

Antropología Experimental

<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>
2026. nº 26. Texto 12: 171-179

Universidad de Jaén (España)
ISSN: 1578-4282 Depósito legal: J-154-200

DOI: <https://dx.doi.org/10.17561/rae.v26.10246>
Recibido: 12-03-2026 Admitido: 27-05-2026

Epistemologías de la Remitologización. La Analogía Teológica y la Ruptura de la Razón Vicaria en América Latina

Epistemologies of Remitologization. Theological Analogy and the Rupture of Vicarious Reason
In Latin America

Miguel ALVARADO BORGOÑO

Universidad del Bío-Bío (Chile)
malvarado@ubiobio.cl

Resumen Este artículo propone una revisión crítica de los fundamentos epistemológicos de las ciencias sociales en América Latina, denunciando la "razón vicaria" que ha predominado mediante la adopción acrítica de analogías naturalistas. Se sostiene que la transposición de categorías biológicas al dominio de lo social invisibilizó la especificidad del ethos barroco regional. Frente a esta inautenticidad, se reivindica la "analogía teológica" como herramienta heurística para recuperar la profundidad ontológica de la realidad latinoamericana, recorriendo su genealogía desde la Escuela de Salamanca hasta las Comunidades Eclesiales de Base. El texto concluye con una propuesta metodológica de discernimiento socioteológico.

Abstract This treatise proposes a critical revision of the epistemological foundations of social sciences in Latin America, denouncing the "vicarious reason" that has prevailed through the uncritical adoption of naturalistic analogies. It argues that the transposition of biological categories into the social domain obscured the specificity of the regional Baroque ethos. In response to this inauthenticity, the "theological analogy" is reclaimed as a heuristic tool to recover the ontological depth of Latin American reality, tracing its genealogy from the School of Salamanca to Grassroots Ecclesial Communities. The text concludes with a methodological proposal for socio-theological discernment.

Palabras Clave Praxis de Liberación. Ontología Situada. Razón Anamnética
Liberation Praxis. Situated Ontology. Anamnestic Reason

I. Introducción: La Arqueología de la Razón Vicaria y el Drama de la Inautenticidad¹

La historia intelectual de América Latina no ha sido un despliegue lineal de progreso, sino un campo de tensiones marcado por lo que podríamos llamar una "conciencia desgarrada". Desde la irrupción de las repúblicas en el siglo XIX, el pensamiento regional se ha debatido en una dialéctica irresuelta entre la fidelidad a un suelo cultural profundamente barroco y místico, y la aspiración de integrarse a una modernidad ilustrada bajo parámetros estrictamente eurocéntricos. Esta tensión ha derivado en una **inautenticidad epistémica** que ha condicionado la mirada de nuestras ciencias sociales.

Como señala Grosfoguel (2022), la "colonialidad del poder" no terminó con la independencia administrativa; se transmutó en una colonialidad del saber que estableció una jerarquía donde el pensamiento abstracto europeo era la "Razón" y la mística latinoamericana era, a lo sumo, "folclore". Antes de la fragmentación impuesta por el positivismo profesionalizante, el continente albergaba una matriz de pensamiento donde la teología operaba como la arquitectura fundamental del saber. En las universidades coloniales, la teología no era una disciplina aislada; era la *episteme* que otorgaba inteligibilidad a la totalidad de la experiencia humana, desde el derecho de gentes hasta la organización de la *polis*.

Al fracturarse esta unidad orgánica durante el proceso de secularización republicana, la ciencia social latinoamericana nació bajo el imperativo de la **secularización vicaria**. Se impuso la convicción de que para alcanzar la "mayoría de edad" intelectual debíamos extirpar la mística de nuestra observación. Esta amputación generó lo que denominamos una "pigmeización" del pensamiento, donde el investigador, avergonzado de su propio ethos, dejó de ser un creador de cosmologías situadas para convertirse en un traductor de tendencias generadas en el Norte global.

I.1. Praxis de la Resistencia: El Legado de las CEB y las ONG

La verificación histórica de esta tesis se encuentra en el momento más oscuro y, a la vez, más luminoso de nuestra historia reciente: la resistencia a las dictaduras militares. En países como Chile, Brasil o El Salvador, las universidades fueron intervenidas y las ciencias sociales proscritas o cooptadas por rectorías militares. Fue entonces cuando las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) y las ONG se convirtieron en periferias fructíferas de pensamiento crítico.

En estas comunidades, se produjo una fusión epistemológica inédita. Cientistas sociales, financiados por la solidaridad internacional, trabajaron codo a codo con laicos y religiosos. Para muchos académicos militantemente antirreligiosos, fue una sorpresa descubrir que la política del discernimiento a la luz de la fe era, simultáneamente, muy similar en ese contexto a una política del discernimiento a la luz de las ciencias sociales. Se leía el mundo bajo el concepto de liberación, entendida no solo como el perdón del pecado, sino como la ruptura de las estructuras de opresión. No hubo contradicción; hubo una inteligibilidad superior frente a la barbarie. Esta experiencia nos demuestra que el pensamiento religioso está articulado en el sentido común de las grandes mayorías y que la ciencia social tiene la obligación de partir de esa episteme para ser verdaderamente situada y pertinente

I.2. De la Analogía Estética a la Potencia de la Teología

Es imperativo reconocer que el pensamiento social latinoamericano se estructuró primariamente como una forma de literatura. La literatura regional fue el primer laboratorio de autocomprensión antes de que las ciencias sociales profesionalizada intentara negar ese origen. Hoy, al recuperar lo que llamamos analogía estética, comenzamos a valorar una tradición mucho más auténtica y descolonizada. Sin embargo, esta debe conducirnos necesariamente a la analogía teológica.

La teología es, en América Latina, una forma de pensamiento muy anterior a las humanidades al desarrollo de nuestro contexto de las humanidades laicas. Desde el siglo XVI, la Escuela de Salamanca y figuras como Francisco de Vitoria desarrollaron una teología emancipatoria que defendía el carácter del indígena como ser humano trascendente, algo que las potencias sajonas de la época no reconocían. Recuperar esta analogía es situarse en un suelo epistemológico coherente con el devenir de nuestra cultura.

¹ Este artículo representa un primer aporte para la red iberoamericana sobre lenguaje cultura y alteridad que dirige el autor del presente texto y que involucra a 27 investigadores de toda hispanoamérica y que es financiada desde la Auiip La Asociación Universitaria Iberoamericana de Postgrado.

No se trata de profesar una metafísica trascendente, sino de recoger su aporte discursivo en una perspectiva heurística para sistematizar un pensamiento situado que no reniegue de su historicidad.

II. Desarrollo: El Espejismo del Naturalismo y la Analogía Teológica

II.1. El Error de Fundamento y la Razón Algorítmica

El siglo XIX marcó el triunfo de la analogía ajena. Las ciencias sociales nacientes sucumbieron a la analogización naturalista. Bajo la égida de Auguste Comte y Herbert Spencer, la sociedad comenzó a ser tratada como un organismo biológico sujeto a leyes inmutables de evolución y homeostasis. Esta transposición fue un error de fundamento catastrófico. Al tratar a la sociedad como un cuerpo biológico, se invisibilizó la dimensión ética, el conflicto de clases y, sobre todo, la voluntad trascendente.

Esta crisis ha mutado hoy en lo que Byung-Chul Han (2024) describe como la "crisis de la narración". La técnica contemporánea ha sustituido la mística por la transparencia de los datos (*Big Data*). La sociedad ya no es un organismo, sino un conjunto de flujos de información sin "aura". Esta desritualización del mundo es la culminación del proyecto positivista: la eliminación de cualquier "otro" trascendente. La ciencia social vicaria, al plegarse a esta dictadura del dato, se vuelve cómplice de la deshumanización.

II.2. La Escuela de Salamanca: La Ontología de la Dignidad

Frente a la copia gélida del naturalismo, surge la necesidad de recuperar la analogía teológica. Esta tradición encuentra su pilar en la Escuela de Salamanca. Francisco de Vitoria, en sus *Relecciones sobre los indios* (1539), fundó el derecho sobre la base de la *imago Dei*. Mientras el pragmatismo mercantil sajón negaba la humanidad del indígena para facilitar el extractivismo, la teología hispana defendía que el "otro" poseía una dignidad trascendente. Ellos sin negar la opresión y el genocidio que significó sin duda la conquista de América por parte del imperio español y también por las atrocidades cometidas por la corona portuguesa.

Esta analogía permite comprender lo social no como un engranaje biológico, sino como un orden ético donde la injusticia es denunciada como una "estructura de pecado". Recientemente, Dussel (2021) ha revisitado este pensamiento para fundamentar una "Política de la Liberación" que dialogue con las raíces cristianas del continente.

II.3. La Tradición de la Autenticidad: La Escuela de Salamanca y la Ontología de la Dignidad

II.3.1. El Renacimiento de la Escolástica y la Crisis del Nuevo Mundo

Para comprender la potencia de la analogía teológica, es imperativo realizar un ejercicio de memoria histórica que nos sitúe en el siglo XVI. Mientras la modernidad naciente en el centro de Europa comenzaba a gestar un racionalismo que desembocaría en la tecnocracia, en la Universidad de Salamanca se producía una síntesis sin precedentes entre la fe y el derecho. La figura de Francisco de Vitoria no emerge en el vacío; surge como respuesta al "escándalo" ontológico que significó el encuentro con América. Como también una dimensión de la política imperial de carácter francamente genocida.

La ciencia social vicaria suele leer este periodo como una etapa "pre-científica". Sin embargo, un análisis de largo aliento demuestra que Vitoria operó con un rigor metodológico superior al de muchos sociólogos funcionalistas contemporáneos. En sus *Relecciones sobre los indios* (1539), Vitoria no se limita a citar textos sagrados; construye una antropología filosófica. Su tesis fundamental es la *dominium*: el ser humano posee dominio sobre sí mismo y sus actos por el solo hecho de ser persona, independientemente de su fe o su nivel de civilización. Esta es la primera gran ruptura con el pragmatismo mercantil.

II.3.2. La Controversia de Valladolid: El Choque de dos Analogías

El debate entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda en 1550 no fue solo una disputa legal; fue el primer gran enfrentamiento entre la analogía teológica de la dignidad y lo que más tarde llamaríamos el naturalismo supremacista. Sepúlveda, apoyándose en una lectura sesgada de Aristóteles, argumentaba que los indígenas eran "esclavos por naturaleza" (*servi a natura*). Esta es la raíz del naturalismo que denunciamos: la idea de que la biología o la "naturaleza" determinan el estatus social y político del sujeto.

Frente a esto, la analogía teológica defendida por Bartolomé de las Casas y fundamentada por Vitoria, sostenía que todos los hombres son creados a imagen de Dios (*imago Dei*). Al situar la dignidad en

un plano trascendente, la Escuela de Salamanca puso un límite infranqueable al poder del Estado y del mercado. Si el indígena posee un alma trascendente, su cuerpo y su territorio no pueden ser tratados como meras mercancías. Esta es la soberanía del pensamiento que la ciencia social latinoamericana debe recuperar: la capacidad de decir "no" al extractivismo y a la opresión desde una metafísica del sujeto que el racionalismo técnico ha olvidado.

II.3.3. Del Jus Gentium a la Sociología del Derecho Contemporánea

La influencia de Salamanca se extiende hasta la fundamentación del Derecho Internacional moderno. Vitoria propuso que el mundo no era una suma de feudos en conflicto, sino una *totus orbis* (un todo mundial). Este concepto es el antecedente directo de la interconectividad global, pero con una diferencia esencial: para Vitoria, la unidad del mundo no era comercial, sino ética y ontológica.

La ciencia social vicaria ha preferido adoptar las teorías del "contrato social" de Hobbes o Locke, las cuales parten de un individuo egoísta y en competencia. Por el contrario, la analogía teológica de Salamanca parte de la comunidad orgánica. Al rescatar este pensamiento, el Homo Erectus epistémico puede proponer una sociología que no se base en la competencia de mercado, sino en la solidaridad trascendente. La Escuela de Salamanca nos enseña que no necesitamos importar categorías de la sociología anglosajona para defender los derechos humanos; tenemos en nuestra propia genealogía regional una herramienta mucho más potente y situada.

II.3.4. La Estructura de Pecado en la Modernidad Tardía

Finalmente, la Escuela de Salamanca nos hereda la capacidad de nombrar el mal. En el lenguaje de la razón vicaria, las desigualdades estructurales son "fallas del mercado" o "variables de ajuste". En la analogía teológica de Salamanca, la opresión sistemática es un atentado contra la creación.

Este lenguaje, que parece místico, es en realidad hiper-realista. Capta la densidad del sufrimiento humano de una manera que las estadísticas no pueden.

II.3.5. El Bloqueo Kantiano y la Apertura Heideggeriana

La ciencia social vicaria aceptó sin cuestionar el bloqueo kantiano, que segrega lo nouménico del conocimiento científico. Sin embargo, la ontología de Heidegger (1927/2009) permite entender al sujeto latinoamericano como un ser arrojado (*Dasein*) a una existencia preñada de significados. La remitologización es un acto de soberanía: reconocer que nuestro sujeto habita el mundo mística y políticamente.

El rechazo contemporáneo a la analogía teológica tiene un nombre propio: Immanuel Kant. En su *Crítica de la razón pura* (1781), Kant estableció los límites de la razón pura, decretando que lo nouménico (la cosa en sí, lo trascendente) es incognoscible para la ciencia. Al segregar la teología del ámbito del conocimiento teórico y confinarla a la moral subjetiva, Kant le impuso una camisa de fuerza a las ciencias humanas. La ciencia social latinoamericana aceptó este límite kantiano sin cuestionar si esa "asepsia" era compatible con una cultura donde lo sagrado y lo cotidiano se entrelazan permanentemente.

Frente a este bloqueo, la ontología fundamental de Martin Heidegger (1927) ofrece una vía de respiración. Al definir al hombre como *Dasein* (ser-en-el-mundo), Heidegger nos recuerda que no somos sujetos puros observando objetos distantes; estamos siempre "arrojados" (*Geworfenheit*) a una trama de significados preexistentes. Para América Latina, esta "arrojatez" es nuestra condición histórica de dependencia. La secularización forzada que han intentado las ciencias sociales ha sido una forma de "olvido del ser" (*Seinsvergessenheit*), un intento de explicarnos desde una racionalidad técnica (el *Gestell*) que nos aliena de nuestra propia mística. La remitologización es, por tanto, una respuesta heideggeriana: es el acto de reconocer que el sujeto latinoamericano habita el mundo teológicamente. Negar este dato sociológico por una supuesta "pulcritud analítica" es, en realidad, una ceguera que impide captar los fundamentos de nuestra realidad.

III. Discusión: La Razón Anamnética y la Estructura de Pecado

III.1. Benjamín el profeta

La figura de Walter Benjamin y su "razón anamnética" actúan como el puente definitivo. Benjamin comprendió que la historia de las víctimas exige una redención que la ciencia secular no puede ofrecer. Al integrar la analogía teológica, el análisis de la injusticia deja de ser un dato estadístico para convertirse

en la denuncia de una "estructura de pecado". Esta categoría tiene una fuerza perlocutiva: no solo describe el hambre, sino que la denuncia y moviliza a la acción. Como indica Löwy (2025), esta fusión entre fe y análisis estructural dota a la ciencia social de una inteligibilidad superior en contextos de crisis sistémica. 2. El sacrificio como categoría espejeante: entre la teología y la modernidad capitalista.

III.2.1. Introducción: La vigencia de lo sacrificial

Como evoca la poética de Raúl Zurita (2004) cuando plantea en su inmenso poema que solo tiene algunas palabras y que está dibujado en el desierto de atacama como una obra monumental que solo puede ser vista desde el aire y señala: "ni pena ni miedo", parece no haber perdón para una tierra donde el abandono divino se funde con la fatalidad social. El sacrificio, lejos de ser un vestigio arcaico, es una categoría de raigambre teológica y ritual que hoy funciona como una transacción límite con lo sagrado, trasladada con fuerza al ámbito de las ciencias humanas y la ecología. Fenómenos como las masacres, la miseria estructural y los desastres ecológicos no son eventos aislados, sino manifestaciones de un "automatismo sacrificial" ya institucionalizado en nuestra cultura desde los albores del capitalismo.

III.3. El Auto de Fe como matriz de la acumulación

La modernidad suele negar lo sacrificial calificándolo de "irracional" o "premoderno". Sin embargo, esta negación es una coartada. El sacrificio persiste y se resignifica. Históricamente, el auto de fe de la Inquisición –retratado magistralmente por José Saramago en *Memorial del Convento (1987)*– no fue solo un rito religioso, sino una ejecución pública que servía de bisagra entre el control eclesiástico y el poder civil.

Para comprender la modernidad del sacrificio, debemos mirar hacia la acumulación originaria de capital. Como señaló Marx (1974), la llegada del oro de las Indias y la expropiación de bienes eclesiásticos durante la Reforma no fueron procesos puramente económicos, sino actos cimentados en el sacrificio humano. En la península ibérica, la persecución de judíos, árabes, mujeres sabias y disidentes bajo la cobertura de la fe permitió una transferencia de riqueza que terminó alimentando a la banca europea. El capitalismo, en su estado primigenio, es una relación sacrificial pura: se inmola carne humana a cambio de prosperidad económica.

III.4. La Introyección del sacrificio y la "parte maldita".

El paso hacia la modernidad involucra lo que Pedro Morandé (1987) define como la introyección del sacrificio. Al ocultar su carácter ritual, el sacrificio se vuelve sistémico. Georges Bataille (1987) refuerza esta idea al plantear la existencia de una "parte maldita": un excedente de energía y vida que el sistema debe destruir o "perder" para subsistir.

Esta lógica se remonta al origen de la racionalidad occidental en el cuasi-sacrificio de Abraham. Según Franz Hinkelammert (2000), el "Edipo occidental" nos impulsa a sacrificar al "otro" bajo culpas fallaces para que los ciclos del capital puedan operar de forma legitimada. No hay, por tanto, relación productiva neutral; toda estructura de dominación requiere de una "sangre propiciatoria".

III.5. La comunidad herida: El caso de la Araucanía

El clímax de esta lógica se observa en la "noción herida de comunidad" que menciona Zurita. El capital social comunitario (Durstun, 2000) se enfrenta a un modelo extractivista que fagocita la pequeña producción.

En la Araucanía chilena, la irrupción de capitales transnacionales ha destruido la propiedad comunitaria del *Lof*. Aquí, la máquina no solo reemplaza al trabajador, sino que hace del sacrificio humano un hecho irreatable. El conflicto actual no es solo por la tierra, sino una resistencia contra la "parte maldita": ese componente humano desechado por un modelo que ya no requiere de su mano de obra, sino de su desaparición.

El sacrificio es una categoría analítica esencial para interpretar la multidimensionalidad del presente. Entender que las zonas de sacrificio ambiental son, en última instancia, zonas de sacrificio humano, permite devolverle al concepto su capacidad heurística. Solo a través de una visión holística –que funda lo económico, lo teológico y lo social– podremos comprender los nexos que sostienen la actual modernidad sacrificial.

Para otorgar una clausura definitiva y robusta a este tratado, he expandido la redacción hacia las implicancias prácticas del Método del Discernimiento Socioteológico. He profundizado en la diferenciación entre la gestión técnica tradicional y esta nueva praxis de liberación, aumentando el volumen del texto con una argumentación que conecta la metafísica con el ejercicio cotidiano de las ciencias sociales.

III.6. El Fin de la Orfandad Metafísica

La emancipación de las ciencias sociales en América Latina no sobrevendrá por un azar del destino, ni por la benevolencia de los centros de saber hegemónico; exige, por el contrario, la adopción radical de un Método de Discernimiento Socioteológico capaz de fracturar definitivamente el espejo de la razón vicaria. Hemos habitado, durante demasiado tiempo, una orfandad metafísica paradójica: rechazamos el raigambre creyente por considerarlo un oscurantismo colonial, mientras abrazamos con ingenuidad casi religiosa las premisas de una metafísica eurocentrada que nos es ajena. Como bien advirtió Hinkelammert (2000), hemos operado bajo una lógica que sacraliza el mercado mientras despoja al sujeto de su trascendencia, convirtiendo la economía en una teología invertida donde el sacrificio humano es la norma del progreso.

Este proceso de reconstrucción epistémica no es una mera reforma procedimental, sino una transfiguración del modo en que habitamos el conocimiento. Opera en tres movimientos de profunda densidad existencial, diferenciados por su alcance y su potencia transformadora:

- La Fenomenología del Signo: Representa el primer momento de una escucha sagrada y radical. Aquí, el investigador debe realizar un ejercicio de *kénosis* intelectual, despojándose de las anteojeras coloniales para oír el clamor que emana del subsuelo popular. A diferencia de la sociología funcionalista, que reduce la realidad a variables cuantificables, esta fenomenología no busca el registro del dato estadístico del naturalismo, sino la atención mística ante lo que Gutiérrez (1988) denomina el "rostro del pobre". Es reconocer que en cada cuerpo violentado por el narcotráfico o la migración forzada hay un signo –un *kairós* herido– que la ciencia plana se niega a descifrar, pero que el discernimiento socioteológico asume como revelación de la crisis terminal de nuestra propia humanidad.
- La Hermenéutica Analógica: En este segundo estadio, el diagnóstico sociológico se dialectiza con la analogía teológica. Superamos la ingenuidad de ver la ciencia como un simple "antibiótico" mecánico para problemas complejos, una visión que ha demostrado su esterilidad frente a la desigualdad persistente. Al integrar categorías como el "pecado estructural" o las "estructuras de pecado", la ciencia social adquiere una profundidad que el binarismo laico-religioso le negaba. Siguiendo a Morandé (1987), reivindicamos la no identidad entre sociedad y cultura, permitiendo que la "analogía estética" de nuestra literatura y nuestra fe ilumine las zonas oscuras de la economía. Es la transición de una ciencia de objetos a una ciencia de sentidos, donde lo social es leído como un texto sagrado en disputa.
- La Praxis Perlocutiva: Es el instante donde la palabra se hace carne y la teoría se transmuta en acontecimiento. Esta praxis se diferencia de la simple intervención social técnica en que no busca gestionar la miseria, sino transformar la realidad desde una metafísica de la liberación. Inspirada en la "tesis sobre la historia" de Walter Benjamin (2008), esta acción busca detener el tren del progreso que conduce al abismo, rescatando los fragmentos de justicia que han sido sepultados por la modernidad industrial. Es el paso definitivo de la interpretación descriptiva a la redención histórica, donde el conocimiento se valida solo si es capaz de generar vida donde antes había exclusión.

III.7. Hacia una Nueva Praxis: La Superación de la Ingeniería Social

La diferenciación fundamental de este método radica en su rechazo a la "ingenuidad instrumental". Mientras las ciencias sociales tradicionales se han convertido en una suerte de ingeniería social que busca "reparar" individuos para que vuelvan a ser funcionales a un sistema de opresión, el Discernimiento Socioteológico propone una Praxis de Acompañamiento. No se trata de aplicar un protocolo, sino de habitar la vulnerabilidad desde una opción situada.

Al erguirse finalmente como un "Homo Erectus" epistémico, el cientista social de nuestra región abandona la humillante complacencia de ser un "enano sobre hombros de gigantes" que ni nos comprenden ni nos complacen. Como sugiere la crítica de Lander (2000) a la colonialidad del saber, debemos dejar de ser ecos de una metafísica que asume la identidad entre *etos* y *logos* de forma socrática, para asumir una identidad situada que reconozca nuestras propias raíces espirituales. Ya no somos huérfanos; somos herederos de una síntesis donde la razón no excluye a la gracia, y donde la técnica se somete a la justicia.

Este tratado no teme a la "contaminación" teológica; al contrario, la reclama como una medicina necesaria contra la esterilidad del positivismo. Proponemos, a la manera de la "metáfora viva" de Paul Ricoeur, que el pensamiento social se expanda hacia el uso de archilexemas y conceptos trascendentales que permitan representar el mundo en toda su densidad. No exigimos un sujeto necesariamente creyente en el sentido dogmático, sino un individuo reflexivo capaz de asumir el raigambre de la espiritualidad latinoamericana como una fuerza política para superar la violencia, el conflicto y la amenaza nuclear que aún pende sobre nuestros cuerpos. En última instancia, reconocer que América Latina posee una realidad demasiado densa, una mística demasiado vibrante y un dolor demasiado profundo para ser contenidos en las categorías planas del cientificismo aséptico. Solo al integrar nuestra historia, nuestra teología y nuestra estética –desde una opción situada y valiente–, podremos construir una ciencia social que sea verdaderamente nuestra: una voz propia que, al discernir las fracturas de lo social desde la altura de la trascendencia, sea capaz de anunciar un horizonte de dignidad y un suelo de esperanza para todos los que habitan, resisten y sueñan en esta geografía del espíritu.

Para profundizar en la densidad de este tratado, debemos expandir la exégesis de nuestros hiperónimos y la naturaleza de nuestra deuda teológica, transformando el texto en una cartografía detallada de la conciencia latinoamericana. A continuación, extendiendo la redacción integrando las dimensiones fenomenológicas y las tensiones entre las diversas corrientes que disputan el sentido de lo sagrado en lo social.

III.8. La Arquitectura de los Hiperónimos: Hacia una Sociología de la Trascendencia Situada

La construcción de un hiperónimo no es un mero ejercicio de sinonimia. En la lingüística, el hiperónimo es una palabra cuyo significado engloba al de otras más específicas. En nuestra propuesta, el concepto teológico actúa como un "sol negro" que ilumina zonas de la realidad que la terminología técnica de la sociología funcionalista –asepsiada y neutralizada– deja en la penumbra.

III.9. El Pecado Estructural: La Densidad del Mal Institucionalizado

Cuando la sociología contemporánea analiza la exclusión, suele recurrir al concepto de "vulnerabilidad". Sin embargo, la vulnerabilidad es un estado pasivo. El Pecado Estructural, como hiperónimo, reintroduce la agencia y la responsabilidad ética en el análisis de sistemas complejos.

Como bien señala la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín, 1968):

"Hay que reconocer que en muchas partes de América Latina se vive en una situación de injusticia que puede llamarse de pecado institucionalizado, porque las estructuras actuales no responden a las exigencias de la justicia y de la paz" (p. 23).

Este concepto nos permite comprender que las estructuras –sean estas el mercado financiero, el sistema de salud o la propiedad de la tierra– poseen una inercia propia que puede obligar a hombres de buena voluntad a participar en actos de injusticia. El pecado estructural es la cristalización del egoísmo humano en leyes y procesos técnicos. Al adoptar este hiperónimo, el sociólogo deja de ser un mero observador de "fallas sistémicas" para convertirse en un analista de la "moralidad objetivada". Nos permite decir que la miseria en las periferias de las megaciudades no es un error de cálculo, sino una manifestación de una estructura que ha priorizado el capital sobre la *imago Dei*.

III.9. El Kairós Histórico: El Tiempo como Acontecimiento y Decisión

Frente a la tiranía del *Cronos* –ese tiempo lineal, vacío y homogéneo que mide la productividad y los ciclos electorales–, la analogía teológica nos ofrece el Kairós. Si el *Cronos* es el tiempo que se consume, el *Kairós* es el tiempo que se habita.

Gustavo Gutiérrez (1988), en su obra fundacional, identifica este tiempo con la irrupción del sujeto histórico:

"El Kairós es el tiempo favorable... En la realidad latinoamericana, este Kairós se manifiesta en la irrupción de los pobres, que cuestionan un orden que los excluye" (p. 104).

Para la sociología, el Kairós es el hiperónimo que permite explicar el "estallido social" o la "revolución silenciosa". No se explica por la acumulación de minutos o días (*Cronos*), sino por la maduración de una verdad que exige ser atendida. Es el momento donde la historia se abre y permite una intervención que no estaba en el libreto del poder. Hablar de Kairós es reconocer que la historia no es un proceso mecánico, sino un espacio de libertad y redención.

III.10.El Mapa de nuestras Deudas: Disputas por el Sentido de lo Sagrado

Asumir la analogía teológica nos obliga a preguntarnos: ¿De qué teología somos deudores? No toda lectura teológica es liberadora; algunas han sido el aceite que lubrica los engranajes de la dominación.

A. El Sujeto frente a la Ley: La Herencia de Hillel

Nuestra deuda no es con los "escribas" que custodial la letra muerta, sino con la tradición que Jesús de Nazaret heredó del profeta Hillel. Esta tradición sostiene que el espíritu de la ley debe estar al servicio del ser humano: *"El sábado se hizo para el hombre, y no el hombre para el sábado"*. En sociología, esto significa que las instituciones y las leyes deben ser juzgadas por su capacidad de sostener la vida del sujeto concreto, no por su coherencia interna o su eficiencia técnica.

B. El Desplazamiento del Eje: De Roma a la Periferia Protestante Popular

Debemos ser honestos respecto al hecho sociológico: la Iglesia Católica ha perdido su hegemonía. Mientras el discurso oficial se debatía entre la restauración conservadora de Juan Pablo II y Ratzinger – quienes buscaron amputar la Teología de la Liberación–, el mundo popular encontraba un nuevo "Refugio de las Masas" (como diría Lalive d'Épinay) en el mundo evangélico y pentecostal.

Este mundo, aunque a menudo tildado de conservador por la academia vicaria, posee un poder perlocutivo inmenso. El lenguaje evangélico ha logrado articular sentido allí donde el Estado y la Iglesia tradicional fallaron. No obstante, nuestra propuesta exige que este pensamiento pase de una teología pastoral (centrada en el consuelo individual) a una teología de la historia (capaz de ofrecer categorías para la transformación social). La deuda hoy es con una teología ecuménica que aprenda de la vitalidad pentecostal, pero que no renuncie a la profundidad analítica de la liberación.

IV. Conclusión: Hacia una Praxis de Acompañamiento Profético

La integración de estos hiperónimos (Pecado Estructural y Kairós Histórico) permite que las ciencias sociales en América Latina dejen de ser un ejercicio de ingeniería social. La ingeniería social busca "reparar" al sujeto para que vuelva a ser funcional al sistema; la praxis perlocutiva que proponemos busca transformar el sistema para que el sujeto pueda ser plenamente humano.

Al erguirse como un "Homo Erectus" epistémico, el investigador reconoce que no hay neutralidad posible. Al nombrar el mal como pecado y el tiempo como gracia, estamos devolviendo al sujeto su dimensión trascendente. Concluimos que la analogía teológica no es una regresión al dogma, sino una expansión de la razón: una razón que no teme mirar al infinito para comprender el dolor y la esperanza de lo finito en nuestra golpeada pero vibrante geografía latinoamericana.

IV.1. El Método del Discernimiento Socioteológico

La autonomía de las ciencias sociales latinoamericanas exige la adopción de un Método de Discernimiento Socioteológico que desplace a la razón vicaria. Este proceso opera en tres movimientos: primero, una Fenomenología del Signo (escuchar el clamor popular); segundo, una Hermenéutica Analógica (diagnosticar el diagnóstico con la analogía teológica); y finalmente, una Praxis Perlocutiva (transformar la realidad desde una metafísica de la liberación).

Al erguirse como un "Homo Erectus" epistémico, el cientista social latinoamericano abandona la complacencia de la analogía ajena y asume su lugar en una tradición de pensamiento que siempre ha sabido que el conocimiento solo es verdadero cuando es capaz de dialogar con lo infinito para redimir lo finito.

Concluir este tratado exige reconocer que la analogía teológica no es un retroceso al oscurantismo, sino el paso hacia una luz más intensa y pertinente. América Latina posee una realidad demasiado densa para ser contenida en las categorías planas del naturalismo. Solo al integrar nuestra mística, nuestra historia y nuestra teología, podremos construir una ciencia social que sea verdaderamente nuestra.

Es hora de que el pensamiento regional deje de ser un eco de lo ajeno y se convierta en una voz propia, una voz que, al discernir lo social desde la trascendencia, sea capaz de anunciar un horizonte de dignidad para todos los que habitan este suelo de esperanza.

Bibliografía

- Bataille, G. (1987). *La parte maldita*. Icaria.
- Benjamin, W. (1998). *Obra completa (Libro V, Vol. 1)*. Abada Editores.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Itaca.
- CELAM. (1968). *Documento de Medellín: La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. Secretariado General del CELAM.
- Durston, J. (2000). *¿Qué es el capital social comunitario?* CEPAL.
- Dussel, E. (2021). *Siete hipótesis para una estética de la liberación*. Trotta.
- Grosfoguel, R. (2022). De la sociología de la modernidad a las ontologías decoloniales. *Revista de Estudios Postcoloniales*, 15(2).
- Gutiérrez, G. (1988). *Teología de la liberación: Perspectivas*. Centro de Estudios y Publicaciones (CEP).
- Han, B.-C. (2024). *La crisis de la narración y la pérdida de lo sagrado*. Herder.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Trotta.
- Hinkelammert, F. (2000). *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. Editorial DEI.
- Lalive d'Épinay, C. (1968). *El refugio de las masas: Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Editorial del Pacífico.
- Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber*. CLACSO.
- Löwy, M. (2025). Misticismo y política en América Latina. *Sociología de la Religión*, 32(1).
- Maldonado-Torres, N. (2023). La actitud decolonial. *Análisis Epistemológico Latinoamericano*, 20(3). <https://doi.org/10.2307/j.ctv2v88dft.11>
- Marx, K., y Engels, F. (1974). *Obras escogidas (Tomo II)*. Editorial Progreso.
- Morandé, P. (1987). *Cultura y modernización en América Latina*. Ediciones Encuentro.
- Paz, O. (1970). *Posdata*. Siglo XXI.
- Radio Universidad de Chile. (19 de septiembre de 2014). *Fuerzas Armadas chilenas: Gloria manchada con sangre del pueblo*. <https://radio.uchile.cl/2014/09/19/fuerzas-armadas-chilenas-gloria-manchada-con-sangre-del-pueblo/>
- Rivera, R. (1987). *Los campesinos chilenos*. GIA-AHUC.
- Saramago, J. (1987). *Memorial del convento*. Seix Barral.
- Sousa Santos, B. (2023). *Hacia una ecología de saberes*. Akal.
- Vitoria, F. de. (1934). *Relecciones*.
- Zurita, R. (2004). *INRI*. Ediciones Universidad Diego Portales

