



# La filosofía latinoamericana y el factor religioso

## Latin American philosophy and the religious factor

*Dan Abner Barrera Rivera*

Instituto de Estudios Latinoamericanos (IDELA)

Universidad Nacional

Heredia, Costa Rica

ORCID: [0000-0003-3441-5899](https://orcid.org/0000-0003-3441-5899)

[dan.barrera.rivera@una.cr](mailto:dan.barrera.rivera@una.cr)

*La fe no es una ideología y el marxismo no es una fe.*

Frei Beto



### Resumen

Este ensayo explora el tema de lo religioso en el debate por la creación de una filosofía latinoamericana en la obra de Augusto Salazar Bondy en los años sesenta del siglo XX. Se trata de dos campos: la religión y la filosofía, las cuales por lo general han sido presentadas de forma antagónica, disociada o una superpuesta a la otra. La pregunta que nos planteamos es: ¿qué importancia tiene el factor religioso cuando se piensa en la necesidad de tener una filosofía latinoamericana como pensamiento propio?<sup>1</sup> Para responder esta interrogante, se procede de la siguiente manera: primero, se hace una explicación de lo que se entiende por religión y por filosofía; segundo, se analiza si la religión es un elemento innato en el ser humano o no, seguido de algunas reflexiones de la relación entre filosofía y religión en algunos periodos de la historia, y la trascendencia que tiene el pensamiento eurocéntrico; en tercer lugar, se expone cómo ha sido la presencia (o cuál ha sido la importancia) de lo religioso en la propuesta iniciada por Salazar Bondy respecto a la necesidad de

<sup>1</sup> Salazar Bondy, en su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, por la delimitación de su estudio se refiere a Hispanoamérica, pero su interés mayor, como lo entendieron quienes más tarde participaron en esos debates, era por una filosofía latinoamericana.



tener una filosofía auténtica en América Latina (tema que sigue aún en discusión); cuarto, dado que el análisis crítico de Salazar pone en entredicho la existencia y posibilidad de un pensamiento propio latinoamericano, se explica el contexto en el que él levanta su cuestionamiento, y se muestran a manera de ilustración los aportes dados por el marxista José Carlos Mariátegui -el Amauta- cuarenta años antes que Salazar Bondy, respecto al “factor religioso” (él se refiere al Perú, pero sirve para el resto de América Latina); seguidamente, se señala la contribución de la Teología de la Liberación, no como “filosofía” sino como creación de un pensamiento propio latinoamericano, que tomó en cuenta “el factor religioso” de los pueblos latinoamericanos, en la línea que había señalado Mariátegui. El ensayo no termina con “conclusiones”, sino que señala cuatro reflexiones que nos invitan a seguir investigando sobre el tema.

**Palabras claves:** América Latina, filosofía, religión, Salazar Bondy, Teología de la Liberación



**Abstract**

In this essay, the author explores the topic of religion in the debate on a Latin American philosophy in Augusto Salazar Bondy (1960's). The arguments focus on religion and philosophy, generally considered opposite, dissociated or overlapping. The question is: How important is the religious factor when thinking about the need for one's own Latin American philosophy? To answer this question, an explanation about philosophy and religion is made. Secondly, religion is analyzed as an innate characteristic or not to human beings, as well as some reflections on the relationship between religion and philosophy through History, and the meaning of Eurocentric thought. Thirdly, what is the significance of the religious factor in Salazar Bondy's proposal. Fourthly, due to Salazar's critical analysis of the possibility of an authentic Latin American thought is doubtful, the contributions of Marxist José Carlos Mariátegui on this subject, 40 years before, are considered an example. Finally, the Liberation Theology is explained not like a “philosophy” but like creation of a Latin American thought that took into account “the religious factor” of these communities. At the end, this essay proposes four reflections instead of final conclusions.

**Keywords:** Latin America, philosophy, religion, Salazar Bondy, Liberation Theology

## Introducción

Se ha escogido el texto de Salazar Bondy: *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968), porque se constituyó en una especie de parteaguas en la historia del pensamiento filosófico del continente; con ese título provocativo despertó polémicas y desafíos en los pensadores latinoamericanos, y tuvo una importante influencia en lo que se conocerá algunos años después como la filosofía latinoamericana de la liberación<sup>2</sup>. Si bien este filósofo no fue el primero ni tampoco el último en mostrar interés por este tema, sin embargo, a diferencia de sus antecesores, su planteamiento de que en América no existía aún una filosofía propia, porque el mundo de la cultura al que, según él, pertenece la filosofía, no era una cultura propia sino extraña, inducida desde Europa, abrió el debate por la necesidad de la creación de una filosofía y cultura propias, y que no sea más una imitación de lo que se pensaba y decía en Europa. Antes de él, hubo otros pensadores como Andrés Bello (1781-1865), Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y Francisco Bilbao (1823-1865) que en opinión de Mora (2006, p.285) fueron los “fundadores de la filosofía latinoamericana”. Mora (2006), los califica así, porque una vez finalizada la era colonial, se interesaron por “¿cuál era la conciencia de sí que tenían estos pueblos al día siguiente de nuestra independencia?” (p.293); se trató de preocupaciones y propuestas pertinentes en ese contexto. También hubo otros como José Vasconcelos (1882-1959) y José Carlos Mariátegui (1894-1930) que

2 El autor ha publicado alrededor de una veintena de libros, pero es en este donde trata con agudeza la ausencia de una filosofía propia en América.

señalaron ese vacío en el pensamiento de nuestra región; con ese contexto previo, Salazar Bondy, en un tiempo más contemporáneo de la historia latinoamericana (finales de los años 60 del siglo pasado) colocó el tema y el problema en el centro de la discusión filosófica.

## Hacia una conceptualización de religión y filosofía

En la enunciación del título se utilizan dos vocablos castellanos centrales en el tema: “religión” y “filosofía”, que al ser usados a menudo podría creerse que se tiene bien claro lo que significan, pero no siempre es así<sup>3</sup>. Existen varias definiciones sobre “religión”, y muchas de ellas responden a la disciplina o campo de conocimiento desde donde se la quiere estudiar; el énfasis, la amplitud o la estrechez del concepto dependerá muchas veces del ángulo o perspectiva desde donde se la vea; pero en lo esencial, hay consenso en recurrir a su raíz etimológica latina “religare”, que es una palabra conformada por el prefijo “re”, que indica intensidad y repetición, con el vocablo “ligare”, cuyo significado es atar, ligar, sujetar, amarrar, unir. De aquí surge la idea de que “religión” vendría a ser la re-unión del ser humano con Dios; “es unir lo que se había roto por el pecado” (Gallardo, 2013, p.51); entonces

3 Si preguntamos a cinco personas que hablan el mismo idioma, por ejemplo: un agricultor analfabeto colombiano, una mujer trans costarricense, una indígena bióloga boliviana, un profesor de física nuclear uruguayo y un miembro del Ejército Zapatista de Liberación Nacional mexicano, y cada uno con creencias religiosas diversas: católico el colombiano, atea la costarricense, politeísta la boliviana, judío el físico uruguayo y chamán el zapatista, difícilmente encontraremos un acuerdo en el significado de “religión”; de modo que conceptualizar este término no es sencillo. Lo mismo puede decirse del término “filosofía”.

la religión consiste en volver a estar ligado a lo divino, y en este intento por reunirse con el ser superior, las personas recurren a discursos y prácticas las cuales expresan su fe en el divino, a la vez que le obedecen (Maduro, 1979). Esta conceptualización se circunscribe a la cultura cristiana, que profesa una religión monoteísta (el Dios cristiano). Sin embargo, antes de la conquista de América, en estas tierras ya existían creyentes no cristianos, que también tenían sus religiosidades, espiritualidades y mitos. Eran pueblos politeístas cuyos dioses eran la naturaleza, la tierra, el sol, la luna, la lluvia, etc., a los cuales les rendían culto y obediencia y buscaban estar en estrecha re-unión (estar ligados) con ellos. De las diferencias que hay entre la religión cristiana y las religiones originarias, sobresale que éstas concebían la naturaleza (la tierra) como la madre, y al ser humano como parte esencial de ella; y al igual que la religión cristiana, también expresaban su religiosidad a partir de ritos, prácticas y discursos por medio de los cuales buscaban ligarse con lo sobrenatural; para ellos lo divino está en la madre naturaleza, por eso la reverenciaban. La conquista de América sostuvo que estas religiones eran satánicas y aunque se propuso acabar con ellas, no lo logró en su totalidad. Dice Rivera (1992) que “Desde el prisma de la catolicidad hispana, las religiones nativas se consideraron infidelidad e idolatría, adoración de falsos dioses inducida por fuerzas satánicas” (p.255); no era posible conjugar la religión venida de España con las religiones nativas: “en América se impuso la idea de una radical antítesis entre el cristianismo y la idolatría indígena, “al servicio del demonio””

(Rivera, 1992, p.267). Vemos que fueron dos visiones (y dos mundos muy diferentes) los que se desencontraron:

La indígena y la española. Esta reunió todas las características de un choque cósmico entre dos tipos de sociedades complejas, aunque profundamente desiguales en su manera de relacionarse con la naturaleza mediante el trabajo, en su organización social y en su visión del mundo como paradigma de conocimiento y de actitud. (Robles, 1995, p.15)

Esto que señala Rivera (1992), es importante porque América Latina es un continente con una población cultural y religiosamente diversa. Retomaremos esta particularidad latinoamericana cuando veamos la perspectiva de Salazar Bondy en la propuesta de la creación de una filosofía auténtica, así como la de otras corrientes que nacieron como pensamiento propio en este continente.

El término filosofía, también pareciera que fuera de uso común, pero no siempre lo es; remite a su origen griego (a la Antigua Grecia), se trata de una palabra compuesta por “filo” (fileo) que indica amor, amistad, y “sofía” que quiere decir sabiduría; por lo que etimológicamente significaría amor o amistad por la sabiduría. Según Martínez (2016), “Con la filosofía se pasa de la opinión (doxa), que es conocimiento aparente como el que dan los sentidos, al saber (episteme), que es conocimiento esencial, objetivo, y que supone no solamente validez sino veracidad” (p.11). Este paso de la opinión al saber se da en una situación o condición de asombro del ser finito (el humano) ante todo lo que ve que lo trasciende y es infinito (intemporal), admitiendo

que hay mucho por conocer, mucho por saber; el ser finito se asombra también de no ser infinito ni atemporal; somos limitados. Entonces, la filosofía se entiende desde esta conceptualización europea, como saber racional, y es lo que heredará América Latina. En consecuencia, el saber válido será el pensamiento racional y será desde esta matriz que se determinará qué pensamiento es válido y cuál no; desde ahí, se invalidarán los mitos, los relatos, las espiritualidades y los sistemas de pensamiento más complejos de los pueblos latinoamericanos por irracionales.

### **Lo religioso en el ser humano y en la historia**

Cuando se aborda el tema de lo religioso, surge la pregunta: ¿es un factor exterior (afuera/superficial) al ser humano o es un elemento que pertenece a su propio ser (viene con él)? Muchas veces, dependiendo de la respuesta, el ser humano direcciona el sentido de su vida y su visión sobre el mundo. Si fuese lo primero, entonces las personas podrían vivir sin la necesidad de expresarse religiosamente, o de formar parte de alguna organización donde se enuncian creencias en lo sobrenatural o lo divino; esto no es una conjetura, porque existen sociedades que, sin ser ateas, ahí está ausente lo religioso o sus manifestaciones u organizaciones de fe. Y si se tratara de lo segundo, entonces, ¿cómo se explica que haya corrientes de pensamiento y formas de vida como el agnosticismo, el secularismo y el ateísmo, en las cuales lo religioso estaría “sobrando” excepto para tenerlo como referencia de estudio u objeción? Por un lado, están quienes defienden que lo religioso forma parte de la

dimensión estructural (antropológica) de los humanos, es decir, lo religioso no ha sido aprendido, sino que es un elemento de la conciencia de la persona, le es inherente: “lo religioso no es de talante accidental sino estructural, forma parte del constitutivo de la estructura antropológica” (Jiménez, 2001, p.108); por eso, tarde o temprano necesitarán expresarse religiosamente de diferentes formas, sea en privado o en público, individual o colectivamente. Decir que lo religioso es inherente al humano, es ponerlo en la misma condición de los componentes que los etólogos han demostrado que son innatas, por ejemplo, las expresiones básicas del rostro humano como la alegría, la tristeza, el temor, el enojo, el rechazo, la admiración; sentimientos como la simpatía, la antipatía, la gracia, el carisma; o capacidades como el genio o el talento. Todo esto no es aprendido (Denegri, 2017). Desde esta postura se cuestionan las corrientes de pensamiento mencionadas (el agnosticismo, el secularismo, el ateísmo) aduciendo que estas no son originales, inherentes/constitutivas al ser humano, sino que son cultivadas o aprendidas; sin embargo, así como esto es posible probarlo, lo mismo se podría hacer con la religión, en el sentido de que también es un fenómeno que al formar parte de la cultura y la sociedad es producida social e históricamente y, por lo tanto, también es enseñada, aprendida y cultivada.

Más allá de esta discusión, la importancia radica, como se dijo antes, en que cualquiera fuera la respuesta, esta posiciona y orienta al humano a asumir una dirección en la sociedad; el mismo debate nos indica que lo religioso (mitos, creencias, tradiciones, espiritualidades) están presentes

de diversas formas en nuestras culturas. Sea que se acepte lo religioso como innato en el ser humano, o que se lo niegue, a lo largo de la historia ha sido un factor importante en creación o negación de humanidad, integración o enfrentamientos. Y respecto a su relación con la filosofía, vemos en la historia que ha habido periodos muy variados; por ejemplo, durante la filosofía griega no hubo una relación directa sino que más bien la filosofía griega en el siglo V a. C. fue un intento por distanciar la argumentación mitológica de la argumentación estrictamente racional propuesta por la filosofía, una explicación vía causas que daba una nueva propuesta no con dioses para justificar los acontecimientos y la explicación de los fenómenos, sino vía explicación racional en la cual había un camino que se expresaba estableciendo una causalidad en la naturaleza. Con el advenimiento del cristianismo, la filosofía y la religión se emparentaron; un ejemplo es Agustín de Hipona, quien proponía entender la verdadera religión como esa unión entre las verdades de fe y las verdades de la filosofía, en el entendido de que las verdades de la filosofía no pueden contradecir la verdad de la religión y viceversa, pues a fin de cuentas no puede la verdad contradecir la verdad; este es un supuesto que se desarrolló durante toda la Edad Media.

Por otra parte, en la Modernidad lo que se encuentra es un esfuerzo por distanciar cada vez más ese vínculo entre la religión y la filosofía; desde el racionalismo pasando por el empirismo usan la razón como la herramienta fundamental para comprender la realidad y se distancian de la institucionalización de la religión porque

esta representó a grupos hegemónicos que finalmente oprimían y victimizaban a las mayorías que, en lugar de liberarlas, desde luego que las esclavizaban. A inicios del siglo XX aparece una corriente filosófica que es más una herramienta llamada la filosofía analítica, que termina reduciendo la religión a un asunto o un problema meramente de lenguaje; entonces son los valores veritativos de verdadero y falso los que finalmente predominan, y gracias a la lógica se puede reducir el lenguaje religioso a un asunto de argumentación más que a un asunto de una experiencia religiosa, la cual ya de por sí trascendería el lenguaje y, en consecuencia, no se podría hablar nada de ello.

Como puede verse, todo esto sucede principalmente en Europa y desde ahí se replica para el resto del mundo. ¿Y América Latina qué voz tiene en este concierto de la producción de pensamiento?

Presentar y aceptar la experiencia europea como universal es un procedimiento eurocéntrico; tomar lo europeo (en este caso el pensamiento racional), como la representación de “lo humano” es una restricción cuando se intenta pensar con otros presupuestos. El mundo está construido desde la perspectiva, percepción y representaciones centradas en Europa, y eso produce una especie de jerarquización en la vida de las sociedades; así tendría más importancia el hombre racional y secular que el hombre creyente, religioso o mítico. Los planteamientos teóricos, perspectivas y discursos se hacen siempre desde un lugar situado (el locus de enunciación), no puede ser de otra forma; el problema es que la ciencia y la filosofía europeas pensaron

que hablaban desde la posición universal (en esa universalidad están ausentes los que no son europeos), de manera que lo que dicen un filósofo y un científico (europeos) vale para todos los hombres y sociedades (lo mismo puede decirse de la teología producida en Europa)<sup>4</sup>. Esta enunciación se hace desde un lugar que es Europa, caracterizada como un mundo racional, rico, blanco, burgués, patriarcal, etc. No es la visión o el discurso de los trabajadores o del pueblo de allá, que tampoco sabemos cuál es, porque quedaron fuera del discurso ya que el poder se encargó de excluirlos; y si eso sucede en el Primer Mundo, ¿cómo procederían sus representantes en el Tercer Mundo con ese conocimiento de universalidad? Serían excluidos todos los que no generan un pensamiento racional como se produce en Europa. Lo que Europa presenta (y el resto del mundo lo admite) como si fuera una posición universal válida para todas las situaciones (lugares, culturas), es en realidad una posición particular (muy concreta) que se sitúa en el lugar dominante de poder, y desde ahí define a los otros, dice lo que es válido, o niega lo que otros producen; pero eso que hace Europa es una posición más, no es la única, habrá otros discursos que serán también válidos.

4 Más adelante se verá cómo la Teología de la Liberación producida en América Latina rompe epistemológicamente con la forma en que Europa había enseñado que se hace teología; por eso ésta no sería fácilmente admisible en la tradición teológica europea; generó controversias y reacciones en Europa y en la misma América Latina.

### **La presencia y ausencia de lo religioso en la obra de Salazar Bondy**

En su texto *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Salazar pone en cuestión lo que hasta ese momento se había creado y propuesto como una filosofía latinoamericana; su pregunta es provocativa e invita a hacer un análisis de si América tiene una filosofía propia. Aquí surge la pregunta, ¿qué es lo que define la filosofía latinoamericana? ¿La define el lugar de nacimiento? El hecho de que lleve el calificativo “latinoamericana”, ¿hace que sea una filosofía latinoamericana? ¿La filosofía se define por un objeto de estudio o la define una práctica? El objeto de estudio de la antropología es el ser humano, el de la sociología es la sociedad, el de la psicología es la conducta humana, pero la filosofía no tiene un objeto propiamente delimitado porque se trata de una práctica, es un modo de pensar antes que un saber sobre algo. Aunque es discutible hablar de un pensamiento que tenga una nacionalidad, éste siempre está situado como se dijo antes; pero el pensamiento europeo se presenta como si no perteneciera a algún lugar, habla desde ese único lugar que para ellos es el lugar universal. Ese pensamiento es europeo, pero eso no quiere decir que sea universal. Entonces, pensar, siempre es hacerlo de una manera situada, pero nada garantiza que, porque alguien piense, por ejemplo, desde Perú, está asumiendo esa localización, porque esa persona puede reproducir los puntos de vista europeos, aunque se encuentre en Lima.

Al inicio de su obra, Salazar hace la advertencia de que su trabajo se circunscribe al “pensamiento filosófico propiamente

tal”, y de manera indirecta aludirá a lo que en “forma genérica puede llamarse pensamiento (v.gr. creencias religiosas, programas políticos, ideas artísticas, etcétera)” (Salazar, 1968, p.10). Sostiene que lo que se había producido en estas tierras hasta esa fecha no era parte de la cultura latinoamericana: “Ésta tiene así el carácter de un árbol trasplantado, no de una planta que surgiera de la conjunción de factores propicia a un brote original y vigoroso de pensamiento” (p.35); o sea, el locus de enunciación no está aquí, sino afuera, lo que aquí se hace es sólo repetir. Para él, la filosofía forma parte de la cultura: “nuestra filosofía ha estado vinculada siempre a determinadas áreas de actividad cultural” (p. 26). Si esto es así, quiere decir que la filosofía en alguna medida dependerá de la cultura; pero no hay “una” cultura, y no se puede decir que en América Latina existe “una cultura”, sino una diversidad de culturas; pero como ya se señaló, desde la universalidad y racionalidad europeas se determina lo que es válido, y lo mismo puede suceder cuando se quiere hablar de “la cultura”. El diagnóstico que hace de la filosofía en América es severo, crítico y desaprobatorio: “no puede extrañarnos, entonces, que en gran parte el examen de la filosofía hispanoamericana se convierta en el relato de la llegada de la filosofía occidental a nuestros países” (p.28). A esto le llama “evolución paralela”; quiere decir que las ideas que fluyen en América son porque eso sucede en Europa, no es algo que se haga aquí como propio, es una especie de eco o reflejo. Dice:

el desenvolvimiento ideológico hispanoamericano corre paralelo con el proceso del pensamiento europeo (y ahora

también norteamericano) y los cambios que se producen en él coinciden estrechamente con las transformaciones de la filosofía occidental al estar determinadas en lo fundamental por éstas. (Salazar, 1968, p.33)

Aunque considera que la filosofía está relacionada con el mundo cultural, ambos están asentados en realidades sociohistóricas que las condicionan: “para explicar el fenómeno de nuestra filosofía es indispensable utilizar conceptos como los de subdesarrollo, dependencia y dominación” (p.107). Entonces, no será posible una filosofía propia como resultado sólo de un cambio cultural porque primero debe haber una transformación de las condiciones económicas que vive América Latina. Han sido esas tres condiciones las que han generado la incapacidad de proponer algo nuevo: “lo decisivo en el caso hispanoamericano es el subdesarrollo, la dependencia y los lazos de dominación, con los caracteres peculiares que tiene como variante histórica multinacional” (p.108). La Conquista no sólo fue exitosa con las cosas materiales (oro, plata, tierra, etc.), sino que también conquistó la subjetividad, la cultura y el pensamiento. Para este filósofo, si se quiere tener un pensamiento filosófico en América, primero hay que transformar las condiciones de dominación:

La superación de la filosofía está, así, íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación, de tal manera que si puede haber una filosofía auténtica ella ha de ser fruto de este cambio histórico trascendental. Pero no necesita esperarlo; no tiene por qué ser sólo un pensamiento que sanciona y corona los hechos consumados. Puede ganar su



autenticidad como parte del movimiento de superación de nuestra negatividad histórica, asumiéndola y esforzándose en cancelar sus raíces. (p. 112)

Propone, como acción primera del ejercicio filosófico, acabar con el pensamiento alienado que condensa prejuicios, mitos e ídolos y produce una conciencia sujeta y enmascaradora de la realidad; se necesita una conciencia liberada de todo tipo de dominación: “nuestros pueblos sólo saldrán de su condición rompiendo los lazos que los tienen sujetos a los centros de poder y manteniéndose libres con respecto a toda otra sujeción que paralizaría su progreso” (p.113). Aunque la idea central desarrollada por Salazar consiste en la necesidad de cambiar las estructuras socioeconómicas como condición para la creación de una filosofía auténtica, al final de su texto sostiene que la filosofía podría también ser auténtica si se convierte en “la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición” (p.112); o sea, esa filosofía auténtica de la que habla, mientras espera los cambios sociohistóricos para que florezca como había dicho al principio, puede cumplir la función de dar una lucha de ideas (ideológica):

una buena parte de la tarea que tiene por delante nuestra filosofía es destructiva -a la larga destructiva también de su entidad actual- como pensamiento alienado. Porque debe ser una conciencia canceladora de prejuicios, mitos, ídolos, una conciencia apta para develar nuestra sujeción como pueblos y nuestra depresión como seres humanos; en consecuencia, una conciencia

liberadora de las trabas que impiden la expansión antropológica del hispanoamericano que es también la expansión antropológica de toda la especie. (Salazar, 1968, p.112-113)

Llama la atención que en todo esto que Salazar Bondy analiza, reflexiona y propone, el factor religioso no está presente. Esta observación se hace no porque se crea que la religión no forme parte de la ideología o la conciencia (de la cultura alienada) de nuestros pueblos, o porque se piense que lo religioso es el elemento vital para terminar con las condiciones socioeconómicas de opresión y pasar a un estado de liberación donde el hombre emancipado creará una filosofía auténtica de nuestra América; esta observación se hace porque Salazar habla (enuncia) desde y para un continente, donde lo religioso es importante para sus habitantes; lo fue antes de 1492, cuando los pueblos amerindios tenían sus propias creencias, ritos y relatos; luego con la Conquista se les impuso la religión católica cristiana, que aunque se propuso acabar con esas “fuerzas satánicas” no lo logró, pero a lo largo de 500 años se dedicó a cristianizar a muchas generaciones. A todo esto, hay que agregar la cuota, que no es menor, dada por las empresas misioneras evangélicas provenientes de los Estados Unidos y Europa, que llegaron a evangelizar a los pueblos nativos y a los propios católicos. América Latina es mayoritariamente creyente; no son sociedades secularizadas.

Salazar publica su libro en 1968, en plena Guerra Fría, en una década de gran ebullición política; en 1959 había triunfado la Revolución cubana; en 1967 es asesinado

en Bolivia Ernesto Guevara; un año antes había caído en combate, en Colombia, el sacerdote guerrillero Camilo Torres; y las dictaduras arreciaban en la mayor parte del continente. Pero eso no significaba que los latinoamericanos se habían vuelto increíbles, acatólicos o arreligiosos (esos procesos políticos no eran patrimonio de ateos o de no creyentes). Parece ser que Salazar Bondy no dimensiona que América Latina era muy diferente del mundo secularizado de Europa que él conocía y donde había estudiado; su visión del mundo latinoamericano está condicionada por las ideas y parámetros desarrollados en Europa, donde “el factor religioso” no es parte de la cultura de las personas; desde esa perspectiva, él proyectaba un nuevo horizonte para América. En su libro, dice que no tratará sino indirectamente de otras modalidades de pensamiento, entre las que están las “creencias religiosas” (p.9), y así es como procede. Hay que señalar que los asuntos religiosos no le eran ajenos o desconocidos a este filósofo<sup>5</sup>; tampoco se trata de que estos asuntos sobre lo religioso sean competencia exclusiva de la teología; también la filosofía podría tener una palabra o una aproximación, máxime cuando se piensa en tener una filosofía propia en un continente mayoritariamente creyente. Surge la pregunta: ¿cómo entender a los pueblos, donde la vida de las personas está organizada, sustentada y explicada, desde antes del nacimiento y hasta después de la muerte, a partir de creencias religiosas?

---

5 Un dato interesante es que Salazar Bondy obtuvo en 1950, en la Universidad Nacional Autónoma de México, el bachillerato en Humanidades con la tesis *El saber, la naturaleza y Dios en el pensamiento de Hipólito Unanue*. Algunos creen que estos temas le interesaron a él cuando todavía no era un filósofo maduro y que los abandonó cuando se convirtió al marxismo.

Cuando Salazar hace la pregunta: *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, ya había aquí aportes teóricos de origen latinoamericano que, desde diferentes campos del saber (economía, sociología, pedagogía, teología, etc.), proponían caminos para una transformación social que, como dice Salazar, es una condición esencial para producir una filosofía auténtica. Estas corrientes de pensamiento fueron la teoría de la dependencia, la pedagogía de la liberación (o educación popular) y la teología de la liberación; estas dos últimas tomaron en cuenta con esmero la importancia del factor religioso debido a su influencia en las personas. Un estudioso de la pedagogía de la liberación dice que “La obra de Paulo Freire refleja la dinámica de la vida en cambio, que incluye la dimensión religiosa” (Luiz, 2015, p.450). Por su parte, la Teología de la Liberación, que surge en un contexto en el que la religión era utilizada como ideología de dominación (“opio de las masas”) y en el que predominaba la idea de que la salvación era fuera de la historia o reducida a la vida privada e íntima de las personas, esta teología propondrá la historización de la salvación: “la relación existente entre la liberación real, por lo que clama y lucha el continente, y el concepto bíblico, teológico de salvación” (Silva, 1989, p.96)<sup>6</sup>.

En el diagnóstico y propuesta de Salazar no existe una valoración sobre la diversidad, la amplitud y la multiplicidad de expresiones y creencias religiosas que forman parte

---

6 Más adelante nos referiremos a los aportes de la Teología de la Liberación en este tema, específicamente a las contribuciones del sacerdote Gustavo Gutiérrez, y otros teólogos de esta corriente de pensamiento, que supieron entender el camino que abrió el marxista José Carlos Mariátegui.

del ser latinoamericano y está presente en la mayor parte de los pueblos de este continente<sup>7</sup>. Su libro revela que el trato que le da al factor religioso es menor y casi accidental, sin grandes referencias o ideas al respecto. No obstante que las expresiones religión o religioso son mencionadas sólo una vez, usa otros términos para referirse a lo mismo: creencias (3 veces), tradiciones (2 veces), idolatría (1 vez) y mito (4 veces). Les da una connotación negativa, vinculada al atraso y la alienación cultural. También se refiere a la Iglesia (3 veces), lo cristiano (2 veces) y la teología (3 veces), que están relacionados con la institucionalidad del catolicismo europeo y al papel que tuvo en la época de la escolástica. El término católico (4 veces) aparece afín a la filosofía (católica) como pensamiento traído de España y enseñado/impuesto en América. Las referencias a todos estos vocablos son hechas de manera descalificativa. En la obra resalta la expresión espiritual (30 veces) valorada en dos sentidos: primero, como elemento que forma parte de las doctrinas de dominación cultural venidas de España; y segundo, como un factor positivo de la condición humana, en este caso del hombre hispanoamericano, que le otorga capacidad para crear algo nuevo que supere la realidad de dominación, pero no dice más nada.

Como puede verse, la mayor parte de estas referencias a lo religioso tiene que ver con el catolicismo cristiano institucionalizado; no hay alusión a otras formas de

creencias, mitos o espiritualidades de los pueblos ni a la fe practicada por otras iglesias cristianas<sup>8</sup>; no percibe o valora lo que en esos años está sucediendo con los cristianos comprometidos con los procesos de liberación en América Latina, ni tampoco sigue los debates y análisis que en su propio país (Perú) realizaban los teólogos de la liberación. Su incursión en el tema de una filosofía latinoamericana no contempla al latinoamericano creyente. ¿Estaría Salazar Bondy viendo América Latina con ojos europeos? ¿No debía haber tomado en cuenta al hombre latinoamericano como un ser arropado de sus espiritualidades y creencias cuando se quiere una filosofía propia para este continente? Este es un pueblo muy religioso y a la filosofía debiera interesarle entender esa dinámica de filosofía y religión actuando en el mundo de la vida cotidiana; tendría que preguntarse: ¿cuál es la fundamentación que tiene la religión en términos epistemológicos? ¿Cómo valorar los ejes temáticos de la religión en temas éticos, políticos, sociales, entre otros? El interés de la filosofía en cuanto a la religión tiene que ver con un problema de fundamentación, no tiene que ver con mostrar si Dios existe o no existe; tiene que ver epistemológicamente con cuáles son los límites y alcances que tiene la religión; esto es fundamentalmente lo que le debe interesar a la filosofía. La explicación sociológica o psicológica

7 Para estos pueblos, es más importante la devoción por la Virgen de Guadalupe (México), la Virgen de Los Ángeles (Costa Rica), el Cristo Negro (Guatemala), el Señor de los Milagros (Perú), etc., sólo por hablar del mundo cristiano católico, que lo que diga o haga algún político o intelectual de alguno de esos países.

8 Salazar Bondy no ignoraba la presencia social que tenían algunas iglesias evangélicas; en 1945, cuando inició sus estudios de letras en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en Lima, él trabajaba como profesor en el conocido Colegio San Andrés, que había sido fundado en 1917 por el misionero evangélico presbiteriano escocés John A. Mackay. Y era de conocimiento público la relación, no solo epistolar, entre el misionero Mackay y el marxista José Carlos Mariátegui.

de la religión o de las preguntas que se hacen, o la explicación política de la religión las tienen otros saberes; a la filosofía le corresponde un acercamiento desde la epistemología, cuáles son los límites y conocimientos de la religión, cómo fundamenta sus afirmaciones, cuál debería ser la manera por medio de la cual la religión podría transparentar más rigor epistemológico, etc.

### José Carlos Mariátegui y “el factor religioso”

Llama la atención la visión (o la ausencia de visión) que tiene Salazar Bondy sobre el hecho religioso porque, cuarenta años antes, el pensador marxista José Carlos Mariátegui había tratado el tema en tres de sus libros: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy* (1950)<sup>9</sup> y *Defensa del Marxismo* (1959). En ellos ofrece una perspectiva significativa de lo religioso: que el pueblo sin renunciar a sus creencias y mitos participe de los cambios sociohistóricos (los que quería Salazar Bondy). Posterior a la muerte de Mariátegui, de un extremo a otro, se ha querido instrumentar sus ideas sobre este tema; desde los que sostienen que una vez convertido al marxismo cuando estuvo en Europa, el Amauta asumió una posición de rechazo a lo religioso, hasta los que creen que su enfoque de los asuntos políticos era de una visión cristiana. Ninguna es correcta.

---

<sup>9</sup> Los capítulos que reúne este libro habían sido publicados en 1925, en las revistas *Amauta* y *Mundial*, mucho antes de que se publicara su obra más conocida *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, en donde desarrolla un capítulo llamado “El factor religioso”.

Aunque el tema religioso no es ajeno a los estudios realizados por Karl Marx y Friedrich Engels, no deja de ser una novedad en términos de la literatura marxista en general que Mariátegui trate el tema religioso. Los marxistas de su tiempo (los años veinte del siglo pasado) tenían una actitud bastante confrontativa hacia la Iglesia y la religión en general; era un contexto en el que la Iglesia Católica estaba aliada al poder político dominante; por eso era comprensible esa actitud de los marxistas y tildaban a la religión y la iglesia de “opio del pueblo”; pero Mariátegui se aparta de esa vertiente dominante de su época. “El factor religioso”, para él, es un dispositivo mucho más complejo como para decir simplemente que es un elemento ideológico de alienación y control. Por un lado, rompe con una tradición marxista que no se interesa por lo religioso y, por otro, al estudiarlo, expresa la importancia que este tiene. Esto es una novedad en el pensamiento revolucionario, porque en ese tiempo no era un tema recurrente en los partidos ni en los intelectuales de izquierda (tanto en Europa como en América Latina). Cuando Mariátegui habla del factor religioso, se refiere a una especie de instrumento que le va a permitir comprender más apropiadamente la realidad, y lo relaciona con distintos aspectos de la vida humana: la evolución del pensamiento, el trabajo en el plano de la economía, la creación literaria, el drama del indígena, la lucha por la tierra, etc., es decir, lo religioso aparece como un elemento complementario, pero al mismo tiempo consustancial a otros factores y áreas de la vida.

En el imperio incaico, la religión era parte esencial del Estado. Era un Estado

teocrático donde la religión cohesionaba la nación y estaba vinculada a la estructura de dominación en una sociedad segmentada donde había explotación. Pero el pueblo tenía una religiosidad sencilla ligada a su cotidianidad; no era un asunto metafísico, sino una especie de código moral. Sin embargo, cuando los españoles destruyen el Estado incaico, destruyen también mucho de la religión, pero no pueden acabar con el sentimiento religioso del pueblo; aun así, el dominio español controlará la religión y logrará pronto que las creencias y mitos de los pueblos se adapten al catolicismo. Mariátegui distingue la expresión religiosa que se da en dos niveles: uno en el aspecto formal, institucional y jerárquico; el otro, que tiene que ver con la fe, la mística, la pasión y la entrega. Este es el aspecto positivo de la religión; es decir, no se puede pensar en transformar una sociedad si no se toma en cuenta este elemento que es esencial en la vida de las personas; Mariátegui cree que es necesario valorar la pasión y el sacrificio de esa gente a raíz de la fe que tienen. Para él, la religión es un mito, y el mito es un instrumento de lucha revolucionaria de los pueblos; estos pueden cumplir su destino en la medida en que sus creencias y sus objetivos se convierten en un mito, lo cual moviliza la conciencia de las personas. Él establece una relación entre el factor religioso y la política y es en este terreno donde el fenómeno religioso puede contribuir a la lucha por transformar la sociedad. Contrario al dogma revolucionario racionalista, piensa que en un proceso revolucionario no es la ciencia lo determinante, sino la pasión, la mística, la entrega y la fe; estas son las fuerzas espirituales que se necesitan (Mariátegui, 1950). Entiende que América no

es Europa y que la mayor parte de su población es creyente, aspecto que desde el pensamiento marxista ortodoxo pertenece a la superestructura y que, una vez transformada la estructura, la base económica (modelo de producción) quedará resuelta; el Amauta no separa de las personas las condiciones de explotación económica de sus respectivas creencias.

Mariátegui reivindica el factor religioso como un instrumento que ayuda a abrir la mente de la gente, revaloriza el mito como un fermento revolucionario que aporta también a la formación de una conciencia social que va a identificarse con los intereses más avanzados de la sociedad en un contexto determinado. A la vez que cuestiona la religión como ideología y opio del pueblo, señala que no todo es pura razón y ciencia, que es importante que los seres humanos se pregunten por la trascendencia. Así, una revolución es siempre religiosa; la palabra religión adquiere un nuevo valor, un nuevo sentido, sirve para algo más que para designar un rito o una iglesia; la actitud verdaderamente religiosa va paralela a su compromiso político. Planteó una visión nada ortodoxa de los valores revolucionarios contra el intelectualismo racionalista preocupado por la pureza de la teoría y su aplicación en la realidad (Mariátegui, 1950). Desde el punto de vista filosófico, se puede decir que la religión como concepción tiene que ver con la trascendencia de la vida humana; pero desde una concepción marxista revolucionaria, todo concluye aquí. Para un revolucionario, el paraíso hay que construirlo en la Tierra.

## La Teología de la Liberación y lo religioso en el pensamiento latinoamericano

Los teólogos de la liberación no negaron la trascendencia de la vida, pero tampoco se opusieron a que el paraíso había que empezar a construirlo en la Tierra. Al igual que Mariátegui, esta teología revaloró la fe y las creencias religiosas de los pueblos. La Teología de la Liberación cambió el locus de enunciación teológica al pasar de la razón europea al pobre latinoamericano; en Europa el problema fundamental siempre fue la increencia, la negación de la existencia de Dios y, en consecuencia, la especulación y el ateísmo. En América Latina, en cambio, el problema fundamental para la teología era el pobre, porque era la pobreza lo que desgarraba de una u otra forma a estos países tercermundistas; eso generó una ruptura epistemológica en varias direcciones: la interpretación de la *Biblia*, la concepción de Dios, las creencias, la fe y la forma de hacer teología, por lo que recurrieron al marxismo como un medio de análisis económico, social y político para entender la realidad socioeconómica que se deseaba transformar. Gallardo (2021, p.39), al comentar el planteamiento del teólogo de la liberación Rubem Alves, dice: “Entre nosotros, la palabra de Dios tiene otro sentido: señala hacia una revolución”. La pregunta central de esta teología era: ¿cómo ser cristiano en un continente de opresión y pobreza? Esta interrogante era impensable para los teólogos del Primer Mundo, porque vivían en otra realidad donde no existía ese problema. La particularidad de este continente del Tercer Mundo puede leerse así: “Constituye un lugar común que América Latina contiene

una mayoría de población empobrecida, explotada o discriminada y religiosa. Esta religiosidad es compleja porque es interpelada y constituida por diversas culturas (indígenas, europeas, africanas, asiáticas)” (Gallardo, 2006, p.321. Las itálicas no están en el original). Pero tampoco es que en América Latina la mayor parte de los teólogos se identificaban con esta teología; muchos de ellos se habían formado en Europa y Estados Unidos, y al igual que sucedía con las filosofías trasplantadas que cuestionaba Salazar Bondy, esos teólogos repetían lo que habían aprendido afuera; eran teologías que no respondían a los problemas del continente.

El tema central de esta teología era “la opción por los pobres”, que no se trata de caridad religiosa, sino de comprender que los pobres han sido producidos históricamente por estructuras económicas que promueven la desigualdad, la injusticia y la violencia; por eso es que esta teología se propuso contribuir a la transformación de las condiciones socioeconómicas; es una teología política que habla de la liberación en tres dimensiones: “liberación política de los pueblos y sectores socialmente oprimidos; liberación del hombre a lo largo de la historia; y liberación del pecado, raíz de todo mal” (Assmann, 1972, p.163). Para esta corriente de pensamiento, el pueblo pobre y oprimido es el sujeto de su propia liberación; por eso mismo dirá que “la pobreza no es una fatalidad, sino una condición; no es un infortunio, sino una injusticia” (Gutiérrez, 2005, p.105). La génesis de esta teología, como se indicó antes, se da en los años sesenta (cuando Salazar Bondy está preocupado por la falta de autenticidad de la filosofía latinoamericana)

y los teólogos, recurriendo al marxismo, estudian las condiciones socioeconómicas del continente donde encuentran, al igual que Salazar Bondy, que el subdesarrollo que padece la región no proviene de su situación interna, sino de su condición de dependencia económica y cultural de los países hegemónicos que los explotan y empobrecen; por eso afirmarán que “siendo el subdesarrollo efecto de la dependencia, sin suprimir ésta no se puede suprimir aquél. Y esta dependencia, según ellos, no se elimina sino buscando la liberación” (González y Solano, 1977, p. 17). Para esta teología, la encrucijada de América Latina estaba entre la opresión y la liberación, y en esa confrontación los cristianos están presentes. No es una teología especulativa, sino una teología comprometida que ha nacido al calor de la fe testimoniada por los cristianos en la historia. Gustavo Gutiérrez, uno de los iniciadores de esta teología<sup>10</sup>, en la introducción a su libro *Teología de la Liberación. Perspectivas* (considerado como uno de los textos que mejor sistematiza lo que es esta teología), reconoce de dónde nace este pensamiento latinoamericano: “Este trabajo intenta una reflexión, a partir del evangelio y *de las experiencias de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de liberación*, en este subcontinente de opresión y despojo que es América Latina” (Gutiérrez, 1984, p.9. Las itálicas no están en el original). Más adelante, subrayará que la fuerza de esta teología proviene “más de los grupos cristianos comprometidos con la liberación de los pueblos, que de los centros tradicionales de enseñanza de la teología.

<sup>10</sup> En el origen de esta teología, los protestantes fueron los pioneros; ahí estuvieron Rubem Alves, José Bonino, Julio de Santa Ana y Richard Shaull, entre otros.

La riqueza de esos compromisos condicionará la fecundidad de la reflexión” (Gutiérrez, 1984, p.126).

En la perspectiva señalada por Mariátegui de valorar y recuperar la dimensión del mito, la fe o la pasión como movilizadores de transformación, encontramos que los teólogos de la liberación se insertaron en esa perspectiva, es decir, no vieron en la fe o en el factor religioso un elemento más de alienación, sino un catalizador capaz de buscar cambios sociales con alcances mayores que no siempre fueron previstos por los propios intelectuales (teólogos):

*La Teología latinoamericana de la liberación*, lo hayan sabido o no sus protagonistas o cultores, tiene como eje una *transformación radical de la espiritualidad humana. No se admite la opresión y se desea desprenderse de ella y contribuir a crear un mundo donde ella no exista.* (Gallardo, 2021, p.7. Las itálicas están en el original)

Los creyentes entendieron que su fe les demandaba asumir un compromiso histórico para transformar el sistema que generaba pobres, es decir, el capitalismo; se trataba de una confrontación de clases sociales; esto será palmario en esta teología desde sus inicios y, por lo mismo, causó preocupación no sólo al interior de la jerarquía institucional religiosa sino también en los poderes políticos hegemónicos. Prueba de esto es lo que se conoció como el *Documento de Santa Fe I*, nombre asignado por la capital del estado de Nuevo México, donde se reunieron los asesores, militares, neonazis y ultraconservadores del gobierno de Estados Unidos en 1980 y redactaron ese documento que trata



de las relaciones de Estados Unidos con América Latina; en el capítulo sobre el tema religioso, plantean combatir por todos los medios posibles la Teología de la Liberación, de la cual dicen que es la corriente de pensamiento que usan los teólogos para luchar contra el capitalismo. La ruptura epistemológica provocada por esta teología trajo como consecuencia algunas controversias entre los representantes de la teología política del Primer Mundo y los teólogos de la liberación de América Latina; los primeros mostraron algún tipo de celo por el pensamiento teológico que aquí se estaba produciendo y quisieron negar o cuestionar su originalidad y autenticidad (similar a lo que sucede con otros campos del conocimiento); así, no se quiso validar esta corriente de pensamiento. El teólogo protestante alemán Jürgen Moltmann dirigió una carta pública al teólogo protestante argentino José Míguez Bonino y por medio de él a los demás teólogos de la liberación de América Latina; en su misiva se refiere a este pensamiento como “provincialismo teológico” y cuestiona que se le llame “latinoamericana” porque recurre a filósofos europeos: “Escuchamos fuertes críticas a la teología occidental, pero en realidad, lo que en dichas críticas se nos ofrece no es sino parte del pensamiento de Marx y Engels, como genuino descubrimiento latinoamericano” (Moltmann, 1975, p.1). El teólogo Gustavo Gutiérrez, consultado sobre esa carta, dice: “El problema para mí no es América Latina-Europa. El problema para mí es de clase a clase, ¿no? Yo soy muy poco antieuropeo. A mí me interesa la perspectiva de clase” (Cabestrero, 1978, p. 46).

Este breve intercambio de mensajes entre estos teólogos muestra dos visiones sobre

la producción del conocimiento y está de por medio el valor que tiene el lugar de enunciación de esta teología, pero también la utilidad del conocimiento más allá de las fronteras geográficas. Este “diálogo” permite hacer tres consideraciones sobre la creación de un pensamiento auténtico (expresión usada por Salazar Bondy). Primero: puede ser un “provincialismo teológico” la teología latinoamericana como la teología alemana o la europea, y está bien que así sea, es decir, está respondiendo en tanto conocimiento a la situación donde se gestó; si después sirve más allá de eso, está bien. Segundo: a diferencia de la teología europea, la teología de la liberación no nació con pretensiones de universalidad; su objetivo era responder a los problemas que se presentaban en este continente (algo que la teología europea no había podido atender). Tercero: los pensadores (llámense filósofos, teólogos, economistas, etc.) generan conocimientos condicionados por un espacio y un tiempo histórico en el que viven; sin embargo, ese conocimiento, sin pretender la universalidad, puede servir a otros contextos y mundos que ellos no imaginaron; un ejemplo fue la producción teórica de Karl Marx (realizada en Europa) que los teólogos de la liberación usaron para interpretar la realidad socioeconómica del continente; el pensamiento de los autores no es exclusividad de un país o continente; gracias a esa teoría, la Teología de la Liberación usó la categoría de clases (algunos dirían que esa fue una de sus limitaciones); en este “diálogo”, Gutiérrez, al responderle a Moltmann, ratifica que la perspectiva de clase es la que le sirve a esta teología. Posteriormente, por distintas razones que no vienen al caso exponerlas aquí, la Teología



de la Liberación cambiará y pasará de ese núcleo central de “opción por los pobres” a hablar de la “opción preferencial por los pobres”. Al respecto leemos:

Desde luego, la referencia obvia es que una opción “preferencial” por los pobres permite optar también por los opulentos, aunque éstos no se conviertan políticamente a la caridad ni a la misericordia y se refocilen produciendo pobres y sientan orgullo por una riqueza hecha mediante el empobrecimiento de otros y hagan ostentosa esta soberbia. (Gallardo, 2009, párr.12)<sup>11</sup>

Es importante precisar que cuando se habla de la Teología de la Liberación y la valoración y reorientación que hace del factor religioso y la fe de los creyentes en América Latina, especialmente en sus orígenes, fueron una corriente de pensamiento y un movimiento que para nada aglutinaban a todas las iglesias cristianas, menos aún a sus jerarquías eclesíásticas, las cuales más bien se organizaron para acabar con ella. Tanto José Carlos Mariátegui, Augusto Salazar Bondy (aunque como hemos visto él no hace ninguna valoración de lo religioso), como la Teología de la Liberación, fueron críticos y distantes de ese cristianismo conquistador institucionalizado vinculado a la dominación cultural, política y espiritual de los pueblos. La Teología de la Liberación nunca fue abrazada por grandes masas de creyentes del continente, pero no por ser minoritaria dejó de incomodar a las autoridades eclesíásticas y a la propia institución católica; son

<sup>11</sup> Ante la arremetida de la jerarquía católica contra los teólogos de la liberación de esta confesión, acusándolos de marxistas, estos, especialmente el sector que encabezaba el sacerdote Gustavo Gutiérrez, empezaron a hablar de la “opción preferencial”.

conocidas las observaciones y sanciones que hizo el Vaticano contra esta teología y contra algunos de los teólogos representativos como Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez y Jon Sobrino, entre otros. Más allá de hacer una valoración de la vigencia o caducidad de este pensamiento latinoamericano, las condiciones que hicieron posible su surgimiento en los años sesenta, así como los actores (los creyentes de nuevas generaciones) portadores de ella, existen aún (Barrera, 2022).

No han sido modificadas las condiciones socioeconómicas que dieron origen a esta teología, sino que más bien parecen haberse agudizado y América Latina continúa siendo un continente de creyentes. Independientemente de la situación que vive la Teología de la Liberación, es necesario considerar algunas precisiones conceptuales sobre el “cristiano” y la “religión”, porque su presencia en la cultura y la realidad social en general no debe ser invisibilizada ni negada, sino que debe ser valorada en su dimensión real como hace casi un siglo el marxista José Carlos Mariátegui lo hizo. En primer lugar, es importante hacer la distinción entre dos tipos de expresiones de ser cristiano; no es lo mismo quien se reconoce cristiano de forma cultural, que quien lo asume de manera moral y política; el primero “es un cristianismo inercial, precipitado por factores culturales. El otro se empeña todos los días en producirse como prójimo y encuentra en ese duro esfuerzo su estatura de ser humano” (Gallardo, 2006, p.354). El pensamiento de Mariátegui y de la Teología de la Liberación tendría a los que quieren ser prójimos como sus compañeros de viaje. Segundo, hay que hacer la diferencia entre la religión

como “una ideología de las carencias” que busca a Dios y construye un discurso sobre Él con capacidades sagradas que opera mediante instituciones para atender angustias, necesidades y desesperanzas de las personas; y el otro, como un sentimiento y fe que acepta al Dios revelado en Jesús crucificado que promueve la construcción de comunidad: “el cristiano ve en ese crucificado la necesidad de amar y de evitar las crucifixiones que producimos de muchas maneras, los seres humanos”; así, “los cristianos no tienen ni templo ni religión humana, sino fe en una libertad que los lleva a intentar la transformación radical de las instituciones y lógicas que crucifican” (Gallardo, 2006, p.354).

## Conclusiones

La pregunta del filósofo Salazar Bondy por saber si en América existe una filosofía propia, no está exenta de una perspectiva eurocéntrica; es decir, él hace la pregunta a partir de la categoría “filosofía”, la cual fue iniciada por los griegos y después asumida y desarrollada por la Europa moderna; el significado que a esta le ha sido otorgado responde al mundo europeo, ya que allí conceptualizaron la filosofía como el conocimiento racional. Decimos que es una perspectiva eurocéntrica, no porque quien hace la enunciación esté geográficamente en Europa, sino que, encontrándose físicamente en América Latina, su mente procede por un interés europeo, como lo revela el contenido de la pregunta: ¿hay en América filosofía? Es decir, pregunta si aquí existe un “producto” que ha sido creado, definido, concebido y desarrollado allá (“la” filosofía europea, el conocimiento racional). Esto es algo así como que en

los años setenta se hubiera preguntado en el viejo continente: *¿existe una educación liberadora de nuestra Europa?* No puede existir, porque esta educación liberadora se creó desde y para América Latina, sin pretensiones de universalidad.

Cincuenta años después de que Salazar Bondy hiciera la pregunta, hoy resulta fácil hacer este tipo de observaciones; él, como muchos otros, pensaron (elaboraron sus tesis) en un espacio y tiempo histórico cultural determinado; haberlo hecho en otra perspectiva hubiera sido extraño. Dado que esa fue su pregunta, lo que halló fue que aquí se carecía de una filosofía propia; encontró que lo que por varias décadas aquí se había producido era una réplica de Europa; América era una sucursal del pensamiento creado en la metrópoli del Primer Mundo.

Latinoamérica responde en esos años a la tradición de la filosofía europea (concebida como centro del pensamiento del mundo) que desde la modernidad la definió como el pensamiento racional. Y desde esa visión validará o no lo que es filosofía o pensamiento racional; bajo esa perspectiva, entonces no eran (no son) racionales los saberes, conocimientos, creencias, ritos y mitos de los pueblos latinoamericanos. Según el patrón de pensamiento creado en Europa, para ser racionales había que tener filosofía, pero la filosofía no es el único pensamiento racional válido. ¿Quién dijo que otros pensamientos no eran racionales? ¿Son irracionales los mitos, las espiritualidades, los relatos, los sistemas de pensamiento más complejos de los pueblos latinoamericanos? ¿No habrá un planteamiento filosófico en la

poesía, los ritos, los cantos, las tradiciones religiosas y culturales de los pueblos latinoamericanos?

Este artículo se propuso mostrar qué importancia tenía el factor religioso en el debate iniciado por Salazar Bondy a finales de los años sesenta del siglo pasado sobre la necesidad de un pensamiento filosófico propio; cuarenta años antes, el pensador José Carlos Mariátegui se distanció de la ortodoxia marxista de su tiempo y realizó una valoración del factor religioso (el mito, la creencia, la espiritualidad, etc.), entendiéndolo como elementos propios de estar en el mundo (él hablaba del Perú, pero sirve para el resto de América). ¿Por qué será que Salazar, que conocía el pensamiento de Mariátegui, no consideró esa valoración en su diagnóstico, ni en su propuesta de un pensamiento propio en nuestro continente? ¿Será que Salazar estaba viendo América como si estuviera viendo una Europa secularizada, racionalista y atea?

### Bibliografía

- Assmann, H. (1972). *Pueblo Oprimido, Señor de la Historia*. Montevideo: Tierra Nueva.
- Barrera, A. (2022). Teología Latinoamericana de la Liberación: una valoración. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Vol. 61, Núm. 161, p.231- 242.
- Cabestrero, T. (1978). *Diálogos sobre la iglesia en América Latina*. Bilbao: Desclé de Brouwer.
- Denegri, M. (2017). *Mixtiferi*. Lima: Fondo Editorial de la UIGV.
- Gallardo, H. (2006). *Siglo XXI. Producir un mundo*. San José: Editorial ARLEKIN.
- Gallardo, H. (2009). ¿Está viva la Teología Latinoamericana de la Liberación? [https://www.heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com\\_content&view=article&id=154&catid=11&Itemid=106](https://www.heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&view=article&id=154&catid=11&Itemid=106)
- Gallardo, H. (2013). *Antropología. La autoproducción humana*. San José: EUNED.
- Gallardo, H. (2021). *Rubem Alves: el compromiso con la libertad, introducción a la teología latinoamericana de la liberación*. San José: ARLEKIN.
- González, L. y Solano, V. (1977). *Teología de la Liberación*. Colombia: Universidad Santo Tomás.
- Gotay, S. (2006). El pensamiento religioso. En Zea, L. (Coord.). *América Latina en sus ideas*. México: Siglo XXI.
- Gutiérrez, G. (1984). *Teología de la liberación. Perspectiva*. Lima: CEP.
- Gutiérrez, G. (2005). Hablar de Dios, en América Latina, desde los socialmente insignificantes. *Revista Latinoamericana de Teología*, Vol. 22, Núm. 65, p.113-116.
- Jiménez, P. (2001). Lo religioso, dimensión estructural del hombre. *La Colmena: Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, No. 31, p. 107-116. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6824398>

- Luiz, A. (2015). Religión/religiosidad. En Streck, D., Redin, E. y Zitkoski, J. *Diccionario Paulo Freire*. Lima: CEAAL.
- Maduro, O. (1979). *Religión y lucha de clases*. Caracas: Editorial Ateneo.
- Mariátegui, J. (1928). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.
- Mariátegui, J. (1950). *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima: Amauta.
- Mariátegui, J. (1959). *Defensa del Marxismo*. Lima: Amauta.
- Martínez, B. (2016). *Apuntes de filosofía. Una introducción al pensamiento filosófico*. San José: Editora Digital.
- Moltmann, J. (1975). Teología de la liberación. Carta abierta a José Míguez Bonino. *Iglesia Viva*, 60.
- Mora, A. (2006). *La filosofía latinoamericana: introducción histórica*. San José: EUNED.
- Rivera, L. (1992). *Evangelización y violencia. La conquista de América*. San Juan: Editorial CEMI.
- Robles, A. (1995). *Religión y paradigmas*. Heredia: EFUNA.
- Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Lima: Siglo XXI.
- Sarrazin, J.P. (2021). Definiciones del concepto de «religión» en el marco de las relaciones de poder modernas. *Estudios Políticos*, 60, p.72-93. Universidad de Antioquia. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.n60a04>
- Silva, S. (1989). *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*. Río Piedras: Ediciones Huracán.