

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## Notas sobre las sensibilidades teológicas en América Latina 1945-1995 [Notes on Latin American theological sensibilities 1945-1995]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Salinas C., Maximiliano
Publisher	DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones)
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-04-17 05:28:48
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/190230">http://hdl.handle.net/20.500.12424/190230</a>

# Notas sobre las sensibilidades teológicas en América Latina 1945-1995\*

Maximiliano Salinas C.\*\*

## 1. El crepúsculo de los dioses: el ocaso de Occidente en América Latina

*Padre nuestro que estás en los cielos Lleno de toda clase de problemas Con el ceño fruncido I...! Padre nuestro que estás donde estás Rodeado de ángeles desleales Sinceramente: no sufras más por nosotros Tienes que darte cuenta De que los dioses no son infalibles I...!*

Nicanor Parra.

Uno de los horizontes teológicos más llamativos del período 1945-1995 es la percepción del ocaso de los más característicos sistemas de creencias vinculados al espíritu de Occidente. La herencia religiosa y ética de esta civilización se percibe como frágil, desarticulada, inestable.

¿Las causas? Variadas, encontradas. Los diferentes mundos intelectuales tributarios de esta gran tradición se inculpan mutuamente o a sí mismos de este inquietante proceso cultural. Durante un período significativo de este medio siglo, izquierdas y derechas políticas y culturales diagnosticaron y se recriminaron acerca de la crisis que las iba cercando y estrechando, y, probablemente desgastando a ambas. En 1989 expresó el escritor y 'anti-poeta' chileno Nicanor Parra:

El lenguaje que hablamos es de estructura liberaloide, o bien de estructura socialistoide, y esos dos lenguajes están envenenados, están podridos<sup>1</sup>.

El contexto civilizatorio general es el tema del ocaso de Occidente desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, y los cincuenta años que han transcurrido desde entonces. Ocaso que, incluso, es demográfico. "El mundo blanco de origen europeo se muere", dijo el historiador Pierre Channu en 1978<sup>2</sup>

Sin duda esta sensibilidad mortal surge en el seno de la cultura europea occidental. En su obra de 1950, *El fin de los tiempos modernos*, el teólogo Romano Guardini anunció el fin de la civilización burguesa y el advenimiento violento de la existencia no cristiana. Expresó:

La soledad en la fe será terrible. El amor desaparecerá de la actitud general del mundo (Mateo 14,12). Ya no se lo comprenderá, ni podrá existir. Y se hará tanto más precioso que se dará de un solitario a otro;...<sup>3</sup>.

Ocaso de Occidente, ocaso de la historia. Desarrollo del paganismo.

Hacia 1950 existía entre los intelectuales europeos una conciencia de eclipse: de la razón (Horkheimer), de Dios (Buber), etc.<sup>4</sup>.

En los años sesenta, cierta teología europea pareció asumir este ocaso cultural y religioso. Son los años de obras como *El fin del cristianismo convencional*, de W. A. Van den Poel (1967), *El fin de una cristiandad* de R. Rouquette (1968), o *Sacerdotes, ¿para qué?* de H. Küng (edición castellana de 1972).

El proceso cultural volvió a revelarse sombrío con los años. En 1978 el propio Hans Küng se preguntó *¿Existe Dios?* (edición castellana Madrid 1979).

<sup>1</sup> Ana María Foxiey, "Entrevista a Nicanor Parra", en *La Epoca*, Santiago, 27.8.1989.

<sup>2</sup> Pierre Chaunu. *El rechazo de la vida*, Madrid 1978, 282.

<sup>3</sup> Romano Guardini, *El fin de los tiempos modernos*, (Das Ende der Neuzeit, 1950). Buenos Aires 1958. 103.

<sup>4</sup> Max Horkheimer. *El eclipse de la razón*, de 1947, Manin Buber, *Eclipse de Dios*, de 1951, (con edición en Buenos Aires, 1970).

\* Presentación en la II Conferencia General de Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe 1945-1995, Sao Paulo. Brasil. 25-28 de Julio de 1995.

\*\* Historiador y teólogo chileno

La sensación del final de la historia se apoderó de la conciencia de Occidente, sensación no exenta de temor. Al recibir el Premio del Tercer Mundo, Willy Brandt expresó en las Naciones Unidas en 1985:

Ya no podemos comportarnos como hace cien o aunque sólo sea cincuenta años, si todos juntos queremos sobrevivir. El miedo del fin de la historia humana podría ser una causa para la esperanza. Pero el miedo, como sabemos, por regla general es un mal consejero<sup>5</sup>.

El tema del final de la historia, esta vez sin temores, lo recogió Francis Fukuyama en 1989 y 1991 desde los Estados Unidos.

Aceptándose o no la afirmación occidental del final de la historia, lo cierto es que el estilo de vida de las naciones ricas de Occidente ha sido puesto ya definitivamente en cuestión, de acuerdo al espíritu de la Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro en 1992<sup>6</sup>.

En los medios religiosos de Occidente las preguntas sobre las creencias se tomaron críticas en los años ochenta (J. Ratzinger- V. Messori, *¿A fe em crise? O Cardenal Ratzinger se interroga*, Sao Paulo 1985). Es significativa la pregunta de los teólogos de *Concilium* en agosto de 1992: "¿Dónde está Dios? Un clamor en la noche oscura", repitiendo la pregunta del loco en Nietzsche.

La figura de Juan Pablo II, con su visión fundamentalmente pesimista del mundo, es emblemática del ocaso cultural y religioso que lo rodea. Según las palabras del historiador Hansjakob Stehie en 1994: "El Papa, de 73 años de edad, parece ser el ejemplo del espíritu de los tiempos que se

queja"<sup>7</sup>. Lo que es claro para este Papa —el primero no italiano después de más de cuatrocientos años— es el eclipse de Dios en las sociedades capitalistas de Occidente<sup>8</sup>.

En América Latina entre 1945 y 1995 no ha cesado el número de autoridades sobre todo políticas y religiosas que han percibido —cada cual desde su perspectiva ideológica o social— el agotamiento o desgaste progresivos de los posicionamientos institucionales y culturales característicos de Occidente.

En el ámbito de la institucionalidad católico-romana se reconoce un sostenido decrecimiento o crisis de identidad. Durante los años cincuenta el pueblo pareció buscar otros horizontes religiosos y de creencias fuera de los moldes organizacionales propuestos por las autoridades eclesiales. En 1957, señalaba un sacerdote diocesano de Chile:

El pueblo se nos va, y no por motivos de orden teológico, sino porque él tiene urgencia de solucionar sus problemas económicos y sociales, y piensa que la Iglesia está de parte de los ricos<sup>9</sup>.

Por su parte, el teólogo Joseph Comblin publicó en 1959 su obra *El fracaso de la Acción Católica*.

Durante los años sesenta las autoridades católico-romanas emprendieron un importante esfuerzo destinado a superar sus visibles distanciamientos con el pueblo, adoptando, en medio de sus insuficiencias de clero, posiciones populistas y desarrollistas que, sin embargo, contenían limitaciones perceptibles a corto plazo. Sobre el clero son significativas las obras de Renato Poblete: *Crisis, sacerdotal*, de 1965,<sup>1</sup> van Illich: *El clero, una especie que desaparece*, de 1970, y Luis Pérez: *Teología latinoamericana para la crisis de la vida religiosa*, 1973<sup>10</sup>. Acerca de la teología desarrollista recordamos la obra del obispo Manuel Larraín: *Desarrollo: éxito o fracaso de América Latina*, de 1965, y de Hugo Assmann: *Tareas y*

---

<sup>5</sup> Cit. en Willy Brandt, *La locura organizada*, Buenos Aires 1988,246.

<sup>6</sup>"El estilo de vida de las naciones ricas es ecológicamente irracional...", Boutros Boutros-Ghali. *Paz, desarrollo, medio ambiente*, Santiago, 1992, 50 (de Discurso en Cumbre de la Tierra, RÍO de Janeiro, 3 de junio de 1992).

---

<sup>7</sup> Hansjakob Stehie, "Pastor de un rebaño rebelde" en Diario Mundial - *Le Epoca*, Santiago, 5 de junio de 1994.

<sup>8</sup> Jas Gawronsky, "El Papa opina de los cambios y del futuro del mundo", *El Mercurio*, Santiago, 2 de noviembre de 1993.

<sup>9</sup> Humberto Muñoz, *Sociología religiosa de Chile*, Santiago 1957, 54.

<sup>10</sup>La primera publicada en Santiago de Chile, la segunda en México, y la tercera en Buenos Aires.

*limitaciones de una teología del desarrollo, de 1968.*

Los proyectos emprendidos por los políticos católicos en los años sesenta fueron reconocidos por ellos mismos como muy dificultosos y aislados. Como le señalara el filósofo Jacques Maritain al presidente de Chile, Eduardo Frei Montalva, desde Toulouse, en 1967:

Lo que Ud. me escribe acerca de la Revolución en Libertad es de una maravillosa precisión. Es muy cierto que no existe tarea más difícil en el mundo. Y Ud. solo (gracias le sean dadas) la ha emprendido en este pobre universo<sup>11</sup>.

La precariedad y consiguiente crisis de los proyectos desarrollistas se hizo evidente durante los años ochenta. Lo expresó sensiblemente el Cardenal-arzobispo de Santiago de Chile, Raúl Silva Henríquez, al evaluar su desempeño durante veinte años como obispo, hacia 1980:

Yo soñaba con transformar la sociedad, yo creía que podía hacerlo. ¡Qué ilusión! ¡Qué tremenda ilusión! Toda esta ilusión ha pasado... Me remuerde el corazón no haber logrado que los pobres sean evangelizados con la buena nueva de la justicia, del respeto a sus derechos, del amor a sus hermanos. ¡Siento pena por esto!<sup>12</sup>.

Otras Iglesias cristianas expresaron también la sensibilidad del ocaso de Occidente en el continente hacia 1970. En este sentido podría mencionarse el primer Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE I), celebrado en 1969 en Colombia, con el título de *Acción en Cristo para un Continente en Crisis*, aludiendo a la "crisis del hombre latinoamericano 'distanciado por Dios por un estado de rebelión'<sup>13</sup>. Por los mismos años el mundo adventista asimismo manifestó su

preocupación por la decadencia del Occidente cristiano<sup>14</sup>.

Hacia finales de los ochenta se pudo afirmar que la Democracia Cristiana en América Latina había dejado de tener "significación cristiana", cfr. Otto Maduro, "Democracia cristiana y opción liberadora por los oprimidos en el catolicismo latinoamericano", *Concilium* 213, 1987, 291.

La crisis religiosa perceptible en la cultura latinoamericana a fines de los ochenta, fue expuesta por Enrique Corti y su obra *¿Agoniza Dios? La problemática de Dios en la novela latinoamericana*, publicada por el CELAM en 1988.

En los años noventa los sentimientos de precariedad entre los intelectuales de formación europea comprueban en cierto sentido el sostenido apagamiento de los valores éticos y espirituales de Occidente en América Latina. Esto se descubre en creyentes y no-creyentes, católicos o ateos. Fernando Moreno, un filósofo tomista, escribió en 1994:

Maritain denunciaba hace años la crisis de la inteligencia. Hoy vivimos un derrumbe moral, (...) que supone una crisis antropológica<sup>15</sup>.

Por su parte, Martín Hopenhayn, un filósofo agnóstico, mostró también las perplejidades de un mundo sin utopías y sin revolución en su obra *apocalípticos ni integrados*, de 1994.

Probablemente una exposición elocuente de la sensibilidad de las élites sea la evolución espiritual del intelectual conservador chileno Arturo Fontaine Aldunate, defensor del Occidente cristiano en los años cuarenta y director de *El Mercurio* de Santiago en los tempranos ochenta. El expresó en 1993:

En el orden moral, asistimos al olvido de las raíces espirituales de la civilización occidental, ... Aunque cultural y espiritualmente, estamos a mucha distancia del Asia, el desarrollo chileno debiera

---

<sup>11</sup>Carta de Jacques Marilain a Eduardo Freí, Toulouse, 6 de mayo de 1967, en Eduardo Frei, *Memorias*, Santiago, 1989. 177-178. En un congreso mundial de Pax Romana en 1962 Eduardo Frei llamaba a superar la 'sociedad burguesa' cfr. Oscar Pinochet. *El pensamiento de Eduardo Frei*. Santiago, 1983, 248.

<sup>12</sup>Oscar Pinochet, El Cardenal Silva Henríquez, luchador por ¡ajusticia, Santiago, 1987.213.227-228.

<sup>13</sup>Jean Fierre Baslian, Breve historia del protestantismo en América Latina, México 1986. 155-156.

---

<sup>14</sup> Carlos Martínez G., "Occidente sin cristianismo", en *El Mercurio*, Santiago, 3 de octubre de 1971.

<sup>15</sup>Entrevista al filósofo Fernando Moreno, *El Mercurio*, Santiago, 11 de diciembre de 1994. Sus actuaciones a comienzos de la década, "Los nuevos 'Filósofos Cristianos'4\*", *El Mercurio*, Santiago, 5.8. 1990.

acercamos más al de los pujantes dragones asiáticos que al tedio y al desgano de los países ricos de Occidente<sup>16</sup>.

## 2. La muerte de Dios: las defunciones de Occidente en América Latina

*Esto tiene que ser un cementerio de lo contrario no se explicarían esas casas sin puertas ni ventanas l.-l y a juzgar por estas sombras fosforescentes es probable que estemos en el infierno debajo de la cruz estoy seguro que debe haber una iglesia.*

Nicanor Parra.

Otra de las grandes sensibilidades teológicas presentes en América Latina entre 1945 y 1995 fue la experiencia

dolorosa y patética de la muerte de Dios. Esta sensibilidad en cierto sentido es una radicalización del pensamiento anterior y esta asociada a las dimensiones más políticas del pensar religioso en tiempos de la Guerra Fría. En gran medida fue una reflexión de la ausencia de Dios y de la ausencia de la cultura, un pensamiento escandaloso que bordeó la demonología.

Esta fue una reflexión que nació con los países involucrados en la Segunda Guerra Mundial y en el ámbito de la teología protestante. Habría que recordar la obra del intelectual luterano del Japón, Kazoh Kitamori: *¿La teología del dolor de Dios*, de 1946.

Mes adelante, en los años sesenta, está la reflexión de los teólogos protestantes de New York. Gabriel Vahanian con su obra *La muerte de Dios*, de 1960, y William Hamilton con su *Teología radical y muerte de Dios*, de 1966, y la casi contemporánea literatura teológica protestante de Alemania con Dorothee Sülle y su libro *Stellvenretung. Ein Kapitel Theologie nach den Tode Coties*, de 1965, y Jürgen

Moltrann y su *Dios crucificado*, de 1972. inspirado en parte en la obra de Kitamori<sup>17</sup>.

En los setenta se publican en España diversas obras que aluden a esta temática. E. Colomer: *Dios, ¿vivo o muerto? Una aproximación histórico-crítica a la teología radical* (Barcelona 1970), H. Zahmt *Dios no puede morir* (Bilbao 1971), o V. Gardavsky: *Dios no ha muerto del todo* (Salamanca 1972).

En América Latina esta sensibilidad espiritual se abre paso en los años setenta con una obra de crítica histórica: *Las venas abiertas de América Latina*. Eduardo Gaicano, en 1973. Su título evoca la imagen cristológica de Gabriela Mistral 'venas vaciadas en ríos' (*Al oído del Cristo*). Desde entonces, aparece una vigorosa reflexión teológico-política sobre la muerte de Cristo en Centroamérica y Brasil, con obras destacadas como *La muerte de Jesús y la liberación en la historia*, de Jon Sobrino en El Salvador, el año 1975; *La significación política de la muerte de Jesusee* Benedito Ferraro en Brasil, y *Las armas ideológicas de la muerte* de Franz J. Hinkelammert, en Costa Rica, ambas de 1977, o *Capitalismo: violencia y anti-vida*, de Elsa Tamez y Saúl Trinidad en Costa Rica, trabajo publicado en 1978.

El pensamiento patético acerca de la muerte de Dios, como muerte de la cultura y de los pobres, alcanzó una importante expresión teológica en los años ochenta con obras de sacerdotes y teólogos de formación europea en América Latina. Habría que considerar los títulos de Leonardo Boff: *Pasión de Cristo y sufrimiento humano* de 1981, y *¿Cómo predicar la cruz hoy en una sociedad de crucificados?*, de 1984<sup>18</sup>, de Gustavo Gutiérrez: *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, de 1986, de José Marins: *El martirio en América Latina*, de 1982, de Fernando Mires: *En nombre de la cruz. Dimensiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios*, de 1989.

<sup>16</sup> Arturo Fontaine Aldunate, "Las tareas de la Derecha", *El Mercurio*, Santiago, 16 de mayo de 1993. Sobre sus ideas, cfr. Renato Cristi y Carlos Ruiz, *El pensamiento conservador en Chile*, Stgo 1992. Sería interesante analizar simbólicamente la metáfora de la evolución chilena de los noventa como "fiera asiática" dejando un lado los paradigmas tradicionales del Occidente. Sobre la influencia cultural asiática. Jesús Gines Ortega, "El alma de los dragones". *El Mercurio*, Santiago, 24 de febrero de 1993.

<sup>17</sup> Kitamori y Moltrann, cfr. E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*. III. Siglos XVIII, XIX Y XX, Barcelona 1992, 1006-1007.

<sup>18</sup> "La muerte es la gran señora de todo lo que es histórico, pues lodo es mortal". Leonardo Boff, *¿Cómo predicar la cruz hoy en una sociedad de crucificados?*, Bogotá 1987, 37. La "muerte tan señora" era una imagen de Las Casas que Gustavo Gutiérrez hizo suya. cfr. Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo*. Lima, 1992, 632-633.

Esta fue una teología del dolor de la Guerra Fría, que asumió el drama de sociedades empobrecidas y desgarradas. Con todo, la reflexión sobre la finitud de la historia, como defunción de Occidente, pudo ser también inspiración liberadora, como lo insinúa la obra de Pablo Richard: *Muerte de las cristiandades y nacimiento de la Iglesia* (Sao Paulo 1982, New York 1985).

En los tempranos años noventa, el pensamiento sobre la muerte de Dios, del cristianismo y de los pobres, ha continuado en los ambientes intelectuales de Europa y América Latina, como lo ponen de manifiesto títulos tan diversos como *La muerte de Dios en la cultura actual*, de Maximino Arias, y *La idolatría del capital y la muerte de pobres* de Jung Mo Sung, ambos de 1991, o "Siglo XX ¿Muerte del cristianismo?", del italiano Massimo Borghesi publicado en 1993<sup>19</sup>. El sentido radical de esta reflexión se puede apreciar en la obra de Franz J. Hinkelammert, *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia*, 1991.

### 3. Los dioses regresan de la muerte: la relatividad de Occidente

*Saben que pasó  
mientras yo me encontraba arrodillado frente a  
la cruz mirando sus heridas? ¿me sonrió y me  
cerró un ojo!  
Yo Creía que El no se reía ahora sí que creo  
de verdad.  
Nicanor Parra.*

Un tercer horizonte teológico perceptible entre 1945 y 1995 es el que se coloca más allá del horizonte de las religiones o Iglesias oficiales o formalizadas.

Esta sensibilidad remite a una religión que se enuncia desde la Tierra y apunta hacia la máxima plenitud amorosa consigo misma. En América Latina esta sensibilidad espiritual arranca de las expresiones simbólicas de los Indios (pueblos originarios) y los Negros (afroamericanos) y sus

descendientes Mestizos, que nunca asimilaron la lógica o la cosmología dualista, racionalista, científica' de los teólogos atlánticos. Es una teología ancestral, de quienes aman la Tierra en que viven, y se encuentra extendida por toda la geografía de América Latina. No es, pues, académica u ortodoxa, en el sentido de las instituciones eclesiales o eclesiásticas, pero cada vez más llama la atención de éstas, en la medida de la comprobación de sus entrampamientos. Esta sensibilidad teológica, entonces, popular, no se formula contra la cultura religiosa de Occidente, sino que la relativiza desde los intereses universales del amor a la Tierra, y se expresa sobre todo en formas poéticas y rituales (aún coreográficas). Es eminentemente una teología estética<sup>20</sup>.

Entre 1945 y 1973 la enunciación de este espíritu o mística de la Tierra se reconoce de modo explícito y con resonancias latinoamericanas y aun universales en la obra de los poetas chilenos Gabriela Mistral y Pablo Neruda (Premios Nobel de Literatura, 1945 y 1971, respectivamente). Ambos desde luego no pertenecen a la 'cultura católica' de su tiempo, pero no por ello dejan de ser profundamente religiosos. Sus dioses tutelan la Tierra.

La poesía de Neruda, expresa un "panteísmo erótico" o "panteísmo gozoso", esto es, la

---

<sup>20</sup> Podría definirse como una teología "órfica", del poeta como liberador y creador donde su lenguaje es la canción y su trabajo es el juego, cfr. Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Barcelona 1989. Sobre su presencia en América Latina, José A. Franquiz, "La motivación estética en el pensamiento filosófico de América Latina", *Revista del instituto d< Cultura Puertorriqueña*. XIV, 50. 1971, 46-51.

<sup>22</sup> "Neruda: Me uno con Dios y con el Diablo", *Ercilla*. 2 de enero de 1957. "No creo (...) que el protestantismo haya dado a los pueblos anglosajones una superioridad ética. Creo que en todos los ámbitos del mundo capitalista la moral social y la moral política están en gran crisis..." en Pablo Neruda, "A la paz por la poesía". *El Siglo*. 31 de mayo de 1953. "No son enemigos nuestros los católicos, sino los explotadores. Estos pueden ser católicos o pueden ser ateos... Queremos que no haya pobres en el mundo— por el derecho sagrado que tiene cada ser humano a la dignidad y a la vida.", en Pablo Neruda, *Con los católicos a la paz*. Santiago, 1962. La tradición mística oriental ortodoxa —Isaac el Sino— opinaba que un corazón misericordioso estaba inflamado por todas las criaturas incluso por los demonios. En este sentido la opinión de Neruda no puede entenderse sólo superficialmente, cfr. M. Eliade y J. Kilgawa. *Metodología de la historia de las religiones*, Buenos Aires, 1967, 1 S3.

---

<sup>19</sup> Massimo Borghesi, "Siglo XX. ¿muerte del cristianismo?", *La Epoca*, Santiago. 3 de octubre de 1993.

divinización regocijada de la Tierra a través del amor entendido como 'levadura perenne del cosmos'<sup>21</sup>.

A partir de esta concepción religiosa, Neruda relativizó a creyentes y no-creyentes durante los años cincuenta y sesenta. Lo primero era el derecho sagrado de todos los hombres a la vida y al amor. En 1957 escribió con desenfado que él podía unirse con Dios y con el Diablo con tal de defender la vida de los pueblos de América Latina<sup>22</sup>.

La sensibilidad religiosa de Gabriela Mistral, por su parte, rechazando la 'sensibilidad católica' —que definía en 1953 como 'demasiado gruesa y sorda y (que) estropea cualquier discusión'— supo explicitar un cristianismo junto a las tradiciones indígenas, culturalmente orientales, de América Latina, según las costumbres mestizas de su pueblo. De este modo, su imagen de Dios se alejó de la teología occidental (su poema *El Dios Triste*) para aparecer como fruto y experiencia sensual de la Tierra. A través de un misticismo netamente franciscano, que le permitió comprender la encarnación más allá de los estereotipos de Iglesia, su experiencia teológica se revela como alegría y locura de la unión amorosa con Dios como Dios-Miel, Dios-Vino, Dios-Amor: ¡De vivir atenta a tus movimientos sutiles, te conozco tantas ternuras que me hacen confiar! Yo te he visto yendo de mañana por el campo...

---

<sup>21</sup>Sobre el panteísmo erótico y gozoso de Neruda, Mario Osses. *Trinidad poética de Chile*, Santiago, 1947, Giuseppe Bellini. El amor en la poesía de Pablo Neruda, Introducción a Pablo Neruda: *Poesía d'amore*. Milano 1963. y traducido en *Aurora* I. 3-4. 1964. 139-158.

<sup>22</sup>"Neruda: Me uno con Dios y con el Diablo", Ercilla. 2 de enero de 1957. "No creo (...) que el protestantismo haya dado a los pueblos anglosajones una superioridad ética. Creo que en todos los ámbitos del mundo capitalista la moral social y la moral política están en gran crisis..." en Pablo Neruda, "A la paz por la poesía". *El Siglo*. 31 de mayo de 1953. "No son enemigos nuestros los católicos, sino los explotadores. Estos pueden ser católicos o pueden ser ateos... Queremos que no haya pobres en el mundo— por el derecho sagrado que tiene cada ser humano a la dignidad y a la vida.", en Pablo Neruda, *Con los católicos a la paz*. Santiago, 1962. La tradición mística oriental ortodoxa —Isaac el Sino— opinaba que un corazón misericordioso estaba inflamado por todas las criaturas incluso por los demonios. En este sentido la opinión de Neruda no puede entenderse sólo superficialmente, cfr. M.Eliade y J. Kilagawa. *Metodología de la historia de las religiones*, Buenos Aires, 1967, 1 S3.

Recíbeme, voy plena/ ¡tan plena voy como tierra inundada!

¡ (Eres) el vaso donde se esponjan de dulzura, los nectarios de todos los huertos de la Tierra!

...Yo, que te he gustado, como un vino. Señor, mientras los otros siguen llamándote Justicia, ¡no te llamaré nunca otra cosa que Amor!<sup>23</sup>.

Tanto Gabriela Mistral como Pablo Neruda relativizaron las formas excluyentes y racionalistas de la cultura religiosa de Occidente. Desde sus posiciones místicas y poéticas defendieron el amor y la paz en un tiempo congelado por la Guerra Fría y abrieron la esperanza para el futuro del mundo. Con su panteísmo erótico de raíces indias Neruda confesaba, en 1953, su fe en la vida de la Tierra:

Yo creo en el esplendor que viene. Creo en el hombre y en todos los hombres—, se construye ante nuestra vista la fraternidad del porvenir. La fraternidad, hija de la paz, racimo del gran viñero humano<sup>24</sup>.

La importancia de esta 'teología estética' latinoamericana presente en la piedad de Indios, Negros y Mestizos ha ido pasando cada vez más, desde los años cincuenta a los noventa, del reconocimiento antropológico al estatuto teológico.

En el ámbito del pensamiento indio, se puede detectar el camino que va desde los estudios antropológicos de los años setenta —Alfred Métraux, *Religión y magias indígenas de América del Sur* (1968), Jorge Dowling, *Religión, chamanismo y mitología mapuche* (1971)— a las reflexiones teológicas de los años noventa —la publicación mexicana de CENAMI: *Teología india*, de 1991, la obra de Xavier Albo y Bartomeu Müi&, *Rostros indios de Dios*, también de 1991, etc.

---

<sup>23</sup>Martín C. Taylor. *Sensibilidad religiosa de Gabriela Mistral*, Madrid 1975, Emily Caimano, *Mysticism in Gabriela Mistral*. New York 1969. Luis Vargas, *Prosa religiosa de Gabriela Mistral*, Santiago, 1978, Santiago Daydi-Tolson, "La locura en Gabriela Mistral", *Revista Chilena de Literatura*, 1983.47-63.

<sup>24</sup>Pablo Neruda, "A la paz por la poesía", 1953. Acerca de la teología de Gabriela Mistral y Pablo Neruda, ambos "llegan a Dios por la vía erótica", Mario Osses, *op. cit.*, 47.

En tomo a la sensibilidad negra o afroamericana, se descubre el mismo itinerario. Desde las obras de Roger Basüde: *Estudios Afro-Brasileiros* de 1946, 1951, 1953, o de Alfred Métraux: *El vudú haitiano*, de 1958, Migene González Wippler: *Santería. African magic in Latin América*, de 1975, a los estudios más teológicos que van desde La Snnec Hurbon: *Dios en el vudú haitiano*, de 1972, a obras de los noventa, como Muamba Tujibikile: *La resistencia cultural del negro en América Latina. Lógica ancestral y celebración de la vida*. áe 1990, Pedro Iwashita: *María y lemanjá*, de 1991, etc.

El mundo de la sensibilidad mestiza se ha ido descubriendo en sus formas rituales, poéticas, dancísticas en obras como las de Juan Uribe: *Cantos a lo divino y alo humano en Acúleo* (1962), Femando Sparta: *La danza de David* (1975), Isidoro Da Salves: *Carnaval devoto* (1980). Antonio Fagundes: *As Santas prostitutas* (\WJ), Juan Van Kessel: *Lucero del desierto* (1987), etc.

Más allá de los reconocimientos intelectuales o académicos, lo determinante de esta 'teología estética' popular es su carácter vivo, histórico, concreto, alimentando los sueños y las creencias de América Latina. Con este carácter se la ha advertido en la obra histórico-poética de Eduardo Gaicano, *Memoria del fuego* (1982-1986).

Es la teología cotidiana del amor a la Tierra. A fin de cuentas, su importancia va a la par de la disolución de las certezas espirituales de Occidente que llevaron a algunos de sus teólogos a enunciar hacia los setenta un despertar religioso de cara justamente a paradigmas estéticos (Jürgen Moltrnann: *Sobre la libertad, la alegría y el juego. Los primeros libertos de la creación*, de 1971. Harvey Cox: *Fiestas de locos*, de 1969, *La seducción del espíritu*, de 1978, Luis Maldonado, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, de 1975, entre otros)<sup>25</sup>.

La teología académica de América Latina, más sensible a esta apertura estética tras 1973 y en los años ochenta, brindó una reflexión que estimuló y

---

<sup>25</sup> 2" Es la perspectiva del cristianismo 'dionisiaco' según Sam Keen, A ManifestforaDionysiamTheology.cfr.JohnMacquarrie, *El pensamiento religioso en el siglo XX*, Barcelona 1975. 527-528.

oxigenó los círculos eclesiales del continente. Esto se dio sobre todo en Brasil en el ámbito protestante con Ruben Alves (*El hechizo erótico herético de la teología*, 1981, *La teología como juego*, 1982, *Cómo nació la alegría*, 1987,...), y en el ámbito católico con Leonardo Boff (*cavidad. La humanidad y la jovialidad de nuestro Dios*, de 1976, como su primera obra al respecto). Su trabajo, *San Francisco de Asís: ternura y vigor*, de 1981 señaló la irremisible crisis del Logos y el comienzo de una 'Hegemonía del Eros y del Palhos'. El título de la obra recuerda el estudio de Gastón Figucira en 1951: "Gabriela Mistral, fuerza y ternura de América"<sup>26</sup>. La sensibilidad franciscana de Boff terminó herida por la 'cultura católica' dominante de la cual al fin de apartó y relativizó a partir del amor a la Tierra (su obra: *Nueva era: una civilización planetaria*, de 1994)<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Gastón Figueira, "Gabriela Mistral, fuerza y ternura de América", *Revista Nacional* XLIX, 146. 1951, 201-210.

<sup>27</sup> Aludiendo a una expresión de Roger Garaudy, señala Boff **que si el** cristianismo se revela como 'occidental' sólo será 'accidental', Leonardo Boff, *Nova era*, Sao Paulo 1994, 51,84, cfr. Roger Garaudy, *O Occidente é wn acidente*. Río de Janeiro 1978.