

# Desplazamiento del *locus* de enunciaci3n: desde la tierra de las visitas inoportunas

Moving the Locus of Enunciation:

The Land of Unwelcome Visits

Mudan7a do locus de enuncia73o: a partir da terra das visitas inoportunas

---

Jonathan Jim3nez Porras

jonjporras@gmail.com

Recibido: 25 de noviembre de 2013

Aprobado: 5 marzo de 2014

## Resumen

Este art3culo trata de realizar una aproximaci3n preliminar al desplazamiento del *locus* de enunciaci3n propio de la Teolog3a de la Liberaci3n o teolog3as latinoamericanas y caribe7as de la liberaci3n, contrast3ndole con otras formas de pensamiento latinoamericano, desde un marco interpretativo que parte de los imperialismos y antiimperialismos como elementos fundamentales. Se intenta mostrar las posibilidades de nuevas teolog3as desde nuevos lugares.

## Palabras clave

Teolog3a, locus de enunciaci3n, pensamiento latinoamericano, estudios latinoamericanos, imperialismo, antiimperialismo, colonialismo.

## Abstract

This article tries to conduct a preliminary approach to the displacement of the *locus* of enunciation of Liberation Theology and Latin American and Caribbean Liberation Theologies, contrasting this *locus* with other forms of Latin American thought, from an interpretive framework which takes imperialism and anti-imperialism as fundamental elements.

This paper explores the possibilities of new theologies from new places.

**Keywords:**

Locus of enunciation, Latin American thought, Latin American studies, Anti-imperialism, Colonialism.

**Resumo**

Este artigo busca realizar uma aproximação preliminar à mudança do *locus* de enunciação próprio da Teologia da Libertação ou teologias latino-americanas e caribenhas da libertação,

comparando-as com outras formas de pensamento latino-americano, a partir de um marco interpretativo que parte dos imperialismos e anti-imperialismos como elementos fundamentais. Busca mostrar as possibilidades de novas teologias a partir de novos lugares.

**Palavras chave**

Teologia, Locus de enunciação, Pensamento Latino-americano, Estudos Latino-americanos, Imperialismo, Anti-imperialismo, Colonialismo.

## Introducción

El centauro de los géneros, el ensayo obsequia a la teología la posibilidad de realizar recorridos lúdicos, de atreverse a discrepar consigo misma y con las demás áreas del saber. José Martí en *Nuestra América* indicaba: “La historia de América, de los incas a acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria”. Los tratados de teología son cosa de otro mundo, las verdades apodícticas son pretensiones superfluas de los imperios del saber, asimismo la universalidad de las teorías generales. Nuestra opción es lo sincrético, lo fragmentario, lo ecléctico, lo fronterizo, lo latinoamericano, lo mundano.

Este artículo trata de realizar una aproximación preliminar al desplazamiento del *locus* de enunciación propio de la Teología de la Liberación o teologías latinoamericanas y caribeñas de la liberación<sup>71</sup>, contrastándole con otras formas de pensamiento latinoamericano.

---

71 La única manera de hablar de “Teología de la liberación” en singular, es refiriéndose a esta como una comunidad académica imaginada, que agrupa todos y todas los/as teólogos/as que tratan el tema de la ‘liberación’ y sus respectivas obras. Pero cuando

americano, desde un marco interpretativo que parte de los imperialismos y antiimperialismos como elementos fundamentales.

Es imposible pensar a Latinoamérica sin acudir al imperialismo como categoría de análisis. Más aun, Latinoamérica, en cada una de sus manifestaciones culturales, está penetrada por el imperialismo, o su reverso, el antiimperialismo. Las expresiones culturales del imperialismo en Latinoamérica –la producción académica entre ellas– están repletas de un mundo cruzado por los imperios hispánico, napoleónico, británico y estadounidense, y por las dicotomías y asimetrías que tales han producido.

Vale para el caso latinoamericano lo siguiente: “Hay que recordar que, históricamente la principal forma de dominación imperialista fue la acumulación y que este proceso se aceleró en el siglo XX”.<sup>72</sup> América Latina es la tierra de las visitas inoportunas. Ya Martí advertía la presencia de los tigres acechando tras el árbol. Pero el siglo XX es el siglo del antiimperialismo, desde las obras de Carlos Gagini y Máximo Soto Hall, pasando por el discurso de Allende, el 11 de septiembre del 73 en La Moneda, hasta las guerrillas de liberación nacional de los ochenta y tantos otros más acá.

Durante este siglo se establecen en las periferias movimientos de liberación que no se pueden comprender sin antes entender la dinámica imperialista, tal como Said afirma

La guerra ideológica y cultural contra el imperialismo se desarrolla a través de la resistencia en las colonias y posteriormente a medida que la resistencia se va extendiendo por Europa y Estados Unidos, de la oposición o la disidencia en la metrópoli. De la primera fase de esta dinámica surgen

---

se habla de “teologías latinoamericanas y caribeñas de la liberación” se reconoce diversidad de espacios, tiempos, enfoques, sujetos o lugares.

72 Said, Edward. *Cultura e imperialismo*, Trad. Nora Catelli, 3ra ed. ANAGRAMA, Barcelona, 2004 p. 513.

los movimientos nacionalistas para la independencia; de la segunda más aguda, las luchas por la liberación<sup>73</sup>.

Said en el texto citado, realiza un acercamiento a la relación entre cultura e imperialismo económico, lo hace analizando obras clásicas de literatura y acudiendo a teóricos del imperialismo. Su trabajo trata los imperialismos inglés y francés en Asia y África, su percepción desde Europa y las respuestas que desde las colonias se levantan para desmantelarlo. Señala continuamente el caso de América Latina y su relación directa con el antiimperialismo estadounidense.

Said señala que “en sus formulaciones más acertadas la cultura de la oposición y la resistencia sugieren una alternativa teórica y un método práctico para volver a interpretar la experiencia humana en términos no imperialistas”<sup>74</sup>. No obstante, las formulaciones que surgen desde la oposición al imperialismo, no siempre son aceptadas con suficiente autoridad decisiva en los grandes centros del saber, esto principalmente porque

muchas teorías culturales que suscriben el universalismo aceptan e incorporan a sus presupuestos la desigualdad de las razas, la subordinación de las culturas inferiores, y el consentimiento de esos que, utilizando palabras de Marx, no pueden representarse a sí mismos y por eso deben ser representados por otros. ‘De ahí’ las condenas de la intelectualidad del Tercer Mundo al imperialismo cultural. A veces la gente se asombra de las acerbas críticas dirigidas al antiguo paternalismo liberal, al eurocentrismo de Marx, y al antirracismo estructuralista (Levi-Strauss). Esto se debe a que está poco dispuesta a admitir que tales tendencias pueden formar parte del mismo sistema hegemónico<sup>75</sup>.

---

73 *Ibíd.*, p. 426.

74 *Ídem.*

75 *Ibíd.*, p. 429.

Resulta necesario distinguir la fuerza del “universalismo” como discurso desde los imperios. Todos los imperios han desarrollado teorías universales y –para los imperios– todas las colonias han desarrollado discursos carentes de universalidad. Así mismo, desde las metrópolis, pensadores como José Martí, por ejemplo, son denominados provincianos o regionalistas. Entonces, todo intento de reconocer y valorar lo propio de las colonias o neo-colonias podría ser visto como provincialismo y peor, tales discursos construidos en los centros son repetidos por los verdaderos y únicos colonizados.

Para superar tales condicionamientos en América Latina, se han realizado rupturas, digamos epistemológicas, pero también políticas, que entre otras cosas, se relacionan con un desplazamiento del “locus” de enunciación que consiste en no pensar, ni escribir *desde* los grandes centros civilizatorios de occidente, sino construir nuevos y diversos lugares *desde* los cuales, pensar y enunciar con nuevos “olores, colores y sabores”.

Es necesario indicar además, que tales rupturas epistemológicas no son antojadizas, menos aun simples divagaciones lúdicas o paseos oníricos al inframundo, al estilo de los safaris, sino que se constituyen y son producto de una toma de consciencia de una realidad miserable que genera dolor e indignación en sujetos concretos.

1. *El desplazamiento latinoamericano del locus de enunciación: teologías de la liberación y teorías de la dependencia*

Las teologías de la liberación surgen de la toma de consciencia de la opresión que sufrían las masas empobrecidas de América Latina, realidad que obliga a construir un nuevo *locus* de enunciación de la teología. Para Juan Luis Segundo “la teología de la liberación ... brotó toda entera de la convicción de que las masas latinoamericanas, no solo estaban oprimidas y explotadas,

sino, lo que es mucho más, alienadas, incapaces de decir y de pensar su propia palabra liberadora”<sup>76</sup>.

Un ejemplo de este “desplazamiento intencionado del locus de enunciación” se puede apreciar en Leonardo Boff, quien realiza una diferenciación en *Iglesia: carisma y poder*, señala varios modelos de iglesia, luego identifica una iglesia latinoamericana naciente *desde* los pobres, una *eclesiogénesis* con un nuevo lugar, “la iglesia se dirige a todos pero *desde* los pobres, *desde* sus causas y sus luchas”<sup>77</sup>. Luego, Enrique Dussel señala la existencia de dos “modelos” de iglesia distintos *desde* los cuales se puede interpretar la historia del cristianismo en general y de América Latina, en particular: iglesia de los pobres e iglesia de la cristiandad<sup>78</sup>.

Los mencionados son ejemplos de una preocupación de la Teología Latinoamericana de la Liberación o de las teologías latinoamericanas y caribeñas de la liberación, por el *locus* desde el cual se enuncia. Desde Gustavo Gutiérrez la preocupación, entre otras, está centrada en el desplazamiento del *locus* con preguntas tales ¿Cómo hablar de Dios *desde* una realidad de miseria y opresión?

La Iglesia de los pobres, se construye *desde* un *locus* de enunciación novedoso para la teología, un lugar epistemológico y hermenéutico *sui generis*, la condición de pobreza, miseria y exclusión. Es una Iglesia que surge inspirada en las primeras comunidades cristianas del siglo I y que se contrapone a otro

76 *Liberación de la Teología*, Editorial Carlos Lohle.

77 Boff, Leonardo, *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*. Trad. Jesús García Abril. Santander: Sal terrae, 1982; p. 22, 201-202.

78 Textualmente lo plantea de la siguiente manera, “El ‘modelo’ de la Iglesia de los pobres o el de la cristiandad, vienen así a ser categorías hermenéuticas que operan como principios de interpretación”. *Resistencia y Esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y El Caribe*, 1995. DEI. San José, Costa Rica. Dussel plantea lo siguiente en una nota al pie, refiriéndose a contar la histórica de América desde “El pobre”. “Consistía en intentar escribir la historia al revés ‘desde’ el pobre” p. 24.

modelo de Iglesia, el de la cristiandad. De esta manera, la Iglesia de los pobres es la antítesis de la Iglesia de la cristiandad, por eso no privilegia una excelente relación Iglesia-Estado, sino lo contrario, un posicionamiento de ruptura con el Estado, en tanto este sea una extensión de grupos dominantes que promueven el empobrecimiento, como lo han sido en su mayoría los estados latinoamericanos.

No es del todo acertado entender tal desplazamiento como derivación de rigurosas reflexiones académicas, resulta más apropiado señalarle como resultado de la experiencia de los teólogos y teólogas en la *praxis* de liberación. Constituyéndose la producción teológica como acto segundo y la construcción de ese “nuevo” *locus* una consecuencia inmediata de la experiencia concreta en nuevos lugares. Siendo la categoría ‘liberación’ otra característica del giro hermenéutico latinoamericano<sup>79</sup>.

Un par de décadas antes a los inicios de las teologías latinoamericanas de la liberación, desde los años posteriores a 1948, comienza a implementarse en Latinoamérica un modelo económico que consiste en estimular la sustitución de las importaciones de productos manufacturados que solía traerse de grandes centros industriales de Europa y Estados Unidos. En este proceso se privilegia la inversión pública y la entrada de capital extranjero, con el fin de promover la industrialización y generar el desarrollo de los países, asumiendo la posibilidad de un desarrollo por etapas.

A este plan de desarrollo se le conoce como “Modelo por sustitución de importaciones”. Ante dicho modelo “desarrollista”, surgen en Latinoamérica una serie de pensadores que, desde diversas perspectivas cuestionan sus presupuestos y crean teorías

---

79 Cf. Boff, Leonardo. 1978 *Teología del cautiverio y la liberación*. Trad. Alfonso Ortiz García, Ediciones Paulinas, Madrid.

a partir de posiciones críticas. Dentro de tal orientación crítica podemos considerar a la “teoría de la dependencia”.

Raul Prebisch encabezó una vertiente crítica a la teoría del desarrollo por etapas o modernización y André Gunder Frank, pionero, con la teoría del desarrollo del subdesarrollo, eran los sectores disidentes del modelo dominante en el ámbito académico<sup>80</sup>.

La teoría de la dependencia es un marco interpretativo para estudiar el subdesarrollo latinoamericano. Su principal tesis consiste en un cuestionamiento a las teorías del desarrollo por etapas, la cual sigue los planteamientos de Rostow en su texto *Las etapas del desarrollo económico*, las teorías funcionalistas de Durkheim y de Parsons, y que fundamentalmente consideran la posibilidad de la complejización de las sociedades tradicionales para convertirse “algún día” en sociedades modernas, en un “proceso de modernización”, a través de etapas claramente establecidas. Pero, que contienen debilidades más profundas como las esbozadas por un teórico sumamente influyente en la teoría de la dependencia: A. Gunder Frank<sup>81</sup>.

Las nociones de “países subdesarrollados”, “naciones en vías de desarrollo” y “economías o países desarrollados” surgen a partir del discurso “desarrollista” como alternativa para concebir el rumbo de los países. La teoría de la dependencia afirma que tales aseveraciones no tienen relación con la realidad global, ya que la correcta comprensión del fenómeno lleva a visualizar una polaridad “centro y periferia” en la cual, las economías de las periferias dependen de las economías del centro. Desde esta perspectiva, *el*

---

80 Atilio, B. *El mito del desarrollo capitalista nacional en la nueva coyuntura política de América Latina*.

81 Gunder Frank, A. *Funcionalismo y Dialéctica*. En Introducción al Pensamiento sociológico. Segunda Edición. EDUCA. 1980. San José, Costa Rica. cf. Sunkel, Osvaldo y Paz, Pedro. *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*, 12ª edición, Siglo XXI, México 1979.



*desarrollismo*, como plan articulado desde los centros, solo tiende a agudizar la dependencia.<sup>82</sup>

Desde un nuevo “*locus* de enunciación”, dentro del contexto de una realidad miserable de pobreza extrema, que provoca una posición crítica al desarrollismo y según Enrique Dussel, en relación argumentativa con la teoría de la Dependencia desde la relación contrapuesta entre “dependencia y liberación”, surgió la conciencia histórica de una liberación concreta.

Es por eso que si hoy se habla en América Latina y el Caribe de ‘liberación’, se trata, en sentido estricto, de la liberación de la dependencia capitalista anglosajona, y esto de forma tan estricta, situación que ni África ni Asia viven en sentido tan preciso...<sup>83</sup>

Específicamente, frente a una posición teológica complaciente hacia el Estado y los agentes externos sobrepuestos este<sup>84</sup>, promotor de la dependencia económica, que surge de un modelo de Iglesia de la cristiandad, ante la cual la Teología de la Liberación realiza su propuesta desde un modelo de *Iglesia de los Pobres*.

82 Cf. Dos Santos, Theotonio. *La crisis de las teorías del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina*, en Helio Jaguaribe y otros, *La dependencia político económica en América Latina*, Siglo XXI, México, 1960, en Puentes Palencia, Jairo. *Cambio social y desarrollo. La preocupación del pensamiento social latinoamericano en el siglo XX*. Ponencia en el I Congreso Internacional de Pensamiento Latinoamericano “*La construcción de América Latina*”. Universidad de Nariño, CEILAT. San Juan de Pasto, Colombia, 2001.

83 Óp. cit. P. 33; Cf. Boff óp. cit. P. 20. Esta relación directa del surgimiento de la categoría liberación con el imperialismo estadounidense está presente en Juan Luis Segundo, “Es sabido que la teología de la liberación nace en oposición a las teorías desarrollistas preparadas por Estados Unidos para América Latina en la década del 60. El modelo desarrollista se caracteriza, sobre todo, por ocultar la relación decisiva: dependencia-liberación...” *Liberación de la teología*, Carlos Lohle, Buenos Aires, 1974. P. 34.

84 Con respecto a las características de los estados latinoamericanos Cf. Torres-Rivas, Edelberto, *La nación: problemas teóricos e históricos*, en Norbert Lechner (Comp.), *Estado y política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1981, p. 120-123.

Los “pobres”, aunque sea quizás una expresión equívoca, constituyen una categoría que revoluciona una posición autoritaria desde los modelos de la cristiandad. La amplia categoría *Iglesia de los pobres* es sumamente recurrente en la literatura teológica de la liberación, no como elemento adyacente, sino en posiciones privilegiadas dentro de los textos; por ejemplo, es claro que el propósito del texto *Resistencia y esperanza*, editado por Enrique Dussel y en el cual este aporta varios artículos, consiste en un intento por construir una historia de la Iglesia latinoamericana desde una posición particular: los pobres.

El filósofo latinoamericano lo expresa de esta manera: “En América Latina y el Caribe estamos intentando una historia de la Iglesia desde una cierta experiencia de la comunidad institucional fundada por Jesucristo”<sup>85</sup>. Esta cierta experiencia subyace en la *Iglesia de los pobres*, que se distancia de la otra posible experiencia “la Iglesia de la cristiandad”, el mismo autor lo indica. Señala que la iglesia de los pobres, está relacionada con los primeros años del cristianismo y con la vocación mesiánica de Jesús presente en Lc. 4, 6-21.

Por otra parte, la Iglesia de la cristiandad se vincula con la oficialización del cristianismo en el siglo IV y su relación de complementariedad con el Estado romano. Ambos modelos de Iglesia se contraponen, generando una disyuntiva, siendo esta explicada por Dussel en la introducción del texto:

El modelo de Iglesia de los pobres o el de la Cristiandad, vienen así a ser categorías hermenéuticas que operan como principios de interpretación. Se trataría de escribir, principal y especialmente, la historia de la Iglesia desde los pobres, para los pobres y -es el ideal al que querríamos acercarnos- por los mismos pobres. Estamos todavía muy lejos de ello, y

---

85 Op. Cit. P. 23.

la presente obra lo mostrará.<sup>86</sup>

Es envidiable la modestia de Enrique Dussel al reconocer la dificultad de orden epistémico, que implica una historia escrita por los mismos pobres, la cual radica en un desplazamiento total de *locus* de enunciación. Aunque, en esta parte del texto Dussel aporta una nota al pie, donde comenta un “taller de producción histórico-popular” realizado en CEHILA, en el cual se intenta escribir la historia a partir de imágenes o elementos conocidos por los participantes, él acepta que a esas alturas (1995)<sup>87</sup> hubo aspectos metodológicos que apenas se comenzaban a vislumbrar. Es de sabios, no de eruditos, aceptar las dificultades reales que surgen cuando se intenta producir conocimiento a partir de la experiencia de los empobrecidos, de las mujeres, de los indígenas o de los afrocaribeños, sin formar parte de tales colectivos.

Se puede apreciar que aunque la Teología de la Liberación asume valientemente un *locus* de enunciación específico, este giro epistemológico, hermenéutico y práctico, no fue ni será nunca algo sencillo. Asimismo, el *locus* de enunciación de la Teología de la Liberación, se construye en un primer momento en la *praxis*, esto es el caminar junto al pueblo, se “es pueblo” antes de escribir *desde* este. Está demostrada, además, la influencia de la teoría de la dependencia al menos, en el surgimiento de la categoría “liberación”, central en la teología latinoamericana.

---

86 *Ibid.*, p. 25.

87 Sin pretender entrar en debates esencialistas acerca del origen de la Teología Latinoamericana de la Liberación, este es ubicado en la década de los sesenta del siglo XX, articulándose formalmente en 1968 en La Asamblea General del CELAM celebrada en Medellín, Colombia y sintetizada en el texto *Teología de la Liberación, perspectivas* de Gustavo Gutiérrez, aunque Juan Luis Segundo aporta que el concepto ya había estado presente en cierta literatura teológica negra en los Estados Unidos, esta no sería latinoamericana. Además, en el texto *Resistencia y esperanza* de Dussel, se establece la agitación de los años sesenta en Latinoamérica y la participación de sacerdotes y religiosos en seminarios y congresos de liberación como antecedente directo.

## 2. *Juan Luis Segundo: relectura de algunas teorías metropolitanas*

Es posible notar el esfuerzo de las teologías latinoamericanas y caribeñas de la liberación, por elaborar pensamiento latinoamericano en varios y varias exponentes, por ejemplo, Juan Luis Segundo, específicamente en su texto *Liberación de la teología*, cuyo énfasis es metodológico porque intenta delimitar un método liberador, aunque corra el riesgo de llegar al punto de ser opuesto a una teología clásica de la liberación, si esta se llegara a configurar en algún momento conservadora.

En el tal libro, son señaladas tres amenazas a la teología liberadora: 1) la conciencia por parte de las autoridades eclesiásticas del peligro que significa el seguimiento de tal teología, especialmente en el contexto de las dictaduras en Latinoamérica y la martirización de laicos y religiosos; 2) el peligro de vaciamiento conceptual del lenguaje teológico de la liberación por su uso en círculos académicos y eclesiásticos; 3) cierta inconsistencia teórica producto de su interés en problemas reales, que le generó cierto desprecio en los grandes centros de pensamiento teológico europeos.

Segundo busca discutir la metodología tal como se practica en los centros del saber, como un desafío de la teología *desde* Latinoamérica y *desde* los pobres. Pretende que toda teología que ansíe criticar a la teología latinoamericana, como él le llama, comience “justificándose a sí misma”. Entonces, en lo que se constituye propiamente el objetivo general del texto es “Analizar, más que el contenido, el método mismo de la teología latinoamericana y su relación con la liberación” (9).

Es evidente que Segundo intenta asumir todas las consecuencias del “desplazamiento enunciativo”, incluso estableciendo las

posibilidades de nuevos y distintos Yo enunciativos. Demuestra la relación entre la doctrina católica dominante y los intereses de los grupos dominantes, asimismo la existencia de dos conceptos de dios claramente diferenciados. Señala además, que la conceptualización de Dios está relacionada con los “triumfos” del grupo social que la realiza y con la “ideología” del grupo dominante y no es más que idolatría.

Solo serán señalados dos alcances de la reflexión del jesuita, relacionadas con esta voluntad de asumirse como intelectual latinoamericano, en que casi parece querer responder a la pregunta ¿qué significa pensar desde Latinoamérica? Primero, señala ciertas características de lo que él llama, la *sociología positiva estadounidense*, que la hacen incapaz de colaborar en el trabajo interdisciplinario con la teología liberadora latinoamericana y de estudiar campos del quehacer humano que son relegados.

Se basa en el trabajo del sociólogo argentino Eliseo Verón señalando lo siguientes siete rasgos de la involución de la sociología cuantitativa o *behaviorista* desde la ideología alemana hasta su presente: paso de un campo amplio de hechos a su fragmentación, paso de la abstracción teórica a la vida cotidiana, paso de ideologías globales a opiniones específicas, paso de categorías cognitivas a dimensiones evaluativas, paso de sistemas de ideas a opiniones aisladas, paso del inconsciente a la conciencia y paso de la sociología a la psicología.

Para Segundo lo esencial para la teología es “sacar conclusiones acerca de sistemas de ideas religiosas que surgen de prácticas sociales que influyen en el inconsciente de las masas generando puntos de vista y prácticas concretas”. Los conceptos de Dios, la noción de Salvación, los énfasis en uno u otro elemento del cristianismo, la idolatría, son algunos aspectos de tales sistemas de ideas. Señala además, que los avances tecnológicos en el campo

puramente cuantitativo han alejado a la sociología de la ideología y por tanto de ser de utilidad real para la teología.

En un segundo momento, discute ciertas formas de marxismo, señalando dos dificultades para establecer un acercamiento entre teología liberadora y marxismo. En primera instancia, señala que la sociología marxista no es consecuente en su aplicación del concepto de ideología a los fenómenos religiosos, señala que Marx da un trato desigual a dos formas de la superestructura como lo son el estado y la religión.

El Estado está destinado a desaparecer progresivamente con la eliminación de la división del trabajo (70), la religión es para Marx “una expresión del sufrimiento real y una protesta contra el sufrimiento real”, de ahí que Segundo supone que el rumbo del argumento de Marx debería seguir con la afirmación de que si es eliminada la división del trabajo como fuente del sufrimiento real, esto tendría como consecuencia la desaparición de la religión.

No obstante, según los planteamientos críticos de Juan Luis Segundo, para Marx la religión es una ilusión, un único y total error de la cultura, una barrera para cualquier cambio significativo. Así, la abolición de la religión no es un efecto de la revolución, sino una condición. A diferencia del estado, el arte y las leyes, la religión no puede ser adoptada a las nuevas condiciones de la revolución. Su destrucción como felicidad ilusoria es condición para la nueva felicidad real.

Ante este punto, Segundo plantea que la teología academicista ha contribuido a este tipo de maniqueísmo, y acaba afirmando que una sociología basada en este planteamiento de Marx no ayuda en nada a la construcción de una teología que busque la liberación de los oprimidos, ya que el final de los problemas teológicos llegaría con el final de la religión, para dar paso a la revolución.

La segunda observación que realiza es que la sociología marxista no ha aceptado metodológicamente la relativa autonomía de los niveles superestructurales. El autor señala además, que cierto grupo de marxistas hacen una interpretación limitada del pensamiento de Marx en cuanto a la relación entre infraestructura y superestructura. Esta interpretación se basa en el enunciado de Marx que la infraestructura determina la superestructura. Es decir, que tanto la religión, como el estado, el arte y las leyes son dependientes y están determinados por la economía y las relaciones de producción.

Segundo plantea, que tal determinación no es absoluta sino “un condicionamiento en última instancia” sin caer en un determinismo, tal como Engels escudó en sus disputas con los economistas de su tiempo. Asimismo, cita la “Crítica de la razón dialéctica” de J. P. Sartre en cuanto este enunciado no hace otra cosa que justificar un “voluntarismo humanista” de algunos marxistas, que provoca que las masas vayan teniendo cierta conciencia de que “las ideas dominantes de cada época son siempre las de las clases dominantes”.

De esta manera Juan Luis Segundo formula que a pesar de tal condicionamiento la superestructura posee cierta autonomía. Si lo que la sociología marxista plantea fuera verdadero y la superestructura no poseyera cierto nivel de independencia no sería posible, ni significativa la elaboración de una teología liberadora, ya que la teología académica y su cónyuge, la religiosidad mágica y ahistórica, sería la única posibilidad de pensamiento religioso. Afirmación que evidentemente Juan Luis Segundo rechaza.

Este esfuerzo de Segundo por replantearse algunas teorías metropolitanas, desde su contexto latinoamericano, coincide con el planteamiento de Said, en cuanto hay tres maneras de apropiarse de la teoría europea y marxista.

Si la teoría europea y el marxismo occidental, ambos en su papel de factores culturales de la liberación, no han demostrado ser en general serios aliados de la resistencia al imperialismo –al contrario, cabe sospechar que forman parte del mismo ‘universalismo’ odioso que unió durante siglos el imperialismo con la cultura–, ¿cómo ha tratado el antiimperialismo liberacionista de romper esta férrea unidad? En primer lugar, a través de una nueva orientación en la Historia, de carácter integrador o contrapuntístico, que considera que las experiencias occidentales y las no occidentales se suponen mutuamente porque están a su vez relacionadas por el imperialismo. En segundo lugar, a través de una visión imaginativa incluso utópica que vuelve a tener en cuenta la teoría y práctica de emancipación (cómo elemento opuesto a la reclusión). Y por último apostando por un tipo particular de energía nómada, migratoria, y antinarrativa en lugar de aceptar nuevas autoridades, doctrinas u ortodoxias reconocidas, o instituciones y causas establecidas.<sup>88</sup>

Es evidente que Segundo se inscribe en la primera forma, al tratar de romper la férrea unidad entre imperialismo y cultura, realiza un contrapunto con algunas manifestaciones de marxismo.

Lo destacable en este caso, no es el contenido del análisis que hace Juan Luis Segundo, sino la necesaria labor de problematización de dos teorías metropolitanas que, en sus correspondientes interpretaciones, no logran responder a una determinada práctica teológica desde un distinto *locus* de enunciación como lo son las teologías latinoamericanas y caribeñas de la liberación. El deslizamiento del *locus* enunciativo fundamental en la teología latinoamericana de la liberación, implica una reformulación crítica de las ideas importadas que aun conservan un *locus* enunciativo que se parece mucho a las caminatas vespertinas en *Bois*

88 Óp. cit., p. 430-431.



de *Boulogne*, a Bonn, Berlín o Jena, o quizá a los paneles de la Biblioteca Británica.

Tanto el caso de las teologías de la liberación, los estudios culturales o la teoría de la dependencia, son una convulsión de la manera tradicional del pensamiento colonizado. El surgimiento de nuevos sujetos abre perspectivas de nuevos *locus* de enunciación, que deben asumir la tarea de inventarse, reinventarse y reconstruirse.

### 3. *Los estudios culturales*

Teologías de la liberación y teorías de la dependencia, constituyen dos intentos de desplazamiento del *locus* de enunciación. Otra tendencia de la región son los estudios culturales latinoamericanos, los cuales han iniciado un proceso de autocrítica, en el cual se han topado con este mismo obstáculo: el desplazamiento de *Locus* de enunciación. Entre las reflexiones más elementales de los estudios culturales en torno al *Locus* de enunciación y los obstáculos que algunos teólogos y teólogas de la liberación encuentran, según ellos y ellas mismas, en su producción teológica desde la *Iglesia de los pobres*, hay ciertas similitudes.

Es claro que el desplazamiento del “*locus*” de enunciación evidencia, entre otras cosas, una escisión con la epistemología tradicional eurocéntrica en dos campos aparentemente distantes. En el caso de los estudios culturales Mark Zimmerman trae a colación el tema de lo latinoamericano, específicamente, el problema de “la imposición de modelos europeizantes y occidentales al campo de la investigación”. Se refiere a la investigación como práctica cultural, con todas las implicaciones que esto conlleva, principalmente para las y los presuntuosos de depurada objetividad académica o precisión teórica fatua de correspondencia con la “realidad”, de relación dialéctica entre realidad y conocimiento o de

complejización del conocimiento en su búsqueda de universalidad y coherencia con el objeto de estudio, inclusive.

Señala Zimmerman la influencia francesa en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, en el abordaje de intelectuales europeos a temas latinoamericanos, especialmente vinculados a la resistencia y la revolución. Luego del 1968, Zimmerman destaca la influencia de Bourdieu en García Canclini y Martín Barbero y Baudillard en Beatriz Sarlo y Nelly Richard en el ala posestructuralista; señala otra corriente con influencia posmarxista que desemboca en los llamados Estudios Culturales de Birmingham.

No es la producción teórica latinoamericana, según Zimmerman, una “forma de imitación colonial de Europa”, sino que surge de una apropiación de ideas internacionales, sintetizadas en grandes centros dominantes, para luego ser reelaboradas por latinoamericanas y latinoamericanos *desde* realidades concretas. Este modelo es el que prevalece hasta hoy, por ejemplo, en los estudios de lo subalterno: síntesis en grandes centros y luego una reelaboración desde las realidades de la periferia, incluyendo versiones críticas.

También vale el ejemplo de los temas de bioética que han tomado de lleno los espacios de discusión en Europa y, como periferia los de Latinoamérica, con la exclusión de los temas “duros” propios del siglo pasado tales como: la pobreza, la exclusión de clase, la miseria o la liberación, los cuales son urgentes en Latinoamérica y no tanto en Europa; sin embargo, la agenda latinoamericana parece ser formulada aun desde los grandes centros civilizatorios. Es decir, los temas de moda son dictados en Europa y Estados Unidos, y consumidos o repetidos en Latinoamérica.

Zimmerman señala otro elemento: “Las teorías, por ejemplo, llevan las huellas de su lugar (*locus*) de enunciación, y es este el que

determina la eficacia de las construcciones de las que dependen las teorías” (71)

Problematizar en torno a lo latinoamericano es una labor que solo interesará a quienes mantienen algún nivel de incomformidad con aquellas “teorías” que erróneamente se consideren latinoamericanas, siendo poco más que una imitación de sus homólogas europeas. Siguiendo el estilo de Zimmerman, el cual parte desde la influencia de la Francia de posguerra en la mayoría de la investigación académica latinoamericana, no es difícil caer en posibles “repeticiones” de lo europeo, más aun si se reconoce la gran cantidad de teóricos y teóricas latinoamericanas educadas en y con los parámetros de universidades europeas, contando a muchos teólogos de la liberación y casi todos los teóricos de la dependencia.

## Conclusión

En resumen, lo académico en Latinoamérica corre el riesgo de construirse con demasiada influencia cultural de lo académico europeo. Toda la tradición academicista occidental, desde la escolástica medieval, pasando por todo el curso cartesiano de la modernidad, Kant y su revolución copernicana, el debate entre ilustración y romanticismo, la dialéctica hegeliana con todas sus ramificaciones, incluyendo vertientes dispares, desde Sartre hasta Habermas, el positivismo, el existencialismo y otras derivaciones de esta “megainstitución academicista”, ha pretendido ser con demasiado éxito, la égida de cualquier intento de teorizar desde América Latina.

Esta “megainstitución transhistórica academicista” ha cumplido el papel de “gran juez”, el cual determina la calidad, amplitud de contexto, de discusión o de espectro bibliográfico de una investigación académica. Es el gran “interlocutor” para el cual un enorme número de investigadores/as produce y escribe. Es la divinidad

que se inclina a recoger, cuando es luna llena, las ofrendas de sus devotos y eleva a la categoría de semidioses a los más fieles del rebaño con becas, pasantías, premios y condecoraciones.

Los textos cargados de conceptos, referencias bibliográficas, nombres de autores/as, citas de recientes investigaciones realizadas en universidades de Alemania, Francia, Inglaterra, España, Estados Unidos o Marte, aun sin seguir argumento alguno, son manifestaciones de la pesada autoridad cultural en el nivel académico que toca cargar a los “colonizados”.

Finalmente, es válido apuntar que el campo del saber ambiental en Latinoamérica o los “saberes” ambientales constituye, en los últimos años, un área en reinvención. Por citar dos ejemplos, los esbozos, primero, de Ángel Maya y toda la escuela colombiana, y después en Centroamérica del mexicano Enrique Leff, componen uno de los espacios del pensamiento latinoamericano con más actividad en los últimos años. En el caso de la perspectiva ambiental, se logra avanzar un tanto más, se trata de la superación de la dualidad sujeto-objeto, para entrar en la dinámica de entretejido, es decir la ausencia de un único *locus* de enunciación.

Enrique Leff considera que la crisis ecológica coincide con una crisis profunda del conocimiento. El caos se impone sobre el orden científico tradicional, entonces se dedica a discutir el tema de la interdisciplinariedad de la ecología como falsa totalización de los conocimientos, que termina por fracasar y evolucionar a un “diálogo de saberes”. Introduce el principio de incertidumbre que estremece los cimientos del academicismo tradicional y, junto con otros y otras, propone una ética de la otredad, de la diferencia.

El giro lleva a Leff a afirmar que la ética y la política toman supremacía sobre la ontología y la epistemología. Ese es el camino de la infinita exteriorización del ambiente, la complejidad

ambiental como un entramado de relaciones de alteridad (no sistematizables). “Es la apertura del ser constituido por su historia hacia lo inédito y lo impensado; hacia una utopía arraigada en el ser y en lo real, construida desde los potenciales de la naturaleza y los sentidos de la cultura”.

El punto de llegada de lo que inició como un hablar *desde* un lugar distinto, es el respeto hacia los límites del pensar humano y del pensar occidental acerca de una “teoría general”. El desplazamiento del *locus* de enunciación *desde* los grandes centros de pensamiento, ha llevado a un pensar, pensarse y pensarnos, inéditos. El intento por hablar desde los pobres, desde la periferia, desde el subalterno, desde la descolonización se transformó en una bofetada al apacible claustro académico con la mano de la diversidad humana, animal y vegetal. La diversidad y la complejidad bofeteó al conocimiento, desarticuló la antigua relación sujeto-objeto, en medio de una crisis de comprensión humana y abre nuevas perspectivas hacia lo impensado, hacia la incertidumbre de lo no sistematizable.

Las formas de lo académico en Latinoamérica superan las tipologías clásicas europeas en cuanto su sincretismo originario, los diversos procesos de recepción de las ideas y la pobreza como lugar oculto o ausente. Lo “nuestro” es lo descentrado, lo provisional, lo pensado, sentido, vivido desde un no-lugar. La producción teológica puede asumir este papel. Asumir que ya no es propiedad eclesiástica, sino que puede ser un saber laico, popular, profano, lo cual no la mutila, pero le enriquece.

Baste mirar los procesos a los cuales han sido sometidos tantos teólogos y teólogas durante el pontificado de Benedicto XVI, y que en lugar de silenciarles, les han impulsado a explorar otros lugares en los cuales han sido acogidos y desde los cuales han construido nuevas teologías posibles. Lo académico y lo eclesiástico

no son más los guardianes de la teología. Pero es menester que las nuevas generaciones de teólogos y teólogas exploren estos nuevos lugares, no-lugares o lugares ausentes. Esas nuevas teologías nos son más necesarias.

### **Referencias bibliográficas**

- Said, Edward. *Cultura e imperialismo*, Trad. Nora Catelli, 3ra edición ANAGRAMA, Barcelona, 2004.
- Segundo, Juan Luis. 1975. *Liberación de la Teología*, Buenos Aires. Editorial Carlos Lohle.
- Boff, Leonardo, *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*. Trad. Jesús García Abril. Santander: Sal Terrae, 1982; p. 22, 201-202.
- Dussel, Enrique. *Resistencia y Esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y El Caribe*, DEI, San José, Costa Rica. 1995.
- Boff, Leonardo, *Teología del cautiverio y la liberación*, Trad. Alfonso Ortiz García, Ediciones Paulinas, Madrid, 1978.
- Atilio Boron, *El mito del desarrollo capitalista nacional en la nueva coyuntura política de América Latina*.
- Gunder Frank, A. *Funcionalismo y Dialéctica*. En *Introducción al Pensamiento sociológico*. Segunda Edición. EDUCA. 1980. San José, Costa Rica.
- Sunkel, Osvaldo y Paz, Pedro, *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*, 12ª edición, Siglo XXI, México 1979.
- Dos Santos, Theotonio. *La crisis de las teorías del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina*, En Helio Jaguaribe y otros, *La dependencia político económica en América Latina*, Siglo XXI, México, 1960.

Puentes Palencia, Jairo, Cambio social y desarrollo. La preocupación del pensamiento social latinoamericano en el siglo XX. Ponencia en el I Congreso Internacional de Pensamiento Latinoamericano “La construcción de América Latina”. Universidad de Nariño, CEILAT. San Juan de Pasto, Colombia, 2001

Torres-Rivas, Edelberto, La nación: problemas teóricos e históricos, En Norbert Lechner (comp.), Estado y política en América Latina, México, Siglo XXI, 1981, p. 120-123.