

Identidad y religión en la cultura latinoamericana. La fe liberadora ante la religión (neo)colonial

Miguel España
(UBL)

Resumen

El presente trabajo quiere hacer patente la relación entre religión y cultura en la construcción de las identidades en América Latina, a través de una interpretación socioteológica. Por un lado, se presenta la construcción de una identidad aplastada y dominada, la cual se sintetiza en un binomio categorial: *Deus conquero/Homo postfero*, es decir, la relación entre discursos políticos religiosos y religiosos políticos racializadores, que destejieron las memorias e identidades legítimas de las comunidades de Abya Yala; por otro lado, encontramos testimonios de resistencias y re-existencias históricas de las comunidades indígenas y negras, que traza una línea de dignidad y lucha por las identidades, a la que hemos sintetizado en el binomio categorial: *Deus Samar/Homo samar*. Este es un ensayo en torno a las memorias oficiales o de dominación y las memorias de resistencias o mesiánicas; estas últimas, fuentes de dignidad y creatividades en la construcción del ser latinoamericano en diversidades y tensión dinámica intercultural.

Palabras clave: Memoria Oficial. Memoria Mesiánica. Deus conquero/Homo postfero. Deus Samar/Homo samar. Identidades.

Abstract

This paper aims to show the relationship between religion and culture in the construction of identities in Latin America, through a socio-theological interpretation. On the one hand, it presents the construction of a crushed and dominated identity, which is synthesized in a categorical binomial: *Deus conquero/Homo postfero*, that is, the relationship between political religious and racializing political discourses, which unweave the legitimate memories and identities of the communities of Abya Yala; on the other hand, we find testimonies of resistances and historical re-existences of the indigenous and black communities, which traces a line of dignity and struggle for identities,

to which we have synthesized in the categorial binomial: *Deus Samar/Homo samar*. This is an essay about official or domination memories and resistance or messianic memories; the latter, sources of dignity and creativities in the construction of the Latin American being in diversities and intercultural dynamic tension.

Key words: Official memory. Messianic memory. Deus conquero/Homo postfero. Deus Samar/Homo samar. Identities.

Introducción

Este ensayo tiene por propósito brindar algunas reflexiones que nos permitan una introductoria y clara comprensión de la función de lo religioso en la construcción de las identidades latinoamericanas. Esta tentativa pretende arrojar luz sobre la dimensión religiosa constitutiva de nuestro ser indo-afro-latinoamericano. Esto pareciera una perogrullada, por una supuesta claridad sobre esta realidad socio-cultural en América Latina; lo cierto es que estas pretendidas claridades surgen de un “sentido común” pre-analítico, por dos razones: el débil pensamiento crítico y analítico respecto a la intrincación de lo religioso en los procesos Latinoamericanos (Pérez-Baltodano, 2009, pp. 253-54) y por el descuido en los historiadores y pensadores latinoamericanos del siglo XX de un abordaje crítico de la dimensión religiosa en la constitución identitaria histórico-cultural de los pueblos latinoamericanos. La herencia del positivismo, la ilustración y el marxismo (Valdez, 2016; Zea, 1974) relegó el elemento religioso a esferas pre-lógicas o pre-científicas, como resabios de la colonia neomedieval latinoamericana: teológica, metafísica y mágica-religiosa. En los últimos decenios el interés por los estudios críticos acerca de lo religioso en América Latina se ha acrecentado.

Se puede afirmar que en las urgencias de los tiempos modernizantes, de la mano del positivismo, científicismo y laicismo, en su interés por cambiar la matriz cultural-religiosa que reproducía el

Teología y cultura 26:2 (2024)

subdesarrollo en América Latina, no se diferenció el elemento enajenante en las estructuras coloniales de lo religioso habilitante e identitario. Desde un punto de vista epistémico Boaventura de Souza llama a esto monocultura de dominación (Meneses, Bidaseca, 2018, pp. 47-54) y representa todo aquello que “encubre” las propias tradiciones, mentalidades, cultura, y experiencias de “grupos sociales y de formas de vida social, respectivamente clasificadas como ignorantes, primitivas, inferiores, locales o improductivas”.

Las identidades latinoamericanas no son ortogénicas sino heterogénicas (Silva & Navarro, 1993, pp. 145-54), o sea, que nuestra identidad originaria está compuesta de muchos, diversos y hasta contradictorios elementos, como lo español y la indígena, la crónica y la antropología colonial, crónicas y novelística del siglo de oro español, renacimiento y la ciencia con la vuelta al medievo en las colonias españolas. A este ADN propuesto por José Emilio Valladares habría que agregarles otros marcadores genéticos o/y alelos formativos de las creaciones culturales latinoamericanas de origen francés, anglosajón, africano, etc.

En esta heterogénica formación de la matriz cultural lo religioso ha sido un eje primario y originario, articulador, subsumidor y complejizador. El hecho religioso en América Latina ha pasado de ser diverso (pre-occidental), monocultural (Colonia-occidental), de irrupción multicultural (americano-francés-holandés-inglés) y actualmente se busca una comprensión intercultural que permita el diálogo respetuoso entre tradiciones religiosas y desarrollo humano. Vivimos en medio de múltiples crisis, regionales y locales, en las que emergen fuerzas reactivas que impiden aprovechar lo mejor de cada tradición cultural y religiosa.

Los fenómenos y expresiones de lo religioso perviven y subsisten en sus diferentes presencias y prácticas en América Latina como elemento esencial a su propia identidad, en la que encontramos la fe religiosa como síntesis de lo indígena (animismo-pensamiento mágico), lo hispánico (cristianismo de contrarreforma y colonial), las negritudes afro descendientes (vitalismo comunitario-chamanismo) y lo anglosajón (protestantismos). Síntesis es una forma de nombrar el proceso de interiorización y sedimentación de procesos históricos de diversas influencias e hibridaciones en las culturas Latinoamericanas.

Teología y cultura 26:2 (2024)

Lo religioso claramente puede constituirse en dispositivo de enajenación-dominación cuando apela al remordimiento, la culpabilidad y vuelve impuras las conciencias, así como nos lo plantea Ricoeur (1976, p. 9): “Los discursos-dispositivos de culpabilidad de la predicación tradicional sirven para el sometimiento de las conciencias, las vuelven impuras¹ y enajenan al sujeto”. Paul Ricoeur hace un análisis filosófico de la “acusación” y la “conciencia que juzga como conciencia impura” y su relación con “la fuerza del resentimiento, que es a la vez un odio muy disimulado y un hedonismo muy retorcido” (Ricoeur, 1976, p. 92). La culpabilidad es remordimiento, es acusación y narcisismo retorcido; es reflejo de una conciencia rota, fracturada, enferma e impura. Y básicamente este es el énfasis de la predicación religiosa en las mayorías de nuestras tradiciones de fe en Latinoamérica. La culpabilidad, como existencia orientada por la culpabilización y el remordimiento impuro, está íntimamente relacionado con la predicación de la imagen de un Dios “severo”, del Dios “blanco”, del Dios “Padre-rígido”, del Dios “liberal”, “excluyente”, “varón”, “patriarcal” o “jerárquico”. Esto lo podemos verificar fácilmente en la experiencia de cultos extáticos, donde se vuelcan al exterior todas las energías reprimidas, así como los dolores y sufrimientos del interior del creyente; pero también en liturgias rígidas y formales que no logran romper con la culpabilidad expresada en forma de acusación, conspiraciones, chismes, sectarismos, moralismo, narcisismo espiritual, formalismos, etc. (España, 2019, p. 139).

Por lo tanto, las imágenes de Dios que construimos a través de discursos coloniales y de dominación tienen implicaciones en la construcción de nuestra identidad y expresiones religiosas. Ahora, si las imágenes que proyectamos en lo eclesial y social son coloniales, entonces estaremos reproduciendo una cultura colonial o *habitus colonial*. Por otro lado, existen imágenes de lo divino humanizadoras

¹ Paul Ricoeur hace un análisis filosófico de la “acusación” y la “conciencia que juzga como conciencia impura” y su relación con “la fuerza del resentimiento, que es a la vez un odio muy disimulado y un hedonismo muy retorcido”. La culpabilidad es remordimiento, es acusación, es narcisismo retorcido, es reflejo de una conciencia rota, fracturada, enferma, “impura”. (Ricoeur, 1976).

y que generan una “expectativa” (Mays, 1979, pp. 10, 14 y 15), o *habitus expectativo* en la construcción de una “clara y rigurosa consciencia” que le permite a la cultura latinoamericana “estar lista y preparada para hacer frente a lo eventual”. Para la construcción de una identidad latinoamericana lo “eventual” no debe entenderse como un “vacío de contenido” que nos deje a expensas de fuerzas ciegas y /o heterónomas, sino como una “clara y rigurosa consciencia” llena de materias-memorias identitarias (*presearse*²), en un plano futuro lleno de posibilidades-sentidos para auto-construir-nos como comunidad de vida. Esta idea es cercana a la teología del *adventus* que refiere a la llegada del mesías como esperanza de redención (Bloch, Benjamín, Rosenzweig, Marcus, Moltmann, Alves).

De esa manera, podemos entender la importancia de lo religioso en la función de la construcción de las identidades latinoamericanas que transitan entre, lo que ha denominado Hervieu-Léger, “sociedades de memorias”³ y sociedades de cambio”⁴. Existen

² En efecto, dentro del presente, en general, podemos distinguir y separar tres “presencias” perfectamente heterogéneas, entre sí, a saber: 1) una presencia del pasado (Pasado-Presente); 2) una presencia de lo actual (Presente-actual); 3) una presencia de lo advenidero (Presente del Futuro). Justamente de esta última, por ser “presente”, decimos que existe “actualmente” en la conciencia como un acto suyo; más, por ser “presencia de lo advenidero”, decimos que su correlato no es algo meramente “actual”. En semejante “presente de lo advenidero” no puedo ser ni vivir como “vivo y existo” en mi “presente-actual” (y en ninguna forma, como hemos dicho, puedo “vivir” en él), sino que, antes de ser-actual, estoy *pre-siendo*, vale decir, me noto, siento o aparezco en mi conciencia como un “*no-ser-siempre todavía*” que, de alguna manera, está siendo positivamente porque existe y puede dar testimonio de su *cogito* (Mays, 1979, p. 13).

³ En las sociedades tradicionales, cuyo universo simbólico religioso está completamente estructurado por mitos de origen que explican, a la vez, el origen del mundo y el origen del grupo, la memoria colectiva está dada. (Hervieu-Léger, 2005, pp. 202-203)

⁴ El autor se refiere a la sobreabundancia de la información disponible en todo momento en la sociedad de la información, cuestión que anula la memoria, es decir, todo lo que inmediatamente lo ha precedido. (Hervieu-Léger, 2005, p. 209)

varios estudios que aportan a la comprensión sobre el significado de lo religioso en la construcción de las “sociedades de memorias” en Latinoamérica (Bastian, 1994; Pérez-Baltodano, 2009; Schafer, 2020, e.o.) y recientemente se trata de proponer hipótesis sobre lo religioso en “sociedades del cambio”: la teoría de las minorías religiosas de Bastian (1994) como factor de modernización en los procesos de transformaciones latinoamericanas, la teoría de Pérez-Baltodano (2009) alrededor de la renovación crítica del pensamiento latinoamericano a través de una visión ética humanista, materialista y cristiana, y la teoría del “entrelazamiento” de Schafer (2020, p. 233) permite explicar las influencias de las misiones evangélicas estadounidense en la construcción del *habitus* evangélico en América Latina, que revela no solo asimetría sino hasta una cierta dialéctica. Estos acercamientos teóricos se pueden leer como explicaciones de la función religiosa en los procesos de transición de sociedad tradicionales a sociedades modernas.

Torre y Semán nos ayudan a escabullirnos entre las crecientes grietas de la modernidad europea y adentrarnos en las diferentes modernidades latinoamericanas, donde lo religioso no solo pervive, sino que es nucleador de identidades. Los autores plantean: “En esta región se viven modernidades múltiples, que emanan de las otredades despreciadas o no asimiladas por la racionalidad moderna, como han sido la religión, la magia, lo oral, lo tradicional y lo tribal”. Y, como Malimacci ha afirmado, “lo religioso es una vía de accesos periféricos a diferentes modernidades” (Torre & Semán, 2021, p. 20).

Esta persistencia de lo religioso, en su complejización, mutación, diversificación, entrelazamientos y renovación del pensamiento crítico-teológico, puede tener su explicación desde las *teorías del juego* (Huizinga, 2007), las teorías del *homo religiosus* (Ries, 1995) o la teoría del *homo symbolicus* (Durand, 1968, p. 1981). Han quedado desplazadas las viejas hipótesis ateístas como: la proyección de Feuerbach, la religión como neurosis colectiva de Freud, la religión como opio de los pueblos de Marx, el positivismo lógico de Wittgenstein I, etc. (Sahagún, 2005, cap. VI). En el marco de las explicaciones habilitantes de lo religioso permítaseme rescatar la

teoría de Hervieu-Léger que plantea que la religión es “hilo de memoria”.

1. Memoria y religión en la identidad latinoamericana

Hervieu (2005, p. 201) plantea que el principal rasgo de las sociedades modernas (sociedad de cambio) es que ya no son “sociedades de memoria”, dispuestas por entero a la reproducción de una herencia. La propia modernidad convirtió a las sociedades modernas en sociedades que son cada vez más incapaces de nutrir la facultad que tienen los individuos y los grupos humanos de incorporarse, a través del imaginario, a una genealogía creyente. Por lo anteriormente señalado es que se plantea la religión como sistema que brinda identidad dentro de “linajes creyentes”. La religión contiene una función (identitario-liberador) que permite a las personas en este contexto de instantaneización y pulverización de la memoria, reconocerse a sí mismo como perteneciente a un “linaje creyente” cuya prolongación en el futuro tiene a su cargo, ya que como dice Hervei Leger, citando a Maurice Halbwach: “una sociedad solo puede vivir, si entre los individuos y los grupos que la componen existe una suficiente unidad de puntos de vista, de reconstituir esta unidad más allá de la fragmentación de la memoria colectiva” (2005, p. 211).

Ahora, para entender el alcance de lo que plantea Hervieu debemos aclarar que la idea de “religión” es ampliada desde la categoría de “fraternidades electivas”⁵, las cuales son “comunidades de valores” elegidas libremente más allá de las comunidades primarias. Las “comunidades de valores” pueden ser múltiples y variadas, teniendo en cuenta que las comunidades políticas, grupos económicos, sociales, étnicos, puede adquirir ribetes cuasi religiosos, así como plantea Hervieu: “Es constitutiva de la dimensión religiosa

⁵ La «fraternidad de elección» se corresponde con una determinada comunidad voluntaria de valores, en la que se considera que se puede lograr aquello que, precisamente, los vínculos de la sangre son incapaces de asegurar. Son proporcionales al desmoronamiento de aquellas comunidades primarias contra las cuales se construían en el pasado. (Hervieu, 2005, p. 245.) El análisis de la dialéctica de la «salida de la religión» y de la «resocialización» religiosa (es lo que) caracteriza la fraternidad electiva. (p. 253)

Teología y cultura 26:2 (2024)

de los rituales seculares, y por eso esta dimensión (siempre potencial) se actualiza”. De este modo, los ritos políticos adquieren una dimensión específicamente religiosa cada vez que tienen como función principal restituir la memoria gloriosa de los orígenes en la vida política ordinaria” (pp. 204-205). De la misma manera se puede decir de las construcciones étnicas-identitarias:

Si, en efecto, se admite que “lo étnico, igual que lo religioso, se funda en un complejo de símbolos y valores”; el encuentro de lo étnico y lo religioso puede analizarse como un proceso de recuperación, incluso de superposición, entre conjuntos ético-simbólicos cada vez menos distintos⁶ (p. 260)

Por ello, el planteamiento de la relación entre cultura y religión en la construcción de las identidades latinoamericana, teniendo presente las particularidades de cada pueblo, representa una clave sin la cual toda interpretación de nuestro ser latinoamericano estará incompleta. Latinoamérica, en general, es un tejido diverso de memorias, donde lo religioso en sus diferentes expresiones ciertamente ha sido, y continúa siendo, un eje articulador de las identidades.

En la teología latinoamericana el tema de la *memoria* (anamnesis) es de suma importancia en las lecturas de liberación de las memorias negadas (*anamnemicidio*) y de los saberes de los pueblos aplastados (*epistemicidio*). La anamnesis de liberación activa las formas de resistencias y dignidad en favor de la vida entre los pueblos latinoamericanos. ¿Cómo relacionar este planteamiento de la identidad y la propia historia desde la teología cristiana? Hagamos un intento.

Para las tradiciones bíblicas toda la identidad del pueblo del Israel se juega en la “rememoración” actualizadora de los

⁶ La particular atracción que asocia lo étnico y lo religioso se debe a que, tanto el uno como el otro, crean el vínculo social a partir, por un lado, de una genealogía que se postula y se naturaliza (puesto que se relaciona con la sangre y el suelo) y, por otro, de una genealogía que se simboliza (puesto que se constituye en la referencia creyente en un mito o un relato fundador). (Hervieu, 2005, p. 257)

Teología y cultura 26:2 (2024)

acontecimientos fundantes como pueblo elegido. Es una conmemoración que actualiza el pasado en la revitalización y fortalecimientos de los lazos identitarios. Es una historia desde la periferia, por mucho que algunas tradiciones presentarán como histórico el ideal de un Israel poderoso e influyente según el proyecto del rey Josías. No es la historia de los anales de los imperios, sino una historia conmemorativa y actualizadora de las tradiciones históricas del Israel bíblico. Esta comprensión llega a nuestros días a través de Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, J. B. Metz y J. Moltmann. En este sentido Rosenzweig nos dice:

Para que el pasado siga vivo (para que no se congele en la simple conmemoración) la memoria colectiva debe reinventarlo a cada instante, para que el futuro no aparezca como una mera proyección hacia adelante de las tendencias del pasado, hay que sentir su novedad radical a través de los armónicos utópicos codificados en la constelación presente (Mosés, 1997, p. 20).

Esta “constelación presente” es la de los “instantes mesiánicos” que rompen con la continuidad de la historia contada por los vencedores, donde las víctimas del progreso no son olvidadas por un sentido último y triunfante de la historia de los vencedores: “Los sufrimientos pasados no quedan abolidos por el futuro, ni siquiera triunfante, que pretende darles un sentido, como tampoco las esperanzas truncadas se ven desautorizadas por los fracasos que parecen sancionarlas” (Mosés, 1997, pp. 22-24). “La esperanza mesiánica se aloja en los desgarrones de la historia” y estos desgarrones se encuentran en la *memoria passionis* de los pueblos vencidos. Desde ahí, entonces, se debe reinventar la historia como un “saber añorante”, o sea, no como especulación a priori del sentido de la historia en medio de todas las catástrofes, sino como un saber “conmemorante” que exige justicia, en palabras de Metz (2007, pp. 41-45): la *remembranza* de Dios se aguza ante las contradicciones de las historias humanas. La teología de la “crisis”, de la “teodicea”, la “teología negativa” o de la “negatividad radical” en vez de solucionar más o menos el problema de la teodicea, lo hace presente una y otra

Teología y cultura 26:2 (2024)

vez en cuanto pregunta inolvidable e intenta encausarlo con el fin de contrarrestar una "normalidad" guiada por el olvido.

Para Walter Benjamín (Mosés, 1997, pp. 132-133) la tarea de la rememoración, es “salvar lo que ha fracasado”, y redención significa “la posibilidad presente de realizar lo que nos ha sido negado”. La memoria de los vencidos es la que revela la verdad misma de la historia, pues está consagrada a no olvidar nada, ni el reino de los poderosos del que es víctima, ni la tradición de las víctimas que tiene como función perpetuar.

La teología de la “*memoria*” del Israel bíblico nos presenta su historia, y el sufrimiento del pueblo hebreo, como aguijón a la libertad ya que no permite olvidar el dolor y esclavitud sufridos por sus antepasados. No olvidar sino *recordar* está en el núcleo de la fe de Israel:

Y te acordarás de todo el camino por donde te ha traído Jehová tu Dios estos cuarenta años en el desierto. Deuteronomio 8: 2^a.

La fe en el futuro para Israel está en el “recuerdo” de los acontecimientos fundantes de su identidad como pueblo, vista a la luz de la fe en el Dios liberador. Esta fe en el futuro se da desde un presente estructurado como memoria, visión y expectación⁷, es un presente en el que se lee “la huella de un pasado olvidado o reprimido”, es un presente en el que “confluye la memoria de las generaciones pasadas y que, al mismo tiempo, aparece ya como una novedad radical” (Mosés, 1997, p. 129) y que a la vez “anticipa el futuro” (cualidad profética)⁸ En este sentido es una memoria liberadora y recreativa de la historia y la identidad.

⁷ Hay que entender que todas estas nociones representan para él categorías históricas: la *memoria* es la que evoca el recuerdo de las generaciones pasadas; la expectación es la de la salvación colectiva de la humanidad; en cuanto a la visión, Benjamín la entiende como la cualidad profética implicada en la intuición política de] presente. (Mosés, 1997, p. 128)

⁸ No se trata de adivinar el futuro sino: Se trata más bien de descifrar el presente como lo haría un jugador de ajedrez para leer la disposición de las piezas en el tablero, es decir, teniendo en cuenta anticipadamente los posibles desarrollos que implican. (Mosés, 1997, p. 128)

Pero también, el presente puede ser estructurado por poderes opresores. El “presente” es posible gracias a la confluencia de “presencias” de sujetos “presentes” en un contexto. La posibilidad de hacerse presente denota una cualidad o capacidad de estar y ser presente. Esta capacidad de estar-ser presente puede anularse por la falta de reconocimiento, olvido o por no invocación o llamamiento. Entonces no hay “presente” para las personas que han sido invisibilizadas, anuladas, silenciadas, asesinadas y desaparecidas. De esta manera, el “presente” puede estar estructurado a base de ausencias. Y el “presente” de unos pocos, que han decidido la ausencia de muchos, convierte al “presente-presencia” en estructura espacio-existencial opresiva. Las memorias oficiales tratan de encubrir, negar o falsear la memoria-identidad de los otros y diferentes, o en palabras de Catelli (2018, p. 34): “el olvido del pasado, la mala memoria y los mitos tienen como efecto encubrir la continuidad de formas de dominación propias del colonialismo. El olvido es funcional a la persistencia de la colonialidad del poder”.

La memoria *passionis* y *liberationis* invoca todas las ausencias (asesinados, desaparecidos, silenciados, excluidos, pobres...) para crear un presente-presencia-liberador. Por lo tanto, existen dos tipos de memorias: la de dominación que niega (*iniquitatis*), y la liberadora que es una utopía o aspiración de justicia (mesiánica). En palabras de Hervieu-Léger (2005, pp. 237-238): contra una memoria oficial pervertida, torcida o desviada, la utopía se propone instaurar un régimen nuevo de la memoria (y, por tanto, de la imaginación). La posibilidad de que semejante aspiración radical emerja en una sociedad dada depende del estado de dislocación, o al menos de desestabilización, de los cuadros de la memoria colectiva, que inducen el cambio económico, social y político.

Acaso no es lo que pasa en América Latina, donde los cuadros de la memoria se han dislocado, tanto por efecto de las sociedades modernas-cambiantes (*fast-life*, líquida, 5G), y por otro lado, producto de la pérdida de los referentes tradicionales ante el descredito de lo religioso institucional, lo político tradicional y los nacionalismos clásicos. Esta experiencia de desarraigo, de pérdida de referentes y sentido, determina las experiencias fundamentales de la condición humana en la modernidad actual, siendo que:

La experiencia, la inconsistencia del presente, de la “inasabilidad” de los valores de uso, es la experiencia de una ausencia: de una fuente última de sentido o coherencia profunda en las significaciones que se producen y consumen en la práctica y en el discurso (Echeverría, 2010, pp. 233-234).

Este núcleo identitario religioso se encuentra en el cristianismo originario, el cual sostiene que Jesucristo descendió a los infiernos, símbolo *anamnético* que no es ningún topo mitológico, sino que es “*la memoria cristiana de la redención*”, como dice Metz (1979, p. 141): “Este *descensus*, esta convivencia (del crucificado) con los muertos, anuncia el movimiento liberador originario de la historia de redención, sin el cual toda historia de libertad se rebaja a historia de la naturaleza”. Por otro lado, en el centro de la vida cristiana se encuentra la Eucaristía o Santa Cena, en la cual *rememoramos* la pasión redentora de Cristo, y junto a él, la redención de todos los asesinados de la historia, como apunta J. Sobrino (1981, pp. 39-56): “Los muertos están presentes en la eficacia histórica de la entrega de su propia vida” (Sobrino, 1981, 124). No se puede construir la justicia del reino de Dios sobre el olvido del sufrimiento de los pueblos, no es posible ser fiel al Evangelio sin el compromiso con la restitución de la memoria de los pueblos históricamente negada o encubierta.

En estas reflexiones la referencia al texto bíblico y a la historia del pueblo hebreo bíblico se hace desde los “tipos ideales” (Weber). Esta lectura trata de resaltar la autointerpretación que hace el Israel bíblico de sus procesos históricos desde la perspectiva de la fe. Es la posibilidad de leer la historia como “metáforas” o “imágenes dialécticas” como nos muestra W. Benjamín (Mosés, 1997, p. 126). Es el intento en la búsqueda de la propia identidad, como pueblo apátrida, disperso, colonizado y muchas veces aplastado por diversos imperios. Quienes intenten hacer de la historia del Israel bíblico una historiografía, con base en hipótesis seudocientíficas y apologéticas, como si los textos bíblicos fueran *factum historiográficos*, yerran mucho, porque la historia del Israel bíblico es la lectura autointerpretativa de un pueblo en búsqueda de identidad y sentido en medio de crisis históricas tales como la producida por el exilio

babylonico, el periodo persa, helenístico y posteriormente romano. La identidad la encuentra, el Israel bíblico, en una *memoria preñada de fe* religiosa, que entiende el pasado, presente y futuro desde la categoría de alianza (Eichordt, 1975, T.I) y elección (Pannenberg, 1981), promesa y cumplimiento.

Respetando las distancias, podemos análogamente ver las posibilidades que nos plantea esta hermenéutica para una relectura de las identidades latinoamericanas desde los propios procesos históricos marcados igualmente por los exilios, dispersiones, colonialismos, dependencia, y por otro lado, resistencia, creatividad y una sensibilidad religiosa profunda.

Los profetas, escribas, sacerdotes y eruditos de la antigüedad israelí hicieron su trabajo interpretativo, ahora veamos algunos esfuerzos por interpretar nuestra identidad latinoamericana desde nuestros propios sabios y profetas latinoamericanos.

De manera general, y desde tres enfoques fundamentales (antropológico, socio teológico y filosófico), nos introduciremos en la comprensión de las identidades en disputa en Latinoamérica. Digo identidades en disputa, ya que aún mantenemos una deuda ontológica en la construcción de nuestro ser en cuanto indo- afro-hispano-americanos. Esa riquísima diversidad que somos, pensamos y sentimos, representa el reto de construir la *unidad en la diversidad* de los pueblos Latinoamericanos y caribeños.

2. Hacia una identidad autentica. *Imago Dei* y *Homo Samar*

Para este acercamiento se utilizarán dos categorías que tratan, por el lado negativo, de dar razón de una lógica encubridora-dominadora, y por el lado positivo, de brindar una alterlógica identitaria-liberadora en los procesos de construcción de las culturas, *habitus* o mundo de vida latinoamericano. En teología se utiliza la categoría *imago Dei* en referencia a la condición de *creaturidad* de los seres humanos, es decir, como portadores de ciertos atributos como *la palabra, el cuidado y cultivo de la vida, la aperturidad, relacionalidad y dialogicidad*, todo ellos por estar *ordenado* a Dios y en *respectividad* comunitaria. Secularmente significa la indivisible, intangible e inalienable *dignidad humana* de cada persona. Dependiendo de cuáles sean las imágenes de Dios que sostengamos, estas serán trasladadas a

Teología y cultura 26:2 (2024)

las concepciones sociales y culturales, reproduciendo de esa manera un tipo de “*imago Dei*” en cada sociedad, ya sea dominante o de liberación (España, 2019). Las “imágenes de Dios” o de lo sagrado cuentan con tres funciones en las configuraciones identitarias: de “ejes”, “replicadores” y “caotizadores”.

Las “*Imago Dei*” en sentido sociológico son “*ejes*”. Los ejes tienen la función de organizar y atraer las estructuras o sistemas entorno de sí. Estructuran las identidades alrededor de representaciones e imaginarios socio-religiosos y cuentan con la capacidad de estabilizar las identidades, y las dinamiza cuando se presentan situaciones límites.

En segundo lugar, la “*imago Dei*” funciona como “*replicadores*” en el sentido de la teoría de los “*memes*” explicada por Pérez-Baltodano (2009, p. 248):

Un meme es un replicador de los valores y significados que funciona en forma similar a los replicadores biológicos que se conocen como genes. Los memes, entonces, pueden verse como los reproductores que hacen posible la retransmisión intergeneracional de las proyecciones del inconsciente a las que hace referencia Jung”.

Estos *replicadores* son discursos-dispositivos que reproducen imágenes, representaciones, imaginarios, patrones y sensibilidades en las construcciones de las identidades, en palabras de Edgar Morin (1999), son *imprinting*. Las predicaciones religiosas y políticas, la industria de la moda y espectáculos, ideologías, literatura autoayuda, etc., sirven de estrategias discursivas de dominación. Por ejemplo, si a Dios lo concebimos como “varón guerrero” (Ex. 15: 3^a), “celoso” (Ex. 20.5), “airado” (Jueces 3: 8; Nm. 32: 10, ...), “fuego consumidor” (Heb. 12: 29) de esa manera, se estructuran mundos de vida, concepciones del poder, roles y relaciones desigual de poder entre las personas, reproduciendo en esa lógica el *statu quo* de la memoria oficial. Por ello, la expresión evangélica: “Y a ti te daré las llaves del reino de los cielos; y todo lo que atares en la tierra será atado en los cielos; y todo lo que desatares en la tierra será desatado en los cielos” (Mt. 16. 19) debe entenderse en el sentido de la inseparabilidad entre

los discursos y las realidades, entre el cielo (ideas-imágenes) y la tierra (instituciones, *habitus*, *ethos*).

La tercera función, la “caotizadora” supone una “información ausente” y reserva hermenéutica. En teoría del caos la “información ausente” representa nuestra incapacidad de predecir y controlar de manera total todos los procesos de la realidad. Por el principio de inseparabilidad de la realidad total (*entangled*) no es posible contar con todas las variables posibles que intervienen en un fenómeno, lo que resulta en la mengua de nuestra capacidad de predicción y control. En síntesis: el control total de las cosas y la verdad como absoluto son meras ilusiones de la razón dominadora occidental. En ese sentido, y desde el punto de vista de los discursos religiosos, las imágenes de Dios nunca son agotadas de manera absoluta, siempre tendrán ángulos no sospechados, enfoques y sentidos que se escapan de los “puntos de vistas” discursivos. A esto le llamamos “reserva hermenéutica” o sea, la infinitud de la posibilidad interpretativa. Siempre habrá otra cosa que decir, que negar, que olvidar, que recuperar.

Por tal razón, las imágenes de Dios como discursos-dispositivos nunca son la última palabra, siempre habrá alternativas interpretativas y ahí es donde surgen los factores caotizadores en las sociedades latinoamericanas tan iconófilas. Al Dios emperador (*Pantokrator*) se le contrapone un mesías crucificado, al Dios primer motor inmóvil se le contrapone al Deus Sympatheticus (Moltmann), a la razón dios se le contrapone el Dios de Eckhardt o Pascal; al Dios colonial se le contrapone el Dios liberador, al Dios blanco se contrapone el Dios indígena y negro, al Dios patriarcal la Diosa Sofía o Pacha Mamá, al Cristo español el Cristo Quetzalcóatl. En síntesis: en las imágenes de Dios (o lo sagrado) siempre habrá la posibilidad de reinterpretación a partir de las condiciones particulares de los pueblos y sus anhelos de justicia, libertad y dignidad, que los acompañará en la reconfiguración de sus mundos, realidades e identidades, o sea, de sus memorias.

Lo dicho hasta ahora nos confronta con la pregunta, ¿Qué Dios o qué concepción del ser humano han orientado la construcción de las identidades en América Latina? En el caso particular de las construcciones identitarias latinoamericanas podemos atrevernos a afirmar que nuestras identidades han sido construidas sobre los binomios: *Deus Conquero/Homo postfero* - *Deus Samar/Homo*

samar. El *deus conquero* es el Dios de la conquista, el cual se sustenta en una racionalidad de dominio, la cual L. Boff ha llamado *Conquero, ergo sum* (2004, Cap. I), para señalarnos la relación existente entre razón/ser y conquista/dominación, que desde la modernidad latinoamericana se ha impuesto (España, 2019, p. 141).

Veremos en el desarrollo de estas reflexiones las relaciones existentes entre religión y sociedad que definen las identidades de los pueblos aplastados y sometidos, a través de estrategias de mestizaje, racialización, eugenesia, dependencia, epistemicídio, etc. El resultado de estas estrategias del *deus conquero* ha sido la otra cara de una misma moneda: el *homo postfero*.

Homo postfero (Lat. *homo*=humanidad y *postfero* =postergado) significa el hombre o pueblo dejado de último, puesto en segundo lugar o estimado en menos (Diccionario, 1978, p. 382). El *homo postfero* es el resultado del proceso histórico de dominación, embrutecimiento, desnutrición, empobrecimiento, desarraigos, guerras, etc., que han configurado las identidades de los pueblos latinoamericanos. Estos acontecimientos han creado las “sombras” en nuestro inconsciente cultural y forjado una subjetividad dominante que “sujeta nuestras subjetividades”, arrebatándonos la posibilidad del “cuidado de sí” (Foucault, 1999)

En la configuración del *homo postfero* las representaciones y discursos religiosos juegan un papel fundamental como legitimadores de las relaciones de coloniaje, naturalizándolas a través de una “teología natural” (La razón, que es principio del ordenamiento social y natural, tiene su origen en la razón divina) o trascendental (la existencia es un orden que emana de una estructura jerárquica y vertical designado por Dios).

Por otro lado, tenemos el binomio *Deus Samar/Homo samar*. En el mito bíblico de la creación, el Dios creador ofrece el don y responsabilidad del “cuidado” del huerto de Edén a Adam (humanidad). Samar (hebreo שמר) es tener cuidado de algo (Schökel, 1994, p. 952). Edén representa un espacio de interrelacionalidad e interdependencia, entre la humanidad y la biodiversidad. Es necesario entender *Samar* (cuidado común) como un principio de solidaridad y cultivo de la vida, presente en todos los procesos socioculturales y sionaturales complejos. El Dios creador es el Dios del cuidado de la

vida en todas sus diversidades y creciente complejidad. Esto se le ofrece a la humanidad, ser imagen del Dios del cuidado (Deus Samar). Contamos con la narración bíblica neotestamentaria conocida como “El buen samaritano”, el cual tiene cuidado de una persona en situación agonizante. El Dios Samar cuida a las florecillas y aves del campo, asimismo a las personas en situación de vulnerabilidad.

En términos sociales representa la solidaridad dentro de las diferencias y las ricas contradicciones que generan los procesos socio históricos. Estas diferencias socioculturales se presentan en imágenes de lo divino: Deus, Dawan, Papang, Jehová, Inti, Pacha Mama, Sofía, etc. Estas ideas de lo divino no son dogmas o instituciones de poder, sino confesión de pertenencia. Veremos adelante la función movilizadora y vital que tuvieron ciertas imágenes de lo divino al ser asumidas desde las identidades en resistencias latinoamericanas. Son contra imágenes a las imágenes del *deus conquero* que sobrevivieron en los márgenes del poder y en la “memoria mesiánica” desde donde emergen oleajes de dignidad y resistencia. En palabras de Natalia Gil (Catelli & Lucero, 2014, p. 122): “La eminente función que cumplen las imágenes en nuestras culturas latinoamericanas, en tanto y en cuanto ellas pueden ser pensadas como dispositivos de insubordinación y de creación de otros modos distintos de configurar y habitar el mundo”.

Estas categorías pueden entenderse en el marco de lo que Hervieu-Léger ha llamado el “régimen oficial de la memoria” (*memoria iniquitatis*) donde se instala el *deus conquero/homo postfero* o los “nuevos regímenes de la memoria” (*memoria mesiánica*) que en el marco de nuestras reflexiones se entiende como los regímenes del *Deus Samar/Homo samar*.

Los alcances de estas categorías interpretativas trascienden los discursos estrictamente religiosos, ya que representan las convicciones de fondo de un *habitus* que engloba todo el mundo de vida, donde la sensibilidad religiosa y sus dispositivos-imágenes son condicionantes preconscientes que crean “espacios vitales”, que según Schafer son conjuntos de condiciones sociales y personales de vida, incluyendo las percepciones de estas por un grupo en un determinado contexto. Abarca las condiciones de vida tanto material como simbólica de los actores sociales. No es el mundo en su totalidad objetiva, sino en

cuanto personas y grupos lo experimenten relevante para sí mismos (Alonso, 2008, pp. 224-225).

Introducidos a las funciones conservadoras y dinamizadoras de las imágenes de Dios en lo social y etnocultural, pasemos a esbozar una breve descripción de algunos intentos de crítica y de interpretación de las identidades latinoamericanas.

3. La invención del ser latinoamericano: el *Homo Postfero*

Partamos de una constatación histórica: América es una invención europea, aunque posteriormente reapropiada por los pueblos latinoamericanos desde las memorias de resistencia y búsqueda de lo auténticamente propio. Lo afirmado no debe tomarse llanamente ya que es más complejo, esto lo veremos adelante en la idea de “la biopolítica criolla” de Laura Catelli.

Los trabajos de O’ Gorman (1958) y Beatriz Fernández (1994) nos dejan claro que América fue ontológicamente “inventada” según las utopías e ideas europeas, así como E. Said lo plantea (1996) respecto a las culturas no occidentales. La idea del descubrimiento de América fue el discurso que se utilizó para apropiarse, y de esa manera dominar a través del poder nombrar, organizar y civilizar la cosa descubierta. Memoria nutrida de denominaciones dominantes, en este sentido Hugo Contreras (Araya & Valenzuela, 2010, p. 51) nos dice: “Denominar para mejor dominar parecía ser una solución de continuidad que al menos a feudatarios y funcionarios dejaba satisfechos”.

No es ético ni legítimo hacer una lectura componedora del proceso de dominación colonial tratando de rescatar personajes, leyes y aportes de Europa a la cultura hispanoamericana (como lo hacen pensadores conservadores hispanoamericanos), sin antes pasar por la memoria de los pueblos dominados; es ahí desde donde se reconfigura la historia, las instituciones, la cultura y la religión en Latinoamérica. Y es comprendiendo la construcción de las identidades desde la *rememorización* (anamnesis) que podremos comprender muchos de los fenómenos y proceso que vivimos en Latinoamérica a inicios del siglo XXI como la persistencia de la fe, los sincretismos religiosos, la teología de la liberación, las alianzas político-religiosas, los neofundamentalismos, el providencialismo y fatalismo.

Teología y cultura 26:2 (2024)

La lógica colonial tenía la finalidad de estructurar relaciones de dependencia, esclavitud y explotación que generaran memorias, saberes y consciencias, que a su vez, transmutaran las identidades auténticas⁹ en identidades inauténticas o de sometimiento. En efecto, el encuentro e interacción con “otros” y su necesidad inmediata de dominarlos colonialmente, organizando su trabajo y su lugar en la nueva sociedad, llevó a los europeos a ordenar, clasificar y normar, en una dinámica que incluía también la obsesión por marcar las diferencias que separaban a los hispanos de todos los “otros” habitantes. “Las construcciones identitarias y proceso de racialización son parte de un mismo proceso colonial, dirigido a justificar la dominación y trabajos pesados en las minas” (Araya & Valenzuela, 2010, pp. 11-12; 50).

Las denominaciones coloniales crearon tipos de identidades, que al negar la excelencia de lo indígena y las negritudes negaban la propia riqueza de lo europeo, encubriendo las ricas posibilidades de un verdadero ‘encuentro’ de mundos. De las negaciones al denominar dominando es que resulta el *dei conquero*, que no es más que la trascendentalización de la autoimagen racialmente superior del cristiano blanco occidental. Para comprender mejor este proceso debemos traer categorías de la antropología decolonial latinoamericana como “racialización”, “mestizaje”, “eugenesia colonial”, entre otras.

⁹ No se trata de volver a un pasado precolombino idealizado, ni de propugnar una identidad a la medida del homo consumista y narcisista moderno, sino del trabajo de la memoria individual y colectiva crítica y constructiva de las potencialidades rezagadas por la monocultura colonial. Es el “cuidado de si” (Foucault), el trabajo de la memoria (Martín Baró, 1998, pp. 300-302), la recuperación del símbolo (Ricoeur) en una pedagogía de la liberación-concientización (Freire) que permita sabernos, sentirnos e imaginarnos libres, dignos y creativos en la construcción de las identidades en respectividad comunitaria y en dialogo con los “otros”.

Teología y cultura 26:2 (2024)

Las denominaciones coloniales tales como mestizo, indio, negro, negro bozal, negro ladino¹⁰, calchaquíes¹¹, etc., representan historias de esclavitud, de estratificación étnica, de abusos sexuales, marginalización y empobrecimiento que establecieron relaciones duraderas entre color de piel y marginación. Así nos enseña Darcy Ribeiro (1978, p. 10):

El paralelismo entre el color de la piel y la pobreza que da lugar a una estratificación social de base étnica. Así, los contingentes negros e indígenas que tuvieron que enfrentar enormes obstáculos para ascender de la condición de esclavos a la de proletarios se concentraron principalmente en las capas más pobres de la población. Todavía hoy pesa sobre ellos una discriminación proveniente de la expectativa generalizada de que ocupen posiciones subalternas, la cual dificulta su ascenso a los anaqueles más altos de la escala social. Aparentemente, el factor causal se ubica en la presencia de una marca racial estigmatoria, cuando de hecho sólo se explica por las vicisitudes del proceso histórico.¹²

¹⁰ El primero de estos términos se aplicaban a aquellos esclavos recién llegados de África, que no manejaban aún los principales códigos culturales hispanos, como el idioma y las prácticas religiosas. A pesar de su desconocimiento de los códigos culturales imperantes, se consideraba a los negros bozales más sumisos que los negros nacidos en América. Los negros ladinos, por su parte, al haber residido más tiempo en América y haberse adaptado al mundo americano, exhibían una familiaridad con las maneras y formas de actuar ibéricas. Si bien la distinción entre un grupo y el otro era un tanto borrosa, en ambos términos, al mencionar su nivel de adaptación al ambiente americano, está implícito una referencia al lugar de origen del individuo: África.

¹¹ Según Giudicelli (Araya & Valenzuela, 2010, pp. 142-143) son diaguitas, nombre reservado para los indios de los altos valles andinos hablantes del idioma kakan. Calchaquí se impone a partir de 1562 y deriva del nombre del cacique –Juan Calchaquí– que las autoridades españolas locales y la Audiencia de Charcas hacen responsable del alzamiento que barrió por completo la presencia española en la parte andina del Tucumán.

¹² En América Latina, el prejuicio racial es predominantemente de marca y no de origen. Es decir, recae sobre una persona en proporción a sus rasgos

Teología y cultura 26:2 (2024)

Estas denominaciones coloniales fueron creando un “sentimiento de inferioridad” (Adler), un olvido de las identidades auténticas a través de la estrategia de “invergonzar” o sea, infringir tal vergüenza que es capaz de romper con la continuidad y unidad de la identidad. Para lograr tal propósito, primero es necesario establecer la superioridad del opresor, es decir, crear una conciencia esclava con relación al esclavizador. Y de esa manera resulta la imagen del indio o negro como “ninguneada”, “vacuada”; es el no-ser del que se desprecia su exterioridad como nada (Dussel, 1985, pp. 57-58), y en esa incuria y negación se impone la máscara del *imago postfero*. Este proceso tendrá su reverso en una dinámica de re-etnificación a la que me referiré más adelante.

Desde el punto de vista teológico y socio-religioso el proceso de racialización responde al paradigma monárquico que representó un modelo político-religioso, en el que los modelos de poder que se ejercen en la tierra son representaciones del poder celestial; el modelo social es querido por Dios, la división de clases y de género es natural ya que Dios nos ha creado diferentes para asumir funciones, dignidades y roles específicos, por lo tanto quien atente contra el orden (políticamente establecido y que resguarda los privilegios de los poderosos) atenta contra el orden de Dios. El monarquismo es la expresión del modelo teocrático. El absolutismo monárquico se sustentaba en una imagen absolutista de Dios; el rey es representante de Dios para gobernar, el rey de España es el enviado de Dios, y tiene la autoridad a la manera del rey David. El rey es siervo de Dios “elegido” para restaurar la cristiandad. Un solo Dios, un solo rey, una sola religión. Esta estructura de poder cuenta con instrumentos de control, persecución y persuasión.

Las principales instituciones socio-políticas en América Latina tenían su legitimación religiosa. El Consejo de Indias tenía, tanto atribuciones religiosas como políticas administrativas. Beatriz Fernández nos informa algunas funciones del Consejo (1994, p. 156):

racionalmente diferenciadores. La sociedad sólo admite al negro o al indígena como futuros mestizos, rechazando su tipo racial como ideal de lo humano. (Darcy Ribeiro, 1978, pp. 10-11)

Teología y cultura 26:2 (2024)

1. *Conversión* y buen tratamiento de los indios.
2. Que cuide de todo lo que entendiere y pertenecer y ser necesario para el mejor gobierno de aquellas Provincias.

La encomienda y la mita, por ejemplo, fueron instituciones político- religiosas que legitimaban la explotación en nombre de los usufructos que podían gozar los encomenderos y sus familias con tal de “evangelizar” a los indígenas (Fernández, 1994, pp. 188, 199).

Con los procesos abolicionistas, independentistas y modernistas se esperaba llegara la libertad, igualdad y fraternidad entre los hombres en los siglos XVIII- XIX. En Latinoamérica estos procesos no hubieran sido posibles sin el involucramiento de la gran mayoría mestiza y negra, donde destacan las mujeres (Álvarez & Sánchez, 2012). Las fuerzas revolucionarias en estos procesos fueron cediendo ante un espíritu más conservador, principalmente por tres fenómenos: la reacción católica anti revolucionaria, anti-moderna, anti-liberal y anti-protestante, que después del duro golpe ilustrado y secular-liberal pudo reponerse y rehacer las alianzas con los nuevos gobiernos criollos conservadores; la reacción criolla ante el temor hacia las fuerzas subalternas a las que hace referencia Jorge Victoria alrededor de los acontecimientos en el Caribe (Álvarez & Sánchez (Eds.), 2012, pp. 51-72) y que bien se puede trasladar a todas las ex colonias Hispano-lusitas; y el tercer fenómeno es ante la reconfiguración del mapa geopolítico en las luchas de las potencias mundiales.

En el caso de Nicaragua, pero extensivo a todas las excolonias hispano-lusitanas, el catolicismo impuso sus intereses, sirviendo a su vez a las élites como institución “necesaria para mantener la obediencia de la población” (Acuña, 2018, p. 253). De la misma manera J. Luis Velázquez (1992. 35) nos ilustra diciendo:

Las coacciones ideológicas jugaron también un papel importante, y eran impuestas en su mayoría a través del aparato ideológico, que en su mayor parte permanecía en manos de la iglesia católica, la cual participaba del excedente producido por la mano de obra o por la fuerza de trabajo por medio de los diezmos, primicias y otros.

4. Imagen nación-criolla e identidades negadas

Laura Catelli (2020, pp. 254-55) en su arqueología del concepto de mestizaje trata de desenterrar los aspectos concretos, específicos y materiales de los mecanismos de dominación colonial que dieron lugar a las condiciones necesarias para la emergencia del concepto “mestizaje”. Lo que busca es “restablecer los vínculos del discurso criollo del mestizaje con el pasado colonial, con el fin de examinar de qué maneras las violencias coloniales se trasvasan a la nación” (p. 257). Esto significa que el criollismo posindependentista se rearticula a través de un discurso del mestizaje que viene del biopoder colonial tardío (siglo XVIII), tanto en sus formas visuales como discursivas, y que entra en contacto productivo con las teorías de la eugenesia. (p, 17).

Las nuevas configuraciones identitarias de la segunda mitad del siglo XIX e inicios del siglo XX responden a un amplio y complejo proceso de reinvenición latinoamericana. Las estructuras coloniales corporativas y monárquicas han dado paso a procesos de construcción de las naciones y estados modernos, bajo el signo de la Constitución de Cádiz, la reconquista católica expresado en las Encíclicas de Pio X y la de Pio XI (Pascendi Dominici gregis contra la modernidad e Il Fermo Proposito sobre la fundación definitiva de la acción católica, respectivamente) y el retroceso de los procesos revolucionarios liberales criollo¹³.

Las naciones, de esta manera, se fueron configurando con base en las viejas denominaciones coloniales, estableciendo la continuidad “racializadora” neocolonial en los procesos de modernización latinoamericano. Por ello Laura Catelli (2020, p. 15) presenta el siglo XIX como el periodo histórico en el cual la colonialidad (en el sentido de Quijano) se instituye en la nación, transcribiendo las relaciones de

¹³ Es importante destacar que: el auge del liberalismo durante el siglo XIX coincidió con un creciente racismo científico (Leal & Langebaek, 2010, p. 64).

poder bajo la égida de la gubernamentalidad biopolítica criolla.¹⁴ De esa manera, tal “modernización” se da a nivel formal más no cambia las relaciones de fondo.

Catelli (2020, p. 32) diferencia entre el “mestizaje estratégico carnal” que se da por las violaciones y conquista de los cuerpos sexuados de las mujeres indígenas, del “mestizaje nacionalista criollo” que pone de relieve las estrategias, prácticas y discursos desplegados en el contexto de las relaciones de poder coloniales que contribuyeron a la estructuración jerárquica sociorracial tan característica de las sociedades latinoamericanas.

Esta “estructuración jerárquica socio racial” en la construcción de las identidades “mestizas” les permitió a los criollos nivelar negando, u homogenizar las diferencias, subsumiéndolas en la idea de nación. A este proceso le llama Darcy Ribeiro (1978, p. 9) micingenación, que se refiere a la absorción y europeización de las poblaciones indígenas y tiende a homogeneizar, aunque no a fundir, todas las matrices étnicas convirtiéndolas en modos diferenciados de participación en una misma etnia nacional. De la misma manera Leal y Langebaek (2010, p. 66) nos muestran que los orígenes de los diferentes patrones en las relaciones raciales modernas se encuentran en los momentos fundacionales de la formación y consolidación de los estados, tal como es el caso de la Guerra de Secesión en Estados Unidos o la lucha por la Independencia en Brasil. De igual manera, Marixa Lasso señala que ante la declaración de la igualdad entre los españoles y americanos (Constitución de Cádiz) los peninsulares reaccionaron vinculando la igualdad racial absoluta, en términos legales, al nacionalismo patriota. (Leal & Langebaek, 2010, p. 69)

Esta construcción de identidades nacionales fue una estrategia con tres motivaciones principales: 1. Que los indígenas y negros lucharan las guerras de dominio hegemónico de los criollos, 2. Unificar las diversidades étnicas alrededor de una sola identidad nacional, tanto para defender los territorios e intereses productivos criollos, como para generar un sentimiento de identidad colectiva que

¹⁴ La noción de democracia racial, como logro del liberalismo criollo, era simplemente un mito que ayudaba a perpetuar la hegemonía racial de las élites latinoamericanas (Leal & Langebaek, 2010, p. 65).

permitiera la fundación de estados nacionales bajo el mando de los criollos, 3. Desgarrar los lazos de solidaridades y memorias ancestrales, rebeldes y auténticos.

En este proceso jugó un papel preponderante el catolicismo y su lucha por recuperar el terreno perdido por ideas extranjerizantes, en referencia a la ilustración y el protestantismo, a través de una estrategia discursiva que presentase al catolicismo como fundamento de la identidad nacional. Como ejemplo, se decía que un verdadero mexicano es un verdadero católico y guadalupano (Ameigeiras, 2014, pp. 28-29). Es importante entender que en la construcción de las identidades nacionales se disputaba la continuidad religiosa y cultural tradicional frente a otras ideas filosóficas, políticas y religiosas modernizantes en formas de laicismo, secularidad, protestantismo e ilustración.

Queda en evidencia la arteria racista en los orígenes de los nacionalismos (Horacio, 2019; Leal & Langebaek, 2010; Ribeiro, 1978; Catelli, 2020). Los proyectos de eugenesia en Latinoamérica eran parte de un proceso neocolonial, donde la religión entrelaza la ciencia de la “ortogénesis” con la nación y políticas de “blanqueamientos” de las etnias latinoamericanas¹⁵. Arturo Rossi, discípulo de Pende,¹⁶ veía en el fascismo la solución a los problemas demográficos y socioeconómicos de Argentina. Rossi también tuvo un papel protagónico en la creación de una asociación de naciones “latinas” cuyo objetivo principal era consolidar la influencia italiana entre los países católicos. Este proyecto comportaba una reflexión sobre la “latinidad”, “entendida como una identidad común basada en la religión y la cultura clásica” (Horacio, 2019, Cap. 7).

¹⁵ Las conferencias panamericanas de eugenesia se ubican en el punto de convergencia de tres procesos transnacionales concomitantes: la construcción del proyecto panamericano; la era de reformas sociales y sanitarias, y la preocupación por la calidad de la población. (Horacio, 2019, p. 100)

¹⁶ Nicola Pende, padre de la “ortogenética”, aspiraba a hacer de la *biotipología* una “ciencia de Estado, que, uniendo teoría y práctica, e inspirada en la concepción organicista del “altruismo celular”, suministrase al poder los instrumentos necesarios para reconstruir la sociedad sobre bases científicas. Pende llamo “biotipo”, o “personalidad somato-psíquica” al resultado de la síntesis de factores hereditarios y ambientales.

Teología y cultura 26:2 (2024)

Entre 1823 y 1904 casi todos los países del hemisferio, salvo Uruguay, establecieron “preferencias étnicas positivas” en sus leyes de nacionalidad para atraer inmigrantes “deseables” (Horacio, 2019, p. 87). La opción por la inmigración europea suponía también una preferencia racial, o eugenésica *avant la lettre*, que veía en la población blanca y la cultura europea el único camino para dejar atrás el atraso e ingresar a la civilización. Aquí operaba no solo la percepción de las “razas de color” como una población embrutecida por los vicios y la incultura, y en ese sentido, susceptible de ser amalgamada con otras categorías de criminales y asociales lombrosianos, sino también la convicción, especialmente entre las elites mejor informadas, de que el negro y el mulato eran, en su biología y cultura, resabios atávicos de un pasado que las leyes de la evolución parecían estar dejando fuera de la historia, de igual forma que con las especies animales extintas (Horacio, 2019, p. 114). Incluso, desde la propia jerarquía eclesiástica se hicieron esfuerzos para conciliar eugenesia y religión (Casta Connubi, Pio XI), haciendo de ambas el doble filo de la espada que debía luchar contra la decadencia biológica y moral de la civilización.

En el caso de las iglesias evangélicas es muy sabida la relación entre las iglesias El Shadday y Verbo en Guatemala y la “Teología de la Superación” (Ávila, 2007, pp. 21-22) que no fue más que una política racista del General Ríos Montt, en continuidad con todo un programa dirigido para América Latina de eugenesia a través de la “fertilización forzada” principalmente entre las mujeres indígenas.

Todo lo anterior constituye los fundamentos del *homo postfero* o sea, la negación del “cuidado de sí mismo” del indo-afro-latinoamericano en su identidad y pertenencia étnica. Después de “blanquear” su religión ancestral, sus sensibilidades culturales y estéticas (Bourdieu), llegaría la hora de colonizar la intimidad del indio, negro y mestizo: llegó la hora del “hombre nuevo”, que resultaría del cruce de lo mejor y afín de lo culturgen¹⁷ europeo y

¹⁷ Esta categoría refiere a la comprensión de la cultura y su evolución desde las implicaciones del modelo Gen-Cultura de Lumsdem y Wilson, que es una reformulación radical de la teoría de la influencia genética que abarca todo el ciclo desde los genes a la cultura, pasando por la mente. La unidad cultural

Teología y cultura 26:2 (2024)

anglosajón con lo indo-afro-americano, dando resultado un tipo de “tercer hombre”.

Sería miope resaltar la construcción de la identidad-máscara colonial (*homo postfero*) como un proceso unidimensional, cuando lo cierto es que la persistente memoria identitaria-religiosa indígena, negra y mestiza, siempre jugó un papel de resistencias-re-existencias.

5. Reetnificación desde abajo¹⁸, reapropiación e identidades en resistencia.

La recuperación de lo propio desde las construcciones de las identidades gestionadas desde la memoria y las prácticas concretas de las comunidades negras, indígenas y mestizas se da hoy en toda Latinoamérica y el Caribe, pero también se ha dado en toda la historia de resistencia étnica y religiosa en estas comunidades. Solo refiramos algunos pocos ejemplos.

Al proceso de subversión de las identidades se le conoce como “*reetnificación identitarias desde abajo*”, como nos lo dice Jaime Valenzuela (Araya & Valenzuela, 2010, pp. 82-94):

Es estrategia clasificatoria que opera “desde abajo” como una apropiación consciente, es utilizada para definirse ante los agentes coloniales, administrativos o eclesiásticos, que registran dicha inserción a través de asientos de trabajo, testamentos y sacramentos.¹⁹

es la *cultergen*, un miembro de un conjunto politético de conductas, mentifactos y artefactos transmisibles. (Reynoso, 2008, p. 404)

¹⁸ La **Reetnificación** es un proceso de recomposición cultural, mediante el cual los individuos pertenecientes a un grupo étnico asocian valores y **significados** a prácticas culturales nuevas o preexistentes.

¹⁹ También es parte de una lucha política de identidades, inscrita dentro de los fenómenos de creación y de adaptación culturales. Esta utilización será refrendada por eclesiásticos y funcionarios coloniales como una definición «étnica» válida y funcional a la hora de relevar las calidades y orígenes de un «grupo», en una sociedad cada vez más compleja y mezclada (Araya & Valenzuela, 2010, p. 83).

Teología y cultura 26:2 (2024)

Es una estrategia de reapropiación identitarias frente a la homogenización taxonómica producida por los agentes coloniales.

Un caso dentro de la comunidad negra se da en el marco de los cultos a San Clarave, San Clamano y Santa Clara (Perú), todos santas y santos negros. Este fue, en palabras de Celia Cussen (Araya & Valenzuela, 2010, pp. 119-126), un despliegue continuo de identidades en las cofradías que se identificaban con África²⁰, y las prédicas sobre las vidas de presuntos santos africanos en Lima, en medio de la represión inquisitorial que no reconocía semejantes cultos.

En el caso de México se produjo un proceso de sincretismo como expresión de resistencia identitarias a través de la vinculación de símbolos religiosos indígenas con los de la nueva religión vencedora. En palabras de Carlos Fuentes (2009, p. 209):

Tonantzintla es, en efecto, una recreación indígena del paraíso indígena... El sincretismo triunfó y con él, de alguna manera, los conquistadores fueron conquistados. En Tonantzintla, los indígenas se pintan a sí mismos como ángeles inocentes rumbo al paraíso, en tanto que los conquistadores españoles son descritos como diablos feroces, bífidos y pelirrojos.

De igual manera en Nicaragua se dio la pervivencia de motivos de la religiosidad indígena “revestidos” de las formas de la religión oficial. Así nos muestra Arellano (1986, p. 47) en referencia a la celebración a Santo Domingo, Patrono de la capital de Nicaragua:

Su imagen una sustitución de Xolotl, dios del maíz (ubicado en las Sierras) que tenía de “nagual” al perro y se vinculaba a

²⁰ Como hemos visto, el esfuerzo por evangelizar a la población afroamericana involucraba con frecuencia crear cofradías a partir de los presuntos orígenes en diferentes zonas de África. Los dominicos patrocinaban en su convento de Lima una hermandad dedicada a la Virgen del Rosario para los negros y otra de la misma devoción para los mulatos. Los demás conventos y parroquias albergaban otras tantas hermandades y ya en el año 1630 la ciudad contaba con al menos dieciocho cofradías de africanos y afroperuanos, libres y esclavos (Araya & Valenzuela, 2010, pp. 125-127).

la luna... Los pescadores prehispánicos de Managua, cada primero y diez de agosto iban a la Sierra a traer y regresar a su dios en una canoa. Esto explica el “barco del santo” y la presencia de indios y caciques durante el recorrido de la “traída” y la “dejada”. A su vez, el “nagual” de Xolotl explica el perrito que acompaña a la imagen.

Y así se puede decir de todas las diosas del panteón indo-afro-latino-americano. Tonantzin por la virgen de Guadalupe, La virgen de la Candelaria, la virgen de Luján, Nuestra Señora de la Concepción, la virgen del Quinche, la virgen de Bronce, de la Caridad del Cobre, la virgen de Aparecida, etc., todas estas advocaciones son sustituciones e hibridaciones de las antiguas diosas indígenas (Cordero, 2003).

6. Identidades y memoria mesiánica

Las identidades están enraizadas en las historias, memorias, símbolos, fiestas, cantos, danzas, folclor, de cada pueblo, fuentes de las identidades particulares. La cultura²¹ es el marcador privilegiado que enuncia, en los distintos signos, la capacidad que tienen las sociedades para buscar en la memoria colectiva los principios de identidad (Taylor, 2006, p. 149). La identidad es a la vez personal y un constructo social.

En este proceso de construcción de las identidades, según Taylor (2006), se encuentra el “yo cambiante”, que es “real en tanto que se encuentra inscrito y configurado por realidades cambiantes y complejas”, y está el “yo artificial”, que es estático y necesario en cuanto la conservación del orden actual de lo social. La memoria oficial o colonial rompe la dinámica creativa que existe entre el “yo cambiante” y el “yo artificial” fijando las identidades en torno a un “yo colonial”, que domina a pesar de la diversidad o los cambios culturales. La memoria dominante reproducirá identidades coloniales, expulsando la fuerza de la dignidad indígena o negra. Por otro lado,

²¹ Pérez- Taylor (2006) nos indica que en la cultura existen *instituciones de similitud* (lenguas, territorialidad, tradiciones, costumbres) y *aparatos de la semejanza* (sistema de premios, coacciones y defensa de la identidad que excluye lo no igual)

Teología y cultura 26:2 (2024)

las “memorias de autenticidad” son fuentes de nuevas reconfiguraciones identitarias desde la autenticidad y dignidades de los pueblos. Teológicamente le llamamos memoria mesiánica.

Por lo dicho, debemos comprender la cultura, no solo como sistema simbólico de pertenencias, sino también como “cultivo crítico de la identidad”, que es todo lo contrario de resguardo y defensa; implica salir a la intemperie y poner a prueba la vigencia de la subcodificación individualizadora, aventurarse al peligro de la “pérdida de identidad” (*oficial-colonial*) en un encuentro con los otros, realizado en término de interioridad o reciprocidad. Esto es la actividad propiamente cultural en la que se encuentra resaltado el movimiento metasémico, reflexivo o autocritico que la caracteriza²² (Echeverría, 2010, pp. 164-168). La cultura, entonces, no solo es continuidad sino rupturas, no solo pertenencia preanalítica sino autocritica superadora. Por ello tiene razón Serrano Caldera (2006, pp. 36-37) al afirmar que “la verdadera cultura es la liberación, la cultura es opción frente a la vida”.

¿Podemos recuperar lo propio identitario sin negar el marco de lo nuevo de la sociedad red? ¿Qué ideas y emociones hay en nuestras memorias que aporten a repensar los caminos en la autocreación identitaria Latinoamericana y caribeña? La filosofía latinoamericana y de liberación ha propuesto varias formas de afirmar la propia autenticidad de la identidad indo-afro-latino-americano.

Partimos de la identificación de un “núcleo” identitario o “comunidad de raíz”, como lo plantea Serrano Caldera (2006. P, 52): Esta comunidad en la raíz se manifiesta, principalmente, en el hecho de ser parte de la *cultura occidental*, en el *mestizaje*, en la *lengua*²³ y

²² En el momento de la *rutina*, la dimensión cultural se encuentra en estado inerte, es un hecho cultural. La subcodificación del código está en "automático", en el grado mínimo de su cultivo. En el momento de *ruptura*, en cambio, este cultivo entra en *acción*, se vuelve especialmente enfático (Echeverría. 2010. 167).

²³ Los españoles, portugueses e ingleses que jamás lograron deglutir y asimilar los bolsones lingüístico-dialectales de sus reducidos territorios, al trasladarse a las Américas impusieron a sus colonias, inmensamente mayores,

Teología y cultura 26:2 (2024)

en la *religión*. La integración de estos elementos constitutivos dispersos exige una revisión y reapropiación crítica desde las propias memorias enraizadas en las comunidades de vida.

En síntesis, señalamos algunas ideas o proyectos de la identidad común latinoamericana que nos dan elementos y aliento en los procesos de reapropiaciones identitarias: *reconciliación y aceptación* (Leopoldo Zea, 1974), *ethos histórico* (Bolívar Echeverría), *facticidad social* (A. Andrés Roig), *fogocitación* (Kusch, 1962), *aristarquía de la moralidad, la cultura y raza matriz* (Vasconcelos, 1925), *comunidad de raíz y Unidad en la Diversidad* (Serrano Caldera, 2006) y la *expectativa* (Mays, 1979).

Hoy día se reflexiona sobre la interculturalidad como horizonte de reconocimiento y construcción del tejido de identidades (R. F. Betancourt) y la posibilidad de un principio de liberación (Dussel) en el que la construcción de identidades y consensos parta de la memoria de las comunidades de víctimas. No puede haber recetas únicas, sino ideas orientadoras que permitan el trabajo de la memoria para la construcción de las identidades desde las raíces de cada cual, aspirando al entretejido diverso.

¿La teología latinoamericana, desde una fe encarnada y crítica, puede aportar a la reflexión en torno a la superación de formas religiosas de dominación? ¿Qué elementos existen en la memoria cristiana que aporte a la recuperación de una memoria mesiánica entre los pueblos?

7. Acercamiento socio-teológico a la identidad latinoamericana

La imagen de Dios no es un modelo eidético platónico, sino que es metáfora de la diversidad, dialogicidad y creatividad de las formas complejas y concretas de ser humano (Gen. 2). Esta unidad en la diversidad de los pueblos del mundo es hacia a donde apunta la metáfora de la *imago Dei*. Imago Dei es cuidado (שְׁמֵרָה) para la

una uniformidad lingüística casi absoluta y una homogeneidad cultural igualmente notoria. (Darcy, 1978, p. 12)

convivencia buena y bella (טוֹב: Gen. 1: 31) La imagen comunidad-barro (אֲדָמָה: Gen. 1: 26) expresa el enraizamiento de los pueblos con la tierra.

En ese sentido somos tierra, palabra/comunidad, hálito de vida y cuidado, en otras palabras, somos bio, logos, neuma y ágape, todo ello es nudo antropológico que nos da la posibilidad de desarrollarnos como *homo samar*, o sea, pueblos en mutuo reconocimiento. Esta es la orientación que entraña el ser imagen de Dios.

Somos *bios* en cuanto emergencia y extensión consciente de la tierra. Leonardo Boff (1995, pp. 47-53), nos enseña que nosotros no vivimos en la tierra. Nosotros somos tierra (Adam, humus-homo²⁴), somos criaturas terrenas, “expresión de la parte consciente del Planeta Tierra”. En esa plasticidad terrena (Adam) surge la posibilidad de la diversidad étnica como formas legítimas de ser. Somos “*palabra/comunidad*”, ya que la realidad y comunidad la construimos a través del lenguaje, y en eso Heidegger nos ilustra diciéndonos que “el lenguaje es la casa del ser”; Humberto Maturana (2005) confirma que el lenguaje es lo que nos constituye en nuestra humanidad. Este ser lenguaje funda la posibilidad de construir múltiples realidades al nombrarlas, a su vez hace posible la diversidad de pensamientos, sabidurías, filosofías, ciencias e identidades, ya que no hay comunidad sin lenguaje, ni lenguaje sin comunidad, por lo tanto, permite la diversidad cultural. Somos “*neuma*” o hálito de vida, que nos recuerda tanto nuestras posibilidades, así como nuestra finitud. Posibilidades creativas, inventivas, de vitalidad para aspirar a más y ser mejores en cuanto a valores y técnicas/tecnologías para una vida buena. Así, encontramos una relación paradójica entre la máxima posibilidad creativa e inventiva humana y su máxima falibilidad y finitud. Somos “*ágape*” o *cuidado* en cuanto somos seres de consciencia, relacionales y capaces del don. El régimen del ágape es don y cuidado esencial (Boff, 2002), donde la economía, la técnica y las ciencias están al

²⁴ Adam en hebreo Bíblico significa literalmente “barro rojo”, de donde fue sacado/creado el ser humano según la tradición Bíblica. El hombre es tierra, es creado de ella y a ella volverá. *Humus* es tierra en latín, de donde es sacada la palabra *homo* que es un término usado en antropología evolutiva y hace referencia a la evolución humana, desde formas más antiguas, hasta lo que ahora se conoce como *homo sapiens-sapiens*.

servicio del bien común; donde las relaciones de género, generacional, de vecindad, de tolerancia, de consumo responsable y de cuidado de la Madre Tierra se sostienen, dinamizan y complejizan.

Por lo que debemos interpretar “imagen de Dios” no individual, ni espiritualistamente, sino como resultado de la red de la vida en su totalidad y abierta a su creciente complejidad. Es lo que J. Moltmann enfatiza (2008, p. 103): “La imagen de Dios sobre la tierra no es el sujeto humano solitario sino la verdadera comunidad humana”, y nosotros ampliamos, *la verdadera comunidad ecosistémica planetaria*. El régimen de la “memoria mesiánica” posibilita la liberación de los pueblos y viabiliza la reconfiguración de la imagen de Dios entre los pueblos. Eso es ser *imagen de Dios* expresada en la emergencia del *Homo samar/Deus Samar*.

El trabajo de la memoria a partir de las tradiciones históricas del Israel bíblico²⁵ dio como resultado la elaboración (autocreación, autoinvención) de la identidad de un pueblo al que se le había cerrado el futuro ante los exilios, destrucción de sus símbolos de identidad y coloniajes por los imperios de turno. Es una rememoración salvífica (anamnesis) ante la posibilidad del total exterminio llevada a cabo por los que regresaron del exilio del 586 a.c. En ese sentido es memoria mesiánica, que al trabajarla revela la presencia de Dios en la historia del pueblo: Dios los liberó de la esclavitud en Egipto, los protegió camino a Canaán y estuvo defendiéndolos frente a los reyezuelos cananeos; de esa misma manera Dios mandó al rey persa, Ciro el grande, para restaurar al pueblo y el templo, ahora centro de la identidad nacional judía²⁶. Esta memoria es la fuente de las instituciones judías, por lo tanto, es fuente de identidad: la memoria se conmemora. Los exegetas llaman a estas memorias Yahvista, Elohista, Deuteronomistas y Sacerdotal. Estas tradiciones teológicas e identitarias integran otras memorias: patriarcales, del éxodo, del Sinaí, de los profetas y de los reyes, las cuales son interpretadas a partir de ciertos presupuestos teológicos-políticos en diferentes épocas con el

²⁵ Enfatizo al Israel bíblico y la construcción de la nación judía hasta el 135 d.c, para evitar confundirlos con el Estado moderno de Israel.

²⁶ Pixley (1989, pp. 82-83) nos presenta las diferentes tradiciones alrededor de las interpretaciones sobre la destrucción de templo y exilio (Ezequiel), y además de las esperanzas de reconstrucción (Deuterioisafas).

fin de configurar la identidad del pueblo de Israel como pueblo de Dios, pueblo Elegido o pueblo de la Alianza.

Este “hilo de la memoria” llega a Jesús de Nazaret y se sintetiza en su proyecto de reforma social, económica, política y religiosa: el reino de Dios y su Justicia. La praxis de Jesús fue tan coherente con su mensaje que las comunidades originarias tuvieron que identificar al mensajero con su mensaje, y así Jesús se convierte en su propio mensaje, basado en la memoria mesiánica históricamente enraizada en los procesos sociales de liberación y dignidad. Por ello, el cristianismo realmente no es una “religión del libro”, por mucho que la Biblia sea fuente de fe y práctica, sino que es una religión de la memoria: antes de la Tora escrita estaba la Tora oral, antes del Nuevo Testamento, estaba la memoria de Jesús y del Señor Resucitado.

Este modelo interpretativo²⁷ puede servir como paradigma orientador en procesos de reapropiación y autocreación de la propia identidad de los pueblos Latinoamericanos y caribeños. Ahora, existen memorias coloniales (*memoria iniquitatis*), así como memorias liberadoras y creativas (*memoria mesiánica*). En este texto hemos tratado llevar a cabo un “trabajo de la memoria colonizada” para hacer patente las “sombras” en nuestro inconsciente etnocultural como nos plantea Pérez-Baltodano, Darcy, Catelli, Aldo Díaz, etc. Postulamos un trabajo de la memoria Latinoamericana para trascender el *deus conquero* y su “memoria oficial colonizadora” que ha producido y reproducido al *homo postfero*. El resultado de este trabajo de la

²⁷ Lo dicho no es más que las consecuencias de asumir las metáforas bíblicas de Génesis desde la lógica del bien común. Esto es posible hacerlo desde una hermenéutica del cuidado que abre las ventanas para dejar entrar la luz del sol en los espacios cerrados para el diálogo entre diversos textos y diversas realidades. No es necesario ser religioso para este trabajo interpretativo, aún más, es mejor no serlo, para así evitar presuposiciones y fijaciones dogmáticas. Filósofos de la talla de Marx, Habermas, Vattimo, Bataille, Agambem, Dussel, Hinkelamert, etc., saben de este rico recurso. Puede realizarse este acercamiento desde la religión profética que nos plantea Cornel West (Habermas, 2011, Cap. 5), el anhelo de justicia de Horkheimer (2000), la ciudad postsecular de Habermas (2002), la teoría de las “narrativas racionales en base a símbolos” de Dussel (2012) o la teoría de la metáfora y la recuperación de los símbolos en Ricoeur (1978), etc.

Teología y cultura 26:2 (2024)

memoria es la construcción del *homo samar* latinoamericano como metáfora del ser auténtico latinoamericano.

La *Imago Dei*, desde la perspectiva de la antropología teológica, es la posibilidad inscrita en la trama de la vida para el surgimiento del *homo samar*, funda la posibilidad de la radicalización histórica de las identidades, manteniendo una tensión creativa, dinámica y dialógica entre todas estas identidades. Es identificar lo propio y luego trazar los puntos en común entre la amplia diversidad. De esta pluralidad debe emerger una síntesis cultural identitaria, no final, sino en dinámica complejizante.

De esta trama compleja y dinámica surge la idea del *homo samar*, que no es más que cada pueblo y comunidad Latinoamericana realizando su trabajo de memoria y construyendo su identidad, en apertura y festividad intercultural, o sea, en respectividad comunitaria y aperturidad al “otro”.

La teología liberadora en América Latina debe estar abierta y expectante en este proceso, ya que en ella existe una riqueza hermenéutica y potencial liberador excepcional, que puede ser aprovechado por los diferentes grupos y comunidades en la búsqueda del *homo samar*.

Bibliografía

- Alonso, Aurelio. (Comp.) (2008). *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. CLACSO.
- Álvarez, Izaskun y Sánchez, Julio. (Eds.) (2012). *Visiones y revisiones de la independencia americana. Subalternidad e independencias*. Ediciones Universidad de Salamanca.
- Ameigeiras, Aldo R. (Comp.) (2014). *Símbolos y rituales religiosos*. CLACSO
- Araya, Alejandra y Valenzuela, Jaime. (Eds.) (2010). *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*. RIL Editores.
- Arellano, J. E. (1986) *Breve Historia de la Iglesia en Nicaragua (1523-1979)*. Edit. Manolo Morales.
- Ávila, Renata. (2007). *El genocidio en Guatemala como forma extrema de racismo*. Fundación Rigoberta Menchú
- Bastian, J. Pierre. (1994). *Protestantismo y modernidad latinoamericana*. FCE.

Teología y cultura 26:2 (2024)

- Boff, Leonardo. (1995). *Nueva Era. La civilización planetaria*. EVD.
- Boff, Leonardo. (2002). *El cuidado esencial*. Trotta.
- Boff, leonardo. (2004) *Ética y Moral: La búsqueda de los fundamentos*. Sal Terrae.
- Catelli, Laura. (2020). *Arqueología del mestizaje. Colonialismo y racialización*. CLACSO/UFRO.
- Catelli, Laura y Lucero. (2014). *Materialidades (pos)coloniales y de la (de)colonialidad latinoamericana*. UNR Edit.
- Cordero, Verónica. Vírgenes y diosas de América Latina. La resignificación de lo sagrado. *Revista Con-Spirando* (2003) No. 45/3. [Revista-Conspirando-45.compressed.pdf \(conspirando.cl\)](#)
- Durand, Gilbert. (2007). *La Imaginación Simbólica*. Amorrortu.
- Dussel, Enrique. (1985) *Filosofía de la liberación*. La Aurora.
- Echeverría, Bolívar. (2010). *Definición de la cultura*. FEC/Ed. Itaca.
- Eichordt, Walter. (1975). *Teología del Antiguo Testamento*. Ediciones Cristiandad.
- España, Miguel. (2019). *Abba. El Dios de la vida y los ídolos de la muerte*. CIEETS/UENIC.
- España, Miguel. (2020). *Kénosis. Teología Política en Nicaragua*. BYE.LiterArte.
- Fernández, Beatriz. (1994) *La utopía de la aventura americana*. Antropos.
- Foucault, Michael. (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós.
- Fuentes, Carlos. (2009). *El Espejo Enterrado*. D.F. Taurus.
- Hervieu-Léger, Daniele. (2005). *La religión, hilo de la memoria*. Herder.
- Horacio, Andrés. (2019). *Historia mínima de la eugenesia en América Latina*. Ed. El colegio de México.
- Huizinga, Johan. (2007). *Homo Ludens*. Alianza Editorial.
- Kusch, Rodolfo. (1962). *América Profunda*. Ed. Biblos.
- Leal, Claudia y Langebaek, Carl. (2010). *Historias de raza y nación en América Latina*. Ed. Uniandes.
- Martín-Baró, I. (1998) *Psicología de la Liberación*. Trotta.
- Martínez Peláez, Severo. (1973). *La Patria del Criollo*. EDUCA.
- Maturana, Humberto. (2005). *Emociones y lenguaje en Educación política*, Sáez Editor.
- Mays, Ernesto. (1979). El problema de América. *Latinoamérica*, CCL. (No. 93) [El Problema De América \(unam.mx\)](#)
- Meneses, María y Bidaseca, Karina. (Coord.) (2018). *Epistemologías del Sur*. CLACSO/CES.
- Metz, Johan. (2007). *Memoria passionis*. Edit. Sal Terrae.
- Moltmann, Jürgen. (1975). *El Dios crucificado*. Ediciones Sígueme.

Teología y cultura 26:2 (2024)

- Moltmann, Jürgen. (1977) *El experimento esperanza*. Ediciones Sígueme.
- Moltmann, Jürgen. (2008) *Dios en el Proyecto del Mundo Moderno*. Editorial UENIC-MLK.
- Mosés, Stéphane. (1997). *El ángel de la historia*. Rosenzweig, Benjamín, Scholem. Ed. Cátedra.
- O' Gorman, Edmundo. (1958). *La invención de América*. FEC.
- Ortega, Víctor. (2018) La formación del estado en Nicaragua y Costa Rica en perspectiva comparada: SIGLOS XIX-XX. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, vol. 44, pp. 247-285. [La formación del Estado en Nicaragua y Costa Rica en perspectiva comparada: siglos xix-xx \(redalyc.org\)](http://redalyc.org)
- Pannenberg, Wolfhart. (1981). *El destino del hombre*. Ediciones Sígueme.
- Panotto, Nicolás. (2019). *Religiones políticas y estado laico*. GEMRIP.
- Pérez -Baltodano, Andrés. (2009) *La Subversión Ética de nuestra Realidad*. IHNCA-UCA.
- Pixley, Jorge. (1989). *Historia sagrada, historia popular: historia de Israel desde los pobres 1220 A. de C. — 135 D. de C*. DEI.
- Reynoso, Carlos. (2008). *Corrientes teóricas en Antropología*. Ed. SB.
- Ribeiro, Darcy. (1978). La cultura latinoamericana. *Latinoamérica, CCL*. (No. 96). [La cultura latinoamericana || Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana. 6 \(unam.mx\)](http://unam.mx)
- Ries, Julien. (1995) *Tratado de antropología de lo sagrado. TI: Los orígenes del homo religiosus*. Trotta.
- Ricoeur, Paul. (1976). *Introducción a la simbólica del mal*. La Aurora.
- Schafer, Heinrich. (2020). *Las 'sectas' protestantes y el espíritu del (anti-) imperialismo*. CIAS.
- Sahagún, Luis. (2005). *Filosofía y fenomenología de la religión*. BAC.
- Schokel, Alonso. (1994). *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*. Trotta.
- Serrano, Alejandro. (2006). *América Latina: Reflexiones para una filosofía de la historia*. Edit. CPEB.
- Silva, Erwin y Karlos Navarro. (1993). *Razón e historia del pensamiento latinoamericano*. Editorial UCA.
- Sobrino, Jon. (1981). Dios y los procesos revolucionarios. *Revistas Diakonia*. (No. 17) pp. 39-56. [Dios y los procesos revolucionarios \(uchile.cl\)](http://uchile.cl)
- Taylor, Rafael. (2006). *Antropología. Avances en la complejidad humana*. Ed. SB.
- Torre, René y Samán, Pablo. (Edit.) (2021). *Religiones y espacios públicos en América Latina*. CLACSO.

Teología y cultura 26:2 (2024)

- Valdez, Margarita. (Comp.) (2016). *Cien años de filosofía en Hispanoamérica*. FCE.
- Velázquez, J. Luis. (1992) *La Formación del Estado en Nicaragua*. Fondo editorial/Banco Central de Nicaragua.
- Zea, Leopoldo. (1976). *El pensamiento Latinoamericano*. Ariel.
- Zea, Leopoldo (Edit.) (1986). *América Latina en sus ideas*. Siglo XXI.

Miguel España es Magister en teología sistemática por la Universidad Evangélica Nicaragüense MLK Jr; licenciatura en teología por la Facultad Evangélica de Estudios Teológicos por parte del Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales (CIEETS). Docente en el campo de la ética, filosofía y teología. Coordinador para Nicaragua de la Red Centroamericana de Investigadores del Fenómeno Religioso (RECIFRE). Es profesor en la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) en San José, Costa Rica.

e-mail: m.espana@ubl.ac.cr

Fecha de recepción: 06-05-2024

Fecha de aceptación: 28-06-2024