudad y aislado por una tormenta que dura más de lo debido, congenia con Los Gutres, una familia de criollos irlandeses cruzados con indias cuyo padre es capataz de la estancia. Almuerza con ellos, comparte sus silenciosas guitarreadas, se deja alagar por sus callados servicios y, una vez que constata que toda conversación resulta imposible, intenta leerles. No hay muchos libros en la casa: primero elige algunos capítulos de *Don Segundo Sombra*, pero el capataz había sido tropero y lo excesivamente igual a uno mismo no atrae al hombre. Entonces, el estudiante prueba con una Biblia en inglés. Elige el Evangelio según Marcos y, en voz alta, traduce a medida que lee ante un auditorio que cada vez se muestra más interesado, que incluso le solicita repetir la lectura. Las amabilidades de los peones van en aumento a medida que avanzan los días y su primo sigue sin volver. El estudiante se transforma en un maestro al que acuden con preguntas sobre el texto sagrado, poco a poco se transforma de forastero en un patrón a la vez sesudo y respetado. Raros sueños lo aquejan. Tiene pesadillas sobre el Diluvio. Una noche, la hija del capataz se le entrega en silencio. Al otro día, luego de una larga siesta inquietantemente interrumpida “por persistentes martillos y por vagas premoniciones” (Borges, J.L. 1974a, 1072), los Gutres lo llevan hasta un galpón donde, tal vez porque “eran como niños, a los que la repetición les agrada” (Ibid., 1071), o bien porque “los hombres, a lo largo del tiempo, han repetido siempre dos historias” (Ibid., 1070), le han preparado una Cruz.

Molloy toma el cuento para proponerlo como paradigma de la lectura en Hispanoamérica, esto es, tal como ya aparece formulada en clave ficcional en “Pierre Menard, autor del Quijote”, la propuesta de que toda literatura es aquí relectura, repetición de un mismo texto

Solange Victory

Que tiene sangre indígena, que aún reza a Jesucristo y aún habla el español: Teología de la liberación y recepción cultural
Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / issn en línea 1851-9490 / Vol. 20 (2018)

y, a su vez, capacidad de distorsión creadora. Sin embargo, dice Molloy, “El Evangelio...” agrega el condimento de que los lectores son paisanos argentinos, mestizos de indígenas e irlandeses, indigentes culturales que solo pueden dramatizar atroz, bárbaramente, su interpretación del libro. Sin embargo, Molloy, que produce un movimiento muy perspicaz al desplazar el foco de atención desde Pierre Menard y reestablecer la escena de lectura hispanoamericana en “El Evangelio...”, deja pasar (seguro intencionalmente, dado que no es su objetivo) el foco del asunto.

Primero, que el libro que se lee no es cualquier libro, ni siquiera cualquier libro “europeo”, sino *el* libro occidental por excelencia, esto es, la Biblia, un Evangelio. Segundo, que la lectura es en este relato, a diferencia de en Menard, doble. Por un lado, lee el estudiante, el intelectual, el hombre de la ciudad. Pero, por otro lado, también leen (ante todo) los “paisanos iletrados”, esto es, el pueblo. Por lo tanto, lo que está en juego en el relato y en la lectura, es la relación, siempre problemática, entre el intelectual y el pueblo.

Tercero, y por último, que en realidad, más que leer, este pueblo *dramatiza*, como bien señala la propia Molloy. Para más: dramatiza de forma salvaje e inquietante, de un modo que excede todas las previsiones del involuntario evangelizador-Mesías (podríamos decir que ese miedo es más de Borges que latinoamericano). Es decir, que este pueblo *lee actuando*, su capacidad interpretativa se concreta en una *praxis*. La ritualización dramática de la historia santa recuerda a las obras teatrales edificantes que, durante la Conquista, los misioneros utilizaron entre los indios para “explicar y difundir el contenido de la fe cristiana” (Gruzinski, S. 2007, 119); que al igual que los Gutres, “aunque los religiosos no tuviesen conciencia de ello, (...) tendía(n) a desviarse del modelo hispánico original” (Ibid., 121), permitiendo el florecimiento de lo impredecible.

Todas estas particularidades enriquecen la escena de lectura latinoamericana a partir de la focalización en la pregunta por la lectura de los Evangelios en Nuestra América. Sus rasgos pueden ser tomados como ejes de una caracterización que intentaré retomar e ir desgajando en estas páginas. Por ahora, lo que nos preocupa y nos interpela en el relato es que, más allá del peligro y del temor borgeano, queda resonando una pregunta que lo excede: ¿Qué hacer con ese pesado legado (la herencia católica), que en América Latina se transfigura en *otra cosa*, peligrosa y bárbara?

Solange Victory

Que tiene sangre indígena, que aún reza a Jesucristo y aún habla el español: Teología de la liberación y recepción cultural
Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / issn en línea 1851-9490 / Vol. 20 (2018)

Autoconciencia optimista y pesimista

El problema básico que se presenta a la consideración del legado católico en América Latina es evidente y radica en que, aquí, lectura de los Evangelios y evangelización van de la mano. El origen de la tradición hispánico-católica no puede desligarse en nuestras tierras del proceso de Conquista y occidentalización, en tanto duplicación de Europa en América, que se despliega desde el siglo XVI en adelante (Ibid.). Y, por lo tanto, evangelización es, en Nuestra América, sinónimo de conversión, dominio y aculturación de la población amerindia. Sin embargo, al lado de este estigma de origen, aparece también la actualidad y la realidad insoslayable de un pueblo católico. Es decir, un sector mayoritario o al menos muy amplio de la población cuyos valores, su imaginario y sus creencias se han construido sobre un fuerte sustrato cristiano que pervive en la configuración de un santoral pagano de enérgica vigencia incluso hoy en día. Basten como ejemplos los cultos marianos, extendidos a lo largo de toda América en vírgenes locales de todo tipo; o, en Argentina, las feligresías formadas en torno a ídolos populares constituidos según una imaginería católica como la Difunta Correa, el Gauchito Gil o la cantante tropical Gilda, que cuenta con su propio “santuario”.

Entonces, no solamente surge la necesidad, que evocábamos en relación a “El Evangelio según Marcos”, de reflexionar sobre qué hacer y cómo pensar esa pesada herencia católica de nuestro continente, sino también un interrogante adicional: ¿Cómo sería posible, según parece sugerir la impregnación popular del imaginario católico, que un asomo de algo así como propio pudiera surgir de ese ominoso pasado de dominación, imposición cultural y avasallamiento?

Desde el ámbito religioso, la Teología de la Liberación como respuesta surgida ante la necesidad de que el catolicismo comenzara, a fines de los sesenta y en los setenta, a dar respuestas situadas a las problemáticas de la realidad latinoamericana, así como a formular una reflexión teológica propia, pensó la recepción cultural de la religión católica en el continente. Esa respuesta “desde adentro” puede confrontarse con otros desarrollos locales sobre el choque de culturas (hispánica y amerindia) y los procesos de trasposición cultural, como el que el brasileño Darcy Ribeiro realiza en su propuesta antropológica hacia la misma época.

En *Las américas y la civilización* ([1970] 1985), Darcy Ribeiro caracteriza negativamente la transfiguración cultural tal como ella se produce en América Latina a partir de 1500.

Solange Victory

Que tiene sangre indígena, que aún reza a Jesucristo y aún habla el español: Teología de la liberación y recepción cultural
Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / issn en línea 1851-9490 / Vol. 20 (2018)

Según Darcy, la transfiguración cultural es efecto de la expansión de procesos civilizatorios que atañen y afectan de manera diferencial a los pueblos y que son la causa del desarrollo desigual o subdesarrollo de nuestros contextos latinoamericanos. La transfiguración cultural, que incluye no solo la recepción ideológica de saberes, creencias y lenguas, sino también la fusión de razas y la integración económica, será diferencial en tanto el proceso civilizatorio que la impulsa afecte al pueblo transfigurado como agente o como recipiente. Como en nuestros casos estamos ante la segunda situación, o sea, de actualización y no evolución histórica, esa transfiguración no puede implicar ningún plano positivo, dado que supondrá la traumatización y el avasallamiento, incluso la deculturación y posterior aculturación, del pueblo recipiente del proceso. Es decir que, para Darcy, cualquier sistema de creencias heredado, cualquier proceso de aculturación producto del contacto entre pueblos solo puede ser juzgado como “descaracterización”.

Al cristianismo cabe un lugar particularmente eminente en este desprestigio, dado que fue la primera matriz ideológica de la configuración colonial que dominó a América desde la Península Ibérica, que comienza con las misiones en la Conquista y se propaga aún luego de las independencias por medio de la clase dominante local. Esta primera expansión europea (ibérica) sobre América es, según Darcy, “mercantil salvacionista”, por lo que en ese avasallamiento no se puede dejar de lado el impulso expansionista misional de una religión católica fanática, convencida de su misión salvadora (y en este sentido, Darcy no se detiene en consideraciones sobre la operatividad justificativa que, sobre la Conquista, obraba la ideología católica). Por lo tanto, no parece abrirse en su pensamiento la posibilidad de reelaboración productiva de ese legado.

Frente a la pregunta sobre qué hacer con la herencia, responde que hay pueblos que se renuevan a partir del patrimonio cultural propio (olvidando su herencia hispánica) y otros que profundizan, por irreversible, el proceso de europeización. Sin embargo, considera que esas no son las respuestas prometedoras de un futuro de liberación. Como posibilidad de “determinar caminos de superación” al “desarrollo desigual”, Darcy enuncia una zona de profecías donde ubica a una nueva sociedad humana, ecuménica, integrada, que coincidiría con la Revolución.

La genealogía y el punto de partida de la reflexión son los mismos tanto en Darcy Ribeiro como en los filósofos de la Teología de la Liberación. Todos coinciden en el mismo análisis de nuestra génesis socio-histórica y cultural, así como en compartir el horizonte epistemológico abierto por la Teoría de la Dependencia. Su pensamiento se funda desde el

Solange Victory

Que tiene sangre indígena, que aún reza a Jesucristo y aún habla el español: Teología de la liberación y recepción cultural
Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / issn en línea 1851-9490 / Vol. 20 (2018)

par conceptual dependencia-liberación como alternativa al anterior subdesarrollo-desarrollo, fatalmente perimido tras la desilusión por el fracaso de los desarrollismos latinoamericanos de la década del cincuenta como mirada posible sobre la posición de desventaja ocupada por nuestros países en la lógica internacional. Ante la dependencia, el fin de todos estos desarrollos apunta a su superación mediante la liberación. Sin embargo, la Teología de la Liberación contiene dos diferencias esenciales con respecto al planteo de Darcy Ribeiro sobre la cultura latinoamericana que son los que le permiten considerar una relectura del aporte cultural católico-ibérico en términos libertarios.

Primero, y tal vez por tan obvio poco evidente: la Teología de la Liberación implica, en tanto es teología, una “opción de fe religiosa”, como la llama Cerutti Guldberg (1983), como exigencia previa para el filosofar y el accionar. Es decir, entraña, para el filósofo o teólogo que la enuncia, la elección de una orientación fundamental para su vida y sus actos (orientación básica de su libertad humana) basada en la doctrina religiosa católica. Esta opción de vida supone de base que, para quien la elige, el legado católico entraña una Verdad, por supuesto incuestionable, de cuya validez y valor no se duda. Por supuesto, esta evidencia no está en Darcy. En todo caso, su problema será la historización de ese legado y las vías para su redención histórica en Latinoamérica, pero el legado en sí no estará en cuestión. Segundo, la Teología de la Liberación desarrolla una teoría cultural sobre los problemas teológicos en América Latina, dado que entraña una pregunta acerca de qué hacer con lo dado de las realidades americanas que no parece habilitada en Darcy, cuyo horizonte de futuro está más próximo a la tabula rasa del cambio total que implicaría la Revolución.

En este sentido, la Teología de la Liberación forma en realidad parte de un grupo más amplio de teorías y pensadores que parten de esa consideración de “lo nuestro” como positividad. Podríamos reformular levemente la hipótesis de António Cândido en *Educação pela noite* (1989) y decir que no todo es “conciencia trágica” del atraso entre los dependentistas y que, aunque no se podría hablar de una inflexión tan “gozosa” como la del Modernismo brasileño frente al pesimismo de un Darcy, sin embargo sí, tal vez, podría pensarse en un “optimismo” o en un, al menos, hacerse cargo de “lo que hay” en cuanto asunción voluntariosa de nuestra realidad. Para Darcy, incluso en la posterior constitución de una cultura autónoma y una etnia nacional, la imposibilidad de fundir las dos herencias en un todo no conflictivo (por ejemplo, en el caso de los pueblos testimonio) aparece como un obstáculo interno producto de la perpetuación de visiones del dominador. No existe en

Solange Victory

Que tiene sangre indígena, que aún reza a Jesucristo y aún habla el español: Teología de la liberación y recepción cultural
Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / issn en línea 1851-9490 / Vol. 20 (2018)

él, por ejemplo, una confianza en la capacidad selectiva y en la energía inventiva de la cultura receptora como la que se propone en la transculturación formulada por Ángel Rama (2008), que contempla la creación de un nuevo producto de la interacción, aunque este sea el resultado de una síntesis no dialéctica y siempre conflictiva.

Falta en Darcy la posibilidad de considerar que el estado producto de la transfiguración cultural causada por la Conquista en América es el resultado de un cambio de equilibrio tan radical, del choque de temporalidades y realidades tan disímiles, que produce un fenómeno de *histéresis*, luego del cual ya no es posible ni volver a la situación inicial ni negar la historia previa. Frente a la concepción de que las épocas son etapas de un movimiento progresivo y lineal, propia de la razón moderna dentro de la que el marxismo al que tributa Darcy se ubica, y de la idea de que es posible la existencia de un orden y una univocidad en las cosas, que opera detrás de conceptos como el de cultura, ya el cuento de Borges nos ilustra sobre cómo, generalmente, los productos del mestizaje y la recepción cultural son imprevisibles y exceden las expectativas de su eventual “sacerdote”. Teorías como la de la transculturación de Rama, o la formulada desde la corriente populista de la Teología de la Liberación por Juan Carlos Scannone sobre la inculturación, responden a la enunciación de un “pensamiento mestizo” (Gruzinski, S. 2007) que se abre a “la libertad de elección de los pueblos”, la “novedad” y la “imprevisibilidad de la acción histórica” (Scannone, J.C. 1976). Este tipo de reflexiones supone, en términos de Gruzinski, que “toda realidad entraña (...) una parte irreconocible, (...) una dosis de incertidumbre y de aleatoriedad” (2007, 71).

Los modelos, las raíces y las utopías

La distancia entre las posturas de autores relacionados con la Teología y la Filosofía de la Liberación como Juan Carlos Scannone, ligado al peronismo en la Argentina, y un antropólogo como Darcy Ribeiro, vinculado al gobierno de João Goulart y al PTB en Brasil, responde de fondo a las críticas que, desde una postura populista o nacional-populista se pueden realizar al marxismo.

La polémica populismo-marxismo que se pone en juego en relación a la Teología de la Liberación se complejiza si tenemos en cuenta que la escisión se reproduce en el seno mismo de esta corriente de pensamiento. La mayor parte de los estudios sobre el tema diferencian dos grandes “ramas” dentro de la renovación teológica latinoamericana post Conferencia Episcopal de Medellín (1968). Horacio Cerutti Guldberg (1983) habla

Solange Victory

Que tiene sangre indígena, que aún reza a Jesucristo y aún habla el español: Teología de la liberación y recepción cultural
Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / issn en línea 1851-9490 / Vol. 20 (2018)

propiamente de una corriente marxista (dentro de la que incorpora a Pedro Negre, Enrique Dussel y Hugo Assman, entre otros) y una populista (con Juan Carlos Scannone a la cabeza). Alberto Methol Ferré (2013) postula una línea “sociológica”, más determinada por el pensamiento marxista; y una línea “existencial”, “que puso el acento en la religiosidad popular, en la cultura latinoamericana” (Ibid., 102), dentro de la cual incluye autores como Lucio Gera y Gerardo Farrell. El propio Scannone (1982) propone una teología de la liberación “desde la praxis de grupos revolucionarios” (Assman y los Cristianos por el Socialismo) y “desde las praxis de los pueblos latinoamericanos” (a la que adscribe). Aunque la corriente marxista no será foco de mi reflexión, entraré en detalles sobre las paradojas y solapamientos que produce esta escisión interna más adelante. Por el momento, partiré de consideraciones solo sobre la obra de Juan Carlos Scannone, que representa una perspectiva nacionalista o populista y que es la que me interesa comparar con Darcy.

Dejando de lado el abismo insalvable entre la opción de fe de la Teología de la Liberación y la concepción ideológica de la religión como “opio de los pueblos” que propugna el ateísmo del Materialismo Histórico, las críticas que el populismo de Juan Carlos Scannone (1976, 1982) realiza al marxismo (tanto el que se aplica dentro de la Teología de la Liberación como en general) se derivan, en su gran mayoría, de la distancia entre las categorías de *pueblo* y *clase* como sujetos elegidos para la liberación. Scannone realiza una crítica a la noción de clase desde la opción por los “pobres”¹ y por el “pueblo latinoamericano” como sujeto tanto de enunciación como de reflexión. Mientras que la clase es una categoría meramente socioeconómica, según la cual el “pueblo” solo podría identificarse con el proletariado o en algunos casos con el campesinado, el pueblo se define histórica y culturalmente. Él posee una “sabiduría” y una “cultura” populares (un *ethos*, un modo de vida) que son las que lo concretan y desde las cuales debe pensarse todo proceso de liberación. Por lo tanto, para ejercer su praxis, a diferencia de la clase, el pueblo no requiere ser una vanguardia política ni requiere un momento de conciencia o toma de conciencia de sus particularidades.

Esto genera dos consecuencias en el pensamiento de Scannone. Por un lado, permite resolver el problema del papel del intelectual en relación al pueblo, que leíamos en el cuento

1 La “opción por los pobres” es el fundamento doctrinal de la Teología de la Liberación. Involucra, por un lado, el compromiso de los que la eligen con los sectores más desposeídos y con las culturas populares. Por otro lado, supone la condición de austeridad para los miembros Iglesia. Este principio fue formulado por primera vez en II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) y ratificado en el documento de la III Conferencia, en Puebla (1979).

de Borges, por ejemplo, en términos de “conversión”: Todos los que comulguen con el proyecto histórico de liberación (expresado y condensado en los valores y la memoria histórica de los sectores populares, los pobres o los de menores ingresos, según Scannone), “sea cual fuere el lugar que ocupan en el proceso productivo”, serán pueblo (Ibid. 1976, 69). En paralelo, frente a la lucha de clases propugnada por el marxismo, aparece la defensa de la unión social propia del nacionalismo.

Por otro lado, la teología de la liberación populista puede desde esta perspectiva recuperar (y releer) toda la historia latinoamericana como el “ya” de un proceso de liberación y una praxis popular cuya utopía definitiva se propone en el “todavía no” de un futuro emancipado, lo cual supone una casi sacralización de la posibilidad de una revolución social.² Por el contrario, la mirada marxista, solo puede ver en esta historia continental (como le sucede a Darcy) una larga historia de opresión, una etapa a superar, plagada de pseudo revoluciones que no valen nada hasta la concreción en el futuro de una definitiva revolución socialista (Ibid., 70). La visión histórica del populismo de Scannone invoca, en este sentido, una perspectiva afín a las corrientes historiográficas revisionistas cuando, por ejemplo, propone recuperar “nuestra historia de caudillos y montoneros” (Ibid., 71). Scannone propone leer en el pasado argentino o latinoamericano “los gérmenes de actitudes, situaciones e instituciones justas” (Ibid. 2005, 145) que ya estén dando o hayan dado cuenta de los instantes en que la historia fulguró en un posible destello de “utopía” futura. La actitud de relectura del pasado, la recuperación positiva de los caudillos federales así como del legado colonial hispánico y del rol de la Iglesia Católica emparentan la perspectiva de la Teología de la Liberación populista con el Revisionismo Histórico, cuya afinidad de base viene dada por la adhesión política de ambos al peronismo y a una postura ideológica nacionalista.

La oposición entre un paradigma liberal-evolucionista de la historia y uno revisionista nos lleva directamente a otra de las críticas que, desde los movimientos nacionales y populares, recibe tradicionalmente el marxismo. Aunque opuesto a priori al liberalismo o neoliberalismo desarrollista, según la visión populista, el marxismo es heredero de la misma “razón” (el mismo *logos* ilustrado) que es propio de la Modernidad y que en Nuestra América hemos

2 Esta interpretación propone una lectura muy particular y situada de la tensión bipolar del Reino de Dios que la escatología católica lee en el Evangelio. Dicha tensión se expresa en el “ya” del Reino en la tierra a través de la llegada de Cristo (el Reino “histórico”) y el “todavía no” del Reino que vendrá (o Reino “escatológico”, es decir, después de la muerte). Ese reino futuro puede, a su vez, interpretarse en términos individuales (la vida eterna en los cielos) o como el momento de la Parusía (segunda venida de Cristo cuando llegue el fin del mundo) (Parente, 1952: 125-126).

vivido en estado de dependencia (Ibid. 1976, 81-82). Desde una perspectiva afín como la de Alberto Methol Ferré (2013), tanto el marxismo (con su focalización en la clase) como el liberalismo (con su eje en la persona y en el Estado) irían en contra de la asunción de las necesidades del “pueblo”, sujeto de la Iglesia y de la cristiandad. La secularización de los siglos XVIII y XIX, según Methol Ferré, habría sido un proceso de persecución que implicó el fin, en América, de la cristiandad indiana (por esto debe entenderse: ligada al “pueblo de Dios”, al “pueblo latinoamericano” y a sus intereses), con su pretensión, al privar a la institución de sus bienes y su incidencia terrena, de reducir la función de la Iglesia a mera espiritualidad (Ibid., 152-157). La postura resulta sin embargo ingenua en cuanto al poderío económico y político adquirido por la institución eclesiástica durante la Colonia y el siglo XVIII americano, que la vinculaban no tanto con los intereses y valores del pueblo, como con las *élites* detentadoras del *statu quo*.

En todo caso, Scannone y Methol Ferré consideran que tanto el liberalismo como el marxismo, en pos de “modelos” abstractos o importados, desconocen el valor simbólico y la sabiduría del pueblo latinoamericano. Por el contrario, la búsqueda de los movimientos nacionales y populares se orientaría hacia “los fundamentos” o, como expresa Bergoglio-Francisco al leer el libro de Methol Ferré, utilizando una metáfora que puede resultar gráfica: “mirar con perspectiva tanto las raíces como hacia las utopías” para ser “fiel a la realidad de los pueblos” (Ibid., 32). Es decir, que lo que está en juego como posible aporte de la Teología de la Liberación (al menos desde la enunciación de sus propios protagonistas) es un elemento de originalidad (en el sentido de lo exclusivamente latinoamericano o propio), foco de preocupación del pensamiento y la filosofía en Latinoamérica desde sus primeros exponentes.

Una cuestión de método

En su capítulo dedicado a la Teología de la Liberación, Horacio Cerutti Guldberg (1983) dedica un apartado a la epistemología implicada en este pensamiento. Allí, indica que el aporte que los propios autores vinculados (Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, etc.) reconocen en la Teología de la Liberación no pasa por el contenido ni la temática (que responde a la tradición teológica europea) sino por el *método* o la *manera*. Esto es, la propuesta de un nuevo círculo hermenéutico cuya novedad radica no solamente en su implicación en el “reino de este mundo” (la atención dada a las tendencias políticas e

Solange Victory

Que tiene sangre indígena, que aún reza a Jesucristo y aún habla el español: Teología de la liberación y recepción cultural
Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / issn en línea 1851-9490 / Vol. 20 (2018)

ideológicas del presente, sobre todo a la posibilidad de la revolución social, de las que la teología académica se desentiende en tanto estas no pertenecerían al “Reino de Dios”) sino, sobre todo, en la convicción de que cada nueva realidad obliga a leer nuevamente la Biblia a su luz. Esta necesidad de la relectura de la Revelación de Dios³ en cada nuevo contexto supone una aplicación mediada del método de la sospecha ideológica del marxismo, incluso también a la realidad teológica y a la exégesis bíblica. O sea que el lugar latinoamericano en la teología universal estaría tanto en una lectura de la realidad latinoamericana en términos de una interpretación simbólica a partir de la Biblia y los escritos teológicos, como en una nueva lectura de la Biblia a la luz de la praxis latinoamericana (Dussel, E. 1973). En este mismo sentido es que Scannone define a su filosofía de la religión como una reflexión metodológicamente basada en el giro lingüístico, en la fenomenología (dado que se basa en la situación y la experiencia latinoamericana como lugar hermenéutico) y en los procedimientos de la hermenéutica (Scannone, J.C. 2005).

Es decir, que lo que se reconoce como aporte aquí es la elaboración de o la contribución a una teoría de la lectura latinoamericana, como práctica en par de igualdad con las lecturas universales. La propuesta no es novedosa y, abriéndonos del campo particular de la exégesis bíblica, nos lleva de regreso a Borges: no es más que la elaboración conceptual de la teoría borgeana de la lectura realizada por Silviano Santiago en “El entrelugar del discurso latinoamericano” (2000), que tiene su postulación canónica en Pierre Menard y que aquí releímos en “El Evangelio según Marcos” en clave teológica. Es que, también con respecto a la “vieja cristiandad” barroca (Methol Ferré, A. 2013), estaríamos viviendo una “poscristiandad” (Scannone, J.C. 1976, 80-81). Dejando de lado la fuente, el original, el esquema modelo-copia, la lectura latinoamericana es necesariamente agresiva, disruptiva, desviada, incluso podríamos decir (como la lectura marxista-teológica de Dussel) delirante. Si la herencia existe y ella tiene una historia insoslayable de dominación y expoliación, lo único que queda es realizar desde Latinoamérica una reapropiación brutal, destructora, una mala lectura o un malentendido productivo con esa herencia (Santiago, S. 2000). Y la Teología de la Liberación puede contemplarse como un episodio del auge de esas teorías en nuestro continente.

3 En Teología, la “Revelación de Dios” es el acto con que Dios se revela a los hombres en sus atributos divinos y sus verdades, invisibles de otra manera, o “una enseñanza hecha por Dios a los hombres en orden a su santificación y a la vida eterna” (Parente, 1952: 316-317)

No hay que perder de vista que un rasgo típico de la hermenéutica propuesta por la Teología de la Liberación es que presupone, como anunciábamos al comienzo, un lugar de verdad desde el que se enuncia. A diferencia de la autocrítica historicista propuesta por Arturo Andrés Roig para la filosofía latinoamericana, aunque el papel y el posicionamiento del teólogo o el filósofo frente al pueblo es radicalmente opuesto en la formulación de Dussel (que se define desde un lugar de enunciación mesiánico e “iluminado”) y la de Scannone (que postula un teólogo mediador o articulador del saber popular) (*Vid.* Schutte, O. 1987), en ambos casos cabe al hermeneuta el “discernimiento” (Scannone) o la “revelación” (Dussel) , esto es, la capacidad de ver con claridad y establecer una lectura correcta del presente, que interprete los verdaderos signos de Dios en la tierra, por dónde pasa actualmente el pecado y la redención. A diferencia de otras tradiciones hermenéuticas o exegéticas, dentro de la teología, valdría la pena no olvidar que eso que se interpreta es una verdad revelada, y que ella presupone que en el texto que se lee (las Escrituras, la Biblia), así como en el mundo mismo (dimensión escatológica o encarnación), está entramada esa verdad. Previsiblemente, el reaseguro de esa visión correcta lo encuentran estos autores en la fe, que es el lugar desde donde se discierne el mundo político y desde donde se toman opciones éticas adecuadas. Mientras que el posicionamiento de Scannone es más mesurado, Dussel inclusive extrema las veleidades del teólogo latinoamericano y se arroga la posesión de las nuevas categorías hermenéuticas de la realidad crística: solo a nosotros cabe ver, hoy, dónde está Dios en la Tierra o el “Otro”; dado que, para Dussel, ese “Otro” se reconoce en el Tercer Mundo.

Incluso la posibilidad de la existencia de una rama marxista dentro de la Teología de la Liberación, como la representada por Dussel, proviene de esta presencia de un espacio de verdad basado en la fe sobre la que descansa la postura teológica. Solo de esa manera se explica que un paradigma ateo como el Materialismo Histórico, para el que la espiritualidad es pura ilusión ideológica deformante, pueda ser reutilizado en clave teológica para interpretar el mensaje cristiano “en la dirección misma de la lucha del proletariado” (Cerutti Guldberg, H. 1983, 146). Incluso Scannone, cuya propuesta es sumamente crítica de la aplicación del marxismo al análisis de la realidad latinoamericana, considera que, “discernido” por la fe, este puede transformarse en una “mediación socio-analítica” útil, que la teología podría aplicar en un momento de su análisis. La posibilidad de una lectura mutua Marxismo-Biblia (esto es, una relectura marxista de la Biblia y una relectura del marxismo a la luz del simbolismo cristiano, en términos de la praxis revolucionaria; *Ibid.*), como la que

Solange Victory

Que tiene sangre indígena, que aún reza a Jesucristo y aún habla el español: Teología de la liberación y recepción cultural
Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / issn en línea 1851-9490 / Vol. 20 (2018)

realiza Dussel, demuestra la flexibilidad interpretativa de esta teología latinoamericana, toda cuya novedad se estaría jugando en esta irreverencia exegética, al límite de la *mala lectura*, que explica, por ejemplo, la indignación de Ofelia Schutte (1987) cuando reconoce que Enrique Dussel no es un marxista, sino que pretende transformar a Marx en un dusseliano.

Sin embargo, lo que llama la atención en Dussel, es que ese “ver claro” y “leer correctamente” la realidad crística no excluye la mentira. La posibilidad, tal vez arriesgada, se insinúa en su lectura del sermón guadalupano de Fray Servando, donde propone que, más allá de sus errores históricos y la inexactitud de sus fuentes, la lectura de Mier es genuina (e “iluminada”) Teología de la Liberación (lo que en Dussel equivale a decir teología verdadera o correcta) porque justifica la praxis emancipatoria de la entonces Nueva España (1995). Es decir, que la hermenéutica defendida por Dussel no excluye, en este sentido, el delirio ni el error, siempre y cuando se justifique en términos de una praxis de liberación (posición en sintonía con los postulados de Silvano Santiago).

Dejando de lado la fuente, el original, el esquema modelo-copia, la lectura latinoamericana es necesariamente agresiva, disruptiva, desviada, incluso podríamos decir (como la lectura marxista-teológica de Dussel) delirante. Si la herencia existe y ella tiene una historia insoslayable de dominación y expoliación, lo único que queda es realizar desde Latinoamérica una reapropiación brutal, destructora, una mala lectura o un malentendido productivo con esa herencia (Santiago, S. 2000).

Llegamos aquí a un punto en el que la propuesta de la Teología de la Liberación se muerde la cola, en tanto el espacio de verdad que presupone para las Escrituras entra en contradicción con la flexibilidad de lectura e interpretación que habilita la capacidad de “discernimiento” (nuevo espacio de verdad) que otorga al teólogo. Si es necesaria tal capacidad de desvío o relectura destructora del catolicismo para reinterpretarlo en Latinoamérica, será inevitable preguntarse por el valor y por la capacidad emancipatoria de ese legado en sí; interrogante que la Teología de la Liberación, como anticipamos, nunca ensaya. Lo anterior, por supuesto, no invalida el recorrido militante y la participación efectiva de sacerdotes e intelectuales ligados a esta corriente en movimientos de liberación a lo largo del continente. Baste considerar, por ejemplo, las participaciones en el Ejército Sandinista nicaragüense (Ernesto Cardenal, Gaspar García Laviana) o en el frente Farabundo Martí en El Salvador (Ignacio Ellacuría, Óscar Arnulfo Romero). Aunque rescatable en la voluntariosa energía transformadora con la que lee la tradición católica para interpretarla en términos que beneficia la emancipación de Latinoamérica, sin

Solange Victory

Que tiene sangre indígena, que aún reza a Jesucristo y aún habla el español: Teología de la liberación y recepción cultural
Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / issn en línea 1851-9490 / Vol. 20 (2018)

embargo, habrá que juzgar en estos términos los límites de la operación realizada desde la Teología de la Liberación. Tanto si consideramos el catolicismo como doctrina que propugna la resignación de los sometidos en este mundo terrenal ante los embates del poderoso, como si tenemos en cuenta el rol históricamente hegemónico y mundano de la Iglesia católica, nos es imposible, como mínimo, no dudar de las posibilidades libertarias de proyectos basados en un legado tal.

Teoría cultural y niveles hermenéuticos en Juan Carlos Scannone

Dentro de la corriente populista, Juan Carlos Scannone es quien mejor formula una teoría cultural en el marco de la Teología de la Liberación. Para considerar los productos intelectuales y culturales de Nuestra América, Scannone desarrolla la categoría de inculturación. No solamente la filosofía sería aquí “inculturada”, sino también la sabiduría popular. Que una filosofía o un pensamiento esté inculturado significa, en Scannone, que está situado en (pasado por o filtrado desde) América Latina. Es decir, situado tanto geocultural como hermenéuticamente (como posición desde la cual se reflexiona), aunque su “origen” sea europeo. A su vez, la filosofía de la religión latinoamericana debe ser, según Scannone, intercultural y analógicamente transcultural. Con esto último se refiere a que pretende tener un valor universal pero situado, es decir, buscar y revelar la trascendencia desde su localización concreta.

Esta hermenéutica propiamente latinoamericana a la que la Teología de la Liberación haría su aporte opera sobre varios niveles solapados. La actividad interpretativa se aplicaría, en primer término, mutuamente sobre la realidad del continente, por un lado, y la “Palabra de Dios” (el texto bíblico), por otro lado (Scanonne, J.C. 1976). Ya hemos hablado de la lectura de los textos sagrados e incluso de la tradición teológica académica. En cuanto a la lectura que el teólogo debe aplicar sobre el mundo o la situación latinoamericana, esta se desarrolla en varios momentos. Primero, es un análisis del presente, mediante las herramientas que brindan las ciencias sociales y humanas. De él se debe desprender un “sentido literal” sobre la situación de injusticia. Sobre esa interpretación se montará un nuevo nivel hermenéutico, ahora en el plano de la imaginación sobre el futuro o la utopía, que como un “sentido simbólico” (Ibid. 2005, toma estos términos de Ricoeur) se erige sobre las líneas y alternativas rectas “emergentes” en el presente. Es decir, que el trabajo no solamente será de lectura, sino de creación y transformación en base a una

Solange Victory

Que tiene sangre indígena, que aún reza a Jesucristo y aún habla el español: Teología de la liberación y recepción cultural
Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / issn en línea 1851-9490 / Vol. 20 (2018)

práctica inventiva. De más está decir que también está implicada en esta hermenéutica una opción ética en relación a proyectos políticos (el peronismo, en el caso de Scannone), que se justifica mediante la supuesta capacidad de discernimiento que da la fe. Scannone retoma a Ricoeur para defender esta práctica imaginativa. Propone que esta imaginación “no es ningún sueño fantástico” sino una “variación imaginativa (...) la cual acierta a descubrir el meollo, la esencia”, es decir, la posibilidad de vivir rectamente y según un principio de “bondad moral” (Ibid., 144-145). En cuanto a la relectura el pasado o la historia latinoamericana, también en ella se buscan los “emergentes” pasados de liberaciones que sirvan de antecedentes, desde una postura revisionista a la cual ya hemos aludido.

Por supuesto, las utopías no se diseñan sobre la nada, sino que deben concebirse sobre el respeto por el “proyecto humano y popular en el que los pueblos proyectan sus ideales, valores y aspiraciones de liberación” (Ibid., 58). Frente a esos proyectos, el trabajo del teólogo es el de la interpretación, el discernimiento y la articulación conceptual de las líneas simbólicas rectoras de la nueva sociedad que se desea crear. Esto implica un último nivel de interpretación y articulación sobre el cual la labor del teólogo se ejerce, que es el de la sabiduría popular (Ibid., 140). La Teología de la Liberación de Scannone propone aplicar creativamente la interpretación sobre los símbolos, mitos, ritos y relatos populares latinoamericanos para descubrir “la verdad del paganismo” (Ibid., 65). Es decir, que encuentra verdad tanto en el imaginario como en la imaginación de los sectores populares.

En resumen, a partir de una lectura de la realidad, de la sabiduría popular y de las Escrituras, el teólogo de la liberación extrae un nuevo saber filosófico-teológico inculturado en y desde Latinoamérica, de valor universal analógico.

Anotaciones finales: un profeta criollo

Por lo tanto, más allá de las consideraciones que podamos (y que en realidad, personalmente, no me encuentro en condiciones de) hacer sobre su valor concreto en términos de la corrección de sus interpretaciones teológicas, incluso si por un momento dejamos de lado la crítica al catolicismo como doctrina, la Teología de la Liberación puede abordarse en términos de sus aportes a una historia y a una teoría de la lectura hispanoamericana. En cuando a la historia, podría ser pensada como un episodio más en la serie de escenas de lectura en Latinoamérica. En ella, como en toda escena de lectura aquí, se juega una operación del “disfraz” o la “treta”.

Solange Victory

Que tiene sangre indígena, que aún reza a Jesucristo y aún habla el español: Teología de la liberación y recepción cultural
Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / issn en línea 1851-9490 / Vol. 20 (2018)

El concepto responde a la elaboración de Josefina Ludmer (1985), que propone que toda “treta del débil”, en cuanto estrategia de resistencia, supone un gesto doble de sumisión o aceptación, a la vez que de antagonismo. La treta permite “reorganiza(r) la estructura dada” en tanto es un “disfraz de prácticas”. Entonces, siguiendo la trama que nos ha traído hasta aquí, podríamos definir con la voz de un hipotético Silviano Santiago filtrado por Ludmer: la *treta latinoamericana* implicada en nuestra teoría de la cultura (o en una posible teoría sobre nuestra propia cultura y su valor) se juega en una práctica o gesto de lectura o interpretación (hermenéutica) y de paralela transformación creativa, en ese acto mismo de leer, donde radica la propia originalidad cultural (y filosófica).

A esta altura, no nos resulta peculiar que Ludmer defina las “tretas del débil” en relación al estudio de Sor Juana Inés de la Cruz. La posibilidad de pensar una teoría sobre lo que significa leer desde un lugar de subordinación o marginalidad (incluso como práctica de resistencia al poder) se establece desde la producción de una monja. Es decir, desde una mujer ligada a la Iglesia y desde una operación de interpretación sobre el saber teologal, discurso privilegiado del Poder. Aunque no solo sobre eso, y tal vez aquí radique el fondo de la cuestión. O mejor: desde el saber teologal (la sentencia de San Pablo, en el análisis de Ludmer sobre la “Respuesta a Sor Filotea”) usado como herramienta o Caballo de Troya para entrar a otros saberes, permitir otros cruces, apropiaciones, reelaboraciones. Y entonces, la intuición que leímos en Darcy del lugar eminente que cabe al cristianismo o al legado hispánico como primera matriz ideológica de la configuración colonial de dominación en América Latina reaparece atinadamente. Pero si en Darcy esta definía su desprestigio y su inhabilitación como pensamiento para la liberación, aquí se recupera como espacio privilegiado para (en el corazón del dominio) activar la treta.

Volviendo a la Teología de la Liberación, ¿cuáles serían, entonces, las características de esa lectura posible de la tradición cristiana (y, más en general, de toda tradición heredada) desde y en Latinoamérica? Para describirlo, podemos recurrir a otra escena de lectura colonial, de otro hombre de la Iglesia díscolo y mexicano *avant la lettre*. El 12 de diciembre de 1794, el fraile dominico Servando de Santa Teresa de Mier pronuncia un sermón de honor a la Virgen de Guadalupe en la Colegiata de su Villa en Monterrey donde reinterpreta y transforma por completo la historia tradicional sobre la primera aparición de la Virgen al indígena Juan Diego. En principio, los desplazamientos en la lectura parecen aludir a problemáticas meramente teológicas. Las dos proposiciones más comprometidas son las que trocan a Juan Diego por el apóstol Tomás, que habría estado en México antes de la

Solange Victory

Que tiene sangre indígena, que aún reza a Jesucristo y aún habla el español: Teología de la liberación y recepción cultural
Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / issn en línea 1851-9490 / Vol. 20 (2018)

Conquista, y la que supone que, por lo tanto, los indios ya adoraban a Nuestra Señora de Guadalupe desde antes de la llegada de los españoles en la sierra de Tenanyuca. Sin embargo, no cuesta comprender por qué la postulación de un cristianismo pre-evangelización enunciado en los albores de la crisis final de la Monarquía española le valió al dominico dos cautiverios y el exilio casi de por vida. Halperín Donghi (2013) realiza un recorrido brillante por esas razones en un estudio sobre el fraile. Más allá de sus hipótesis puntuales, el cuadro que Halperín traza de Fray Servando nos sirve para definir, tal vez más generalmente, ciertos rasgos propios y productivos de la figura del intelectual en Latinoamérica. Sobre todo, teniendo en cuenta, en la línea de este ensayo, que Mier estableció una de las primeras lecturas sobre una imagen cristiana de origen latinoamericano y que ella despertó el escándalo.

La primera característica que surge en los apuntes para su sermón es el papel de hermeneuta privilegiado que se adjudica (y tal vez ahora, la simpatía que Dussel parecía sentir por este personaje nos resulte más familiar). Servando pretende establecer el sentido correcto de las fábulas y tradiciones indígenas sobre la Guadalupe desde un trabajo filológico y etimológico preciso, basado en el conocimiento de la lengua mexicana y la simbología nacional. No tiene ningún prurito en ponerse por sobre los peritos teólogos españoles que, a pedido del “monarca el señor Carlos 3º”, se ocuparon del tema, proponiéndose como más capaz para interpretar “la verdadera de este reino” (sic) y, por ende, convertirse en legítimo interlocutor del Rey. Su *forma mentis*, como la llama Halperín, es la del clarividente o el visionario.

Confiado en la visión de un mundo ordenado por la Providencia, en el que él cree que le cabe un lugar privilegiado, nunca pierde la convicción de su propia superioridad y de la de su patria (Halperín Donghi, T. 2013), como si confiara, al modo de Rubén Darío en “A Roosevelt”, que América Latina cuenta con Dios de su lado. Si la megalomanía del posicionamiento resuena en la postura intelectual de Dussel, sin embargo, tampoco es ajena a la propuesta teológica de Scannone. En todo caso, también la Teología de la Liberación quiso establecer un diálogo en pie de igualdad (“analógicamente transcultural”) con la teología y los debates de la Iglesia a nivel universal.

Su lectura de la tradición guadalupana explota en el campo colonial como una poderosa y peligrosa “máquina transformadora” (como llamaba Ludmer a la escritura de Sor Juana), capaz de trocar la evangelización en situación de dependencia en evangelización liberadora (Scannone, J.C. 1976). La atracción que sobre sus contemporáneos y sobre nosotros sigue

Solange Victory

Que tiene sangre indígena, que aún reza a Jesucristo y aún habla el español: Teología de la liberación y recepción cultural
Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / issn en línea 1851-9490 / Vol. 20 (2018)

generando su intervención, al margen de que el estudio de sus fuentes haya probado la inexactitud de sus hipótesis, incluso al margen de que su personalidad desmesurada le haya valido la acusación de delirio por parte de la sociedad en la que vivió, ya nos había sido advertida por Dussel. Es que la corrección o el error de su interpretación de la tradición se adelgazan frente al acontecimiento que representa su acto de lectura en cuanto gesto. Porque la treta de Fray Servando se asemeja a la jugada en “Tema del traidor y del héroe” (para volver, previsiblemente, a Borges, en el final). En el relato, la traición se puede convertir en heroicidad a partir de un disfraz (una representación teatral, una invención ficcional, un mal plagio de Shakespeare que transforma la historia en literatura) y el artilugio es justificado si sirve para excitar “la imaginación popular y que apresuraran la rebelión” (Borges, J.L. 1974b, 498). No hay valores absolutos, negativos o positivos, en América, sino un juego de sentidos constante, al servicio del que resiste.

En Fray Servando, antes que con una figura de intelectual europeo al estilo Zola, nos encontramos con una nueva inflexión, acaso temprana e inédita, del intelectual latinoamericano como un mitómano y un megalómano (Cf. Laxagueborde, J. 2016). Es decir, antes que con un intelectual que acusa desde la autoridad que le brinda su saber al poder, más bien con un loco (y un profeta) que (a la manera de “La loca y el relato del crimen” de Piglia) dice lúcidas verdades en su delirio. O, dicho en otras palabras, hay verdad en su (en la) imaginación, hay verdad en el imaginario (popular, por ejemplo, siguiendo a Scannone), hay incluso verdad en la mentira de una lectura desviada. De una lectura que, al modo de las creaciones mestizas de Gruzinski y situándonos en el universo de valores teológicos de nuestros textos, dice la “verdad” para mentir, en tanto “usa” la tradición y el dogma cristiano, y que a su vez miente para decir una verdad de la praxis: la emancipación o liberación de nuestros pueblos.

Bibliografía

- Borges, Jorge Luis. 1974a. El Evangelio según Marcos. En El informe de Brodie. En Obras completas. Buenos Aires: Emecé.
- Borges, Jorge Luis. 1974b. Tema del traidor y del héroe. En Ficciones. En Obras completas. Buenos Aires: Emecé.
- Cândido, António. 1989. A educação pela noite & outros ensaios. San Pablo: Ática.
- Cerutti Guldberg, Horacio. 1983. Filosofía de la liberación latinoamericana. México: FCE.

Solange Victory

Que tiene sangre indígena, que aún reza a Jesucristo y aún habla el español: Teología de la liberación y recepción cultural
Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / issn en línea 1851-9490 / Vol. 20 (2018)

- Dussel, Enrique. 1973. Epílogo. En Caminos de liberación latinoamericana II: Teología de la Liberación y ética. Buenos Aires: Latinoamérica Libros.
- Dussel, Enrique. 1995. Teología de la Liberación. Un panorama de su desarrollo. México: Potrerillos.
- Gruzinski, Serge. 2007. El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento. Barcelona: Paidós.
- Halperín Donghi, Tulio. 2013. Fray Servando, precursor, mártir y triunfador glorioso. En Letrados y pensadores. El perfilamiento del intelectual hispanoamericano en el siglo XIX. Buenos Aires: Emecé.
- Laxagueborde, Juan. 2016. Un epígrafe y nueve puntos sobre el barroco latinoamericano. Paper presentado en la II Jornada de Historia de México en Argentina, 15 y 16 de septiembre, en Rosario, Argentina.
- Ludmer, Josefina. 1985. Las tretas del débil. En La sartén por el mango. Puerto Rico: El huracán.
- Methol Ferré, Alberto y Alver Metalli. 2013. El papa y el filósofo. Buenos Aires: Biblos. (Edición anterior como: La América Latina en el siglo XXI. Buenos Aires: Edhasa, 2006).
- Molloy, Sylvia. 1996. El lector con el libro en la mano. En Acto de presencia: la escritura autobiográfica en Hispanoamérica. México: El Colegio de México.
- Parente, Prieto. 1952. Diccionario de teología dogmática. Barcelona: Studium.
- Rama, Ángel. 2008. Transculturación narrativa en América Latina. Buenos Aires: El Andariego.
- Ribeiro, Darcy. 1978. La cultura latinoamericana. Latinoamérica. Cuaderno de Cultura Latinoamericana 6.
- Ribeiro, Darcy. 1985. Primera parte. La civilización occidental y nosotros. En Las américas y la civilización. Buenos Aires: CEAL.
- Roig, Arturo Andrés. 1969. Nacimiento y etapas del ensayo de contenido filosófico-social en Argentina. Numen 8: 42-47.
- Santiago, Silvano. 2000. El entrelugar del discurso latinoamericano. En Absurdo Brasil: polémicas en la cultura brasileña, compilado por Adriana Amante y Florencia Garramuño. Buenos Aires: Biblos.
- Scannone, Juan Carlos. 1976. Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación. Salamanca: Ágora, Sígueme.

Solange Victory

Que tiene sangre indígena, que aún reza a Jesucristo y aún habla el español: Teología de la liberación y recepción cultural
Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / issn en línea 1851-9490 / Vol. 20 (2018)

- Scannone, Juan Carlos. 1982. La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas. Stromata 38.
- Scannone, Juan Carlos. 2005. Religión y nuevo pensamiento: Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina. Barcelona: Anthropos; México: UAM-Iztapalapa.
- Schutte, Ofelia. 1987. Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano. Prometeo 8: 19-42.

Solange Victory

Que tiene sangre indígena, que aún reza a Jesucristo y aún habla el español: Teología de la liberación y recepción cultural
Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / issn en línea 1851-9490 / Vol. 20 (2018)