

Para comprender

LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Juan José Tamayo-Acosta



Para comprender
**LA TEOLOGIA DE
LA LIBERACION**

, Juan José Tamayo-Acosta



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra) - España
1989

La ascensión

Y dexas, Pastor santo,
tu grey en este valle hondo, oscuro...

Fray Luis de León

Aquí vino
y se fue.
Vino..., nos marcó nuestra tarea
y se fue.
Tal vez detrás de aquella nube
hay alguien que trabaja
lo mismo que nosotros,
y tal vez las estrellas
no son más que ventanas encendidas
de una fábrica
donde Dios tiene que repartir
una labor también.

Aquí vino.
y se fue.
Vino..., llenó nuestra caja de caudales
con millones de siglos y de siglos,
nos dejó unas herramientas...
y se fue.

El, que lo sabe todo,
sabe que estamos solos;
sin dioses que nos miren,
trabajamos mejor.

Detrás de ti no hay nadie. Nadie.
Ni un maestro, ni un amo, ni un patrón.
Pero tuyo es el tiempo.
El tiempo y esa jubia
con que Dios comenzó la creación.

León Felipe
Nueva antología rota

A los teólogos y teólogas Hugo Assmann, Rubén Alves, María Clara Bingemer, Clodovis Boff, Leonardo Boff, Joseph Comblin, Enrique Dussel, Ignacio Ellacuría, Segundo Galilea, Ivone Gebara, Gustavo Gutiérrez, José Míguez Bonino, Ronaldo Muñoz, Pablo Richard, Juan Carlos Scannone, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino, Elsa Támez, representantes cualificados de la teología latinoamericana de la liberación.

A los obispos Pedro Casaldáliga, Antonio Fragoso, Sergio Méndez Arceo, Leónidas Proaño y Oscar Arnulfo Romero, y en ellos a la Iglesia latinoamericana de los pobres.

Prólogo

«El evangelio de Jesucristo es un mensaje de libertad y una fuerza de liberación». Esta frase, que sintetiza sobria y certeramente el núcleo central de la teología de la liberación (TL) y ofrece la quintaesencia del mensaje cristiano, no ha sido pronunciada ni escrita por ninguno de los teólogos latinoamericanos. La autoría le corresponde, por extraño que parezca, a uno de sus más firmes y reconocidos adversarios, el cardenal Ratzinger, quien, desde la prefectura de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, no ha ocultado nunca su desacuerdo con la TL. Con esta frase comienza la *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, documento vaticano donde se vierten las condenas más severas contra dicha teología. Esto viene a demostrar que es inútil protegerse de la verdad porque, al final, se impone por sí misma y no queda más remedio que rendirse ante su evidencia. Y en este caso, la evidencia es, como se ha encargado de recordarnos otro documento vaticano posterior, la *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*, que «la búsqueda de la libertad y la aspiración a la liberación, que están entre los principales signos de los tiempos del mundo contemporáneo, tienen su raíz primera en la herencia del cristianismo».

Este va a ser, precisamente, el tema del que vamos a ocuparnos en este libro, en un intento de aproximación serena y rigurosa a la *teología latinoamericana de la liberación*, que, desde sus orígenes en los últimos años de la década de los sesenta, ha tenido que sortear un sinfín de trampas en una especie de carrera de obstáculos hasta abrirse paso entre borrascas y afirmarse como proyecto teológico sólido dentro del pluralismo reinante hoy en el panorama teológico y cultural.

La TL se ha visto sometida, contra su voluntad, a un proceso creciente de deformación, al que hemos contribuido todos un poco, los de dentro y los de fuera.

Primero, los de dentro. Con demasiada frecuencia nos hemos fijado obsesivamente en la paja que pudiera haber en el ojo de la TL, sin reparar en la viga que había en el nuestro. La hemos sometido a unos controles tan rígidos de ortodoxia, que todos los dedos se nos antojaban huéspedes, sin reparar en que, como dijera Visser't, «el miembro de la Iglesia que rechaza el tomar una responsabilidad respecto a los desheredados es tan culpable de herejía como los que rechazan tal o cual artículo de la fe».

Y vaya por delante que ningún teólogo latinoamericano de la liberación ha sido acusado o condenado formalmente por heterodoxia. Nada menos que Karl Rahner, en carta dirigida al arzobispo de Lima, salió en defensa de la ortodoxia de Gustavo Gutiérrez, como veremos más adelante. Le hemos exigido unas condiciones tales de cientificidad, que más que de teología pareciera que se trataba de una ciencia exacta. Como hijos de la Ilustración, la hemos juzgado con la lógica ilustrada, sin reparar en que esa lógica lleva dentro, como la manzana ofrecida a Blancanieves por su madrastra, el veneno de la explotación de los países del Tercer Mundo, y sin caer en la cuenta de que, para los teólogos de los países subdesarrollados, esa lógica es la portadora del estado de postración de las dos terceras partes de la humanidad. O, al menos, si se nos permite recurrir al calificativo que utiliza el teólogo brasileño Hugo Assmann, es una lógica cínica. Instalados en la cómoda estancia de la razón moderna, nos ha resultado difícil comprender la razón de la TL, que es, en última instancia, la razón de los pobres.

Otras veces hemos caído en el vicio contrario: nos hemos convertido en la *claque* de la TL, en sus pregoneros y propagandistas, sin el más mínimo sentido crítico. Y, operando de tal guisa, le hemos prestado un flaco servicio.

Tampoco los de fuera están libres de responsabilidad en la deformación de la TL, por haberla presentado, quizá con la mejor voluntad, como la última moda teológica y por haberla convertido en producto de escaparate para consumo de una sociedad ya harto consumista, quedándose en lo espectacular, en la superficie, en la cáscara y sin penetrar en la profundidad que encierra. Al final, la TL no es más que una nueva marca que se presenta con todos los resortes de la publicidad, pero cuando llega al consumidor es irreconocible. Se le ha quitado todo mordiente crítico, subversivo; se la ha domesticado. Cualquier parecido con la realidad es pura coincidencia.

Es verdad que de la TL habla todo el mundo y en

los foros más variados, pero también es verdad que ese hablar se queda, la mayoría de las veces, en la superficie, en el tópico, en la vulgaridad.

Salvo honrosas excepciones, en los foros teológicos académicos no se le ha prestado la atención que merecía. Apenas ha estado presente en el marco de los estudios institucionales de seminarios y facultades de teología. Mayor ha sido, sin embargo, el interés por ella en el rico y variado panorama de los movimientos cristianos renovadores nacidos después del Vaticano II y en determinados colectivos de teólogos.

Hoy parece que entramos en una etapa más serena y relajada. Parece que las condenas han cedido y se ha establecido una moratoria por parte del Vaticano. El acoso no parece tan agobiante como en los años 1984-1985, época de especial virulencia. Nunca es tarde, si la dicha es buena. Este clima me parece el más propicio para analizar en profundidad, sin sobresaltos y sin las urgencias de años anteriores, el nuevo fenómeno teológico nacido en América Latina. Esperemos que dure. Y aquí me permito sugerir al magisterio eclesiástico que, antes de lanzarse por la pendiente de las condenas y de las descalificaciones, debería dejar tiempo tanto a la TL como a otras teologías para que maduren sus propuestas, que abra «pausas de reflexión», como pedía Rahner.

¿Qué es la teología latinoamericana de la liberación? ¿En qué marco surge? ¿Cómo se ha gestado? ¿Cuál es su metodología? ¿Cuáles son sus principales aportaciones? ¿Dónde radica su originalidad? ¿Cómo se sitúa ante la modernidad? ¿Quiénes son sus principales inspiradores? ¿Cómo ha sido recibida en Europa? ¿Qué significación tiene en la sociedad y en las Iglesias del Tercer Mundo? ¿Qué puede aportar y qué desafíos lanza a la teología y a las iglesias del Primer Mundo? Estas son algunas de las preguntas a las que pretende responder esta obra, que se estructura en cinco partes.

En la primera nos ocuparemos del *marco de la*

TL. Este marco se remonta a los misioneros del siglo XVI, defensores de los indios, en cuya actitud profética puede encontrarse el antecedente remoto del nuevo modo de hacer teología desde América Latina (cap. 1). Pero nos interesa, sobre todo, concretar el marco socio-político, económico, cultural y religioso más reciente, donde encontraremos las condiciones de posibilidad de la TL. Prestaremos atención a fenómenos como la toma de conciencia de los países de América Latina de su situación de dependencia y opresión, del nacimiento de los movimientos de liberación, de la inserción masiva de los cristianos en dichos movimientos y de la nueva forma de presencia de la Iglesia latinoamericana en la sociedad, dentro de una fidelidad creadora al Vaticano II y como respuesta a la situación de injusticia estructural del continente (caps. 2 y 3). Obviamente, se trata de un esbozo, no más. Al final de cada uno de los tres capítulos se encuentra una amplia bibliografía, que permitirá a quien lo desee profundizar en lo aquí expuesto.

En la segunda parte, que es la principal junto con la cuarta y constituye el *corpus* propiamente dicho de este trabajo, se hace un análisis detallado y preciso de la metodología de la TL. Es aquí donde radica su originalidad. Ponemos el acento en dos de sus principios vertebradores: la *opción por los pobres* y la *praxis de liberación* (cap. 4), y llamamos la atención sobre las dos mediaciones que intervienen en su elaboración: la *socioanalítica* y la *hermenéutica* (caps. 5 y 7). Aun cuando lo determinante de la TL no está en el empleo del marxismo, como quieren hacernos ver sus detractores, dedicaremos un apretado capítulo a este tema, al objeto de situar correctamente el problema y de superar, en la medida de lo posible, los malentendidos al respecto (cap. 6).

La TL no es estática ni monolítica, no es un *corpus* doctrinal cerrado ni un sistema uniforme al que deban obediencia ciega quienes se identifican con ella. Se trata de un quehacer teológico abierto, plural y en proceso, que se encuentra en desarrollo per-

manente, tanto temático como metodológico, hacia dentro y hacia fuera, al tiempo que ha servido de inspiración a otras formas de hacer teología en clave liberadora en contextos de opresión afines al suyo (cap. 8). Aun cuando la TL constituye una unidad, en cuanto al método se refiere, esa unidad admite diferentes acentos y matices en los distintos teólogos de la liberación. De ahí que tratemos de las varias corrientes, tendencias o líneas que coexisten dentro de ella y que, lejos de minar su enfoque unitario, lo que hacen es enriquecerlo (cap. 9).

La segunda parte se cierra con un capítulo un poco especial: es el que, a través de una antología de textos pertenecientes a la tradición bíblica, patristica y teológica, al magisterio de los papas y de los obispos, a teólogos de probada solvencia, nada sospechosos de heterodoxia y a cualificados intelectuales, intenta mostrar que las principales intuiciones y aportaciones de la TL en nada contradicen a la tradición viva de la Iglesia; muy al contrario, se encuentran en la misma óptica, que es, en definitiva, la perspectiva de la revelación (cap. 10). Los textos citados no tienen comentario, pues se comentan por sí mismos. El citarlos sin glosa les da más fuerza y evita cualquier falsa interpretación.

La tercera parte se centra en la recepción de que ha sido objeto la TL en los distintos ámbitos teológicos y eclesiales, tanto dentro como fuera de América Latina. Tan importante como la TL en sí son la resonancia que ha tenido y el impacto que ha producido. Y no cabe duda de que su eco ha sido mayor que el de cualquier otra teología surgida en nuestro siglo. Aquí las reacciones, entendiendo por tales las valoraciones e interpretaciones (positivas o negativas, favorables o adversas) que de ella se han hecho, han sido variopintas en extremo. El acoso comenzó al poco tiempo de su despliegue y ha ido *in crescendo* ininterrumpidamente hasta hace apenas un par de años o tres. Las formas que ha revestido el acoso son de lo más variadas: desde las campañas antiliberationistas perfectamente orquestadas, incluso contando con respaldo pecuniario de ciertas insti-

tuciones eclesíásticas, hasta los procesos a algunos de los teólogos más significativos. De todo esto damos cuenta en el cap. 11. Y no por mor de cotilleo, sino intentando penetrar en las razones alegadas en contra. Por lo que se refiere a Roma, parece haberse entrado en una nueva etapa de diálogo y clarificación, que puede resultar más fecunda y constructiva que la anterior, caracterizada por las condenas y las sanciones (cap. 12).

Esta tercera parte termina con una larga exposición en torno a la recepción de la TL en Europa, tanto por parte de los teólogos como por parte de los movimientos eclesiales renovadores (cap. 13). Es, en mi opinión, uno de los capítulos centrales del libro, donde se ponen las bases para un diálogo entre dos discursos teológicos nacidos en contextos culturales, sociales y religiosos bien diferentes: el europeo de la modernidad –llamado, para entendernos, «progresista»– y el latinoamericano de la liberación, y donde se avanzan algunas líneas de cara a la posibilidad de una teología profética y liberadora en el Primer Mundo que, sin renunciar a la herencia ilustrada de la razón crítica y de la libertad, critique radical y fundadamente el sistema económico capitalista y haga de los pobres y marginados de ese sistema los interlocutores y sujetos privilegiados (= prioritarios) del quehacer teológico.

La cuarta parte constituye, junto con la segunda, como ya apuntábamos anteriormente, la clave de bóveda de la presente investigación. Ha sido, con mucho, la más laboriosa. En un principio pensé dedicar esta parte al desarrollo que hace la TL de los grandes temas teológicos (Dios, cristología, eclesiología, espiritualidad, etc.). Pero, a medida que iba leyendo los trabajos de los principales teólogos latinoamericanos, iba descubriendo el enfoque peculiar de cada uno. Entonces me decidí por la estructura actual, que consiste en ofrecer, de manera sintética y precisa, al tiempo que con el máximo rigor y fidelidad, las aportaciones más significativas de quince teóricos de la TL. Al final, el resultado ha

sido parecido al de la idea inicial, con la ventaja de que aparecen con más nitidez los planteamientos matizados de cada autor que, en el primer plan, no hubieran aparecido. El orden de factores no ha alterado el producto final, sino que lo ha mejorado. Quien esté interesado, por ejemplo, en conocer los puntos de contacto y las diferencias entre los teólogos de la liberación en torno a una determinada cuestión, lo tiene relativamente fácil.

La distribución de cada capítulo de esta cuarta parte es siempre la misma: somera identificación biográfica del autor, líneas fundamentales de su pensamiento y bibliografía. Por lo que se refiere a la bibliografía, he intentado que fuera lo más completa posible, sin ser exhaustiva. Y no podía ser exhaustiva, entre otras razones, porque algunos de los escritos de estos teólogos están publicados en revistas latinoamericanas, a las que, por diversas razones, no resulta fácil acceder. A decir verdad, he puesto especial empeño en ofrecer una orientación bibliográfica amplia que pueda servir de guía a los estudiosos del tema.

Al pretender ofrecer una síntesis apretada del pensamiento de cada autor, me he visto obligado a retomar ideas ya expuestas a lo largo de la obra. No se trata, sin embargo, de una repetición, sino más bien de una nueva ubicación y de una mayor profundización.

Tendría que decir todavía una palabra sobre la selección de los autores. Como acabo de indicar, son quince. Soy muy consciente de que no están todos los que son, pero sí creo que son todos los que están. A la hora de elegir a unos y no contar con otros, me he guiado por un criterio que sin duda es discutible, pero que para mí tiene su peso, y es el siguiente: He elegido a quienes, pertenecientes a la primera o segunda generación de la TL, han contribuido creativamente a sistematizar y articular metódicamente la nueva forma de hacer teología en y desde América Latina. Que son, precisamente, quienes cuentan con un amplio reconocimiento en la comunidad teológica, más allá de América Latina, y ejercen

una influencia notable en el quehacer teológico actual y en el rumbo de la Iglesia.

He prescindido de aquellos que, aun habiendo prestado una contribución notable a la TL, se mueven en campos muy específicos o especializados, como son, por ejemplo, el de la Sagrada Escritura—éstos son los casos del escritor argentino Severino Croatto, del exégeta holandés afincado en Brasil Carlos Mesters y del biblista bautista Jorge Pixley—o el de la historia de la Iglesia—que es el caso del prestigioso historiador brasileño Eduardo Hoor-naert—, etc. Pero el hecho de no haberme ocupado de cada uno de ellos por separado, no significa que no haya tenido en cuenta sus aportaciones. Si se lee con detención este libro, se encontrarán por doquier referencias a sus ideas y a sus obras. Tampoco he tratado, en la cuarta parte, de aquellos teólogos latinoamericanos que, aun contando con trabajos teológicos importantes y situándose en la óptica de la liberación, apenas han logrado penetrar en la comunidad teológica fuera de América Latina. Ello no prejuzga el rigor y la calidad de su teología.

Se observará a simple vista que entre los quince teólogos seleccionados no aparece ni una sola mujer. Y esa ausencia sí que es notable. ¿Quiere esto decir que no hay teólogas feministas de la liberación en América Latina? De ninguna manera. Haberlas haylas, y a ellas me he referido ampliamente en el capítulo 9, dedicado a las diferentes corrientes de la TL. Sucede, con todo, que la teología latinoamericana, elaborada desde la perspectiva de la mujer, es una corriente todavía reciente y apenas ha tenido tiempo de madurar, aunque no cabe duda de que está cargada de futuro. Se trata, además, de un trabajo colectivo que se desarrolla en encuentros, congresos, obras conjuntas, etc., donde la autoría individual suele quedar diluida, si bien en el capítulo indicado se citan varios nombres de teólogas latinoamericanas, así como algunas de sus obras.

La quinta parte versa sobre un aspecto que no puede descuidarse tratándose de la TL: la praxis

pastoral liberadora. Teología y acción evangelizadora no son compartimentos estancos, como suele suceder en las iglesias del Primer Mundo; representan dos momentos de un mismo proyecto que se coimplican. No es posible entender el uno desgajado del otro. Por eso, he querido cerrar esta obra refiriéndome a cinco obispos latinoamericanos comprometidos con la liberación, cuya pastoral responde a los presupuestos teórico-prácticos de la TL. Aquí la elección ha sido más difícil y, si se quiere, menos rigurosa. Con todo, los obispos elegidos son suficientemente representativos de un colectivo mucho más amplio que sigue las huellas de Medellín y Puebla.

La espiritualidad es uno de los núcleos fundamentales de la TL. Así lo reconocen propios y extraños. Y, sin embargo, no he dedicado al tema un capítulo específico. La ausencia es intencionada. He preferido ocuparme de ella en la exposición individualizada de cada autor, para que apareciera la riqueza de matices y de enfoques con más fuerza.

Mientras escribía este trabajo, nunca pensé hacer un libro de texto y, sin embargo, dado su carácter sistemático, creo que tiene bastante parecido con ese género literario. En ese sentido, espero sea de utilidad para los estudiantes de teología. Dado el amplio material documental y bibliográfico que se ofrece, puede servir también como libro de consulta a los estudiosos de la TL. Al presentar una visión de conjunto en un estilo asequible, resulta fácilmente comprensible a quienes quieran tener una idea global de la TL.

En el género literario de los prólogos se ha impuesto últimamente, y con toda razón, un rito que no quisiera transgredir aquí: el de los agradecimientos. Yo no puedo dar las gracias ni a mecanógrafas/os, ni a correctores de pruebas, ni a colaboradores de otro tipo, porque, dada la penuria de medios con que uno se mueve, soy como Juan Palomo: yo me lo hago todo: mecanografié el texto, lo reviso, corrijo las pruebas, etc. Pero sería injusto si no re-

cordara a quienes han colaborado, directa o indirectamente, para hacer posible este trabajo. Empiezo por mis hijos, a quienes agradezco la paciencia que han tenido conmigo durante los nueve meses intensos que he estado enzarzado en la redacción del libro. Durante todo ese tiempo han tenido que quedarse muchas veces encerrados en casa, sin poder salir al parque, porque su padre no estaba disponible. Por más que les explicaba lo importante que era lo que estaba escribiendo, no llegaban a entenderlo. Para ellos, el quedarse en casa era un castigo, y tenían toda la razón del mundo: su mundo no es el nuestro y el nuestro no es el suyo. Lo malo del caso es que, al final, los paganos son ellos. Han sido meses en los que Margarita Pintos, mi mujer, ha tenido que cargar con el peso fuerte de la casa y de los niños. A ella también mi agradecimiento, por partida doble: porque, más que paciente, ha sido agente, y porque ella, que es teólogo feminista en ejercicio, me ha facilitado una valiosa documentación, que yo desconocía, para poder tra-

tar el tema de la teología de la liberación desde la óptica de la mujer. Con ella he discutido ampliamente muchos de los temas de este libro, y fruto de esas discusiones han sido numerosas sugerencias certeras, que he tenido muy en cuenta.

Pero si la redacción ha durado nueve meses, el proceso de gestación ha sido de varios años, durante los cuales he recibido numerosas invitaciones para dar conferencias y cursillos, participar en debates, intervenir en congresos y escribir artículos sobre TL. Quiero expresar mi agradecimiento, por ello, a las revistas, instituciones universitarias, colectivos de teólogos españoles, europeos y latinoamericanos, comunidades de base, etc., que, gracias a sus invitaciones, han hecho posible este libro. Doy, finalmente, las gracias, a la editorial Verbo Divino, que me pidió escribiera este trabajo y que ahora tan generosamente publica.

J.-J. T.-A.

Madrid, 7 de julio 1988

Introducción

1. Teología y praxis

Como reza el título de una obra del teólogo protestante francés Georges Casalis, recientemente fallecido, «las buenas ideas no caen del cielo»¹, sino que tienen su base en la realidad histórica y están estrechamente vinculadas a determinadas prácticas sociales. Desde que Kant hizo la crítica de la razón pura, no es posible forma alguna de razón que no tenga su soporte en la práctica. Bien lo ha puesto de manifiesto el continuador de la Escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas, en su libro *Conocimiento e interés*², obra que marca un hito en el

¹ G. Casalis, *Las buenas ideas no caen del cielo. Elementos de teología inductiva*. Sígueme, Salamanca 1983.

² J. Habermas, *Conocimiento e interés*. Taurus, Madrid 1982: obra de gran solidez teórica que reformula y recrea el legado filosófico de la Escuela de Frankfurt. Véase la coincidencia de Boff con Habermas en el siguiente texto del teólogo brasileño: «Ningún texto y ninguna investigación, por más objetivos que quieran ser y así se presenten, dejan de estar estructurados a partir de un horizonte de interés. Conocer es siempre interpretar. La estructura hermenéutica de todo saber y de toda ciencia consiste así en que el sujeto entra siempre, con sus modelos, paradigmas y categorías, en la comprensión de la experiencia del objeto, mediatizada por el lenguaje. El sujeto no es una razón pura: está inmerso en la historia, en un contexto sociopolítico, y

quehacer teórico de la segunda mitad del siglo XX. Ahí indica el filósofo alemán que no existe un conocimiento neutro y desinteresado, como pretenden los diferentes positivimos. El conocimiento no se limita a reflejar-reproducir la realidad objetivamente (como en una pantalla), tal como ella nos es dada, sino que ejerce una función productora y conformadora de la realidad misma. El análisis de la conexión entre conocimiento e interés debería apoyar, a juicio de Habermas, la tesis de que una crítica del conocimiento no es posible más que bajo la forma de teoría de la sociedad. De ahí que, frente a la reducción de la teoría del conocimiento a teoría de la ciencia, él proponga, siguiendo las huellas de la Escuela de Frankfurt, una teoría del conocimiento como teoría crítica de la sociedad.

Walter Benjamin, uno de los filósofos de la Escuela de Frankfurt, escribía refiriéndose a la creación literaria:

«En la hora actual, la construcción de la vida resalta más en los hechos que en las convicciones.

está movido por intereses personales y colectivos. Por eso no existe un saber libre de ideología y puramente desinteresado» (L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*. Cristiandad, Madrid 1981, 11).

En estas condiciones, una verdadera actividad literaria no puede desarrollarse en los marcos literarios. Porque es la clásica expresión de la esterilidad en este dominio. La actividad literaria significativa sólo puede realizarse en una estricta alternancia del obrar y el escribir; debe crear formas —manifiestos, folletos, artículos de revista, carteles— que correspondan mejor a su influencia en los medios de acción que el acto universal del libro. Sólo este lenguaje rápido corresponde a las necesidades de la acción en el mundo presente»³.

Lo que Benjamin decía de la actividad literaria puede aplicarse a la teología viva y comprometida que está gestándose, a partir del Vaticano II y bajo su impulso, no en lo recóndito de las bibliotecas monacales, ni en los emporios academicistas del saber, sino en el seno de las nuevas comunidades cristianas de signo emancipador donde viven su fe los teólogos; no en los países opulentos, sino en los pueblos de la periferia; no en los clásicos lugares donde se concentran el saber teológico-clerical y el poder eclesiástico, sino en los anchos espacios del no-saber y del no poder; no en los bastiones curiales donde se vela por la defensa de una concepción estrecha de la ortodoxia, con descuido de la ortopraxis, sino en los terrenos de la ortopraxis desde donde se repiensa la «recta doctrina».

Hasta no hace mucho tiempo, la única teología reconocida como tal por los de dentro y los de fuera era la académica, la elaborada por teólogos de profesión en los seminarios eclesiásticos y en las universidades pontificias. Ese parece ser todavía hoy el único tipo de teología reconocido como válido por la Comisión para la doctrina de la fe de la Conferencia episcopal española en un reciente *Informe sobre algunos aspectos de la situación doctrinal de la Iglesia en España*⁴. En él se hace un perfil del teólogo

que recuerda la definición que del mismo daba, con un golpe de humor a lo sajón, el arzobispo de Canterbury, William Temple: los teólogos son «hombres que consumen una entera vida irreprochable en dar respuestas exactísimas a preguntas que nadie hace». El teólogo es identificado, sin más, con el profesor de teología; y «ser profesor de teología —leemos en el Informe citado— es una misión plena de la Iglesia y totalizadora para la misión de quien la cumple». Más aún: «Muchos de los problemas que tenemos en la actual teología española y en nuestro panorama doctrinal es que falta teología y faltan teólogos con dedicación. Para hacer teología y ser teólogo se requiere tiempo, medios, formación sólida, criterios arraigados y contrastados, conocimientos filosóficos y de lenguas, etc».

Como puede apreciarse fácilmente, el modelo de teología y de teólogo propuesto no puede ser más academicista y formal. Por supuesto que es necesaria una buena formación para hacer teología. De acuerdo con que se requieren medios, dedicación y tiempo. Nada que oponer a la importancia de los conocimientos filosóficos y de las lenguas. Pero se requieren también otras cosas a las que el Informe no hace referencia para nada, cuales son, entre otras, una experiencia comunitaria de fe, una inserción en la realidad histórica en medio de la que vive el pueblo, un análisis de la realidad con el concurso de las ciencias sociales, una praxis transformadora de esa realidad. Sólo articulando correctamente teoría y praxis puede emerger un discurso teológico históricamente significativo que, lejos de responder tan cuidadosa como estérilmente a preguntas que nadie se plantea, sea sensible a los interrogantes del hombre de nuestro tiempo, aporte una respuesta al escándalo de la pobreza y ayude a descubrir el sentido de la vida y de la historia.

La teología que nace del hontanar de la fe está empezando a aterrizar en la *praxis* como concreción del texto del evangelio de Juan: «Y la Palabra se hizo hombre y habitó entre nosotros» (Jn 1, 14), y ha dado el salto cualitativo de *decir la verdad a hacer-la-verdad-en-la-práctica*. Los teólogos han toma-

³ *Über Walter Benjamin*. Frankfurt 1968, 72s.

⁴ El Informe es de 22.5.1988.

do buena nota de lo que dijera Marx de los filósofos en su tantas veces citada tesis 11 sobre Feuerbach: «Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo». El destino de la teología es indisoluble, se confiese o no, de la ética y de la política. La ética, nos recuerda Schillebeeckx, es «bisagra y punto de unión entre las dimensiones mística y política de la fe cristiana»⁵.

La teología empieza ahora a bajar de las cumbres elitistas, donde tenía su sede, y está llegando al pueblo cristiano, que quiere dar razón de su fe y de su esperanza. Afortunadamente, el centro de atención de buena parte de los teólogos no son ya las clásicas cuestiones bizantinas que sólo interesaban a mentes ociosas y desocupadas, sino las grandes preguntas de los hombres y mujeres de hoy.

Poco a poco va desapareciendo la rígida y desafortunada división entre Iglesia docente e Iglesia discente, entre clérigos (= ilustrados) y laicos (= legos). Como en los primeros siglos del cristianismo, en que el pueblo cristiano tomaba parte y partido en las disputas teológicas, o como en la controversia «De auxiliis» del siglo XVI, en que el tema de la gracia estaba hasta en las conversaciones de las verduleras del mercado, hoy también se aprecia un interés creciente entre los creyentes por intervenir en las cuestiones teológicas disputadas. Estas se discuten fuera de las aulas: en los medios de comunicación, en las revistas de pensamiento cristiano a

⁵ E Schillebeeckx, *Jesús en nuestra cultura Mística, ética y política* Sigüeme, Salamanca 1987, 63 Para Schillebeeckx, «lo religioso o la fe no es lo ético. No obstante, la fe se manifiesta a sí misma no solo en la oración, la liturgia y el rito, sino también en la ética humana como el aspecto de la vida teológica que libera a hombres y mujeres, los hace felices y, al mismo tiempo, como piedra de toque visible de la verdadera fe, oración y celebración, que pueden tener el peligro de aislarse en una actitud neutral, no comprometida en implicaciones personales o ético-políticas. Lo decisivo es la praxis del reino de Dios en solidaridad con todos los hombres y mujeres, y, mas aun, precisamente por esto y como resultado de ello, en una elección partidista en favor del pobre y el oprimido, en contra de la opresión del poderoso y de las estructuras que atentan contra el hombre» (*Ibid*, 68)

las que tienen fácil acceso los creyentes, en el seno de las comunidades de base y de otros movimientos eclesiales. El pueblo de Dios ya participa activamente en encuentros y congresos de teología, reservados otrora a los expertos; plantea interrogantes y aporta respuestas. Así hace teología. Ya no puede decirse de los fieles creyentes lo que Lope de Vega osaba decir del vulgo: «El pueblo es necio y, pues lo paga, es justo hablarle en necio para darle gusto». El sujeto de la teología es toda la comunidad. Lo que no significa que los teólogos profesionales estén de más. Todo lo contrario: tienen un importante papel que jugar en la comprensión y clarificación de la fe, pero estando atentos a la vida y acompañando a la comunidad cristiana en su caminar por la historia.

Tras largos siglos de secuestro en los sótanos del Santo Oficio, la teología está dejando de ser el brazo largo o la antena de repetición del magisterio eclesiástico y está empezando a recuperar su cometido específico: ser inteligencia crítica de la fe, ser reflexión re-creadora del mensaje cristiano atendiendo a las señas culturales de identidad propias de cada contexto. Aun mostrándose respetuosos con las observaciones que les hace el magisterio, los teólogos no son la *claque* de éste, sino, más bien, su conciencia crítica. Y esta función han de ejercerla no arbitraria y caprichosamente, sino apelando a las aportaciones tanto de las ciencias «sagradas» como de las «profanas» que han dejado sin efecto, en más de una ocasión, afirmaciones tenidas otrora por incontrovertibles.

La teología así entendida requiere un clima de libertad y creatividad que ningún tribunal eclesiástico o civil debería sofocar, so pena de sofocar a su vez el dinamismo del evangelio o de negar el carisma del teólogo.

La teología ha salido de su *ghetto* intraeclesiástico y vuelve a confrontarse con el saber y la cultura de nuestro tiempo. Y decimos que vuelve, porque así operó ya en los momentos más fecundos de su historia, cuales fueron, entre otros, la Patrística y la

Escolástica. Ello le obliga a ser más rigurosa en sus planteamientos, a no dar por resueltos problemas que están en discusión, a ser más modesta en sus aseveraciones y a mantener un diálogo interdisciplinar en igualdad de condiciones, sin arrogancia ni complejo de inferioridad. El diálogo y la confrontación contribuye sobremanera a renunciar al dogmatismo y ayuda a la teología a caer en la cuenta de la «relatividad» de la verdad.

La teología cultivada por no pocos de los teólogos considerados hoy «malditos» ha renunciado a ser ideología legitimadora del orden establecido y no se presta a reproducir la organización eclesial tal como funciona actualmente. Se ha tornado, más bien, instancia crítica del *statu quo* sociopolítico y religioso. No es de extrañar, por ello, que en las sospechas hacia la teología y los teólogos coincidan, frecuentemente, el poder político y las autoridades religiosas. Mas no se trata de una crítica ácrata. La estructura eclesial no es negada en sí misma, sino en su actual configuración, que responde más a la eclesiología estamental y bipolar de la Edad Media que a la eclesiología comunitaria del Vaticano II.

Sucede también, como ha hecho ver Metz, que «los mismos procesos de la Ilustración, especialmente los manifestados en las distintas críticas de las ideologías... han obligado a la teología a dos cosas: primera, a replantearse *la cuestión de los sujetos, lugares e intereses* del quehacer teológico, y, después, debido sobre todo al desarrollo de la dialéctica de teoría y praxis, a 'retrotraerse' al fundamento práctico de su sabiduría y su construcción teórica»⁶.

2. Teologías de la liberación

Lo que revelan estos cambios producidos en el interior del discurso teológico es que, como observa

⁶ J B Metz, *La teología en el ocaso de la modernidad*: Concilium 191 (1984) 31-39, aquí 34

de nuevo Metz, junto a la teología académica, para él indispensable, se abre paso otra forma de hacer teología, no menos importante y necesaria, que no puede ser catalogada sin más como teología de base. Este nuevo modo de hacer teología tiene su concreción en las diferentes teologías de la liberación, como la feminista, la negra, la asiática, la africana y la latinoamericana.

Estas teologías tienen en común: el haber nacido en el Tercer Mundo o en ámbitos de opresión del Primero; el ser conscientes, por ello, de la contextualidad de su discurso; el comprenderse como parte integrante de la praxis de liberación, en cuyo interior se ubican como momento específico con una significación y una función propias; el desenmascarar el pretendido universalismo del pensamiento y de la teología occidentales o del discurso androcéntrico; el redescubrir «la fuerza histórica de los pobres» a partir precisamente de su debilidad histórica; el hacer una re-lectura de la Biblia desde la óptica de los oprimidos. Son conscientes de que, como afirma G. Gutiérrez en un texto cargado de fuerza crítica y de interpelación hacia los vencedores, «la historia humana ha sido escrita por una mano blanca, una mano masculina, de la clase social dominante. La perspectiva de los vencidos en la historia es diferente. Se ha intentado borrar de su memoria el recuerdo de sus combates. Esto les priva de una fuente de energía, de una voluntad histórica de rebelión»⁷.

Lo que dice Dussel de la TL es extensible a estas teologías: Aun cuando sean ignoradas o consideradas no científicas por la teología más elaborada del Primer Mundo, las teologías de la liberación plantean los condicionamientos objetivos «y nadie podrá, en el próximo futuro, dejar de pensar desde los

⁷ G. Gutiérrez, *Where Hunger is, God is not* The Witness (abril 1976), citado por E. Schussler Fiorenza, *In Memory of Her A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins Crossroad*, Nueva York 1983, XIX Este mismo texto aparece, con algunas variantes, en G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres* Sigueme, Salamanca 1982, 31

condicionamientos de clase, nación, sexo, raza, y no como un capítulo de la teología, sino como una *lectura completa y global de toda la teología*»⁸.

En este libro vamos a ocuparnos solamente de la teología latinoamericana de la liberación, pero no estará de más indicar brevemente las líneas por donde discurren otras teologías pertenecientes a la misma familia. Y eso es lo que vamos a hacer a continuación, centrándonos en dos de ellas: la feminista y la negra.

a) *Teología feminista*

El desarrollo de la teología feminista (TF) ha tenido lugar preferentemente en Estados Unidos y Europa, si bien en los últimos años comienza su despegue en América Latina⁹ y Asia¹⁰. Se trata de un proyecto creativo y original, que posee un elevado rigor exegético y teológico.

La definición más completa y precisa de esta teología nos la da C. Halkes, una de sus más cualificadas teóricas: «La teología feminista es una teología crítica de la liberación que no se basa en la especificidad de la mujer en cuanto tal, sino en sus experiencias históricas de sufrimiento, de opresión psíquica y sexual, de infantilización e insignificancia estructural derivadas del sexismo imperante en las Iglesias y en la sociedad. Esta teología crítica estudia la crisis de las mujeres, también en lo que respecta a la Iglesia, y encuentra en ella una de las causas de la crisis de la propia Iglesia. Quiere contribuir a la salvación e integración de todos los oprimidos y a la transformación de las estructuras de la Iglesia y del dominio masculino mediante un

cuidadoso análisis de la situación, mediante una praxis constructiva inspirada en la 'sororidad' como comunión salvífica, mediante una liturgia más espontánea y más corporal y mediante una teología más 'integral'»¹¹.

La TF es y se presenta como una reflexión sobre la experiencia de fe vivida en el interior de los movimientos de liberación de la mujer, sobre la experiencia de las luchas que llevan a cabo las mujeres contra la discriminación y opresión a que son sometidas, en definitiva contra el androcentrismo, tan omnipresente todavía hoy en la sociedad y en la Iglesia. El acto primero de esta teología es por tanto, como en el caso de las otras teologías de la liberación, la experiencia de marginación y sufrimiento por una parte y la praxis emancipadora por otra. Pero no sólo reflexiona sobre la praxis feminista en favor de la liberación y de la dignidad humana de la mujer, sino que quiere ser uno de los elementos integrantes de esa lucha.

Dos son, según Schüssler Fiorenza, los rasgos que caracterizan a la TF: el ser una reflexión crítica y el ser una reflexión constructiva¹². En cuanto reflexión crítica, intenta desvelar el carácter androcéntrico del lenguaje religioso e incluso de la investigación teológica, desenmascarar la funcionalidad opresiva que juega la teología patriarcal y transformar de raíz el modelo teológico-académico vigente que acusa una tonalidad machista. Se trata, en definitiva, de transformar la teología clerical androcéntrica, legitimadora de la opresión de la mujer, elaborando una teología que contribuya a liberar al pueblo de Dios, del que las mujeres son mayoría. La

¹¹ C. Halkes, *Teología feminista Balance provisional: Concilium* 154 (1980) 122-137, aquí 125-126.

¹² Cf. E. Schussler Fiorenza, *Feminist Theology as Critical Theology of Liberation: Theological Studies* 36 (1975) 605-620; Id., *Hacia una teología liberada y liberadora: Concilium* 134 (1978) 178-192; Id., *Una teología crítica y feminista de la liberación: Concilium* 191 (1984) 63-76; Id., *Presentación: Concilium* 202 (1985) 295-300; Id., *Romper el silencio, lograr un rostro visible: Concilium* 202 (1985) 301-320.

⁸ E. Dussel, *Teologías de la «periferia» y del «centro». ¿Encuentro o confrontación?:* *Concilium* 191 (1984) 141-154, aquí 154.

⁹ Cf. el cap. 9 de este libro.

¹⁰ Desde diciembre de 1982 viene publicándose en Singapur la revista «In God's Image», cuyo objetivo es hacer teología desde la perspectiva de la mujer en Asia (Dirección: c/o Christian Conference of Asia, 10 New Industrial Road, Singapur 1953).

TF saca a la luz los muchos elementos misóginos presentes en la Biblia, la tradición y la teología cristiana, descubre las estructuras patriarcales de la Iglesia y llama la atención sobre el racismo, el colonialismo y el clasismo que hay tanto dentro como fuera de la Iglesia. Para ello desarrolla una «hermenéutica de la sospecha».

En cuanto reflexión constructiva, explora en los recursos y perspectivas que aporta el cristianismo en la lucha por la liberación de la mujer y presenta a las mujeres como agentes y mediadoras de gracia y liberación. «La teología feminista intenta recobrar y reconstruir los símbolos y las expresiones teológicas de una experiencia de fe liberadora en la que la Iglesia es considerada como comunidad de iguales, es decir, la experiencia de las mujeres como pueblo de Dios»¹³.

Una de las aportaciones más originales y mejor fundadas exegéticamente, a este respecto, es la interpretación feminista de los orígenes del cristianismo desarrollada por la ya citada Schussler Fiorenza: «Intento –afirma– reconstruir la historia del cristianismo primitivo como una historia de las mujeres, con objeto no sólo de restituir los relatos concernientes a la mujer a la historia del cristianismo primitivo, sino para recuperar también esta historia como una historia de mujeres y de hombres»¹⁴. Las historias y la historia de las mujeres en los comienzos del movimiento cristiano constituyen, a su juicio, una parte integrante de la proclamación del evangelio. Dicha proclamación debe hacer memoria del discipulado de las mujeres y de su innegable contribución al desarrollo de la fe. De lo contrario, los textos bíblicos, lejos de ser un instrumento»¹⁷.

¹³ E. Schussler Fiorenza, *Presentación* Concilium 202 (1985) (nota 12) 297

¹⁴ E. Schussler Fiorenza, *In Memory of Her A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* Crossroad, Nueva York 1983, XV, cf. también de la misma autora, *Presencia de la mujer en el primitivo movimiento cristiano* Concilium 111 (1976) 9-24

to de liberación de las mujeres, se convertirán, como así ha sucedido en la exégesis androcéntrica y misógina, en fuente de opresión y arma arrojada contra ellas. La hermenéutica feminista histórico-bíblica llevada a cabo por Schussler Fiorenza lleva a una comprensión más fecunda del movimiento cristiano primitivo.

De lo dicho no puede concluirse que la TF sea ajena a otras situaciones de opresión o a otras experiencias de lucha liberadora distintas de las vividas por las mujeres. Su reflexión se extiende, como observa C. Halkes, «a todos los que se hallan privados de libertad y reducidos a la condición de objeto; pero advierte que, casi siempre y en todas partes, las mujeres son a la postre 'las oprimidas por los oprimidos'»¹⁵.

Resumiendo, podemos afirmar que la TF surge en un doble contexto: el de los movimientos de liberación de la mujer, en que están comprometidas también las mujeres cristianas, y el ámbito teológico académico, donde comienzan a estar presentes las mujeres. Su quehacer se encuentra en estrecha relación con ese doble contexto: por una parte, contribuir a quebrar la imagen patriarcal vigente en la sociedad y en la Iglesia y convertir a ambas en espacios donde participen de manera igualitaria y plena hombres y mujeres, sin discriminación alguna. Por otra, llevar a cabo una revisión y reestructuración de los estudios teológicos tan condicionados por su tonalidad androcéntrica.

b) *Teología negra*

Por «Teología negra» (TN) entendemos aquí la reflexión teológica nacida durante los años sesenta y setenta del presente siglo en dos contextos de opresión de los negros por los blancos: el de las minorías negras de Estados Unidos y el de las po-

¹⁵ C. Halkes, *a c.*, (nota 11) 126

blaciones negras y *bantustanes* de la República de Suráfrica. Mucho se ha discutido sobre las relaciones y diferencias entre la TN surgida en la comunidad negra de los Estados Unidos y la teología africana. Para unos existe una unidad sustancial entre ambas; para otros, las diferencias están por encima de las afinidades¹⁶. Aquí englobamos a ambas teologías bajo la denominación de «teología negra», sin que ello suponga negar sus diferencias.

Como sucede con las otras teologías de la liberación, estamos ante una teología contextual, cuyo punto de partida son las experiencias de opresión y esclavitud de los negros, así como sus luchas por liberarse del dominio de los blancos. Entre estas luchas cabe citar: la no-violencia activa del movimiento de los derechos civiles protagonizada por *Martin Luther King*, la *lucha violenta de los Black Panthers*, las luchas anti-apartheid de los negros de Suráfrica, etc.

Junto con la contextualidad hay que destacar su parcialidad conscientemente asumida. J. Cone, uno de los más cualificados representantes de la teología negra de Estados Unidos, define así la teología: «Es el estudio racional del ser de Dios en el mundo, a la luz de la situación existencial de la *comunidad oprimida*, relacionando las fuerzas de la liberación con la esencia del evangelio, que es Jesucristo. Esto significa que *la única razón de ser* de la teología está en traducir a lenguaje ordenado el significado de la acción de Dios en el mundo, en términos que *lleven a la comunidad de los oprimidos a reconocer cómo su impulso interior hacia la liberación* no sólo armoniza con el evangelio, sino que *es el evangelio de Jesucristo*»¹⁷.

¹⁶ Para un análisis de las relaciones entre la teología negra nacida en Estados Unidos y la surgida en Sudafrica, cf J Bosch, *Apuntes para una aproximación a la «Teología Negra»* Ciencia Tomista 114, n. 374 (1987) 623-652. Para lo que sigue, tenemos en cuenta este trabajo.

¹⁷ J. H. Cone, *Teología negra de la liberación*. Carlos Lohlé, Buenos Aires 1973, 15.

La TN está en conexión y consonancia con las perspectivas de la comunidad negra, hasta el punto de que sólo ante dicha comunidad tiene que responder, sin preocuparse demasiado por las críticas que se le hacen desde fuera, sentencia Cone, quien se muestra fuertemente crítico con la teología occidental, y de manera especial con la teología blanca estadounidense. Esta es acusada no sólo de no haberse comprometido en la lucha por la liberación de los negros, sino de haber «sancionado, desde la religión, el genocidio de los indios y la esclavitud del pueblo negro», y de ser «servidora del Estado, lo cual sólo ha significado muerte para el pueblo negro»¹⁸.

Las fuentes de la TN son, además de la revelación bíblica, que es leída desde la propia perspectiva negra, la *historia de esclavitud y rebelión vivida* por la comunidad negra, la cultura negra y la Iglesia con sus cantos, su liturgia y su predicación. Para esta teología tienen especial significación los cantos de los negros vendidos en Africa por sus hermanos de raza y trasladados a América. En esos cantos, el pueblo sometido a esclavitud expresó sus vivencias más profundas e irrefrenables: la nostalgia de su patria, el sufrimiento producido por la esclavitud y la esperanza de salvación; todo ello bajo la inspiración bíblica.

La clave hermenéutica en la TN es la *negritud*. Pero ésta no es entendida como el simple hecho natural del color de la piel, sino de manera más profunda. La negritud es la conciencia de pertenecer a la comunidad de personas de la misma raza; es, en consecuencia, una manera distinta de sentir el mundo; es símbolo de opresión, al tiempo que de solidaridad con los oprimidos; símbolo de la acción salvadora de Dios en medio de la comunidad negra oprimida y, por tanto, símbolo de esperanza en la liberación.

La negritud es la norma de interpretación de la

¹⁸ *Ibid.*, 18

Biblia De ahí que la TN establezca una relación estrecha entre la liberación del pueblo negro y la revelación cristiana, que son, al decir de Cone, «dos aspectos de una única realidad» Ello le lleva a hablar de la «manifestación de Jesús como Cristo Negro que nos aporta el alma para la liberación» Existe una gran similitud entre el mensaje del Poder Negro (*Black Power*) y el de Cristo El Cristo Negro es imagen de la comunidad negra, comparte su suerte trágica, toma partido por ella y se opone a los valores de la cultura blanca

De acuerdo con estos presupuestos, si el pueblo blanco quiere convertirse, ha de negarse a sí mismo, es decir, ha de morir a la blancura y renacer a la negritud Si ese pueblo quiere estar en comunión con Dios, tendrá que hacerlo a través del pueblo negro, que es «una manifestación de la presencia de Dios en la tierra», afirma Cone

Compartimos el planteamiento del teólogo europeo R Winling quien, en un acertado resumen sobre la TN, considera a esta como «una apropiación por los esclavos negros del evangelio que se habían apropiado los amos blancos de ayer La comunidad negra quiere expresar de este modo que forma parte del reino de Dios con pleno derecho y que intenta rechazar la tutela de los blancos y sus pretensiones de superioridad»¹⁹

Lecturas

a) Teología y praxis

G Casalis, *Las buenas ideas no caen del cielo Elementos de teología inductiva* Sigueme, Salamanca 1983

¹⁹ R Winling *La teología del siglo XX La teología contemporánea (1945 1980)* Sigueme Salamanca 1987 206 La obra de Winling me parece una guía excelente para orientarse en el vasto y rico panorama teológico de los últimos cuarenta años Además de ser un buen resumen de las recientes contribuciones teológicas —anteriores y posteriores al concilio— tiene el mérito de encuadrar estas en su contexto filosófico y cultural

M -D Chenu, *Una realidad nueva Teólogos del Tercer Mundo* Concilium 164 (1981) 37 46

P Eicher, *La théologie comme science pratique* Cerf Paris 1982

J Habermas, *Conocimiento e interés* Taurus, Madrid 1982

J B Metz, *Teología del mundo* Sigueme Salamanca 1970

Id, *La fe, en la historia y la sociedad Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo* Cristianidad, Madrid 1979

Id, *La teología en el ocaso de la modernidad* Concilium 191 (1984) 31-39

Id, *Un nuevo modo de hacer teología tres breves tesis*, en Varios, *Vida y reflexión Aportes de la teología de la liberación al pensamiento teológico actual* CEP, Lima 1983 45-56

J Moltmann, *Teología política Ética política* Sigueme, Salamanca 1987

Praxis de liberación y fe cristiana El testimonio de los teólogos latinoamericanos Concilium 96 (1974)

E Schillebeeckx, *Jesús en nuestra cultura Mística, ética y política* Sigueme, Salamanca 1987, espec el cap 4 «Jesús como el interrogante humano sobre Dios mística, ética y política»

S Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe* Sigueme, Salamanca 1983

J Vives, *Conocimiento de Dios y realidad humana* Iglesia Viva 118 (1985) 335 345

b) Teología feminista

De la ingente producción bibliográfica, seleccionamos solo algunos estudios fundamentales

R Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo* Desclee, Bilbao 1987 (el cap 7 se dedica a «La mujer en el cristianismo primitivo», 165 197)

B J de Brooten *Perspectivas feministas en la exégesis del Nuevo Testamento* Concilium 158 (198) 234 243

A Y Collins (ed), *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship* Society of Biblical Literature, Chico-California 1985

C Halkes, *Teología feminista Balance provisional* Concilium 154 (1980) 122 137

Id *Gott hat nicht nur starke Söhne Grundzüge einer feministischen Theologie* Gerd Mohn, Gutersloh 1985

- E Moltmann-Wendel, *Das Land wo Milch und Honig fließt Perspektiven einer feministischen Theologie* Gerd Mohn, Gutersloh 1985
- La mujer en la Iglesia* Concilium 111 (1976)
- ¿Mujeres en una Iglesia de hombres? Concilium 154 (1980)
- La mujer, ausente en la teología* Concilium 202 (1985)
- La mujer, el trabajo y la pobreza* Concilium 214 (1987)
- Mujer y cristianismo* Iglesia Viva 121 (1986)
- Mujeres en un mundo masculino* Iglesia Viva 126 (1986)
- M Pintos de Cea-Naharro, *Apuntes de teología feminista Las mujeres, mayoría silenciada* Desde el Feminismo 1 (1986) 72-82
- R R Ruether, *Mujer nueva Tierra nueva La liberación del hombre y la mujer en un mundo renovado* La Aurora, Buenos Aires 1977
- Id, *Sexism and God-Talk Toward a Feminist Theology* Beacon, Boston 1983
- E Schussler Fiorenza, *Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation* Theological Studies 36 (1975) 605-626
- Id, *La mujer en el primitivo movimiento cristiano* Concilium 111 (1976) 8-22
- Id, *Hacia una teología liberada y liberadora* Concilium 135 (1978) 178-192
- Id, *Word, Spirit and Power Women in Early Christian Communities*, en R R Ruether y E McLaughlin (eds), *Women of Spirit Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions* Nueva York 1979, 29-70
- Id, *In Memory of Her A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* Crossroad, Nueva York 1983
- Id, *Una teología crítica y feminista de la liberación* Concilium 191 (1984) 63-76
- Id, *Presentación* Concilium 202 (1985) 295-300
- Id, *Romper el silencio, lograr un rostro visible* Concilium 202 (1985) 301-320
- D Solle, *Remembering Christ Faith Theology and Liberation* Radical Religion 3/2 (1977) 12-18
- c) *Teología negra*
- A Boesak, *Farewell to Innocence A Socio-Ethical Study on Black Theology and Power* Nueva York 1977
- Id, *La Iglesia negra y el futuro de Sudafrica* Concilium 158 (1980) 222-233
- J Bosch, *James Cone, teólogo de la negritud* Escritos del Vedat, Valencia 1985
- Id, *La Iglesia negra Eclesiología militante de James H Cone* Facultad de Teología, Valencia 1986
- Id, *Apuntes para una aproximación a la «Teología Negra»* Ciencia Tomista 114, n 374 (1987) 623-652
- Id, *La misión cristiana en el contexto del «apartheid»*, en Obras Misionales Pontificias de España (dir), *La misionología hoy* Verbo Divino, Estella 1987
- C Cone, *The Identity in Black Theology* AMEC, Nashville 1975
- J H Cone, *Black Theology and Black Power* Seabury Press, Nueva York 1969
- Id, *A Black Theology of Liberation* J B Lippincott, Filadelfia 1970 (vers castellana *Teología negra de la liberación* Carlos Lohle, Buenos Aires 1973)
- Id, *El contexto social de la teología libertad, historia y esperanza*, en Varios, *Teología negra Teología de la liberación* Sigueme, Salamanca 1974, 63-81
- Id, *God of Oppressed* Seabury Press, Nueva York 1975
- Id, *El cielo según los espirituales negros* Concilium 143 (1979) 359-369
- Id, *El significado de Dios en los espirituales negros* Concilium 163 (1981) 390-394
- Id, *Martin Luther King Las raíces de su valor para aceptar la muerte* Concilium 183 (1983) 418-427
- Id, *For My People Black Theology and the Black Church* Orbis Books, Maryknoll-Nueva York 1984
- Id, *Spreading the Truth Ecumenism, Liberation and Black Theology* W B Eedmans, Grand Rapids, Michigan 1984
- Id, *Teologías de la liberación entre las minorías étnicas norteamericanas* Concilium 219 (1988) 243-255
- B Chenu, *Dieu est noir Histoire, religion et théologie des Noirs Américains* Centurion, Paris 1977
- R Gibellini (ed), *Teología negra Querimiana, Brescia* 1978 (selección de textos de teólogos negros)
- I J Mosala-B Thagale (eds), *The Unquestionable Right to Be Free Black Theology from South Africa* Nueva York 1986
- E Mveng, *Teología africana de la liberación* Concilium 219 (1988) 195-216
- B Noore (ed), *The Challenge of Black Theology in South Africa* Atlanta 1974
- D Roberts, *A Black Political Theology* Westminster Press, Filadelfia 1974
- Id, *Una respuesta activa al racismo la teología negra* Concilium 171 (1982) 61-74
- J Mkpog, *Bibliografía teológica africana* Concilium 219 (1988) 257-266

PRIMERA PARTE

1

Misioneros del siglo XVI, por el camino de la liberación de los indios

La TL remite con frecuencia a algunos misioneros y obispos hispanoamericanos del siglo XVI como precursores de la evangelización liberadora llevada a cabo hoy por la Iglesia en el continente, e incluso de la misma TL. El historiador, filósofo y teólogo argentino Enrique Dussel cree que aquellos misioneros se anticiparon en cuatro siglos a la actual experiencia teológica latinoamericana. Más aún, ve en la conversión de Bartolomé de Las Casas el nacimiento de la TL. De acuerdo con esta lógica, los propios teólogos latinoamericanos de la liberación vuelven sus ojos a la conquista, no sólo con el fin de descubrir la ideología y la práctica esclavistas de los conquistadores, sino también con la intención de rastrear los caminos de liberación por los que transitaron los pioneros de la defensa de los indios. Resulta incontestable que los conquistadores se movían por la razón del poder, de la fuerza, del dinero, de la acumulación y de la explotación de los indios. Pero no es menos cierto que esa razón, tan generalizada y presente en la conquista, tuvo su contrapunto en la razón de la dignidad humana de los indios, defendida y proclamada proféticamente por los verdaderos evangelizadores.

Fijémonos, a modo de ejemplo, en tres casos que constituyen una prueba fehaciente del paradigma

de la evangelización liberadora y de la reflexión teológica desde el indio en los inicios de la conquista.

El primero es el de Antonio Montesinos, que debe situarse dentro de la tendencia antiesclavista representada al principio por los dominicos. Por Bartolomé de Las Casas sabemos de la existencia de una carta dirigida por el viceprovincial Pedro de Córdoba a sus hermanos de orden, en la que, tras afirmar que los indios habían sido «destruidos en cuerpo y alma y en su posteridad», y que en esas condiciones no podían «ser cristianos ni vivir», les expresa su parecer de que «deben ser sacados del poder de los cristianos y puestos en libertad». Dos son las razones por las que aboga en favor del retorno de los indios a su condición primitiva: a) «Porque aunque no ganasen nada en las almas, al menos ganarían en la vida, y la multiplicación temporal, que es menos que perderlo todo»; b) «Menos mal es que estén en sus tierras como se estén, que no el nombre de Cristo se blasfeme como se blasfema entre los infieles». Pedro de Córdoba llega decir en su misiva a los dominicos que «Faraón y los Egipcios aún no cometieron tanta crueldad contra el pueblo de Israel» como la ejercida por los conquistadores españoles en las Indias.

El posicionamiento de los dominicos en favor de los indios queda reflejado de manera paradigmática en el sermón pronunciado por Antonio Montesinos en la misa del cuarto domingo de adviento (14 de diciembre) de 1511, en la ciudad de Santo Domingo, ante los encomenderos, del que entresacamos los siguientes párrafos:

«Decid, ¿con qué derechos y con qué justicia tenéis tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras tan mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertos y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades que de los excesivos trabajos que les dais se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrinen y conozcan a su Dios y criados, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos no son hombres? ¿No tienen ningunas ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño, tan letárgicos, dormidos? Tened por cierto que en el estado en que estáis no os podéis salvar más que los moros y turcos que carecen de fe y no quieren la de Jesucristo.

Vox clamantis in deserto. Todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes víctimas». (Este último párrafo ha sido esculpido en el monumento a Antonio Montesinos que se encuentra en la capital de la República Dominicana).

Este sermón es el primer testimonio escrito del que tenemos noticia, donde se denuncia públicamente la crueldad de los conquistadores, se desenmascara la función alienante y opresora de la religión de los españoles que fueron a América y se defienden también de manera pública los derechos de los indios. Con él se inicia la tradición crítico-profética en la Iglesia latinoamericana y la lucha por la vida y la libertad de los nativos sometidos al despojo más cruel. Las denuncias de Montesinos provocaron un duro enfrentamiento con los encomenderos. Pero no quedó ahí la cosa: sus ecos pron-

to llegaron a la Corte, donde produjo el consabido y esperado escándalo. Y, tras el escándalo, una revisión de la legislación vigente en torno a los indios.

En la línea de la evangelización liberadora y de la opción incondicional por los indios hay que situar también, y de manera muy especial, al también dominico Bartolomé de Las Casas, la personalidad más relevante e influyente en la defensa de la causa indiana durante toda la primera mitad, y parte de la segunda (falleció en 1566), del siglo XVI. Resulta difícil encontrar aunadas en una misma persona las múltiples facetas que convergen en Las Casas: político, teólogo, historiador, brillante polemista, misionero y obispo.

De todos es bien conocida su colaboración inicial en la conquista sangrienta del Caribe y su complicidad en el expolio de los indios, llegando a ser encomendero. Es en el año 1514, a la edad de cuarenta años, cuando tiene lugar su conversión, en la que influyeron de forma decisiva dos hechos, que él mismo describe. El primero fue la denegación de la absolución por parte de los dominicos, debido a que era encomendero. El segundo, la lectura de un texto del libro del Eclesiástico, que chocaba frontalmente con su práctica de conquistador y de opresor de los indios. El texto bíblico era el siguiente:

«Hijo mío, no niegues al pobre su subsistencia, no hagas sufrir al miserable....
No hagas esperar la limosna al necesitado,
no echés al suplicante duramente combatido,
no des vuelta la cara al pobre,
no evites la mirada del que te pide,
no des ocasión a nadie que te maldiga,
porque si alguien te maldice en su sufrimiento,
su creador escuchará su imprecación...

Sacrificar un bien robado, es engaño,
el don del hombre maligno no es agradable.
El Altísimo no acepta las ofrendas del impío...
Una exigua comida es la vida del pobre,
privársela es cometer un asesinato,
es matar al prójimo el quitarle su subsistencia,
es derramar su sangre el privarle del salario debido».

Su conversión a la causa de los oprimidos tiene una doble concreción, que dará un giro de ciento ochenta grados a su vida: por una parte, la renuncia pública a sus encomiendas por considerarlas in-

compatibles con la tarea evangelizadora; por otra, la propuesta de un proyecto de «conquista evangélica», que F. Mires resume en los siguientes puntos: a) Eliminación de la encomienda privada. b) Residencia de los indios en las aldeas, donde pudieran contar con escuelas, hospitales e iglesias. c) Introducción de la economía en las aldeas. d) Administración de éstas por los caciques, al objeto de devolver a los indios parte del gobierno político, injustamente usurpado. e) Racionalizar la fuerza de trabajo y proteger la vida de los indios, asegurando unas horas mínimas de pausa a los mineros. f) Renuncia al trabajo forzado de las mujeres. g) Participación de las comunidades indígenas en las ganancias obtenidas en las minas.

Lo que se escondía, en realidad, tras ese programa, que con toda razón ha sido calificado de «reformista» (Mires), era la protección de los indios como seres humanos, es decir, la defensa de su vida, de sus derechos inalienables.

A través de sus informes y de sus proyectos de reforma, Las Casas ejerció una influencia nada desdeniable entre los teólogos y juristas de Salamanca, así como en la gestación de las *Leyes Nuevas*, promulgadas en 1542, que reconocían que los indios eran personas libres y que no podían ser sometidos a esclavitud por los conquistadores españoles. Conviene recordar a este respecto que una de las decisiones más firmes adoptada por fray Bartolomé, siendo obispo de Chiapas (México), fue negar la absolución a los encomenderos españoles que, después de la promulgación de las *Leyes Nuevas*, siguieran teniendo esclavos, obligando al clero que estaba bajo su jurisdicción a hacer lo mismo.

Las Casas criticó con dureza las injusticias cometidas contra los indios y denunció ante el Rey los horrores de la conquista, describiéndolos en toda su crudeza. Criticó sobre todo el sistema de la encomienda, calificándolo de tiranía y considerándolo la causa principal de todos los abusos cometidos.

Entre sus propuestas destacan dos: la liberación de los esclavos y la supresión de la encomienda y de las guerras de conquista. En relación con la primera, afirma: a) que el rey está obligado, por precepto divino, a liberar a los indios esclavizados por los

españoles; b) que los obispos están obligados, también por precepto divino y aun con riesgo para sus vidas, a luchar contra los que abogan por el mantenimiento de la esclavitud; c) que los religiosos han de negar la absolución a los españoles que tuvieran esclavos de entre los indios; d) que los cristianos participantes en la conquista deben renunciar a ésta, están obligados a devolver a los indios lo que les han robado y, lo que es más importante, a devolverles su condición de pueblos libres y soberanos.

Las razones que alega en favor de la supresión de la encomienda y de las guerras de conquista son, fundamentalmente, dos: una, que la misión de la Corona en las Indias era evangelizar a sus moradores, y ello no podía llevarse a cabo en el marco de unas relaciones de dominación / esclavitud, como las impuestas por la conquista, ni manteniendo una clase opresora, la de los encomenderos, centrada en su enriquecimiento y ajena a las tareas de la fe. Y esa evangelización ha de ser no violenta. Dos: que las guerras contra los indios son sacrílegas –al dañar la piedad para con Dios–, injustas –por ser contrarias a todo derecho humano– y tiránicas –porque los conquistadores anteponen su interés particular, «cosa que es propia de tiranos», al bien común, e imponen su ley contra la voluntad de los súbditos.

Las bases filosófico-teológicas en que fundamenta Las Casas su defensa de los derechos humanos y políticos de los indios y su rechazo de la esclavitud son: la igualdad de todos los hombres ante Dios y el hecho de que los indios son seres racionales, como el resto de los hombres. Estos principios constituyen el núcleo de su argumentación en la polémica con el teólogo racista Juan Ginés de Sepúlveda, que consideraba a los indígenas americanos como seres inferiores, «tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones», y justificaba, por ello, la esclavitud a que eran sometidos por los conquistadores... Las diferencias entre unos y otros eran, para él, del mismo calibre que las existentes entre los monos y los hombres, o entre las gentes fieras y las gentes clementes. Mientras el teólogo Sepúlveda representaba la conciencia social y política de los conquistadores y encomenderos, el dominico Las Casas fue una de las pocas personalidades eclesiásticas y políticas de su tiempo que le-

vantó la voz en favor de los indios y se puso del lado de los oprimidos.

El historiador argentino E. Dussel ha definido, creo que certeramente, al obispo y misionero dominicano como «el primero y quizás más grande profeta cristiano del suelo americano».

El tercer ejemplo del paradigma de evangelización liberadora en la época de la conquista lo constituye el también dominicano español Antonio Valdivieso, tercer obispo de Managua, quien, en los informes periódicos dirigidos al rey, le describe la situación de servidumbre y de falta de libertad en que vivían los indios: «En lo que toca a los indios —escribe—, cada día son más oprimidos». Blanco de sus críticas proféticas fue el gobernador de aquellas tierras, por tener la posesión de la tercera parte de la provincia. El final de una vida dedicada por entero a devolver la dignidad a los indios, como la de Valdivieso, resultó trágico: murió asesinado a manos de un matón contratado por el gobernador.

LOS INDIOS SON VERDADEROS HOMBRES

El enemigo de la humanidad, quien se opone a todo lo bueno para conseguir la destrucción de los hombres, mirando con envidia tal cosa ha inventado medios jamás antes oídos, para estorbar la palabra de Dios que ha de salvar al mundo, él ha inspirado a sus satélites, quienes para complacerlo no han dudado en propagar ampliamente que los indios del oeste y del sur, y otras gentes de las que apenas tenemos conocimiento, deben ser tratados como brutos, pretendiendo que ellos son incapaces de recibir la fe católica.

Nos, que, aunque indignos, ejercemos en la tierra el poder de nuestro Señor, y luchamos por todos los medios para traer el rebaño perdido al redil que se nos ha encomendado,

consideramos sin embargo que los indios son verdaderos hombres y que no sólo son capaces de entender la fe católica, sino que, de acuerdo con nuestras informaciones, se hallan deseosos de recibirla. Deseando proveer algunos remedios para estos males, definimos y declaramos por estas nuestras cartas, o por cualquier traducción fiel, suscrita por un notario público, sellada con el sello de cualquier dignidad eclesiástica, a las que se les dará el mismo crédito que a las originales, no obstante lo que se haya dicho o se diga en contrario, que tales indios, y todos los que mas tarde se descubran por los cristianos, no pueden ser privados de su libertad por medio alguno, ni de sus propiedades, aunque no estén en la fe de Jesu-Cristo, y podran libre y legítimamente gozar de su libertad y de sus propiedades y no serán esclavos, y todo cuanto se hiciere en contrario, será nulo y de ningún efecto.

Paulo III, Bula *Sublimus Deus* (1537).

Lecturas

Para la elaboración de este apartado, he seguido muy de cerca las obras de Fernando Mires: *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios*. DEI, San Jose de Costa Rica 1986.

La colonización de las almas. Misión y conquista en Hispanoamérica. DEI, San José de Costa Rica 1987. Cf. además L. Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Buenos Aires 1949.

A. Losada, *Bartolomé de Las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*. Madrid 1971

V. Carro, *La conquista y los teólogos y juristas ante la conquista de América*. Salamanca 1971

E. Dussel, *Los obispos hispanoamericanos y la liberación de los pobres (1504-1620)*. CTR, Mexico 1979.

G. Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo: Mensaje* 302 (1981).

2

Marco histórico de la teología de la liberación

No resulta fácil entender la teología de la liberación (TL), si previamente no analizamos el marco histórico en que surge y se desarrolla. Empecemos, entonces, por ahí.

La TL surge en América Latina, continente pobre y mayoritariamente cristiano, en la década de los años sesenta. Y lo hace no de forma aislada, cual si se tratara de un producto ideológico químicamente puro, sino en el contexto de la irrupción del Tercer Mundo en la escena histórica y en conexión directa con los movimientos populares de liberación extendidos por todo el subcontinente. En dicho nacimiento interviene de manera muy especial y determinante la inserción de los cristianos en los procesos revolucionarios.

1. Irrupción del Tercer Mundo en la historia

Expresiones como «irrupción de los pobres», «despertar de los oprimidos», «irrupción del sur en la historia», y otras similares, no son retóricas, sino que hacen referencia a uno de los fenómenos más significativos y relevantes de nuestra historia re-

ciente: la toma de conciencia generalizada y progresiva, por parte de los pueblos latinoamericanos, de la situación de dependencia económica, política, cultural, tecnológica e incluso religiosa en que viven. Nunca como en los últimos treinta años, los países dominados políticamente y subdesarrollados económicamente habían saltado con tanta fuerza, firmeza y decisión al primer plano de la realidad histórica. Hasta entonces, el Tercer Mundo fue el gran ausente de la historia.

Durante los siglos XVIII y XIX tienen lugar dos fenómenos filosóficos y políticos que pueden calificarse de «revolucionarios»: la primera y la segunda Ilustración. La primera Ilustración inaugura una nueva etapa en abierta ruptura con la anterior, y cuyas señas de identidad son las siguientes: irrupción de la razón autónoma liberada de toda tutela religiosa, fin del autoritarismo, apelación a la voluntad popular, redescubrimiento de la subjetividad y de las libertades individuales y colectivas, afirmación y fundamentación de los derechos humanos, triunfo de la racionalidad científica, emergencia de la ética autónoma, etc.

La primera Ilustración pretendió –y en buena medida lo logró– liberar a la subjetividad de las

cadena de todo despotismo y, en definitiva, emancipar al hombre de toda dependencia divina. Pero apenas se ocupó de liberar las estructuras sociales y económicas. Más aún: gestada en y desde Europa, mantuvo intactas las estructuras de dominación en el Tercer Mundo. Filósofos e intelectuales ilustrados se parapetaron en un eurocentrismo discriminatorio y racista y se expresaron peyorativa y despectivamente en relación con los indígenas de las Indias. Sirva como ejemplo de esa mentalidad arrogante el siguiente juicio de Hegel emitido en su obra *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, refiriéndose a los habitantes del Nuevo Mundo: «Estos pueblos de débil cultura parecen cuando entran en contacto con pueblos de cultura superior y más intensa... Así, pues, los americanos viven como niños que se limitan a existir lejos de todo lo que signifique pensamiento y fines elevados»¹.

La segunda Ilustración, que tuvo lugar en el siglo XIX con la aparición del socialismo y del marxismo, tenía como objetivo prioritario liberar la sociedad, sin desentenderse por ello de la liberación de la subjetividad. Su intención más profunda era provocar un cambio radical en las relaciones de producción, una transformación del sistema capitalista, al que consideraba el verdadero generador de la opresión de las mayorías.

Ambas Ilustraciones ejercieron un papel altamente positivo, no cabe duda. Gracias a ellas, el viejo continente alcanzó conquistas irrenunciables de las que disfrutamos hoy. Pero no fueron conquistas universales, sino sólo para una parte de la humanidad y conseguidas a costa de la otra parte.

Mientras se sucedían ambas Ilustraciones, el Tercer Mundo permanecía irredento, mudo, dominado y, lo que es peor, resignado. Ni siquiera la independencia de los países latinoamericanos fue capaz de sacudir el yugo de la dominación colonial.

¹ G W F Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* Madrid 1974, 171-172 Este juicio de Hegel no es aislado, se enmarca dentro de una mentalidad muy extendida en la Europa de la Ilustración. D Hume, por ejemplo, llegó a escribir lo siguiente «Hay alguna razón para pensar que todas las naciones que viven más allá de los círculos polares o entre los trópicos son inferiores al resto de la especie».

Es precisamente a partir de los años cincuenta de nuestro siglo cuando se produce el despertar de América Latina, cuyo significado más profundo es el siguiente: tras la toma de conciencia antes indicada, los pueblos oprimidos descubren que el estado de postración en que se encuentran no es irreversible y fatal, que el subdesarrollo no es una etapa necesaria o un paso obligado que necesariamente tenga que desembocar en el desarrollo, que la situación puede y debe cambiar. Los pobres comienzan a sentirse protagonistas de su propia historia y a oponerse a toda potencia ajena que pretenda interferirse en la configuración de su propio destino.

La nueva conciencia se traduce en formas organizadas de lucha contra el sistema imperante y se concreta en la aparición y consolidación de movimientos populares de liberación, algunos de cuyos líderes se han convertido en el símbolo más expresivo del despertar político y cultural.

Es la época en que los gobiernos latinoamericanos, que tenían una fe ciega en el ideal del desarrollo (desarrollismo), se proponen sacar a sus países de las estructuras arcaicas y tradicionales e inician un proceso de modernización, siguiendo miméticamente los pasos del modelo aplicado en los países desarrollados. Con el apoyo de importantes organismos internacionales se pusieron en marcha programas socio-económicos desarrollistas, confiando en las posibilidades de un desarrollo económico autosustentado.

Un papel nada desdeñable en la política desarrollista de aquellos años fue el jugado por la Democracia Cristiana², cuyo elemento clave de su

² Cf O Maduro, *Democracia Cristiana y opción liberadora por los oprimidos en el catolicismo latinoamericano* Concilium 213 (1987) 277-292, P Richard, *De la democracia cristiana a un nuevo modelo político en América Latina* Concilium 213 (1987) 193-203 En este artículo, Richard analiza los tres momentos por los que ha pasado en América Latina la Democracia Cristiana: la etapa de desarrollo o momento de su oportunidad política, la etapa de la crisis y la de su perversion. Las causas de la crisis y del final de la oportunidad política de la Democracia Cristiana son, a juicio de Richard: «1) Agotamiento del proyecto político populista, desarrollista, dentro del cual se había desarrollado el proyecto político de la DC, 2) Surgimiento de un nuevo modelo de dominación opuesto al modelo de sociedad propio de la DC y de la



proyecto político e ideológico fue el miedo al comunismo. Los partidos demócrata-cristianos latinoamericanos apostaron por la llamada «tercera vía», es decir, por un «capitalismo dependiente temperado» (O. Maduro) y por un sistema de gobierno liberal. El modelo desarrollista, apoyado por Kennedy y por la Iglesia católica, consiguió un amplio consenso.

Como ha subrayado certeramente I. Ellacuría, se daba por supuesto, sin discusión alguna, que la diferencia entre subdesarrollo y desarrollo no era sustancial, sino sólo de grado, y que para dar el paso de uno a otro no se necesitaba una revolución, «bastaría una evolución». El punto de mira del desarrollismo eran los países nort-atlánticos, cuyas estructuras socio-económicas se querían trasplantar a América Latina, «sin analizar adecuadamente las raíces históricas del subdesarrollo ni su contexto estructural»³.

Las políticas desarrollistas terminaron en un estruendoso fracaso. En definitiva, no hicieron otra cosa que consolidar el sistema económico imperante y yuxtaponer estáticamente, dentro de cada país, las sociedades desarrolladas a las subdesarrolladas. «La dependencia económica, la inflación, el desempleo, la desnutrición, el analfabetismo, la concentración de capitales en manos de unos pocos, la pobreza de las mayorías, los conflictos internos y la emigración masiva *aumentaron* en lugar de disminuir, y por ello crecieron la frustración y la protesta de los oprimidos ante las 'soluciones' propuestas por los distintos capitalismo latinoamericanos (incluida la 'tercera vía' democristiana)»⁴.

doctrina social de la Iglesia , 3) Nacimiento de un nuevo modelo de Iglesia dentro del movimiento popular, llamado comúnmente 'Iglesia de los pobres'» (*Ibid* , 196-197)

³ I Ellacuría, *Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo* Concilium 125 (1977) 282-290, aquí 286 «El ideal del desarrollo, asevera Ellacuría, se presenta en América Latina como una ideología que enmascara la realidad del proceso. Esta interpretación da paso a una teología ideologizada, que hace hincapié en la creación y pasa por alto la existencia del pecado y la ruptura de la muerte de Jesús, consecuentemente, rechaza toda praxis que pueda suponer cualquier forma de lucha o de revolución» (*Ibid*)

⁴ O Maduro, *a c* , 285-286 Por lo que se refiere a la Democracia Cristiana, Maduro considera que, cuando los oprimidos sur-

Como alternativa a la teoría del desarrollo, que sirvió de guía a las distintas políticas desarrollistas llevadas a cabo en América Latina, surge la *teoría de la dependencia*, que viene a desenmascarar el imperialismo y su carácter opresor en los países subdesarrollados. Según esta teoría, el subdesarrollo de los países pobres se entiende como resultado de un proceso histórico, como subproducto del desarrollo de los países ricos. Desarrollo y subdesarrollo no son, por tanto, dos fenómenos socioeconómicos yuxtapuestos sin más; entre ellos se da una relación causal: hay países subdesarrollados *porque* hay países desarrollados, y éstos generan a los otros.

El subdesarrollo comienza a verse como *forma de dependencia* y la expresión «pueblos o países subdesarrollados» ya no va a significar, como sucedía desde la óptica desarrollista, países en vías de desarrollo o países que todavía no han llegado al nivel de desarrollo previsto según el modelo nortatlántico, sino países dominados, dependientes y «mantenidos en el subdesarrollo» (H. Assmann) por el imperialismo.

América Latina aparece, a los ojos de esta teoría, como lo que es: una sociedad dependiente a raíz de la colonización hispano-portuguesa, que ha pasado por diferentes mutaciones a lo largo de la historia, sin que hasta el presente haya llegado a conseguir su independencia. Y esa situación de dependencia constituye, como indica G. Gutiérrez, «el punto de partida para una correcta inteligencia del subdesarrollo de América Latina», así como la noción de dependencia es un elemento clave para interpretar y transformar una realidad histórica tan castigada como la latinoamericana.

En la medida en que la teoría de la dependencia es asumida por amplios sectores, se comienza a renunciar, no ya sólo a la concepción desarrollista, sino a la noción misma de *desarrollo*, dadas sus claras connotaciones ideológico-políticas, y no puramente técnicas, y se generaliza el uso del concepto

gleron como *sujeto* social activo, el partido democristiano se convirtió en «fuerza enemiga de los sectores populares emergentes», y sus reacciones fueron: «represión contra la protesta popular (desde el gobierno) y tolerancia ante el creciente número de dictadores militares (desde la oposición)» (*Ibid.*, 286).

liberación, que es el «correlativo del tema socioanalítico de la dependencia» (H. Assmann). La II Asamblea general del episcopado latinoamericano celebrada en Medellín (1968) se muestra especialmente crítica con el desarrollismo, desplaza el acento del *desarrollo* a la *liberación* y asume importantes elementos de la teoría de la dependencia a la hora de analizar la sociedad latinoamericana.

Es obligado referirse al importante papel jugado por la educación liberadora («pedagogía del oprimido»), del pensador brasileño Paulo Freire, que tuvo una amplia y profunda penetración en todo el subcontinente e influyó sobremanera en el paradigma de evangelización liberadora propuesto por Medellín y desarrollado posteriormente por una parte de la Iglesia latinoamericana. La «pedagogía del oprimido» tiende a conseguir que el pueblo se concientice, es decir, renuncie a las concepciones fatalistas que suele tener de la realidad o entorno en que vive, abandone su actitud pasiva e intransitiva, tome conciencia de su situación, se integre en el proceso de liberación y asuma el protagonismo que le corresponde en la configuración de su propio futuro, sin hacer dejación de su responsabilidad histórica. Se trata de una pedagogía orientada, no a cambiar unas formas de dominación por otras o a convertir a los oprimidos en opresores, sino a construir el hombre nuevo y la sociedad nueva. Con esa pedagogía se intenta erradicar del oprimido la conciencia opresora de revancha que puede llevar dentro.

El fracaso del desarrollismo y de no pocos movimientos populistas a la hora de dar respuesta a los problemas más urgentes de América Latina reafirmó en los movimientos populares de liberación la necesidad de una alternativa a la situación imperante.

TEORIA DE LA DEPENDENCIA Y TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Sobre (el) Tercer Mundo las naciones dominantes proyectan sus *estructuras de producción* y sus *estructuras de consumo*,

mediante la producción de plusvalía y su realización en el mercado, para lograr la apropiación del excedente económico. Es esta realidad de la plusvalía en el mercado lo que cierra el proceso y manifiesta lo que es la llamada de la sociedad de consumo. Por lo que toca a la producción, pone en juego factores capitales de la realización humana, y por lo que toca al consumo, duplica las condiciones de la dominación. La dualidad riqueza-pobreza, su esencial estructura relacional opresora, tanto en el momento de la producción como en el momento del consumo, lleva a la anulación de aquellas relaciones sin las que no es posible ni la mismidad del hombre consigo mismo, ni la unidad con los demás, ni el acceso de los hombres a Dios. En su más cruda verdad, la sociedad de consumo y su raíz, la sociedad de producción, están consumiendo al hombre y al mundo, lo están deshaciendo. La teoría de la dependencia lo patentiza y confluye connaturalmente con lo que es el talante cristiano.

De aquí que la tarea histórica fundamental de los países oprimidos económica, política, cultural y religiosamente tenga un nombre: *liberación*. La fortuna política de este término reside en que toca a fondo las condiciones objetivas y las nacientes condiciones subjetivas de los pueblos y de las clases oprimidas; su fortuna teológica se basa, por una parte, en ser uno de los conceptos más abarcadores de la historia de la salvación y, por otra, en responder a la necesidad de conectar la historia de la salvación con la salvación de la historia... Sólo reinterpreta el hecho del Tercer Mundo y de la sociedad de producción-consumo desde una adecuada teoría económica se puede plantear una adecuada teología de la liberación y una efectiva praxis: sólo en una aportación de la fe y de la reflexión teológica a los procesos teóricos y prácticos de liberación es posible hacer significativa la fe, hacerla operante en la historia.

De hecho, la presencia de la teoría de la dependencia obliga a la teología a plantearse dos tareas fundamentales: una, la de repensar críticamente cuántas de las formulaciones teológicas y de las prácticas cristianas son dependientes, sin saberlo, de estructuras económicas, cuyo fruto último no puede ser otro que el de la dominación; otra, la de replantear positivamente cómo deben concebirse la fe y la praxis cristianas en un momento histórico y en una situación estructural como la descrita por la teoría de la dependencia y, más allá de la teoría de la dependencia, por la cruda realidad. No es exagerado afirmar que esta doble lectura, negativa y positiva, crítica y constructiva, reformulará drásticamente nuestra idea de Dios,... de Jesucristo,... de la salvación,... de la Iglesia,... de la praxis pastoral. Se abre así toda una tarea teológica, respecto de la cual el desenmascaramiento logrado por la teoría de la dependencia y la suscitación de nuevos problemas propuestos por la misma

representan un reto teórico y práctico de primera magnitud... Ya no será una teología en defensa de la dominación, ni siquiera en defensa de los intereses institucionales de la Iglesia, sino una teología que vive de las mismas fuentes de la fe.

Ignacio Ellacuría,

Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo:

Concilium 125 (1977) 288-289.

2. Inserción de los cristianos en el proceso de liberación

Un segundo factor especialmente determinante en el nacimiento de la teología de la liberación fue la presencia activa de sectores significativos de cristianos en los procesos de liberación. Presencia que revistió múltiples formas. Los cristianos latinoamericanos se hicieron presentes en los movimientos populares, sin renunciar por ello a la experiencia religiosa, es decir, al núcleo fundante de su fe, a diferencia de lo que sucedía por esas mismas fechas en otros ámbitos geoculturales, donde el compromiso de los cristianos comportaba con relativa frecuencia la puesta entre paréntesis de la experiencia cristiana, el abandono del universo religioso, el paso a la increencia o la separación entre el ámbito de la fe y el ámbito de la praxis sociopolítica.

En América Latina, los cristianos implican su vida creyente en las luchas por la liberación. Sucede incluso que, en la mayoría de los casos, es a partir de la fe, del evangelio, de las actitudes de Jesús de Nazaret, de donde brota el imperativo ético que lleva e impulsa hacia la praxis. Y la praxis se convierte en uno de los criterios más firmes y fiables de la verificación y autenticación del ser cristiano. ¡Cuánto más si está sellada con el martirio y la entrega de la propia vida por los hermanos, como ha sucedido y sigue sucediendo diariamente!

Esta inserción de los cristianos en los procesos revolucionarios latinoamericanos ha sido definida —creo que con toda razón— como el *novum* de la historia del cristianismo y es considerada como el *hecho mayor* de la vivencia de la fe evangélica. Porque quienes han optado por la liberación y se han

3

El Vaticano II y la Iglesia latinoamericana

Parece fuera de toda duda que el concilio Vaticano II constituye uno de los eventos históricos más relevantes de nuestro siglo; y no sólo en la esfera religiosa, sino también en el ámbito sociopolítico y cultural. Tras varios siglos de ostracismo e intransigencia, la Iglesia católica hace una reflexión colectiva en voz alta, revisa en profundidad y críticamente su pasado a la luz del legado de Jesús, repiensa su ubicación en el mundo, redescubre su faz humanista y evangélica, velada por capas y más capas de legalismo, entra en diálogo con la cultura moderna y con otras confesiones religiosas —cristianas y no cristianas— y pone en marcha un programa de autorreforma acorde con los signos de los tiempos.

Mas, frente a quienes han parado el reloj eclesial en el concilio, haciendo de sus textos una especie de *summa* de la nueva ortodoxia, conviene advertir que dicho evento eclesial no marca el final de una etapa, sino que es un punto de partida, y que su mensaje no es un depósito cerrado e inmutable, sino una nueva hermenéutica abierta a avances posteriores. Así lo veía Pablo VI, su más firme y decidido impulsor, para quien «los mismos decretos han de ser tenidos como comienzo de un nuevo camino más bien que como meta alcanzada». El concilio generó un gran dinamismo que, en opinión de Con-

gar, sólo con el tiempo iría revelando sus aportaciones.

Entendido así el Vaticano II, cabe preguntar por la recepción y el despliegue que tuvo en América Latina, así como por la influencia ejercida en el itinerario de la Iglesia de ese continente en los últimos veinte años.

1. Fidelidad creadora

Hagamos unas cuantas observaciones previas. La primera es que el Vaticano II se movió en una perspectiva europea o, para ser más exactos, en el horizonte sociocultural del Primer Mundo. Su teología fue un fiel reflejo de la reflexión teológica gestada en Europa a partir de la II Guerra Mundial. Su mensaje se dirigió de manera especial a las iglesias católicas de los países desarrollados. Su interlocutor fue el hombre moderno e ilustrado de las sociedades científico-técnicas avanzadas, hasta el punto de asumir con mesura buen parte de las señas de identidad de la modernidad. ¿Se da a entender con esto que el concilio se olvidó de la realidad del Tercer Mundo, es decir, de las mayorías oprimidas de esa ancha zona del mundo, de su situación de pobreza generalizada y estructural y de sus anhelos de

liberación, o que no prestó la atención debida a esa realidad? O dicho con otras palabras: ¿Es que el Vaticano II no tomó en consideración las voces de los padres conciliares venidos del Tercer Mundo y los desafíos que entonces lanzaban a la Iglesia universal las iglesias de los países subdesarrollados? ¿Es que no fue capaz de traducir la universalidad de la Iglesia teniendo en cuenta la identidad sociocultural de las iglesias locales depauperadas? ¿Fue ajeno a la problemática global (política, socioeconómica, cultural, racial y religiosa) de los pueblos latinoamericanos? He ahí una serie de cuestiones de las que habremos de ocuparnos.

La segunda observación es que, a pesar de que el Vaticano II no prestó la debida atención a la realidad de América Latina, la Iglesia de ese continente en su conjunto desarrolló el concilio con más decisión y coherencia que cualquier otra, caracterizándose por su *fidelidad creadora*. El Vaticano II, a juicio de Sobrino, hizo posible Medellín, y éste, a su vez, potenció a aquél, lo enriqueció e incluso lo transformó, al descubrir y hacer realidad sus virtualidades, «algunas de ellas previstas y otras imprevistas»¹.

La recepción de un acontecimiento, de un mensaje o de una teoría nunca se hace de manera neutral: «Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur». Y con el concilio sucedió lo mismo. Dentro de la aceptación global por parte del conjunto de la Iglesia, salvo contadas excepciones, pueden distinguirse prioridades y acentos especiales. Podemos afirmar que en América Latina tuvo una acogida popular y vital. Fue todo el pueblo creyente de ese continente, y no sólo la jerarquía, quien vio en el Vaticano II una esperanza para el futuro de la Iglesia y de los pueblos oprimidos. Más allá de la aceptación formal del cuerpo doctrinal, incidió notablemente en la vida misma de la Iglesia y del pueblo².

¹ J. Sobrino, *El Vaticano II y la Iglesia latinoamericana*, en C. Floristan y J. J. Tamayo (eds), *El Vaticano II, veinte años después*. Cristiandad, Madrid 1985, 105-134, aquí 105. Esta es la tesis que Sobrino ha defendido en sus diferentes escritos en torno a la relación entre el Vaticano II y la Iglesia en América Latina, cf. bibliografía al final del capítulo.

² Cf. G. Gutierrez, *La recepción del Vaticano II en América*

La Iglesia latinoamericana vio en el concilio una llamada a la adultez, una invitación a asumir su propia realidad y a vivir y testimoniar la fe en su propio medio, una llamada a hacer la reflexión cristiana desde su propio contexto.

Más aún: el concilio llegó a América Latina en el momento oportuno, cosa que no puede decirse en relación con el Primer Mundo, donde llega con un largo retraso. En la segunda década del siglo XX ya se había consumado la ruptura de la Iglesia con el mundo moderno. Hacía tiempo que el movimiento obrero y el mundo del pensamiento y de las ciencias habían dado la espalda a la Iglesia. Apenas cabía ya la esperanza de poder entablar un diálogo sincero con la cultura ilustrada y de acoger serenamente las señas de identidad de la modernidad. Con todo, «nunca es tarde, si la dicha es buena». A pesar del retraso, la actitud autocrítica y reformadora de la Iglesia resultaba sincera.

Muy otro era el clima latinoamericano. Es verdad que la Iglesia había contribuido a mantener la estructura colonial en el continente y que, en los años del concilio, había legitimado la política desarrollista, que tantas y tan graves consecuencias negativas tuvo para las mayorías populares. Pero el pueblo seguía siendo creyente. Por entonces estaban surgiendo, además, movimientos populares de liberación que no sólo no desconfiaban de la Iglesia, sino que tenían puestos sus ojos en ella. En medio de una situación de pobreza creciente e irresistible, el pueblo comenzaba a organizarse para salir de esa situación. A la Iglesia se le ofrecía una oportunidad histórica «de introducirse en los movimientos de liberación, de influirlos positivamente, de potenciar la fe de los creyentes»³.

La participación de los obispos latinoamericanos en el Vaticano II fue, como tantas veces se ha dicho, moderada y poco llamativa. Hubo, es verdad, intervenciones individuales que hicieron ver a sus hermanos la situación de opresión del continen-

Latina, en G. Alberigo y J.-P. Jossua (eds), *La recepción del Vaticano II*. Cristiandad, Madrid 1987, 213-237.

³ J. Sobrino, *El Vaticano II desde América Latina*. Vida Nueva 1 501 (1985) 23-30.

te y que abogaron por una Iglesia encarnada entre los pobres, pero no pasaron de ser eso: individuales. No se dejó oír una voz colectiva.

Fue al final del concilio, como recuerda G. Gutiérrez, cuando el obispo chileno monseñor Larrain—entonces presidente del CELAM— tuvo la feliz idea de celebrar una reunión de los obispos latinoamericanos para analizar la situación del continente desde la óptica del concilio: «Lo que hemos vivido—afirmaba— es impresionante, pero si en América Latina no somos atentos a nuestros propios signos de los tiempos, el concilio pasará al lado de nuestra Iglesia, y quién sabe lo que vendrá después». Esa idea se materializó en Medellín, que tuvo el acierto y la valentía de asumir una de las propuestas de Juan XXIII: responder al desafío de la pobreza en el mundo actual⁴.

De hecho, la verdadera intención de Medellín no era otra que aplicar los criterios y las grandes líneas conciliares a la realidad latinoamericana. Algo parecido harían otras iglesias durante el lustro que siguió a la clausura del Vaticano II. Pero, en el caso de América Latina, «el contacto con la realidad invirtió en la práctica el tema y lo que resultó fue algo así como 'La Iglesia del Vaticano II a la luz de la realidad latinoamericana'» (G. Gutiérrez).

De lo expuesto hasta ahora se deduce que América Latina acogió el Vaticano II, no de forma mimética, sino con fidelidad creadora, madurez y originalidad. La Iglesia del continente era consciente de que se abría una nueva página en su historia, tan azotada por la dependencia multiseccular en todos los ámbitos de su existencia, incluido el religioso.

2. Iglesia de los pobres

Este es uno de los temas en los que puede apreciarse claramente lo que acabamos de decir.

El 11 de septiembre de 1962 afirmaba Juan

XXIII: «La Iglesia se presenta, para los países subdesarrollados, tal como es y quiere ser: como la Iglesia de todos y, particularmente, la Iglesia de los pobres». Con esta frase, el papa estaba trazando el camino por el que deberían transitar el concilio y la Iglesia. Repárese en la relación que establece entre Iglesia de los pobres y países subdesarrollados.

El tema de la *Iglesia de los pobres* estuvo muy presente en el aula conciliar, donde se escucharon intervenciones lúcidas y proféticas, con un sentido autocrítico y de orientación hacia el futuro. De entre ellas cabe destacar la del cardenal Lercaro, arzobispo de Bolonia (Italia), que tuvo lugar al final de la primera sesión del concilio (diciembre de 1962). Siguiendo la indicación de Juan XXIII, el arzobispo de Bolonia hizo ver a los padres conciliares que la Iglesia de los pobres y la evangelización de los pobres no podían ser un tema más a tratar por los obispos, sino el tema central del concilio. Estas son sus palabras, que hablan por sí mismas: «No cumpliríamos con nuestro deber ni responderíamos a la inspiración de Dios y a la expectativa de los hombres, si no ponemos el misterio de Dios en los pobres y la evangelización de los pobres como el centro y el alma del trabajo doctrinal y legislativo de este concilio. El tema de este concilio es la Iglesia en su aspecto principal de 'Iglesia de los pobres'»⁵. Esta idea, que fue desarrollada y ampliada en sucesivas intervenciones públicas por el mismo cardenal, no cayó en saco roto, sino que tuvo una significativa acogida por parte de un grupo de obispos y expertos conciliares, entre los que se encontraban monseñor Hakin, arzobispo de Nazaret, y monseñor Himmer, obispo de Tournai, quienes difundieron los puntos de vista del entonces sacerdote obrero en Nazaret, padre Paul Gauthier. Monseñor Himmer, obispo de Tournai, llegó a afirmar: «Hay que reservar a los pobres el primer lugar en la Iglesia».

Este planteamiento no caló, sin embargo, en la mayoría de los padres conciliares y, por ende, no

⁴ G. Gutiérrez indica que tanto la *Populorum progressio* como el mensaje de obispos del Tercer Mundo, ambos de 1967, constituyen el puente entre el Vaticano II y Medellín (o. c., 228).

⁵ P. Roquette calificó esta intervención del cardenal Lercaro como «la más atrevida y la más reformadora de todas las que se han escuchado durante la primera sesión (del concilio), abre quizá un nuevo camino» (Etudes, febrero 1963)

fue recogido en los documentos finales del Vaticano II con la fuerza profética con que había sido expresado.

Con todo, hay algunos textos que se aproximan al tema en cuestión y constituyen un buen punto de partida para desarrollos teológicos y concreciones prácticas ulteriores. El más significativo y denso de todos ellos se encuentra en el capítulo primero de la Constitución dogmática sobre la Iglesia y dice así: «Pero como Cristo realizó la obra de la redención en pobreza y persecución, de igual modo la Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino a fin de comunicar los frutos de la salvación a los hombres. Cristo Jesús, *existiendo en la forma de Dios..., se anonadó a sí mismo, tomando la forma de siervo* (Flp 2, 6-7), y por nosotros *se hizo pobre, siendo rico* (2 Cor 8, 9); así también la Iglesia, aunque necesite de medios humanos para cumplir su misión, no fue instituida para buscar la gloria terrena, sino para proclamar la humildad y la abnegación, también con su propio ejemplo. Cristo fue enviado por el Padre a *evangelizar a los pobres y levantar a los oprimidos* (Lc 4, 18), para buscar y salvar lo que estaba perdido (Lc 19, 1); así también la Iglesia abraza con su amor a todos los afligidos por la debilidad humana; más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo» (LG 8).

Según este texto, el misterio de la Iglesia se realiza en dos niveles, como acertadamente ha subrayado Chenu en un espléndido comentario al mismo⁶: por una parte, frente a la permanente tentación de poder que acecha a la Iglesia, ésta ha de vivir la pobreza, testimoniando la pobreza de Cristo, por otra, frente a la permanente tentación de dejarse envolver por las riquezas del mundo, la Iglesia ha de estar al servicio de los pobres, siguiendo a Cristo pobre. Hay por tanto una sólida fundamentación teológica y, más en concreto, cristológica, pues la pobreza de la Iglesia se entronca en el misterio de Dios hecho hombre, y hombre pobre.

⁶ Cf M-D Chenu, «*La Iglesia de los pobres*» en *el Vaticano II Concilium* 124 (1977) 73-79

La Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual (GS) se abre con un texto antológico al respecto: «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón» (GS 1). El concilio vuelve nuevamente a situar la preferencia de la Iglesia por los pobres en una perspectiva cristológica.

Si es verdad que en estos y otros textos conciliares de similar contenido no se encuentra un programa detallado de la Iglesia de los pobres, no por ello hemos de minusvalorar su importancia, pues en ellos se concentra de modo certero lo que en las décadas posteriores será objeto de una reflexión amplia por parte de los teólogos de la liberación. Aquí se encuentra, a su vez, la base de la praxis histórica en favor de los pobres seguida por la Iglesia latinoamericana.

Es en la ya citada II Conferencia general del episcopado latinoamericano, celebrada en Medellín (Colombia), el año 1968, donde se afirma explícitamente, cobra sentido, se llena de contenido y tiene su concreción histórica la opción por los pobres y el diseño de la Iglesia de los pobres.

PASTORAL LIBERADORA Y TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Antes que hubiese teología de la liberación, hubo una pastoral liberadora: obispos proféticos, cristianos que participaban en los procesos sociales de cambio, descodificación crítica del subdesarrollo como otra cara de la medalla del desarrollo, identificación de los mecanismos generadores de empobrecimiento, descubrimiento del potencial transformador y evangelizador de los pobres, comunidades eclesiales de base. La teología de la liberación reflexiona a partir de esta realidad, que es al mismo tiempo social y eclesial. Su mayor mérito reside en haber situado a los pobres—su causa, sus luchas y su vida, así como su centralidad evangélica y sacramentalidad cristológica—como el desafío central de la meditación y la práctica cristianas. El pobre no es sólo un tema más al lado de otros en la agenda de

los teólogos, sino un lugar teológico privilegiado a partir del cual se entiende mejor el mensaje cristiano como buena noticia. Dios como aquel que interviene en la historia a favor de los oprimidos. Jesucristo como redentor y liberador universal comenzando por los pobres, la misión de la Iglesia como portadora y realizadora de una liberación integral, y otras perspectivas más. El compromiso de las Iglesias por los pobres contra su pobreza y la teología que legitima e ilumina esta acción (teología de la liberación) han conferido credibilidad universal a la fe cristiana, confirmada por tantos cristianos que dieron su vida en defensa de los oprimidos.

Leonardo Boff,
*Magisterio y teólogos de la liberación
bajo el juicio de los pobres:*
Concilium 212 (1987) 5.

Los obispos latinoamericanos comienzan constatando la existencia, en América Latina, de injusticias sociales que dan lugar a una situación generalizada de pobreza rayana en la más inhumana miseria (*La pobreza de la Iglesia*, n. 1). Son millones los hombres que se encuentran marginados de la sociedad y no son dueños de su destino. Estamos ante un hecho colectivo de gran magnitud, que los obispos no dudan en calificar de «injusticia que clama al cielo» (*Justicia*, 1). Pero la constatación de realidad tan dramática no impide ver los signos de esperanza. Muy al contrario, remite derechamente a ellos. Medellín es muy consciente de que América Latina se encuentra «en el umbral de una nueva época histórica..., llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva» (*Introducción*, 4). Si del hecho de la pobreza dice, en clave de denuncia profética, que es una injusticia que clama al cielo, a las esperanzas de liberación las califica de «evidente signo del Espíritu». Y va todavía más allá, al descubrir en la voluntad de transformación «las huellas de la imagen de Dios en el hombre, como un potente dinamismo».

Medellín no cae en actitudes derrotistas, pero tampoco desemboca en un optimismo ingenuo. De ahí que hable de «dolorosa gestación».

Al referirse a la pobreza, Medellín distingue tres niveles (*La pobreza de la Iglesia*, 4):

a) Como carencia de los bienes materiales; en ese sentido se considera un mal, ya denunciado por los profetas, «contraria a la voluntad de Dios y, las más de las veces..., fruto de la injusticia y el pecado de los hombres». La Iglesia tiene aquí un cometido ineludible: denunciar la carencia injusta de los bienes y del pecado que la genera.

b) Como pobreza espiritual, siguiendo la tradición bíblica de los «pobres de Yahvé». Medellín define esta pobreza como «la actitud de apertura a Dios y la disponibilidad de quien todo lo espera del Señor». También en esta acepción de la pobreza tiene la Iglesia una tarea irrenunciable: vivirla y anunciarla.

c) Como compromiso, que se concreta en la asunción libre y amorosa de la condición de los pobres de este mundo. Este compromiso tiene un fundamento cristológico: Jesús no se limita a amar a los pobres, sino que opta libremente por ser pobre y por los pobres, funda su Iglesia como signo de pobreza y centra su misión en el anuncio de la liberación de los pobres (*Ibid.*, n. 7). Este ser y actuar de Jesús tiene carácter vinculante para la Iglesia.

La opción por los pobres ha de tener su traducción en dos actitudes bien definidas: la evangelización de los pobres y la solidaridad con los que sufren.

La evangelización liberadora lleva consigo que, en la distribución de los efectivos personales de que dispone la Iglesia, se dé «preferencia efectiva a los sectores más pobres y necesitados y a los segregados por cualquier causa» (*Ibid.*, n. 9).

El compromiso de solidaridad con los pobres, asumido por los obispos, comporta, a su vez: hacer suyos sus problemas y sus luchas, ser voz de los que no tienen voz («saber hablar por ellos»: *Ibid.*, n. 10), denunciar la injusticia y la opresión, alentar a quienes trabajan apostólicamente con los pobres y contribuir a la promoción humana de los pobres.

Puebla se sitúa en la línea profética de Medellín, no sin fuertes resistencias por parte de influyentes sectores del episcopado latinoamericano, que que-

rían rebajar la radicalidad con que se había definido la iglesia continental once años antes. Nadie desconoce a estas alturas la oposición mostrada dentro de la asamblea general al documento sobre «Opción preferencial por los pobres». Con todo, Puebla retoma la posición de Medellín, que «hizo una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres» (n. 1134). La idea de la opción preferencial por los pobres se repite insistentemente en los documentos de Puebla, que dejan muy claro que no se trata de una opción exclusiva, ya que ello supondría un grave falseamiento del mensaje evangélico. El anuncio del evangelio se dirige a todos, pero muy especialmente a los más necesitados.

Para Puebla, la opción por los pobres significa: establecer una convivencia humana y digna, es decir, construir una sociedad justa y libre; promover y defender los derechos humanos de los pobres, marginados y oprimidos; mostrar *solidaridad* con los pobres. Aquí la palabra *solidaridad* hace huir de todo paternalismo.

La opción por los pobres, que apenas tuvo eco en los documentos conciliares, ha sido asumida hoy, aunque con ciertas reservas, por el magisterio oficial de la Iglesia. Y ello se debe muy especialmente a la Iglesia latinoamericana, que ha sido capaz de formularla nítidamente y de vivirla en consonancia con la opción radical de Jesús⁷. Dos ejemplos de esa acogida favorable por parte de la Iglesia universal son el Sínodo extraordinario de 1985 y la Instrucción de la Congregación para la doctrina de la fe sobre *Libertad cristiana y liberación*.

Es patente que la preocupación fundamental de los obispos reunidos en el Sínodo de 1985 se centró en el secularismo de las sociedades desarrolladas, y sólo de manera lateral se interesaron por la problemática del Tercer Mundo. La propia opción preferencial por los pobres, como ha puesto de relieve el

⁷ Cf J Gaillot, *La opción por los pobres* Concilium 208 (1987) 465-472. Monseñor Gaillot, obispo de Evreux (Francia), considera que «vivir en la dinámica del Vaticano II supone partir de la periferia y no del centro. La renovación de la Iglesia vendrá de su relación estrecha con los pobres. La fuerza de los pobres hace posible esta renovación» (p. 472).

cardenal A. Lorscheider, se introdujo con toda clase de matices. Quedaba muy lejos el interés real por una Iglesia pobre y de los pobres. Una lectura atenta del informe final lleva a compartir el punto de vista del cardenal brasileño⁸. Así, por ejemplo, el concepto de pobreza, referido en Medellín y Puebla a los pobres reales que viven en situaciones de inhumana miseria, queda notablemente diluido en el Sínodo, al referirlo, además de a la pobreza material, «a la falta de libertad y de bienes espirituales» y a la «libertad religiosa» (II D 6).

El Sínodo matiza la expresión consagrada en Puebla «opción preferencial por los pobres», indicando que no debe entenderse como exclusiva. Aun así y todo, creo que es un avance importante ver recogido en un documento de tanta importancia la opción preferencial por los pobres, los oprimidos y los marginados (*Ibid.*). Llega a afirmarse, incluso, que «en dicha opción brilla el verdadero espíritu del evangelio» (*Ibid.*), citando tres textos neotestamentarios clave: Mt 5, 3; Lc 6, 20; 2 Cor 8, 9⁹.

La *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación* sigue, igualmente, las huellas de Medellín y Puebla, cuando se refiere a los oprimidos por la miseria como objeto del amor preferencial de la Iglesia (n. 68) y cuando subraya atinadamente que «la opción preferencial por los pobres, lejos de ser un signo de particularismo o de sectarismo, manifiesta la universalidad del ser y de la misión de la Iglesia»

⁸ En opinión de A. Lorscheider, «la propia opción preferencial por los pobres se introdujo muy matizada y sin el necesario mordiente. Nos quedamos muy lejos del interés real por una *Iglesia de los pobres* y una *Iglesia pobre*, en la que los pobres tengan voz y sitio, de una Iglesia de la primera bienaventuranza. El cambio del lugar social está aun poco presente en el ámbito de la Iglesia universal. Hubo hasta cuidado en evitar la palabra 'liberación', que aparece una vez solamente en el *Informe final*. Se prefirió utilizar la expresión *salus integralis*» (A. Lorscheider, *Un sínodo extraordinario a los veinte años del concilio* Concilium 208 [1986] 413).

⁹ «Después del concilio Vaticano II —leemos en el *Informe final* del Sínodo—, la Iglesia se ha hecho más consciente de su misión al servicio de los pobres, los oprimidos y los marginados. En esta opción preferencial, que no debe entenderse como exclusiva, brilla el espíritu del evangelio. Jesucristo declaró bienaventurados a los pobres, y el mismo quiso ser pobre por nosotros» (II D 6).



(*Ibid.*). La misma fundamentación cristológica que hace de esa opción es deudora de la expuesta en los documentos de los obispos latinoamericanos.

En resumen, podemos afirmar lo siguiente: el Vaticano II abre el camino de la Iglesia de los pobres; la Iglesia latinoamericana desarrolla ampliamente esa idea a partir de la experiencia de opresión que vive el continente, la hace realidad en su praxis y define con precisión la opción por los pobres; la Iglesia universal retoma la herencia latinoamericana y la incorpora al núcleo fundamental de la fe, no sin correctivos que denotan un cierto distanciamiento de la formulación y la experiencia de las iglesias del Tercer Mundo.

El concilio dio un paso gigantesco al ubicar a la Iglesia en el mundo y al redescubrir la responsabilidad que le correspondía asumir en la historia humana de la libertad, como lugar por excelencia de Dios y del encuentro del hombre con él. La identidad y misión de la Iglesia se juegan en el devenir histórico y se ven afectadas esencialmente por la realidad histórica siempre cambiante. Al *semper idem* sustituye la conciencia de una *Ecclesia semper reformanda*, que obliga a reformular y redefinir la identidad y misión eclesiales en cada contexto. La identidad cristiana no puede pensarse en abstracto cual si se tratara de la esencia metafísica inmutable e insensible a los eventos históricos. Dibujada en la revelación y en la tradición de la Iglesia, está sometida a una permanente revisión, salvando siempre el núcleo fundamental que viene de Jesús. Por lo mismo, la misión, que hunde sus raíces en el envío del resucitado a anunciar el evangelio a todos los pueblos, pasa obligatoriamente por la inculturación de la fe, es decir, por la encarnación en cada cultura.

Pues bien, la Iglesia latinoamericana capta creativamente esta idea fontal del Vaticano II en toda su densidad y la traduce en su medio sociocultural como Iglesia de los pobres; y ello tanto en el plano teórico como en el práctico. De la encarnación en el mundo da el paso a la inserción en el mundo de los pobres.

3. Los signos de los tiempos

Una de las grandes intuiciones del concilio fue la atención prestada a los *signos de los tiempos*, es decir, a los nuevos fenómenos culturales, sociales, políticos y económicos, producidos en la gran mutación de la era moderna. Nunca hasta entonces se había mostrado la Iglesia tan abierta y receptiva a esos signos, calificados otrora de enemigos de la fe. El Vaticano II habla de la necesidad de «escrutar los signos de los tiempos», lo que quiere decir que no se trataba de rendirse ante ellos sin condiciones o de aceptarlos acriticamente.

La Iglesia latinoamericana estuvo atenta a esa consigna conciliar de manera escrupulosa y escrutó los signos de los tiempos tal como se daban en los países subdesarrollados del continente. Y de entre todos ellos, detectó uno, que le parecía, a la vez, el más significativo y el más escandaloso: los pobres, los marginados del sistema, los sin voz, los no-hombres, que vivían, en su mayoría, en el Tercer Mundo. Y desde ese signo mira al mundo, relee la historia, juzga a los culpables, interpreta la realidad, reformula el mensaje cristiano y pretende transformar la vida.

A los ojos del Vaticano II, el mundo deja de aparecer como hostil al proyecto cristiano de salvación y a la misión de la Iglesia. Su visión del mundo es fundamentalmente optimista: en él detecta signos de esperanza y posibles vías de salvación. La ciencia, la técnica y el progreso son instrumentos que pueden servir al desarrollo de la humanidad. Aun así y todo, el concilio no se queda en un optimismo ingenuo. Muy al contrario: llama la atención sobre las injusticias, desigualdades y desajustes existentes, aunque sin analizar en profundidad las raíces profundas de esa situación tan escandalosa. Coincidió con G. Gutiérrez en la valoración que hace de este punto: Que la sociedad moderna —centro de atención de los padres conciliares— «no sea un todo único, sino que se halle atravesada por enfrentamientos entre clases sociales, es algo que no está directamente en la línea de mira del Vaticano II».

Aquí puede apreciarse una aportación específica de la Iglesia latinoamericana, al no quedarse en lo puramente descriptivo, sino al penetrar en las con-

tradiciones fundamentales de ese momento histórico, al hacer un análisis estructural de la situación y descubrir los nexos causales entre la acumulación de unos pocos y la desposesión de las mayorías populares, apenas insinuados en el concilio. La Iglesia de América Latina ve el mundo escindido, enfrentado, sometido a una conflictividad de alta tensión. Más aún: se muestra especialmente crítica con la modernidad por considerarla, en buena medida, responsable del expolio a que vienen siendo sometidos los países subdesarrollados por los desarrollados.

El Vaticano II redescubre, como veíamos al comienzo de este capítulo, la entraña humanista del cristianismo y afirma sin restricción alguna la dignidad inviolable de la persona y los derechos y libertades inherentes a ella. El giro antropológico de la cultura moderna deja también su huella en los textos conciliares. El humanismo entra, por fin, a formar parte del legado cristiano, sin merma alguna de su dimensión trascendente. En consonancia con la antropología bíblica, el hombre es colocado en el centro.

La Iglesia de América Latina lleva hasta el final esa nueva orientación humanista y comienza por constatar la contradicción existente entre las declaraciones de principios en favor de la persona y la negación real de la dignidad humana de los pobres, tal como se produce en el Tercer Mundo. De ahí que, detrás de no pocas declaraciones de los derechos humanos, no se vea otra cosa que retórica hueca. La única traducción que admite la centralidad del hombre es la centralidad de los pobres, pues, como ha hecho ver G. Girardi, no puede hablarse del hombre como centro, mientras no se consiga que todos los hombres, y no sólo unos pocos privilegiados, sean de verdad el centro¹⁰. Sólo cuando los pobres dejen de ser periferia, podrá hablarse de forma creíble de la centralidad del hombre. Mientras eso no llegue a ser realidad, el discurso humanista

¹⁰ G. Girardi desarrolla esta idea con una lógica difícilmente rebatible *De la «Iglesia en el mundo» a la «Iglesia de los pobres» El Vaticano II y la teología de la liberación*, en C. Floristan y J. J. Tamayo (eds), *El Vaticano II, veinte años después* Cristiandad, Madrid 1985, 429-463

juega un papel de ideología legitimadora de todo tipo de discriminaciones.

4. Del pueblo de Dios a las comunidades eclesiales de base

La eclesiología fue uno de los terrenos en los que el concilio llevó a cabo un avance notable, que venía preparándose desde los años cincuenta. Cinco años después de la clausura del Vaticano II, el cardenal Suenens, uno de sus protagonistas más cualificados, se atrevía a hablar de revolución copernicana en la eclesiología¹¹. Y quizás no le faltara razón, pues recuperar la categoría bíblica y patristica *pueblo de Dios* para definir a la Iglesia y anteponer el capítulo sobre el pueblo de Dios al capítulo sobre la jerarquía suponían un cambio de grandes dimensiones.

Conviene recordar a este respecto la presencia entre los padres conciliares de dos perspectivas eclesiológicas enfrentadas: por una parte, la que, en continuidad con la eclesiología de cristiandad, seguía aferrada a la definición de la Iglesia como sociedad perfecta; por otra, la que ponía el acento en la índole comunitaria. Al fin se impuso esta última, pero no con todas sus consecuencias. El planteamiento que hace el capítulo III de la constitución dogmática sobre la Iglesia (*Lumen gentium*) de la índole jerárquica sirvió de contrapeso a la perspectiva comunitaria, que está presente por doquier en los textos conciliares. La reestructuración de las re-

¹¹ «Se ha dicho que, al *invertir* el capítulo, inicialmente previsto como tercero, para ponerlo como segundo, es decir, al tratar primero del conjunto de la Iglesia como pueblo de Dios y a continuación de la jerarquía como servicio a este pueblo, hemos hecho una *revolución copernicana*. Creo que es verdad esta inversión nos impone como una especie de constante revolución mental, cuyas consecuencias no hemos terminado aun de medir. Pero hay que reconocer que la inversión del orden de los capítulos no ha hecho valer todas sus implicaciones en el capítulo tercero, consagrado a la jerarquía» (Cardenal Suenens, *Algunas tareas teológicas de la hora actual* Concilium, n. extra [diciembre 1970] 185)

laciones entre comunidad y ministerio jerárquico no prosperó¹².

Con todo, la valoración de Suenens me parece acertada y responde al espíritu del Vaticano II, pues con él emerge un nuevo paradigma eclesial, que será desarrollado y profundizado en años posteriores al concilio. Este nuevo paradigma subraya la igualdad radical de todos los creyentes y la idea de fraternidad eclesial. Y una vez sentadas estas bases, se habla de las diferentes funciones dentro del pueblo de Dios.

También en este punto, como en otros antes descritos, es constatable la fidelidad creadora con que la Iglesia de América Latina ha recibido el legado del concilio. Pues no se trata de una repetición mimética, ni siquiera de una aplicación de la letra, sino de una asunción abierta a la identidad cultural del continente y a la situación de pobreza estructural en que vive.

Enlazando con la perspectiva comunitaria sancionada en el concilio, el nuevo paradigma eclesial se enuclea en América Latina en torno a las *comunidades eclesiales de base*¹³, que son la mejor garantía

¹² Cf A Acerbi, *Due ecclesologie Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»* Bolonia 1975, Id., *La recepción del Vaticano II en un contexto nuevo* Concilium 166 (1981) 435-446, S Dianich, *Estado actual de la eclesiología* Concilium 166 (1981) 454-462

¹³ De la amplia producción bibliográfica en torno a las comunidades eclesiales de base latinoamericanas, cf los siguientes estudios: A Alonso, *Comunidades eclesiales de base Teología, sociología, pastoral* Sigueme, Salamanca 1970, M de C Azevedo, *Comunidades eclesiales de base Alcance y desafío de un nuevo modo de ser Iglesia* Atenas, Madrid 1986, M Baraglia, *Evolução das comunidades eclesiais de base* Vozes, Petropolis 1974, F Betto, *Lo que son las comunidades eclesiales de base* Indo-American Press Service, Bogota 1981, Cl Boff, *Fisonomía de las comunidades eclesiales de base* Concilium 164 (1981) 90-98, L Boff, *Eclesiogénesis Las comunidades de base reinventan la Iglesia* Sal Terrae, Santander 1979, Id., *Y la Iglesia se hizo pueblo «Eclesiogénesis» La Iglesia que nace de la fe del pueblo* Sal Terrae, Santander 1986, R Caramuru, *Comunidad eclesial de base Uma opção pastoral decisiva* Vozes, Petropolis 1967, Conferencia de obispos brasileños, *As comunidades eclesiais de base na Igreja do Brasil* Paulinas, Sao Paulo 1982, J Comblin, *Las comunidades de base como lugar de experiencias nuevas* Concilium 104 (1975) 90-100, E Dussel, *La «base» en la teología de la liberación» Perspectiva latinoamericana* Concilium 104 (1975) 76-89, C Floristan

del dinamismo de la Iglesia de los pobres. Las comunidades eclesiales de base no son una forma más de entender y de vivir la Iglesia; constituyen, más bien, el cauce privilegiado de la eclesiología conciliar de comunión.

Estas comunidades han nacido entre los más pobres de los pobres y están formadas por aquellos sectores creyentes de la población que carecen de poder religioso, económico y social. Son comunidades martiriales que comparten la vida y las luchas del pueblo, sufren persecución por defender la justicia y llegan hasta dar la vida por los hermanos.

Mientras los episcopados de la Iglesia europea oponían todo tipo de resistencias al fenómeno de las comunidades de base, Medellín apostó por ellas sin reservas. Para los obispos latinoamericanos reunidos en la II Conferencia general, las comunidades eclesiales de base son «factor primordial de promoción humana y desarrollo», punto clave de la pastoral, espacio donde el cristiano ha de vivir la comunión, foco de evangelización y célula de estructuración eclesial.

En el mismo sentido se expresa Puebla, que ve en esas comunidades un motivo de alegría y de esperanza para la Iglesia y una de las fuentes de donde pueden surgir los ministerios laicos. A ellas les asigna las siguientes funciones: interpelar las raíces egoístas y consumistas de la sociedad, ser expresión del amor preferencial de la Iglesia por los pobres,

(ed.), *Comunidades de base* Marova, Madrid 1971, Id., *Sobre comunidades de base* Concilium 104 (1975) 132-138, J. Marins, *La comunidad de base Opciones decisivas* Bonum, Buenos Aires 1969, Id., *Comunidades eclesiales de base en América Latina* Concilium 104 (1975) 27-37, A. Quiroz, *Eclesiología en la teología de la liberación* Sigüeme, Salamanca 1983, J. L. Segundo, *Esa comunidad llamada Iglesia* Carlos Lohle, Buenos Aires 1973, J. J. Tamayo, *Comunidades cristianas populares Ensayo de teología narrativa* Sigüeme, Salamanca 1981, Id., *Comunidades de base*, en C. Floristan y J. J. Tamayo (eds), *Conceptos fundamentales de pastoral* Cristiandad, Madrid 1983, 141-161, S. Torres (ed.), *Teología de la liberación y comunidades cristianas de base* Sigüeme, Salamanca 1982, Varios, *Comunidades Igreja na base* Sao Paulo 1974, J. A. Vela, *Las comunidades de base y una Iglesia nueva* Guadalupe, B. Aires 1969, A. Zenteno, *Un itinerario de la fe El proceso de las comunidades cristianas de base en México*, en Varios, *Cruz y resurrección presencia y anuncio de una Iglesia nueva* México 1978

vivir una vida más evangélica en el seno del pueblo y posibilitar la participación de los creyentes en la vida eclesial y en el compromiso por transformar el mundo¹⁴. En la Asamblea de Puebla, los obispos del continente se comprometieron a promover, orientar y acompañar a estas comunidades.

Algunos de los obispos reunidos en Puebla tenían el propósito de descalificar a las comunidades de base. Dicho posicionamiento adverso al movimiento comunitario quedó reflejado en un texto de Puebla donde se hace una matización crítica en torno a la Iglesia Popular. Pero esa matización no neutraliza el decidido impulso dado por Puebla al fenómeno comunitario de base.

Las comunidades eclesiales de base están extendidas hoy por toda la Iglesia latinoamericana y cuentan con el respaldo de numerosos obispos, que han superado en sus diócesis la clásica estructura administrativa y han hecho de las comunidades una de sus prioridades pastorales, estructurando la acción pastoral en torno a ellas. La novedad que las comunidades de base latinoamericanas aportan a las comunidades de otras iglesias y a la Iglesia en su conjunto es, a mi juicio, una articulación coherente del binomio comunidad / ministerios, que desplaza e invalida la tan arraigada oposición clérigos / laicos. Gracias a ellas, la Iglesia de los pobres comienza a configurarse en torno a los carismas y servicios. Hay que reparar de manera especial en la potenciación que las comunidades hacen de los ministerios laicales (de la palabra, de la educación en la fe, de la presidencia de la comunidad, de la animación litúrgica, de la coordinación intercomunitaria, de la enseñanza, de la solidaridad, de la justicia, de la consolación, del acompañamiento) y en la recuperación de la dimensión carismática y diaconal de la Iglesia.

Desde este enfoque, que se inspira en la expe-

¹⁴ Según los documentos de Puebla, «el compromiso con los pobres y el surgimiento de las comunidades de base han ayudado a la Iglesia a descubrir el potencial evangelizador de los pobres en cuanto la interpelan constantemente, llamándola a la conversión y por cuanto muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios» (n. 1147)

riencia y en la reflexión eclesial de la Iglesia primitiva e intenta responder a la exigencia de la evangelización liberadora, desaparecen muchos de los problemas de poder en los que se encuentra envuelta la Iglesia oficial.

Por lo demás, a diferencia de lo que sucede en nuestras iglesias europeas, no suele darse oposición frontal entre institución eclesiástica y comunidades de base. La institución, lejos de sofocar la vida comunitaria, la alienta y dinamiza. No hay, por tanto, razón para hablar de dos iglesias, la oficial y la de base, la jerárquica y la popular.

El elemento institucional y el comunitario no pugnan entre sí para destruirse el uno al otro, sino que se combinan dialécticamente, se fecundan y se mueven en el horizonte del reino de Dios, que intentan hacer realidad históricamente.

En el seno de esas comunidades tiene lugar el encuentro del pueblo pobre y creyente, que se reúne para compartir los sufrimientos de la opresión y la alegría de la buena noticia, para celebrar la fe y anticipar simbólicamente la liberación, para escuchar la palabra de Dios, interpretarla a la luz de su experiencia y dejarse interpelar por ella.

Las comunidades de base latinoamericanas juegan hoy un importante papel crítico-profético y ejercen una funcionalidad sociopolítica de signo liberador en el continente. En unos casos, como en El Salvador, acompañando al pueblo crucificado y formando parte de ese pueblo, que lucha por la paz basada en la justicia y la igualdad. En otros, como en Chile, defendiendo los derechos humanos de un pueblo sometido bajo la dictadura militar. En otros, como en Brasil, denunciando las injusticias y abogando por una sociedad justa y solidaria. En otros, en fin, como en Nicaragua, integrándose activamente en el proceso de construcción de una sociedad nueva y de un hombre nuevo.

En este último caso no han faltado voces que han acusado a las comunidades de base de entreguismo en manos del Frente Sandinista, de dejarse manipular, de haber renunciado a la función crítica que emana siempre de la fe, de colaborar a la marxistización del país, de apoyar a una dictadura, de

haber reducido el mensaje cristiano a un proyecto político, etc.

Quienes así acusan, u obran de mala fe o desconocen lo que está en juego en ese pequeño país de Centroamérica. Las dos cosas son posibles aun entre los cristianos que levantan su dedo condenatorio. Lo que realmente está en juego en Nicaragua es, como han subrayado Pixley y Cl. Boff, «la posibilidad de crear condiciones de vida aceptables para los pobres, para los campesinos, para los indígenas, para las mujeres y para una nación pobre y agroexportadora en un mundo dominado por las armas y el poder económico y financiero de los ricos»¹⁵.

Las comunidades de base nicaragüenses no han cedido a la tentación del fatalismo; han puesto todo su potencial simbólico religioso al servicio no de turbios intereses políticos, sino de una causa ética y evangélicamente irreprochable. En este caso, la opción por los pobres no puede diluirse en meras declaraciones de intenciones o en pronunciamientos ambiguos; pasa ineludiblemente por la defensa de la revolución como requisito indispensable para generar unas condiciones de vida más humanas en beneficio de los condenados de la tierra.

¿Quiere esto decir que la fe se disuelve o diluye en el proyecto revolucionario, renunciando a su identidad, o que las comunidades eclesiales de base se convierten en un sumando más dentro de los diferentes movimientos que apoyan la revolución? En absoluto. Lo que quiere decir es que la fe es capaz de operar históricamente como fuerza de liberación, haciendo realidad los valores del reino: paz, justicia, igualdad, reconciliación, perdón, vida, fraternidad, gracia.

El compromiso de los cristianos y de las comunidades de base ha dejado su impronta después del triunfo de la revolución en la nueva configuración de la sociedad nicaragüense. Ese compromiso se ha caracterizado por una fidelidad crítica al proceso revolucionario y por una interpelación permanente a la luz del evangelio. Las comunidades de base son

¹⁵ J. Pixley-Cl. Boff, *Opción por los pobres*. Paulinas, Madrid 1986, 279.

bien conscientes de que su toma de partido y las soluciones políticas a las que prestan su apoyo, aun cuando son en favor de los pobres, no tienen carácter absoluto. En el corazón mismo de la lucha por la liberación del pueblo chocan por doquier con la presencia del pecado, que se historicifica de múltiples formas y al que hay que oponer resistencia. Lo único absoluto en el compromiso de las comunidades son Dios y los pobres.

Por lo demás, han excluido de su lucha revolucionaria el odio, sabedoras como son de que éste nunca puede ser fuerza alentadora de ningún proceso de liberación: «Odiar al propio hermano es ser un asesino, y sabéis que ningún asesino conserva dentro la vida eterna» (1 Jn 3, 15).

De lo que no cabe la menor duda es de que las comunidades de base se han tomado en serio las mediaciones históricas, sin absolutizarlas, desde una fundamentación cristológica y desde determinados análisis de la realidad. Y ha sido precisamente esa fundamentación la que las ha llevado a asumir el fracaso, no como desenlace fatal, sino como impulso para resistir contra viento y marea y como esperanza que se impone contra toda esperanza.

Resumiendo, podemos decir que el hecho de haber privilegiado el Vaticano II la categoría de *pueblo de Dios* ha posibilitado el nacimiento y desarrollo de las comunidades eclesiales de base en América Latina. Estas se mueven dentro del mismo paradigma eclesial conciliar, pero aportando la originalidad propia de la experiencia religiosa y política del subcontinente. Y lo mismo que los movimientos apostólicos de ambiente surgidos en Europa después de la Segunda Guerra Mundial constituyeron el mejor laboratorio para las diferentes teologías de aquella época, las comunidades de base latinoamericanas se encuentran en el origen de la TL y constituyen uno de los espacios privilegiados y posibilitadores de la misma. La TL, a su vez, aparece como teología orgánica de esas comunidades¹⁶. Sin ellas,

¹⁶ La relación entre comunidades de base y TL ha sido analizada de forma precisa por P. Richard, quien escribe «La comunidad es la expresión teórica, material y orgánica de esa fuerza

la TL difícilmente hubiera tomado tierra y se movería en un horizonte eclesiológico abstracto. Sin la TL, las comunidades carecerían quizás de guía para interpretar la rica tradición cristiana a la luz de la liberación.

5. El episcopado latinoamericano y la causa de la liberación

Tenemos que referirnos, finalmente, al papel jugado por los obispos, después del Vaticano II, en la Iglesia latinoamericana.

Si algo quedó claro en el concilio fue que pueblo creyente y obispos forman parte por igual de la Iglesia de Cristo. Asimismo, en el aula conciliar no faltaron intervenciones episcopales proféticas que recordaron la realidad del Tercer Mundo y pidieron una conversión de la Iglesia en su conjunto a los pobres.

Tres años después de la clausura del Vaticano II, un nutrido grupo de obispos latinoamericanos se reunía en la ya inolvidable Conferencia general de Medellín, convocada por el CELAM. Dicha Conferencia, a la que hemos hecho amplias referencias en páginas anteriores, fue para la Iglesia continental lo que el concilio para la Iglesia universal: un nuevo pentecostés, que supuso un giro sin precedentes tanto en la Iglesia como en la sociedad de América Latina.

Con el asesoramiento de teólogos, científicos sociales, economistas, etc., los obispos reunidos hicieron un análisis certero de la realidad latinoamericana y cayeron en la cuenta, con una lucidez nota-

espiritual y teológica de los pobres y oprimidos. La teología de la liberación, si busca discernir, explicar y sistematizar este 'potencial evangelizador de los pobres', debe constituirse en la teología orgánica de las comunidades eclesiales de base, en la teología que crea el espacio teórico que permite el surgimiento de las comunidades eclesiales de base y que, a su vez, mantiene viva y en continuo desarrollo la misma teología de la liberación» (P. Richard, *La teología de la liberación en las prácticas sociales y eclesiales liberadoras*. Mision Abierta 4 [1984] 31)

ble, de las trampas que encerraba la política desarrollista, seguida ampliamente por los gobiernos nacionales y apoyada hasta ese momento por la propia Iglesia. Y descubrieron que lo único que hacía esa política era mantener a las mayorías populares en un estado de postración contrario a los anhelos de emancipación del pueblo y a la ética liberadora del evangelio.

Dejaron bien sentado que el subdesarrollo es el producto o el resultado del desarrollo de otros países y que la opresión a que vivían sometidos los pueblos del continente no es un hecho fatal, sino que responde a determinados mecanismos históricos. Se trataba, por tanto, de una situación superable.

Pero no se quedaron en el análisis. Hicieron una lectura teológica de esa realidad en clave de denuncia ético-profética y avanzaron un proyecto de evangelización liberadora válido para toda América Latina, que contribuyera a la transformación estructural de la sociedad.

Medellín es, como se ha subrayado en repetidas ocasiones, el símbolo más importante del nuevo magisterio latinoamericano elaborado desde la óptica de los pobres, que enlaza con el magisterio de los obispos y misioneros hispanoamericanos del siglo XVI en favor de los indios sojuzgados.

En la elaboración de ese magisterio, de esa palabra autoritativa, no sólo intervinieron los expertos en ciencias sociales y los teólogos; también lo hicieron los pobres del pueblo de Dios, coautores, con los obispos, de tan rico y dinámico caudal doctrinal. Y aquí radica una parte no desdeñable de la originalidad de Medellín: en que «siente obligación ética y necesidad teórica de remitirse al pueblo pobre»¹⁷, a quien presta su voz y en quien descubre el verdadero rostro de Dios.

¹⁷ «La obligación ética le proviene de la misma realidad escandalosa de los pobres a quienes hay que prestar una voz. La necesidad teórica le proviene de que, aunque los pobres no tengan voz, tienen la razón, poseen la verdad más fundamental (J. Sobrino, *La «autoridad doctrinal» del pueblo de Dios en América Latina* Concilium 200 [1985] 71-81, el texto citado en p. 72)

«Sin la realidad de los pobres de América Latina —precisa Sobrino— no hubiera sido posible el acontecimiento doctrinal de Medellín; y sin el magisterio de Medellín, muy probablemente no se hubiera articulado y propuesto una nueva doctrina». La correcta articulación entre los pobres del pueblo de Dios y los obispos y teólogos, atentos al clamor del pueblo y a sus anhelos de liberación, ha sido la que ha evitado la existencia de magisterios paralelos en la Iglesia latinoamericana, a diferencia de otras iglesias, donde pueblo de Dios y obispos han caminado por separado.

Este modo de proceder de los obispos latinoamericanos, primero en Medellín y once años después en Puebla, no fue fruto de la improvisación o del azar; tenía su fundamento en la eclesiología del Vaticano II. Había una clara conciencia de que su ministerio debían ejercerlo en comunión con el pueblo de Dios, y no por encima o al margen.

De Medellín a nuestros días, numerosos obispos, sacerdotes y religiosos/as se han encarnado en el mundo de los pobres, que son el sacramento de Dios, y han tomado partido por ellos de manera incondicional, llegando hasta el martirio. O dicho con otras palabras, se han convertido a los pobres, devolviendo así a la Iglesia la credibilidad que había perdido entre los pobres; han hecho realidad entre los pobres la Iglesia, no como estructura de poder, sino como comunidad de creyentes comprometida en la lucha por la justicia. Han ejercido su magisterio, más como profetas que, en la línea de los profetas de Israel y de Jesús, defienden los derechos de los humillados, que como maestros definidores de ortodoxias y perseguidores de herejías. Sus diócesis han dejado de ser, en muchos casos, agencias expendedoras de sacramentos y se han convertido en lugares comunitarios de acogida y en hogares de mártires.

De ellos puede decirse, sin retórica alguna, que son «voz de los sin voz». Citemos algunos ejemplos que más adelante estudiaremos: Oscar Arnulfo Romero, voz de las mayorías populares en el infierno de la muerte de El Salvador y mártir de toda América Latina; Pedro Casaldáliga, voz de los *posseiros* (colonos sin tierra) y látigo profético de los *fazendeiros* (latifundistas) del Mato Grosso (Brasil); Leónidas

Proaño, voz de los indios discriminados de la región olvidada de Chimborazo, en el Ecuador; Helder Cámara, voz de las minorías abrahámicas y de las *favellas* de Recife (Brasil); Sergio Méndez Arceo, voz de los rebeldes, defensor de los heterodoxos y profeta del socialismo; los cardenales Arns y Lorscheider, voz templada, pero firme, en defensa de los teólogos de la liberación perseguidos, acusados de herejes, condenados y reducidos al silencio; Angelelli, voz de los encarcelados, torturados, desaparecidos y ejecutados por la sangrienta dictadura argentina¹⁸.

Para estos obispos y para otros muchos que se mueven en el mismo paradigma eclesial y social no hay evangelización sin liberación de los pobres. Esta no es un simple adorno, más o menos suntuario, del que pueda prescindirse alegremente; pertenece al núcleo mismo de la fe. Su acción evangelizadora va acompañada de signos históricos de liberación. Ellos son bien conscientes de que el anuncio de la buena noticia se dirige a todos sin exclusión y de que, como pastores de la Iglesia, se deben a todos los creyentes y a la humanidad entera, pero desde la perspectiva del Dios revelado en Cristo, que, por ser justo, no puede menos que ser parcial en favor de los pobres.

Lecturas

Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Ed. Católica, Madrid 1965.

P. Gauthier, *Consolez mon peuple. Le concile et l'Eglise des pauvres.* París 1965.

¹⁸ Nos ocuparemos más en detalle de algunos de estos obispos en el último capítulo de esta obra.

- J. Dupont, *La Iglesia y la pobreza*, en G. Barauna (dir.), *La Iglesia del Vaticano II*, I. Juan Flors, Barcelona 1967, 401-431.
- Iglesia y liberación. Los documentos de Medellín.* Nova Terra, Barcelona 1969.
- J. M. Piñol, *Iglesia y liberación en América Latina.* Marova-Fontanella, Madrid-Barcelona 1972.
- Y. Congar, *La recepción como realidad eclesiológica: Concilium* 77 (1972) 57-86.
- M.-D. Chenu, «*La Iglesia de los pobres*» en *el Vaticano II: Concilium* 124 (1977) 73-79.
- E. Dussel, *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1969-1979).* CEE, México 1979.
- Documentos de Puebla.* PPC, Madrid 1979.
- P. Richard, *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza* (prólogo de G. Gutiérrez). DEI, San José de Costa Rica 1980.
- G. Gutiérrez, *Vaticano II y la Iglesia latinoamericana: Diaconía* 36 (1985) 284-313.
- Id., *La recepción del Vaticano II en Latinoamérica*, en G. Alberigo / J.-P. Jossua, *La recepción del Vaticano II.* Cristiandad, Madrid 1987, 213-237.
- R. Muñoz, *Nuestro camino de Iglesia desde el Concilio: para un discernimiento teológico-pastoral: Pastoral Popular* 3 (1985) 12-18.
- J. Sobrino, *La Iglesia de los pobres, concreción latinoamericana del Vaticano II. Ante el próximo sínodo extraordinario: Revista latinoamericana de teología* 5 (1985) 115-146.
- Id., *El Vaticano II desde América Latina: Vida Nueva* 1.501 (1985) 23-30.
- Id., *El Vaticano II y la Iglesia en América Latina*, en C. Floristán y J. J. Tamayo, *El Vaticano II, veinte años después.* Cristiandad, Madrid 1985, 105-133.
- G. Girardi, *De «la Iglesia en el mundo» a la «Iglesia de los pobres»*, en C. Floristán y J. J. Tamayo, *El Vaticano II, veinte años después...*, 429-463.
- G. Pérez de Guereñu, *El pueblo de Dios que es la Iglesia*, en Varios, *El quehacer teológico desde el Perú. Perspectivas.* ISET, Lima 1986, 119-139.
- El Sínodo 1985. Una valoración: Concilium* 208 (1986).

SEGUNDA PARTE

4

Génesis de la teología de la liberación y principales intuiciones

1. Génesis

El quehacer teológico se ha visto condicionado en todas las épocas (desde la primera reflexión cristiana sobre el acontecimiento Jesús de Nazaret en el Nuevo Testamento hasta la hermenéutica teológica actual) por el contexto histórico concreto en que se ha llevado a cabo. Y no puede ser de otra manera, ya que la teología, por mucho que se empeñe en huir de la realidad histórica y en recluirse en un discurso intrarreligioso, termina siempre por ejercer una funcionalidad histórica y por entrar en relación con la cultura que la rodea. Unas veces, ofreciendo resistencia a las nuevas categorías culturales y legitimando el orden establecido frente a quienes luchan por un orden nuevo. Otras, acogiendo favorablemente los nuevos climas culturales, reformulando la fe en sintonía con ellos, ejerciendo una función crítico-evangélica y propiciando o apoyando los cambios que van en la dirección de una mayor justicia.

Así se explica que, a lo largo de la historia e incluso en un mismo período histórico, haya habido una pluralidad de teologías.

Nos toca ahora analizar cómo la situación descrita en las páginas anteriores ha incidido en el quehacer teológico latinoamericano. Y podemos afirmar ya de entrada lo siguiente: que la situación de pobreza estructural del continente, agudizada en los años sesenta con la política desarrollista, la irrupción del pobre en la historia, la aspiración de los oprimidos a liberarse de sus cadenas, el nacimiento de los movimientos populares de liberación, la presencia activa de los cristianos en los procesos históricos de liberación y el compromiso del conjunto de la Iglesia latinoamericana en la defensa de las mayorías populares ejercieron una influencia decisiva en el cambio de discurso cristiano y en la génesis de una nueva hermenéutica de la fe, llamada *teología de la liberación*. Dicha teología inició su andadura en dos niveles complementarios: el primero era el de la búsqueda de una nueva reflexión sistemática, que tuviera en cuenta las condiciones de vida del continente; el segundo se concretaba en declaraciones y documentos de grupos cristianos comprometidos, donde se testimoniaba la nueva experiencia colectiva de fe dentro de la lucha revolucionaria. El clima renovador y pluralista del Vaticano II jugó un papel nada desdeñable en los primeros pasos de la TL, no tanto por lo que sus documen-

tos pudieran aportar de cara a una reflexión teológica propiamente latinoamericana, cuanto por los horizontes que abría.

Es a partir de 1964, en pleno concilio, cuando un grupo de teólogos y pastoralistas latinoamericanos cae en la cuenta de que la teología elaborada en América Latina era dependiente del discurso religioso del Norte y vivía en estado de alienación. A pesar de la existencia de un fuerte y profético movimiento misionero, que hizo causa común con los oprimidos, como hemos puesto de manifiesto en el capítulo primero, los teólogos latinoamericanos no habían sido capaces, en los más de cuatro siglos de implantación del cristianismo, de forjar una reflexión cristiana que iluminara desde la fe la propia realidad y diera respuesta a la situación de dependencia multisecular.

Dando un paso adelante, el grupo de teólogos más concientizados cree que el método teológico europeo no parece el más adecuado para su propósito, pues «la teología latinoamericana... no lo será por 'aplicar' a América Latina la teología hecha en Europa, a la manera con que una sucursal se limita a tratar una cierta temática más concreta que la casa central» (J. L. Segundo).

Se siente la necesidad imperiosa de elaborar una teología no estructurada miméticamente al estilo de la europea, sino a partir de la identidad cultural del continente latinoamericano y de la situación de opresión en que vive. Y la razón de este planteamiento es obvia: «Una realidad con características propias no debe carecer de teología, es decir, de una traducción del mensaje cristiano a la propia realidad» (J. L. Segundo). Se trataba, en definitiva, de elaborar un discurso con una metodología original, que diera respuesta, desde la fe, a los desafíos políticos, socioeconómicos, culturales y religiosos.

Unos años más tarde, el teólogo brasileño Hugo Assmann llegará a afirmar, con un lenguaje directo, certero y cargado de fuerza profética, que la única salida que le queda a «cualquier teología cristiana hoy, aun en los países ricos y dominadores», si no quiere caer en el cinismo y si desea dar concreción histórica a sus temas fundamentales, es tomar co-

mo punto de partida «la situación de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad con sus treinta millones anuales de muertos de hambre y desnutrición».

Desde el principio de esta nueva andadura, los teólogos latinoamericanos se preguntan por la función y el método de la teología y por la significación histórica del cristianismo en tal situación. Hay también una honda preocupación por descubrir un nuevo lenguaje de la fe que, siendo fiel al mensaje cristiano liberador, esté en sintonía con el compromiso revolucionario de muchos cristianos.

Por esos mismos años, y con el acompañamiento y asesoramiento de los teólogos, comienza a gestarse una nueva reflexión cristiana y una acción pastoral encarnada, en el seno de las comunidades de base nacientes, entre sacerdotes y religiosos, agentes de pastoral y obispos comprometidos con el mundo de los pobres. Dicha reflexión se canaliza a través de declaraciones, documentos de trabajo, manifiestos, cartas pastorales, etc., que se convierten en lugar teológico de la revelación viva de Dios que actúa liberadoramente en la historia de los pueblos sojuzgados y son signo de la presencia del Espíritu en medio del pueblo creyente que peregrina en América Latina.

En ese conjunto de documentos ve el teólogo chileno R. Muñoz la expresión más inequívoca «de una Iglesia que, viviendo solidariamente con el mundo latinoamericano una profunda crisis, por primera vez en la historia, más que cuatricentenario, toma conciencia de su situación original y siente la necesidad imperiosa de tomar la palabra para articular el contenido de esa conciencia y plantear sus consecuencias para la práctica». Muchos de ellos han recibido la iluminación de los pastores, al tiempo que han servido a éstos de orientación en su acción pastoral.

En ellos va apareciendo la nueva metodología que, unos años más tarde, encontraremos en las obras de los teólogos de la liberación. El punto de partida es la realidad latinoamericana, leída desde un análisis crítico –socioeconómico, cultural y político–, que permite descubrir tanto la situación de dependencia y opresión, como los mecanismos uti-

lizados para el mantenimiento de dicha situación. Un lugar importante en los documentos lo ocupan la reflexión desde la fe y la denuncia profética hecha desde la ética evangélica, que lleva a la defensa de los derechos de los pobres a través de un compromiso solidario y efectivo. En base a criterios ético-políticos y teológicos, se ofrecen propuestas para la construcción de una sociedad nueva y de un hombre nuevo, así como alternativas pastorales para la transformación de la Iglesia en la línea de los valores del reino.

Como tendremos ocasión de demostrar más adelante, tanto la reflexión sistemática de los teólogos como las reflexiones vivas del pueblo de Dios –bien las recogidas en documentos colectivos, bien las que no pasaron de su estado oral– constituyen los ingredientes fundamentales del nuevo quehacer teológico latinoamericano. Ambos ingredientes se complementan y fecundan.

2. Primera sistematización

La TL como reflexión sistemáticamente articulada surge propiamente a finales de los años sesenta, tras una etapa de maduración, de contactos entre los cultivadores de la teología, y de conexiones múltiples entre éstos y los agentes de pastoral (sacerdotes, religiosos/as, obispos, etc.). Y surge con el reconocimiento institucional de la asamblea episcopal de Medellín, en la que se facilitó el camino para esa nueva manera de hacer teología.

La primera sistematización y las líneas programáticas se encuentran en una serie de obras que marcan el comienzo de una nueva etapa, no sólo en el pensamiento teológico latinoamericano, sino también en la historia de la teología cristiana. Las más significativas e influyentes son las siguientes: *Teología de la liberación. Perspectivas*, de Gustavo Gutiérrez, sacerdote peruano, que es considerado el padre de la TL; *Opresión-liberación. Desafío a los cristianos* (aparecida en España de forma ampliada con el título *Teología desde la praxis de la liberación*), de Hugo Assmann, teólogo brasileño, considerado

el más crítico y radical en sus planteamientos; *De la sociedad a la teología*, de Juan Luis Segundo, jesuita uruguayo, considerado el más sistemático y denso; *Cristianismo, ¿opio o liberación?*, de Rubén Alves, teólogo presbiteriano brasileño, que elabora su reflexión teológica en diálogo con las nuevas corrientes de filosofía crítica.

Estas cuatro obras no entran propiamente en un estudio pormenorizado de los grandes temas del cristianismo o de la teología cristiana; son, más bien, programáticas, es decir, fijan la nueva metodología y desarrollan el marco en que ha de situarse la TL.

Es a partir de estos trabajos como la nueva manera de hacer teología en América Latina adquiere carta de ciudadanía en el conjunto del discurso religioso cristiano y comienza a ser reconocida como auténtica teología dentro del amplio pluralismo que puso en marcha el Vaticano II, tanto en el continente de origen como en el Primer Mundo. Las obras citadas dan lugar, quizás por primera vez en los cuatro siglos y medio de cristianismo latinoamericano, a un diálogo fecundo y exigente entre la teología moderna gestada en Europa y Estados Unidos después del Vaticano II y la teología liberadora gestada en la periferia.

Los autores de estos trabajos programáticos se caracterizan por una sólida formación, no sólo teológica, también interdisciplinaria, adquirida en universidades europeas y, en el caso de Alves, estadounidenses. Todos ellos armonizan la encarnación en el mundo de los oprimidos y el rigor teológico, la seriedad metodológica y la sensibilidad social, el conocimiento y empleo de las ciencias sociales y la vivencia comunitaria de la fe.

En los orígenes de la TL hay que situar también a autores como S. Galilea, J. Comblin y P. Miranda, quienes hicieron importantes aportaciones en campos específicos de la reflexión cristiana.

Veamos, a continuación, algunos de los rasgos más significativos que ayudan a identificar de manera precisa la teología latinoamericana de la liberación. Si bien destacaremos las principales intuiciones de la época auroral de la TL, nos ocuparemos

también de las aportaciones metodológicas posteriores.

3. Teología fundamental y no teología de genitivo

La TL no es una teología de genitivo, cuya originalidad consista en incorporar la liberación como nuevo tema a la reflexión cristiana. Nada tiene que ver a ese respecto con las teologías de genitivo elaboradas en Europa después de la Segunda Guerra Mundial, cuales son: la teología de las realidades terrenas, del trabajo, del progreso, de la cultura, de la técnica, etc. Estas teologías se proponían ampliar el campo temático de la reflexión cristiana, cometiendo que no se corresponde con la intención de la TL. Tampoco ha de entenderse como una parte de la teología moral que se ocupe de los problemas sociopolíticos propios de los países subdesarrollados. Es verdad que la TL ha dado lugar a la elaboración de una ética liberadora, pero eso no quiere decir que se reduzca a ella, como a veces se ha dicho.

La TL se autocomprende como teología fundamental, y se ocupa de repensar el contenido de la revelación, pero no en abstracto, sino en su concreción histórica y de explicitar la autocomunicación de Dios a los hombres que viven bajo el peso de la miseria humana, descubriendo en el pobre el verdadero rostro de Dios. Repiensa las nociones fundamentales de la teología dentro del contexto histórico de los pueblos latinoamericanos. Entiende la salvación como un proceso único y complejo de liberación integral que comporta la «comunidad de los hombres con Dios y la comunión de los hombres entre sí». La salvación, para la TL, se hace realidad en la historia, si bien «no es sin más una pura salvación histórica, intercambiable con otras» (Ellacuría). Pretende mostrar la credibilidad de la Iglesia, pero de una Iglesia que se mueve en la óptica del seguimiento de Jesús, y asume, por ende, la causa de los pobres, que es la opción fundamental de Jesús. Subraya, en fin, la dimensión crítica y pública de la revelación y de la fe como respuesta a la palabra de Dios.

4. Teología política «desde la América Latina dependiente y dominada»

La TL pertenece a la familia de las teologías políticas, mas no vía Carl Schmitt, cuya teología política venía a legitimar las formas sociales y políticas autoritarias, sino vía Metz, Moltmann y Solle. La corriente de la teología política iniciada por estos autores nada tiene que ver con una política fundada y sublimada teológicamente, ni con una teología de lo político (otra teología de genitivo), cuyo objeto o tema fuera la realidad política. Se trata de una teología esencialmente crítica del orden establecido desde la reserva escatológica. Se entiende como *hermenéutica política* del mensaje cristiano, frente a otras hermenéuticas como la existencial de Bultmann (que recurre a las categorías de la filosofía de la existencia de Heidegger para la comprensión de la fe) o la ontológica.

La teología política¹ se mueve en un horizonte hermenéutico que considera lo político como el ámbito más amplio, abarcador y decisivo de la existencia humana. Lo político no es una región más de la realidad; ésta se encuentra mediada políticamente. Esta hermenéutica teológica tiene muy en cuenta la dimensión política de nuestra vida y sus condicionamientos sociales y las posibilidades de cambio de la realidad. Y desde ahí intenta comprender e interpretar el evangelio, descubriendo en él su necesaria e ineludible dimensión política.

La teología política tiene una comprensión práctico-operativa de la verdad («hacer la verdad»), y

¹ Cf J B Metz, *Teología del mundo* Sigueme, Salamanca 1970, Metz, Rahner, Cox, Assmann, *Teología, Iglesia y política* Zyx, Madrid 1973, Metz, Moltmann, Oellmuller, *Ilustración y teoría teológica La Iglesia en la encrucijada de la libertad moderna Aspectos de una teología política* Sigueme, Salamanca 1973, J Moltmann, *Esperanza y planificación del futuro Perspectivas teológicas* Sigueme, Salamanca 1971, Id, *Teología política Ética política* Sigueme, Salamanca 1987, D Solle, *Teología política Confrontación con Rudolf Bultmann* Sigueme, Salamanca 1972, M Xhaufflaire (ed), *Práctica de la teología política Análisis crítico de las condiciones prácticas para la instauración de un discurso cristiano liberador* Sigueme, Salamanca 1973, M Xhaufflaire, *La teología política* Sigueme, Salamanca 1974

no sólo teórico-contemplativa. De ahí que, como afirma Metz, la razón práctica ha de estar presente en las reflexiones críticas de la teología². Más aún: el criterio de verificación de toda afirmación teológica es la praxis que posibilita el futuro, según D. Solle, para quien «las frases teológicas contienen tanta verdad cuanto produzcan prácticamente en el cambio de la realidad»³. Por tanto, el problema hermenéutico fundamental de la teología es el de las relaciones entre teoría y praxis, entre comprensión de la fe y práctica social, entre esperanza escatológica y crítica social⁴.

La teología política no se limita a deducir del mensaje cristiano determinadas consecuencias o aplicaciones sociopolíticas, que no estarían en la entraña misma del evangelio. Lo que hace es mostrar la dimensión crítica, pública, liberadora y, en definitiva, política de las promesas escatológicas y de la misma salvación cristiana. «Las promesas escatológicas de la tradición bíblica –libertad, paz, justicia, reconciliación–, observa Metz, no se pueden ‘privatizar’, no se pueden reducir al círculo privado. Nos están obligando incesantemente a la responsabilidad social... La salvación –la *salus*– hacia la que se orienta en esperanza la fe cristiana, no es una salvación privada»⁵.

Esta hermenéutica política de la teología europea es compartida en su conjunto por los teólogos de la liberación, quienes consideran la política como «el condicionamiento global y el campo colectivo de la realización humana»⁶ y se refieren al primado de lo político, entendiendo por tal la inserción de las diferentes dimensiones de la actividad y de la existencia humanas «en un ‘para qué’ más global»⁷.

A partir de ahí, la TL afirma la dimensión política de la fe y la estrecha vinculación de la política con la teología, frente a la supuesta distinción de planos: teología, por una parte, y política, por otra, defendida por teólogos latinoamericanos conservadores⁸. J. L. Segundo es bien explícito al respecto, cuando afirma que «toda teología es política, aun la que no habla o no piensa en términos políticos... Y dejar a la teología cumplir esa función (política) inconscientemente es la peor de las políticas, ya que esa forma de política va siempre asociada con el *statu quo*»⁹. La TL no oculta sus relaciones con la política, sino que las asume de manera explícita y consciente. Y ello a dos niveles: a) la política entra de lleno en el marco hermenéutico del quehacer de los teólogos latinoamericanos y forma parte del proceso de la reflexión teológica; b) la TL no se mantiene neutral ante las diferentes opciones políticas, sino que toma partido y opta parcialmente por la liberación de los oprimidos.

Sin embargo, el hecho de que la TL pertenezca a la familia de las teologías políticas no significa que vaya a la zaga, miméticamente, de la teología política elaborada en Europa. Como ha puesto de relieve H. Assmann, la TL es «una forma latinoamericana de teología política»¹⁰, cuyo punto de partida no es la realidad política en general o en abstracto, sino la situación de la América Latina dependiente y dominada. Lo que caracteriza a esta forma latinoamericana de teología política y la diferencia notablemente de la teología política europea es el entronque que hace de las categorías de la infraestructura latinoamericana con las mismas fuentes de la fe, como subraya J. L. Segundo, quien afirma, a su vez, que «los términos que apuntan a la mencionada infraestructura: concientización, imperialismo,

² J B Metz, *Teología del mundo*, o c (nota 1) 146

³ D Solle, o c, 86

⁴ J B Metz, o c, 146

⁵ *Ibid*, 148 147

⁶ Cf G Gutierrez, *Teología de la liberación Perspectivas* Sigüeme, Salamanca 1972, 76

⁷ H Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación Ensayo teológico desde la América dependiente* Sigüeme, Salamanca 1973, 19

⁸ Cf R Vekemans, *Caesar and God* Nueva York 1972

⁹ J L Segundo, *Liberación de la teología* Carlos Lohle, Buenos Aires 1975, 88 Moltmann coincide con Segundo cuando afirma «Existe una teología ingenua y políticamente inconsciente, pero es completamente imposible una teología apolítica. Conviene señalar que las teologías no políticas han contraído siempre alianzas tácticas muy fuertes con movimientos políticos casi siempre conservadores» (*Teología política Ética política*, o c [nota 1] 21)

¹⁰ H Assmann, o c (nota 7) 24

mercado internacional, monopolios, clases sociales, desarrollismo... entran, por derecho propio, a formar parte de la teología más seria»¹¹. O dicho con otras palabras, los elementos de análisis de la infraestructura latinoamericana no son simples datos externos que interesen lateralmente y de pasada a la teología; constituyen un momento interno del quehacer teológico, si éste no quiere caer en planteamientos idealistas o ideológicos en el sentido marxista, es decir, deformadores y falseadores de la realidad. Aquí radica una de las aportaciones más originales de la TL. Junto a ella hay que destacar, asimismo, otras dos: el recurso a la mediación socio-analítica (análisis dialéctico-estructural) como palabra primera, y la praxis histórica de liberación como acto primero de la actividad teológica. De ello nos ocuparemos más en detalle en los próximos apartados.

Las diferencias entre una y otra forma de teología política son notables, teniendo en cuenta los diferentes contextos en que se elaboran y los diferentes desafíos a los que intentan responder. Con todo, en los últimos años se han producido importantes aproximaciones entre ambas, sobre todo de la teología política europea hacia la teología latinoamericana de la liberación. Volvemos sobre este punto cuando nos ocupemos de estudiar más en detalle las relaciones entre la TL y la teología europea llamada «progresista».

5. Nuevo método teológico¹²

Los teólogos de la liberación han presentado su reflexión teológica, desde el principio, como «una

nueva manera de hacer teología»¹³, como una nueva hermenéutica de la fe, como «una manera global de articular praxísticamente en la Iglesia la tarea de la inteligencia de la fe..., un modo diferente de hacer y pensar en teología»¹⁴ frente a quienes la ven como una teología de genitivo que incorpora un nuevo tema, la liberación, a la reflexión teológica.

A primera vista, esto puede dar la impresión de una arrogancia subida por parte de dichos teólogos, o de una transgresión de la metodología teológica clásica que ha venido utilizándose tradicionalmente, sin apenas cambios notables. De ahí que hayamos de preguntarnos dónde radican la novedad y la diferencia de la TL. Y la primera pista para responder a dicha pregunta se encuentra ya en las mismas definiciones que los teólogos de la liberación ofrecen.

G. Gutiérrez define la TL como «reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra»¹⁵, o como «reflexión crítica en y sobre la praxis histórica en confrontación con la palabra del Señor vivida y aceptada en la fe»¹⁶. E. Dussel ofrece una explicitación mayor de las definiciones precedentes y define la TL como «momento reflexivo de la profecía, que arranca de la realidad humana, social, histórica, para pensar desde un horizonte mundial las relaciones de injusticia que se ejercen desde el centro contra la periferia de los pueblos pobres». Y esa injusticia es repensada «teológicamente a la luz de la fe, articulada gracias a las ciencias humanas, y a partir de la experiencia y el sufrimiento del pueblo latinoamericano»¹⁷.

Según estas definiciones, nos encontramos con un elemento nuevo que estaba ausente en la refle-

¹¹ Citado por Assmann, *o c.*, 24

¹² Cf las reflexiones de los teólogos de la liberación sobre el nuevo método teológico Encuentro Latinoamericano de Teología, *Liberación y cautiverio Debates en torno al método de la teología en América Latina* México 1976, J L Segundo, *o c.* (nota 9), R Vidales, *El método en la teología de la liberación El acontecimiento como lugar teológico* Christus 457 (1973) 28-33, Id, *Acontecimientos a la problemática sobre el método en la teología de la liberación*, en Encuentro Latinoamericano de Teología, *o. c.*, 255-260, Id, *Cuestiones en torno al método en la teología de la liberación*, en R Gibellini (ed.), *La nueva frontera de la teología en América Latina* Sígueme, Salamanca 1977, 41-62

¹³ G Gutiérrez, *o c.* (nota 6) 40

¹⁴ «Ese modo de pensar y de hacer implica y presupone una manera diferente de ser o de vivir» (L Boff, *Teología del cautiverio y de la liberación* Paulinas, Madrid 1978, 35)

¹⁵ G Gutiérrez, *o c.*, 38

¹⁶ G Gutiérrez, *Evangelio y praxis de liberación*, en Varios, *Fe cristiana y cambio social en América Latina* Sígueme, Salamanca 1973, 244

¹⁷ E Dussel, *Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina*, en Varios, *Fe cristiana y cambio social en América Latina, o c.* (nota 16) 93

xión teológica anterior: la *praxis histórica*. Esta, más que el objeto específico de la TL, se entiende como lugar *desde* donde se elabora la reflexión teológica. Estamos, por tanto, ante una nueva perspectiva hermenéutica de la fe.

Lo que define a la TL y la diferencia de otras formas de hacer teología es el *método* empleado. La liberación, como agudamente ha observado J. L. Segundo, «no pertenece tanto al contenido, sino al método para hacer teología frente a nuestra situación»¹⁸. Y sólo un acuerdo en torno al método teológico para la realidad latinoamericana, sigue afirmando Segundo, «puede desafiar tal vez, victoriosamente, los mecanismos de la opresión y las tentativas de apropiarse del vocabulario liberador por parte del sistema opresor»¹⁹.

El nuevo método de la TL consiste en que, como afirma G. Gutiérrez, la teología es, en realidad, acto segundo; el hablar sobre Dios viene después del «compromiso de caridad», que es el acto primero. Esta observación, que parece obvia y a primera vista ingenua e intrascendente, constituye el punto decisivo de la TL y supone una verdadera revolución en la metodología teológica.

Tradicionalmente, la teología académica ha seguido un orden inverso: la reflexión desde la fe *viene antes* y el compromiso resulta irrelevante; a lo sumo, es una derivación moral. No parte de la realidad, sino de certidumbres teológicas, de afirmaciones dogmáticas deducidas de la revelación. Pero, en opinión de Segundo, dichas certidumbres y afirmaciones suelen cerrar el corazón y el entendimiento a los signos de los tiempos. Para el teólogo uruguayo, y en general para todos los teólogos latinoamericanos de la liberación, es precisamente la atención a los signos de los tiempos como criterio de la teología lo que «constituye la línea demarcatoria entre una teología conservadora y académica y una teología de la liberación»²⁰. La teología comienza a ser significativa y relevante cuando parte de una opción asumida en un contexto determinado. El mis-

mo autor muestra, a través de un análisis exegético de gran agudeza, cómo la diferencia entre la teología de Jesús y la de sus oponentes, los fariseos, radica, además de en los contenidos, en la metodología seguida por uno y otros. Mientras Jesús se sitúa en el nivel de lo humano y está atento a los signos de los tiempos y deja entrar lo relativo y provisional en la teología, los fariseos se mueven en el terreno de las verdades teológicas de su religión, para, desde ahí, aterrizar en las situaciones concretas, que son juzgadas según las verdades de su religión.

Para los teólogos de la liberación, la teología no brota, por tanto, de un interés científico y académico, ni de preguntas metafísicas o universales, sino de preguntas nacidas del presente y «de un compromiso humano, pre-teológico, por cambiar y mejorar el mundo». Y más en concreto, del compromiso de los cristianos en el proceso de liberación, de la *praxis histórica* de los que se confiesan seguidores de Jesús. Gustavo Gutiérrez amplía, en sus últimos escritos, este punto de partida metodológico y considera también como acto primero la contemplación y el silencio de la oración²¹. En otras palabras, la TL parte de la experiencia de la fe que se expresa y despliega en dos niveles complementarios e inseparables: el de la *praxis* y el de la contemplación, el de la espiritualidad y el del compromiso. Este no es un accesorio de la fe, sino que entra de lleno en la experiencia cristiana, constituye una parte integrante de la misma y posee una significación teológica profunda. De esa manera, la TL supera airoosamente la clásica dicotomía entre historia de la salvación e historia del mundo y redescubre la fuerza de transformación histórica inherente a la revelación y a la salvación cristiana.

¿Quiere esto decir que la única función que les corresponde a los teólogos es la de elaborar el discurso teórico de la fe y de la *praxis*, es decir, estar en el acto segundo? En modo alguno. Los teólogos latinoamericanos son conscientes de que han de estar antes en el acto primero; y ello es condición *sine*

¹⁸ J. L. Segundo, *o c* (nota 9) 13

¹⁹ *Ibid*, 9

²⁰ *Ibid*, 48-49

²¹ Cf. G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo* (Sigueme, Salamanca 1984), Id., *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job* (Sigueme, Salamanca 1986)

qua non para poder hacer teología. De lo contrario, su hablar de Dios se torna vacío y retórico.

¿Cómo entiende la TL la relación entre reflexión teológica y praxis? La teología está animada por una intencionalidad práctica y está indisolublemente unida a la praxis histórica. No sólo nace de ella, sino que, como observa L. Boff, conserva siempre su referencia a ella, la ilumina, se deja cuestionar y enriquecer por ella, manteniendo así «permanente y dialécticamente la unidad de la teología con la vida cristiana»²². La teología no se queda, por tanto, en el simple acto de pensar el mundo; contribuye también, en cuanto momento del proceso liberador, a la transformación del mundo. Se sabe parte integrante de la praxis de liberación, en cuyo interior se sitúa como momento específico, con una significación y una función propias.

La teología así entendida posee una dimensión liberadora, tanto del hombre y de la comunidad cristiana como de la teología. A los primeros los libera del fetichismo y de la idolatría. A la teología la libera de su abstracción y de su cautiverio intrasistémico. Y esto se consigue, como afirma L. Boff, «no mediante unas simples interpretaciones de interpretaciones, sino mediante una nueva experiencia y una praxis diferente de la fe y de la Iglesia»²³.

Pero la TL no quiere dejarse apresarse acríticamente por la praxis histórica. Ella misma se auto-define como reflexión crítica, y ésta es una de sus dimensiones fundamentales, sobre la que ha insistido el teólogo mexicano R. Vidales: «El nacimiento de la teología desde una praxis determinada y concreta, hace que esta inteligencia de la fe lleve en sí misma una carga esencial de revestimiento crítico sobre la experiencia misma que ha generado y, desde aquí, a la globalidad histórica. La teología se vuelve crítica de sí misma y de sus fundamentos, ya que no sólo está expuesta a las ideologizaciones y manipulaciones, sino porque esta actitud crítica se le impone al caminar por las mediaciones históricas»²⁴.

La crítica se extiende a la realidad histórica en su conjunto, en la medida en que se opone a la realización de la promesa de los nuevos cielos y la nueva tierra. Pero se dirige también a la propia praxis de los cristianos comprometidos en el proceso de liberación, llamando la atención sobre los peligros a los que están sometidos. La TL es crítica, en fin, de la Iglesia, en la medida en que no responde a su misión de anunciar el evangelio de la liberación integral a los pobres y de sembrar la esperanza con hechos y palabras.

La función crítica le lleva también, como indica R. Vidales, a detectar y enunciar «las experiencias de liberación concretas», así como a mantener «críticamente la pro-vocación hacia la consumación final»²⁵.

6. La perspectiva del pobre

Una de las principales intuiciones de los iniciadores de la teología latinoamericana de la liberación ha sido, sin lugar a dudas, el situarse en la perspectiva del pobre. En palabras de G. Gutiérrez, «no será posible profundizar en teología de la liberación si los pobres no dan cuenta de su esperanza. Desde su propio mundo y en sus propios términos»²⁶. Dicha intuición primera sigue vigente hoy, con la misma intensidad que al comienzo, en los teólogos de América Latina, quienes han hecho un esfuerzo vital e intelectual de profundización y clarificación de esta perspectiva. Hacer teología desde el lugar de los pobres comporta, para ellos, no una simple preocupación teórica por los sectores marginados de la sociedad, ni una atención desde fuera al mundo de los oprimidos; significa hablar de Dios desde la *opción por los pobres*. Y aquí radica el carácter revolucionario que se atribuye a la TL. Vamos a explicitarlo.

Los pobres han hecho irrupción en la historia latinoamericana: lo veíamos en páginas anteriores.

²² L. Boff, *o c* (nota 14) 94

²³ *Ibíd*

²⁴ R. Vidales, *Cuestiones en torno al método en la teología de la liberación, o c* (nota 12) 53

²⁵ *Ibíd*

²⁶ G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia* CEP, Lima 1977, 43

Los hasta ahora ausentes de la historia, se hacen presentes en ella con clara conciencia del protagonismo que les corresponde en su liberación. Los hasta ahora objeto de asistencia social o de beneficencia, se convierten en sujetos históricos. Los que vivieron multiseccularmente bajo la dependencia y la explotación, caen ahora en la cuenta de su estado de postración, levantan su voz de protesta y luchan organizadamente por salir de tal estado. Los pobres ocupan hoy el centro de la escena latinoamericana.

Esta irrupción ha ejercido una influencia decisiva en el cristianismo latinoamericano, pues ha obligado a la Iglesia del continente a redefinir su identidad y su misión. La Iglesia ha sido sensible a dicha irrupción y se ha integrado en el proceso de liberación. Pero hay más todavía: la irrupción de los pobres en América Latina ha incidido poderosamente en la manera misma de hablar de Dios, es decir, en la forma de hacer teología. Lo que ha supuesto una ruptura con el paradigma de la tradición teológica colonial y dependiente. Veamos en qué sentido.

Toda teología se hace desde un lugar, unas veces de forma declarada y explícita, otras de forma latente y no confesada. Y la TL se sitúa decidida y conscientemente en el lugar social y político del pobre, en la ruta de los oprimidos, en la perspectiva de los marginados. Los pobres constituyen el lugar hermenéutico y el sujeto histórico de la TL.

Es verdad que otras teologías se habían ocupado, ya antes, de los pobres, pero su interés por los pobres en nada cambió la metodología teológica. En realidad, ninguna otra teología había sido capaz de situarse tan claramente en el horizonte de los pobres, hasta el punto de convertir a éstos en el lugar teológico por excelencia. Ha sido la TL la que, atenta al despertar de los oprimidos en el Tercer Mundo, ha elevado dicho despertar a categoría teológica y lo ha interpretado salvíficamente.

Conviene destacar, a este respecto, la modestia con que se presenta la TL, frente a las actitudes arrogantes que han caracterizado tradicionalmente a la teología. La TL no tiene pretensiones de originalidad intelectual, ni se arroga protagonismo alguno en la sociedad y en la Iglesia; no se considera fin en sí misma, ni se erige en salvadora de los po-

bres. Su cometido no es otro que contribuir a que el compromiso liberador de los cristianos «sea más radical y más lúcido», a que el anuncio de la buena noticia y la liberación de los oprimidos se lleven a cabo en fidelidad al proyecto de Jesús. En este sentido, el teólogo de la liberación ejerce la función de «intelectual orgánico», como ha recordado G. Gutiérrez, tomando la expresión de Gramsci.

Llegados aquí, conviene precisar y clarificar qué entiende por pobres la TL. Así evitaremos todo equívoco y podremos reparar más fácilmente en la verdadera significación e importancia que tiene el hacer teología desde la perspectiva del pobre.

Pobre y pobreza son dos conceptos sobre los que la TL ha reflexionado desde sus orígenes y en los que ha ahondado y profundizado posteriormente, aportando matices nuevos. Aquí no vamos a seguir la evolución sufrida por estos conceptos en la TL, sino que nos limitaremos a ofrecer una síntesis global.

Frente a la visión funcionalista de la pobreza, tan extendida en medios políticos, intelectuales y técnicos —y especialmente en el campo de la sociología—, los teólogos latinoamericanos de la liberación se inclinan por la explicación dialéctica. Frente a la visión romántica de los pobres —tan extendida en ambientes eclesiales y teológicos—, ellos se decantan por una visión más realista²⁷.

Para ellos, la pobreza es inicial y radicalmente una realidad socioeconómica. Pobres son todos aquellos que se ven privados «de bienes materiales, sea en referencia a las necesidades biológicas y culturales fundamentales, sea en referencia a lo que es un mínimo aceptable en una determinada sociedad, sea en referencia a otras personas o grupos sociales, que son considerados ricos»²⁸.

²⁷ Cf I Ellacuría, *Pobres*, en C Floristán y J J Tamayo (eds), *Conceptos fundamentales de pastoral* Cristiandad, Madrid 1983, 786-802, G Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres* Sigüeme, Salamanca 1982, J Pixley y Cl Boff, *Opción por los pobres* Paulinas, Madrid 1987, 17-31, J Sobrino, *Opción por los pobres*, en C Floristán y J J Tamayo (eds), *Conceptos fundamentales de catequética* (de próxima aparición)

²⁸ I Ellacuría, *Pobres*, o c (nota 27) 788

Destacan asimismo el carácter colectivo y estructural de la pobreza y de los pobres. Concretándose en América Latina, constatan que los pobres no son minorías cuantitativamente irrelevantes, sino que constituyen la mayoría de la población. De ahí que, al referirse a los pobres, hablen con precisión de las «mayorías populares oprimidas». La pobreza no es un fenómeno individual, sino una situación estructural.

Subrayan también el carácter dialéctico y conflictivo de los pobres. Estos son «un fenómeno social producido, y no un hecho natural»²⁹. Existe una relación dialéctica entre pobreza y riqueza, entre pobres y ricos. La pobreza no es simple carencia, sino, sobre todo, privación y desposesión. La pobreza es causada por un sistema económico explotador. Los pobres lo son frente a los ricos: éstos son los empobrecedores y desposeedores; los pobres son los empobrecidos y desposeídos. En ese sentido hablan de los pobres como miembros de «una clase social explotada –sutil o abiertamente– por otra clase social»³⁰.

La TL presta especial atención a la fuerza social y política que poseen los pobres, en razón de su número, de sus condiciones objetivas y de su capacidad de constituirse en protagonistas de su propia historia. Hay teólogos de la liberación para quienes lo que confiere fuerza social y política a los pobres es su conciencia política, de clase y su capacidad de articulación organizativa. Con estas precisiones se proponen huir de las concepciones populistas y espontaneístas sobre el pueblo y los pobres.

A los pobres se les considera portadores de una conciencia ético-política y ético-personal. Por una parte, critican y denuncian la raíz estructural que produce históricamente la situación generalizada de opresión. Por otra, proponen y demandan una transformación estructural, una alternativa global que lleve a la creación de una sociedad nueva y de un hombre nuevo.

Además de la pobreza socioeconómica, los teólogos de la liberación se fijan también en otras pobrezas llamadas *socioculturales*, cuales son las provocadas por discriminaciones de carácter étnico, racial, cultural y sexual. Dichas pobrezas son situadas en el interior de la pobreza socioeconómica, que es «la determinación fundamental, la contradicción principal y la lucha prioritaria», como afirman J. Pixley y Cl. Boff, si bien no se reducen a ella y poseen una autonomía relativa.

Así, se refieren a los indios y negros, relegados a los lugares más periféricos de la sociedad y segregados en su capacidad de producción intelectual y política. La discriminación a que son sometidos los indios y los negros constituye un ejemplo elocuente de cómo sigue manteniéndose todavía la opresión colonial.

La discriminación aparece igualmente en el ámbito cultural y tiene su base en la pretendida superioridad de una cultura, la occidental, sobre las otras, a las que se califica de precientíficas. La cultura occidental se convierte en el paradigma al que han de ajustarse las otras culturas. Y en la medida en que no se ajustan a dicho paradigma, son marginadas e incluso eliminadas.

Finalmente, la TL ha comenzado a tener en cuenta la pobreza surgida de la discriminación sexual, que parte de la pretendida supremacía del sexo masculino sobre el femenino y atribuye a las personas papeles y pautas de comportamiento predeterminados y perfectamente diferenciados en función del sexo. En el reparto de papeles, al hombre le corresponde la dominación y a la mujer la subordinación.

Resumiendo, podemos concluir que los pobres, desde donde se elabora la TL, son, en frase feliz de G. Gutiérrez, «las clases explotadas, las razas marginadas, las culturas despreciadas». Ellos son la clave para comprender la revelación de Dios a los hombres y para captar el significado profundo de la salvación aportada por Cristo. Ellos son el lugar teológico por excelencia y, más en concreto, el lugar originante y los principales inspiradores de la TL. Los teólogos latinoamericanos consideran importante llegar a una conceptualización e identifica-

²⁹ J. Pixley y Cl. Boff, *Opción por los pobres*, o. c. (nota 27) 19.

³⁰ G. Gutiérrez, *Praxis de liberación. Teología y anuncio: Concilium* 96 (1974) 353-374, aquí 356.

ción sociológica correcta de los pobres, al objeto de huir de visiones idealistas y románticas. Para ello recurren constantemente a las ciencias sociales. Pero no se quedan ahí, sino que se ocupan prioritariamente de descubrir la densidad teológica, cristológica, eclesiológica y soteriológica de los pobres³¹.

Llegamos así a la *opción por los pobres*, que es el eje de la nueva manera de ser hombre y cristiano en América Latina, como indica Gutiérrez³², y el principio práctico generador de la TL, como certeramente ha puesto de relieve el teólogo francés Christian Duquoc en un reciente estudio sobre la teología latinoamericana de la liberación y la teología europea progresista³³.

Dos son las razones en que se apoyan los teólogos de la liberación para fundamentar la opción por los pobres. La primera es bíblico-teológica; la segunda, política. Entre ambas se da una relación estrecha.

Empecemos por la fundamentación bíblico-teológica. El Dios que se revela en el éxodo no es impasible ante el sufrimiento de su pueblo, sino que escucha su clamor, toma partido por él, legitima el levantamiento contra el faraón y acompaña al pueblo oprimido en el itinerario que lo llevará a la liberación de la esclavitud. En el éxodo encontramos el paradigma de la imagen bíblica de Dios: él es el liberador de los pobres.

El Dios que libera a los pobres se hace pobre entre los pobres en Jesús de Nazaret. Aquí la toma de partido se torna identificación con la causa y el destino de los pobres para liberarlos. Siendo rico, Jesús se hace pobre y anuncia el reino, la buena noticia, a los pobres desde el interior de su mundo.

³¹ Cf. los trabajos de Ellacuría y Sobrino citados en nota 27.

³² G. Gutiérrez, *o. c.* (nota 30) 355.

³³ Cf. Ch. Duquoc, *Liberación et progressisme. Un dialogue théologique entre l'Amérique Latine et l'Europe*. Cerf, París 1987, espec. 32-46. Con este libro se inicia un diálogo serio, exigente y lúcido entre los teólogos europeos de la modernidad y los teólogos latinoamericanos de la liberación. Se trata de uno de los esfuerzos más sólidos y consistentes que conozco por comprender cuál es la raíz de la diferencia entre unos y otros. Para lo que sigue, tendré muy en cuenta el capítulo 2 de esta obra, dedicado a la opción por los pobres.

Precisamente por ello es excluido de la sociedad, condenado a muerte y ejecutado. En los márgenes de la sociedad es donde tiene lugar la manifestación de Dios, donde se gesta el futuro para los condenados de la tierra y donde alumbra la luz de la resurrección. La identificación de Dios con los pobres, a través de una persona concreta, Jesús de Nazaret, que sufre el mismo destino que ellos, constituye el lugar histórico de la revelación de Dios. No hay aquí resto alguno de espiritualismo. Para la TL, Dios asocia su destino histórico al destino de las masas oprimidas, no por una actitud romántica, sino con el objetivo de liberar a aquéllas de la miseria y de la postración en que se encuentran.

La opción de Jesús por los pobres no es un dato más de su vida, no es una ocupación más entre otras; se trata, como bien ha observado Jon Sobrino, de la característica histórica de la praxis de Jesús, de la realización fundamental de su praxis moral³⁴. Su inserción en el mundo de los pobres, así como su anuncio del evangelio de la liberación a ellos, son algo «esencial a la vida y a la misión de Jesús»³⁵.

La identificación de Jesús con los pobres se pone de manifiesto en el texto del evangelio de Mateo sobre el juicio final: «Os lo aseguro: Cada vez que lo hicisteis con un hermano mío de esos más humildes, lo hicisteis conmigo... Os lo aseguro: Cada vez que dejasteis de hacerlo con uno de esos más humildes, dejasteis de hacerlo conmigo» (Mt 25, 40.45). La salvación y la condenación eternas se juegan, en último término, en la praxis histórica de liberación para con los pobres y en el olvido de los pobres, respectivamente³⁶.

³⁴ Cf. J. Sobrino, *Relación de Jesús con los pobres y desclasados*: Concilium 150 (1979) 461-471.

³⁵ I. Ellacuría, *o. c.* (nota 27) 792.

³⁶ «La dimensión cristológica de los pobres, afirma Ellacuría, está en que Jesús pone la razón última de la salvación o de la condenación eterna y definitiva en que con él se hizo o dejó de hacer lo que se hizo o se dejó de hacer con sus hermanos más humildes. Dos cosas subyacen en este punto. En primer lugar, el carácter definitivo, escatológico y la nomenclatura usada (benditos y malditos), lo cual significa que en Jesús se juega lo absoluto de la vida humana y consiguientemente significa que Jesús es Dios; y, en segundo lugar, que en los pobres y más humildes se

El problema de los pobres es, en definitiva, el problema de Dios y el problema de Jesús.

Tan importantes y decisivas como las razones bíblico-teológicas para fundamentar la opción por los pobres son, para la TL, las razones *políticas*, siendo éstas las que confieren a dicha opción su consistencia histórica y las que la hacen aterrizar en una praxis auténticamente liberadora. Tanto la política del largo período colonial como la de la época de la independencia nacional y la de la etapa desarrollista de los últimos decenios, lejos de contribuir a mejorar las condiciones de vida de los pueblos latinoamericanos, lo único que han hecho ha sido, como ya vimos en su momento, consolidar unas estructuras de injusticia y reforzar todavía más la marginación y el empobrecimiento del pueblo. Las mismas democracias occidentales, que en todos los foros internacionales proclaman incesantemente la declaración universal de los derechos de los hombres y de los pueblos, son el más claro ejemplo de incoherencia y, si se nos permite, de cinismo en su relación con el Tercer Mundo: «Sus estructuras sociales, unidas a su sistema económico, exigen para su buen funcionamiento la dependencia y la marginación de los países del Tercer Mundo»³⁷. Ello explica que los teólogos de la liberación se muestren tan críticos con la sociedad moderna nacida de la Ilustración y, también, con la teología europea progresista por su complicidad con la lógica de Occidente, que está en la base y es la causante del subdesarrollo de América Latina.

La opción por los pobres no se queda en el terreno de los principios abstractos; tiene importantes e ineludibles consecuencias eclesiales y políticas, hasta el punto de generar una ruptura tanto con la clásica espiritualidad o mística de la pobreza, defendida y seguida por la Iglesia durante siglos, como con la doctrina social de la Iglesia.

La espiritualidad cristiana se ha caracterizado por el desprendimiento y la renuncia a los bienes de este mundo y por un modo de vida austera, que,

juega algo tan definitivo y absoluto como es el destino de Dios mismo encarnado» (*Ibid*, 794)

³⁷ Ch Duquoc, *o c* (nota 33) 39

lejos de cuestionar las estructuras de opresión y explotación de los pobres, las legitimaba; que, lejos de convertirse en un mensaje y en una praxis de liberación para los pobres, dejaba a éstos abandonados a su propia suerte haciéndoles ver que su estado de pobreza constituía una condición propicia para poder salvarse. Pues bien, lo que hace la TL es sustituir la mística de la pobreza por la solidaridad con los pobres, la protesta y la lucha contra la pobreza³⁸. La pobreza no es camino hacia Dios; es un mal a erradicar. Sólo la lucha por la justicia lleva a Dios y construye su reino.

Pero la lucha contra la pobreza implica para la TL –y ahí radican las consecuencias políticas de la opción por los pobres– la lucha contra las estructuras injustas para alumbrar una sociedad nueva y un hombre nuevo. Se trata de quebrar el modo de producción capitalista y de construir el socialismo. Con el término «socialismo», los teólogos de la liberación se refieren más directamente a la ruptura política y económica con el capitalismo que a un modelo político y económico perfectamente diseñado.

Llegados aquí, surge una pregunta obligada, que exige una respuesta precisa: ¿Tiene el mismo sentido la opción por los pobres para la TL que para el discurso oficial de la Iglesia? Parece que no. El mismo principio remite a cosas diferentes en un caso y en otro. La apropiación por parte del magisterio eclesial de la fórmula no significa la apropiación de su contenido más profundo y radical. Hay una tendencia progresiva a rebajar la fuerza explosiva que encierra originariamente. Los documentos de Puebla, por ejemplo, introducen dos importantes correctivos que no tienen nada de ingenuos: en ellos se habla de «opción preferencial por los pobres y los jóvenes». Al añadir «preferencial», se está suavizando el carácter conflictivo y parcial de la opción. Aunque, como indica J. L. Segundo, añadir «preferencial» a «opción» es semánticamen-

³⁸ G Gutierrez es uno de los primeros teólogos de la liberación que formula con nitidez la ruptura entre espiritualidad del desprendimiento y lucha contra la pobreza, que será decisiva en los desarrollos ulteriores (cf *Teología de la liberación Perspectivas* Sigüeme, Salamanca 1972, 363-386)

MIRAR LA SOCIEDAD DESDE LOS POBRES

¿Existe una manera específicamente cristiana de mirar la sociedad? ¿Influye la fe cristiana en la manera de interpretar la realidad social a la que pertenecemos? La teología de la liberación responde afirmativamente a este interrogante. Los cristianos deben tratar de entender su sociedad desde el punto de vista de los pobres, de los pequeños, los marginados, los desposeídos, los oprimidos. Los teólogos de la liberación plantean que es imposible que uno mire su propia sociedad desde una óptica neutral. Tanto historiadores como científicos sociales eligen una perspectiva desde la que analizan la sociedad, o adoptan, posiblemente sin darse cuenta, el enfoque de la clase o grupo social al que pertenecen.

Los teólogos de la liberación plantean que su perspectiva, la opción por los pobres, se sustenta en la revelación bíblica. Dios se ha revelado a sí mismo como el que se pone del lado de los oprimidos, los excluidos, los marginados, los despreciados.

Observamos que la opción preferencial por los pobres constituye un principio crítico que mantiene su validez y operatividad después de la revolución. Nos proporciona visiones críticas para la nueva sociedad. Atrae la atención hacia aquellos que permanecen oprimidos y marginados. La aplicación de este principio impide que los nuevos gobernantes se conviertan ellos mismos en opresores. La opción preferencial por los pobres es verdaderamente un principio trascendente, enraizado en el llamado divino, ofreciendo orientación antes, durante y después de la revolución. Dudo mucho que exista un principio puramente secular del que se pueda afirmar lo mismo.

G. Baum,
La teología de la liberación y lo «sobrenatural»,
en Varios, *Vida y reflexión.*
Aportes de la teología de la liberación
al pensamiento teológico actual.
CEP, Lima 1983, 63.65.66.

te redundante. Al añadir «por los jóvenes», se elimina por completo la conflictividad que subyace a la opción.

La *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* introduce una nueva matización: habla de «preocupación privilegiada... proyectada

sobre los pobres y las víctimas de la opresión». Se sustituye «opción» por «preocupación», produciéndose un notable cambio de sentido. Cuando la realidad es conflictiva y la pirámide social es tan puntiaguda como sucede en América Latina, la diferencia entre «opción» y «preocupación» no puede ser más abismal.

La *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación* habla en el mismo número (68) de «la opción preferencial por los pobres», indicando que no es exclusiva, y del «amor de preferencia» de que son objeto los oprimidos por parte de la Iglesia. Con la acentuación del carácter no exclusivo de la opción, en el primer caso, y con la sustitución de la palabra «opción» por «amor», en el segundo, lo que se hace es neutralizar la exigencia de prioridad que tiene la opción.

Las diferencias que se reflejan en el lenguaje, aumentan cuando se analizan más en profundidad el alcance y las concreciones de la opción por los pobres en uno y en otro caso. Para la TL, la opción por los pobres es una verdad teológica con base dogmática; para el discurso eclesial oficial no pasa de ser una exigencia ética³⁹. Para la TL, la concreción económico-política de la opción por los pobres es, como vimos, el socialismo; para la Iglesia oficial, es una tercera vía indefinida entre socialismo y capitalismo.

7. Parcialidad y universalidad de la TL

A lo largo de este libro hemos puesto de relieve de forma reiterada el carácter contextual y socialmente ubicado de la teología. «De hecho, afirma H. Assmann, no existió jamás ni existe actualmente una teología supratemporal, sin conexión con opciones históricas manifiestas u ocultas. No existe una teología de puras verdades eternas. Toda teología es necesariamente histórica en el sentido de que posee un arraigo social y, por ende, un trasfondo ideológico detectable...; es una ciencia provisoria,

³⁹ Cf. J. Pixley y Cl. Boff, *o. c.* (nota 27) 127s; Ch. Duquoc, *o. c.* (nota 33) 45.

necesariamente deudora a una ineludible ubicación social»⁴⁰.

Toda teología se ha hecho, se hace y se hará desde un determinado lugar social. Lo que pasa es que algunas teologías son conscientes de ello y lo confiesan, mientras otras no son conscientes, y, si lo son, se cuidan muy mucho de no explicitarlo. Este último es el caso de la teología elaborada en el Primer Mundo, que se resiste a reconocer su parcialidad y raras veces asume de manera consciente su ubicación social y su dimensión ideológica. Esa teología tiende a absolutizar y a elevar a categoría de universal lo que en realidad no es otra cosa que una perspectiva particular. «Y la absolutización de una particularidad, asevera certeramente J. I. González Faus, es una tiranía»⁴¹.

La TL, por el contrario, es consciente de su parcialidad e identifica su *desde dónde*, incluso en los mismos títulos de sus obras: *Teología desde el lugar del pobre* (L. Boff), *Teología desde el reverso de la historia* (G. Gutiérrez), *Teología desde la praxis de la liberación* (H. Assmann), *Cristología desde América Latina* (J. Sobrino).

A partir de aquí, J. I. González Faus constata que en el Primer Mundo se han desarrollado las «teologías de», mientras América Latina es la cuna de las «teologías desde». Lo que significa que los teólogos latinoamericanos son conscientes de los propios límites y condicionamientos de su quehacer teológico. Y esto es algo de importancia capital, ya que esos condicionamientos constituyen «un factor hermenéutico imprescindible».

Veamos cómo explicita la TL su *desde dónde*. Según L. Boff, «toda teología se constituye a partir de dos lugares: el lugar de la fe y el lugar de la realidad social dentro del cual se vive la fe»⁴². El primero nos es dado, si bien debe ser interpretado desde nuestro aquí y ahora; el segundo hay que identifi-

carlo. El hoy llamado «kairológico», que es el lugar de la fe, se vive dentro del hoy cronológico, que es el lugar de la realidad social. Una de las pretensiones de la TL es precisamente articular coherentemente ambos lugares.

La TL identifica su *desde dónde* con nitidez y precisión. Afirma de nuevo L. Boff: «Partimos de una constatación: el hecho brutal y clamoroso de las grandes mayorías de nuestro continente cristiano que viven y mueren en condiciones inhumanas de existencia: desnutrición, mortalidad infantil, enfermedades endémicas, bajos ingresos, desempleo, falta de seguridad social, de higiene, de hospitales, de escuelas y de viviendas; en una palabra, el fenómeno de la insuficiencia de los bienes necesarios para una mínima dignidad de la persona»⁴³. Además de hacer la identificación del lugar social, L. Boff subraya la relevancia del mismo para la cristología.

J. Sobrino se ocupa también de definir el lugar eclesial y social de la TL. El lugar social es la *Iglesia de los pobres*, que constituye una «fuente de conocimiento teológico» muy importante para el teólogo. El lugar social es el *mundo de los pobres*. Sobrino reconoce que se trata de una ubicación parcial, pero, al mismo tiempo, considera que desde esa doble ubicación parcial el teólogo «conoce mejor la totalidad y el sentido de la totalidad»⁴⁴.

En una valiosa obra de reflexión sistemática sobre Dios, R. Muñoz ha mostrado cómo Dios es experimentado en América Latina «no en la historia vivida y vista del lado de los vencedores, de los grupos dominantes y privilegiados, sino desde el reverso, en el lugar y con la perspectiva de los pobres y los oprimidos..., desde los sufrimientos y la esperanza de los pobres»⁴⁵.

⁴³ *Ibid.*, 21

⁴⁴ Cf J. Sobrino, *Jesus en America Latina Su significado para la fe y la cristología* Sal Terrae, Santander 1982, 102-110

⁴⁵ Al Dios del pueblo de Israel, de Jesus de Nazaret y de sus discipulos «lo encontramos en forma privilegiada en la historia. No en la historia de los libros, sino en la que vivimos como pueblo. En la historia de todas las luchas humanas por un mundo con menos miseria e injusticia, a través de todas estas contradicciones de explotación y solidaridad, de división y comunión,

⁴⁰ H. Assmann, *o c* (nota 7) 115-116

⁴¹ J. I. González Faus, «Hacer» teología y hacerse teología *Iglesia Viva* 116-117 (1985) 199-216, aquí 215

⁴² L. Boff, *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos* Sal Terrae, Santander 1981, 9

En resumidas cuentas, que los teólogos latinoamericanos de la liberación son bien sabedores de que elaboran su teología desde unos condicionamientos, desde una óptica parcial, e incluso partidaria: la de los pobres o, por mejor decir, la de los empobrecidos. ¿Significa esto que renuncian a las pretensiones de universalidad que parecen inherentes a la teología? ¿Se mueven, sin más, en el terreno del más craso relativismo y renuncian a las referencias transhistóricas y al carácter absoluto del cristianismo?

Seguro que no. En el discurso de la TL, la parcialidad no se opone a la universalidad, pues, según el juicio certero de J. L. Segundo refiriéndose a la teología negra de Cone, que es aplicable a la TL, la consecución de un alto grado de universalidad en una interpretación de hechos radica en la elección correcta del compromiso y de la parcialidad de nuestro punto de vista. La universalidad cobra todo su sentido «en la profundidad de la condición humana que se revela en una comunidad oprimida y necesitada de libertad. Y ¿dónde podríamos encontrar esa necesidad por la libertad con rasgos más agudos, creadores y universales que en la comunidad de los oprimidos?»⁴⁶.

La fuerza universal de la TL radica en su vinculación orgánica con el proyecto histórico de los oprimidos, en la asunción de las causas universales de la justicia, de la vida, de la libertad, de la dignidad, que han de concretarse históricamente en la defensa de los derechos humanos de quienes se ven privados de ellos. Pues esos derechos sólo serán de verdad universales, cuando puedan disfrutar de ellos, sin cortapisa alguna, todos los hombres y todas las mujeres de nuestro planeta.

Se trata de una universalidad que pasa por lo concreto, que se encarna en lo limitado y asume lo transitorio. Esa es «la única que merece el nombre de universal»⁴⁷. Una universalidad que no pasa por

de frustración y esperanza. Toda esta historia, que padecemos o construimos, es el terreno privilegiado de nuestro encuentro con el Dios vivo» (R. Muñoz, *Dios de los cristianos*. Paulinas, Madrid 1987, 46-47)

⁴⁶ J. L. Segundo, *o c* (nota 9) 35

⁴⁷ L. Boff, *o c* (nota 42) 53

lo concreto cae irremisiblemente en la abstracción o, lo que es peor todavía, en la imposición de algo particular como universal, como le sucede con frecuencia a la teología europea.

Un ejemplo de particularismo europeo disfrazado de universalismo lo encontramos en un documento elaborado por la Comisión Teológica Internacional el año 1985, bajo el título *La única Iglesia de Cristo*. En él está ausente toda referencia a las mayorías oprimidas del Tercer Mundo, se aborda la misión de la Iglesia haciendo caso omiso de la opción evangélica por los pobres y se pasa por alto la relación teológica existente entre pueblo de Dios y pueblo de los pobres⁴⁸.

TENTACIONES DE LA TL

No queremos descuidar las tentaciones que pueden sobrevenir a los teólogos de la liberación apuntadas hace mucho por la crítica, y asumidas en parte por el magisterio. Cabe también reconocer que, en su mayoría, los teólogos de la liberación incorporaron a su trabajo tales advertencias. Enumeraremos algunas de estas tentaciones.

Descuido de las raíces místicas, de donde brota todo verdadero compromiso por la liberación, supervalorando la acción política. Es en la oración, en la contemplación, en el trato comunitario con Dios donde se renuevan las motivaciones que hacen que nazca de la fe el compromiso por los oprimidos y por todos los hombres.

Inflación del aspecto político de las cuestiones relativas a la opresión y a la liberación, en perjuicio de otras dimensiones más gratuitas, más profundamente humanas y evangélicas, como la amistad y el perdón, el sentido del ocio y de la fiesta, el diálogo abierto con todos los hombres, la sensibilidad para el arte y para las riquezas espirituales.

⁴⁸ Cf. el estudio crítico que hace R. Muñoz del documento de la Comisión Teológica Internacional sobre «La única Iglesia de Jesucristo. Temas escogidos de eclesiología con ocasión de los veinte años de la clausura del concilio Vaticano II». *La eclesiología de la Comisión Teológica Internacional y el pueblo de Dios en América Latina*. Concilium 208 (1986) 367-374.

Subordinación del discurso de la fe al discurso de la sociedad en una articulación mal elaborada o demasiado marcada por el conflicto de clases, sin prestar mayor atención a lo específico del campo religioso y cristiano. Esta tentación vale especialmente para la exégesis y la liturgia.

Absolutización de la teología de la liberación, descuidando la validez de otras teologías, y la exacerbación de la figura socio-económica del pobre evangélico, minimizando la importancia de otros aspectos de la opresión social, como la de los negros, de los indios y de las mujeres.

Acentuación excesiva de las rupturas más que de las continuidades en cuanto a los comportamientos, ideas e iniciativas pastorales en confrontación con la gran tradición de la Iglesia.


Negligencia en profundizar el diálogo con las otras Iglesias cristianas o con las teologías contemporáneas, e incluso con las enseñanzas doctrinales y sociales del magisterio pontificio y

local, con pérdida del enriquecimiento que podría derivarse de ahí para una teología de la liberación más fecunda.

Desatención de los teólogos de la liberación para hacerse comprender de las varias instancias eclesiales, atrasando el proceso de conversión de la Iglesia a los pobres y obstaculizando la necesaria asimilación de los derechos humanos, válidos también para el campo cristiano.

Estas tentaciones serán tanto más fácilmente superadas cuanto más imbuidos estén los teólogos de la liberación del sentido de Cristo (1 Cor 2, 16), vinculados a la comunión eclesial y vitalmente nutridos con la vigorosa savia mística de la religión y de la fe popular.

L. Boff-CI. Boff,
¿Cómo hacer teología de la liberación?
Paulinas, Madrid 1986, 82-84.



5

Mediación socioanalítica

1. Las ciencias sociales, palabra primera

Las ciencias humanas, y especialmente las sociales, juegan un papel relevante y significativo en la nueva manera de hacer teología en América Latina. Es obligado reconocer que el recurso a dichas ciencias no es algo exclusivo de la TL, ni constituye una aportación específica de la misma. Ya el concilio Vaticano II introdujo el análisis sociológico en la constitución sobre la Iglesia en el mundo actual (*Gaudium et spes*) y recomendó su empleo en la reflexión teológica: «Los teólogos, guardando los métodos y las exigencias de la ciencia sagrada, están invitados a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar sus conocimientos a los hombres de su época, porque una cosa es el depósito de la fe —o sea, sus verdades—, y otra es el modo de formularlas, conservando el mismo contenido. Hay que reconocer y emplear suficientemente en el trabajo pastoral no sólo los principios teológicos, sino los descubrimientos de las ciencias profanas, sobre todo en psicología y en sociología, llevando así a los fieles a una más pura y madura vida de fe» (GS 62).

A partir de esa recomendación conciliar, las ciencias sociales han sido incorporadas a la metodología teológica de forma generalizada. Y si es verdad que las ciencias sociales no son la norma para

la teología, como indica Rahner en una carta dirigida al cardenal Landázuri, arzobispo de Lima —donde aboga por la ortodoxia del pensamiento de G. Gutiérrez—, pues «ella se basa en el mensaje de Jesucristo, en el evangelio y en la enseñanza de la Iglesia católica... Hoy día no se puede hacer teología sin tener en cuenta las ciencias sociales»¹. Rahner reconoce, sin estrecheces, la gran importancia de esas ciencias para la teología de hoy, y lo hace inspirándose en la carta del padre Arrupe sobre el marxismo².

Pero no cabe duda de que la TL y el magisterio episcopal latinoamericano en sus Conferencias de Medellín (1968) y Puebla (1979) han sido las dos instancias eclesiales del posconcilio que han prestado una atención preferente a las ciencias sociales y han recurrido a ellas de manera más sistemática para un conocimiento más profundo de la realidad latinoamericana tendente a su transformación y a una presencia liberadora en medio de los pobres. Su originalidad en la aproximación a dichas cien-

¹ La carta apareció publicada en la revista *Misión Abierta* 4 (1984) 113

² *Carta sobre los cristianos y el análisis marxista* La carta, del 8 de diciembre de 1981, iba dirigida a los Provinciales de la Compañía de Jesús en América Latina, cf. un estudio de la misma en E. Martín Clemens, *Pedro Arrupe, «testigo creíble de la justicia»* Patronato San Francisco Javier, Puerto Rico s/f

cias radica quizás en su intencionalidad práctico-liberadora. No se trata del conocer por el conocer, como puede suceder en determinadas tendencias teológicas del Primer Mundo.¹

Los teólogos latinoamericanos comienzan por justificar el empleo de la mediación socioanalítica. La fe se realiza en unas condiciones históricas concretas. Según eso, la determinación y el estudio de esas condiciones no es algo lateral al quehacer teológico, sino que es *uno de los momentos intrínsecos del mismo*. En el caso de América Latina, es necesario contar con una interpretación correcta de la situación, para lo que hay que recurrir a la mediación de las ciencias sociales. Así piensa I. Ellacuría, quien ofrece tres razones en favor de la conexión entre teología y ciencias sociales: «la unidad histórica de la realidad social y del cuerpo social al que ambas se dirigen;... el carácter práctico con que se presentan hoy en AL tanto la sociología como la teología;... la ideologización a la que están sometidas tanto la interpretación de la fe como la interpretación de la realidad histórica»³. En este último punto abunda el teólogo uruguayo J. L. Segundo, quien se fija en la ideologización que ha penetrado en la estructura de la fe, en la práctica religiosa y en la teología. Es el mismo mensaje cristiano el que impele a conocer y comprender los mecanismos de ideologización de la fe, en aras del encuentro con el núcleo genuino y liberador del evangelio. Pero dicho mensaje no aporta los instrumentos científicos adecuados para acometer dicha tarea. De ahí la necesidad de apelar a la sociología⁴.

La mediación socioanalítica tiene como función considerar y explicitar las condiciones materiales de existencia, que la teología no puede poner entre paréntesis, «so pena de que le importe 'mitificar' la realidad de situaciones inicuas», según asevera Cl. Boff, uno de los teólogos de la liberación que más ha

profundizado en este punto. Según él, «yendo a un tiempo contra el pragmatismo teórico y contra el idealismo epistemológico, es preciso reconocer que la práctica teológica supone dos regímenes distintos e inseparables: el régimen interno y el régimen externo. El primero se define por la *autonomía* de la práctica teórica, cuyas reglas exigen ser respetadas. El segundo corresponde a la *dependencia* de la teología en relación con las condiciones sociales de producción, es decir, con la economía de los bienes culturales, sobre los que el teólogo está llamado a ejercer una vigilancia ideopolítica permanente»⁵.

La TL es bien consciente de que no es suficiente la referencia a la praxis histórica, así como tampoco la simple mirada al evangelio, aun considerando ambas referencias necesarias y nucleares en su proyecto teológico. Entienden —y entienden bien, a mi juicio— que la sola referencia a la praxis desemboca, más tarde o más temprano, en un activismo sin norte, y que la referencia al evangelio sin más corre el peligro de caer en una «ingenuidad fundamentalista».

La realidad no es plana, no es tan diáfana como a primera vista puede parecer; posee muchas capas y subcapas, encierra una gran complejidad. En ella operan mecanismos latentes que es necesario develar. Y ése es precisamente uno de los cometidos principales de las ciencias sociales.

No pocos teólogos de la liberación coinciden en que las ciencias sociales son la palabra primera y, la teología, la palabra segunda (Assmann, Vidales, L. y Cl. Boff, de manera explícita)⁶. Ello no quiere

⁵ Cl. Boff, *Teología de lo político Sus mediaciones* Sigueme, Salamanca 1980, 401

⁶ «La teología de la liberación, al definirse como reflexión crítica a partir de la interioridad de la praxis liberadora, no solo se entiende como 'acto segundo' en relación con el 'acto primero' de la praxis, sino también como 'palabra segunda' en relación con la 'palabra primera' de las ciencias humanas. Con tal que no se interprete eso como presunción totalizadora de la teología, como si ella se arrogase la 'última palabra'» (H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación Ensayo teológico desde la América dependiente* Sigueme, Salamanca 1973, 50) «El discurso teológico no es inmediato, sino que esta mediatizado por las ciencias de lo humano, no constituye una palabra primera, sino una palabra segunda, pronunciada sobre la primera que han

³ I. Ellacuría, *Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana*, en Varios, *Teología y mundo contemporáneo Homenaje a K. Rahner* Cristiandad, Madrid 1975, 338

⁴ J. L. Segundo, *Teología y ciencias sociales*, en Varios, *Fe cristiana y cambio social en América Latina* Sigueme, Salamanca 1973, 285

decir que la TL tenga su punto de partida en el análisis sociológico. Como hemos puesto de manifiesto en páginas anteriores, su punto de arranque es la praxis histórica, la realidad latinoamericana, pero esa realidad, como muestra Ellacuría, «es mediada críticamente por un determinado análisis sociológico, dentro de un marco interpretativo general»⁷.

La asunción de la realidad latinoamericana es un elemento interno de la fe, dada la dimensión histórica y encarnatoria de ésta. Y nada más lejos de la historicidad radical de la fe que vivirla al margen del contexto social, económico, político y cultural. Por lo mismo, esa realidad es el lugar teológico de la TL y constituye uno de los desafíos más significativos para el quehacer teológico.

Pero, ¿de qué realidad se trata? De la realidad concreta que, como indica Míguez Bonino, «en Latinoamérica hay que designar con términos muy precisos como concientización, imperialismo, mercado internacional, monopolios, clases sociales, desarrollo, oligarquías»⁸. Y esa realidad nos es descubierta en toda su complejidad a través de las ciencias sociales. De ahí que la mediación socioanalítica es un momento interno indispensable del discurso sobre la fe (teo-logía) y pertenece «al itinerario integral del recorrido teológico»⁹.

Praxis social y teología interactúan; y esta interacción constituye, al decir de J. L. Segundo, «el aporte metodológico más decisivo para la actual –futura– teología latinoamericana». Lo que equivale a decir que una teología auténtica precisa necesari-

dicho las ciencias. Así es como la teología evitara decir disparates, mistificar la realidad, y tendra la oportunidad de dar su aporte al tema pertinente» (L. Boff, *El rostro materno de Dios. Estudio interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas* Paulinas, Madrid 1979, 12)

⁷ I Ellacuría, o c, (nota 3) 338

⁸ Citado por S. Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe* Sigueme, Salamanca 1983, 204, cf el desarrollo más detallado de este punto en J. Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación* Sigueme, Salamanca 1977, cap 4 «Hermeneutica, verdad y praxis»

⁹ Cf Boff, o c, (nota 5) 137

riamente de la aportación metodológica de la sociología.

Las ciencias humanas, y especialmente las sociales, ofrecen a la teología un diagnóstico de la realidad, le revelan las causas y raíces de la situación de opresión vivida por los pueblos latinoamericanos, le descubren los procesos y dinámicos estructurales, le muestran los funcionamientos y las tendencias del sistema y las alternativas al mismo, y le revelan los cauces organizativos con que cuentan las mayorías populares para hacer realidad sus aspiraciones. Las ciencias sociales son, además, un instrumento que permite «dibujar con mayor precisión los desafíos que ella (la realidad social) plantea al anuncio del evangelio, y por consiguiente a la reflexión teológica»¹⁰.

En definitiva, dan a la teología «mayor lucidez histórica, más criticidad e instrumental analítico», como observa atinadamente R. Vidales¹¹, al tiempo que permiten obviar una serie de obstáculos metodológicos que dificultan la correcta articulación entre teología y realidad, entre ellos: el empirismo, el purismo metodológico y el teologismo. El recurso a las ciencias sociales libera a la teología de caer en visiones infantiles e ingenuas de la realidad y es, quizás, «el único camino realista para desprivatizar la teología»¹².

Las reiteradas acusaciones de «sociologización de la teología», lanzadas contra la TL, no esconden otra cosa que el retorno –hoy imposible– a una «teología pura», desentendida de las realidades históricas y ajena a las mediaciones analíticas. No conviene olvidar que los criterios teológicos, es decir, los extraídos de las fuentes de la teología, si bien son necesarios para el discurso cristiano, no son suficientes, y hay que echar mano de otros criterios extrateológicos que ayuden a historificar el mensaje evangélico y la praxis que emana de la fe.

Sucede, por lo demás, que los abanderados de

¹⁰ G. Gutierrez, *La verdad los hará libres* CEP, Lima 1986, 79

¹¹ R. Vidales, *Cuestiones en torno al método en la teología de la liberación*, en R. Gibellini, *La frontera de la teología en América Latina* Sigueme, Salamanca 1977, 48

¹² H. Assmann, o c (nota 6) 51

las acusaciones antes indicadas son los mismos que niegan de forma crasa el carácter histórico del cristianismo y ponen a éste al servicio del *statu quo*.

Ahora bien, los teólogos de la liberación consideran que el recurso a las ciencias sociales y la asunción de sus aportaciones más relevantes no significa que la reflexión teológica haya de someterse ciegamente a los datos y a las interpretaciones de esas ciencias. Introducir la racionalidad científica en teología es importante y necesario; respetar y reconocer la legitimidad científica del análisis sociológico es algo que nadie debería poner en duda. Pero el teólogo no puede quedarse ahí. La teología no va a remolque de las conquistas de las ciencias sociales; posee sus propias fuentes y su propia orientación, desde donde debe marcar «una cierta distancia crítica del análisis»¹³. Su actitud ha de ser de vigilancia «para superar los límites de la praxis social y del pensar sociológico» (Id.).

Por otra parte, el análisis social, en lo que tiene de científico y precisamente por sus pretensiones de científicidad, no se presenta como un dogma que haya que aceptar sin discusión. Requiere un examen crítico y una confrontación permanente. G. Gutiérrez hace a este respecto una matización muy pertinente: aun cuando la fe respeta el campo específico de las ciencias sociales y reconoce su propio estatuto epistemológico, no por ello se comporta ante ellas cual testigo mudo que nada tenga que decir, o cual receptor acrítico que nada tenga que objetar. Tiene una labor de discernimiento que ejercer, sobre todo a la hora de decidirse por un tipo u otro de análisis de la realidad. En este caso, la teología ni es ni puede ser neutral.

Debe optar por aquel tipo de análisis que, según los teólogos latinoamericanos de la liberación, cumpla los siguientes requisitos: ser capaz de traducir acertadamente las exigencias de la fe; adecuarse a la dirección y al horizonte global del cristianismo; ser capaz de describir de manera radical y global los mecanismos que constituyen el pecado estructural; proponer alternativas que estén en consonancia con las «opciones que la fe considere más

adecuadas a la salvación y a la liberación integral del hombre, para promover con mayor eficacia la justicia y la transformación cualitativa con mayor participación y fraternidad»¹⁴.

2. Asunción crítica de la teoría de la dependencia

La teoría que parece responder mejor a las condiciones señaladas y a la que la TL recurre, si bien críticamente, es la teoría de la dependencia, calificada por Assmann de «hecho mayor de las ciencias sociales latinoamericanas», pues a través de ella la dependencia se eleva «a categoría científica explicativa de la situación de nuestros pueblos»¹⁵. Dicha teoría supone, no un simple correctivo al desarrollo, sino una verdadera ruptura «con el tipo de ciencia social que servía de vehículo ideológico» a los modelos desarrollistas. La dependencia se entiende «como situación condicionante global de nuestra historia, como condición que dio forma y cuerpo concreto a lo que somos cultural, social, económica y políticamente»¹⁶. Ahí se encuentra el punto de partida para una correcta interpretación del subdesarrollo latinoamericano. Según esa teoría, la expansión económica de los países desarrollados y el subdesarrollo de los países latinoamericanos no son dos procesos independientes o paralelos; han de situarse, más bien, dentro de un mismo proceso y de una misma historia. El desarrollo de los países capitalistas del centro tiene lugar a expensas del subdesarrollo de los países dominados de la periferia.

El lenguaje de la liberación constituye, como indica Assmann, «el correlativo político del lenguaje

¹⁴ L. Boff, *Teología del cautiverio y de la liberación*. Paulinas, Madrid 1978, 45. «El propio estatuto de la fe inclina al teólogo a asumir los resultados y aceptar los métodos que se compaginan con las intenciones de la fe, a saber, el respeto, la liberación, la fraternidad, todo lo que vaya contra cualquier clase de discriminación y de dominación» (L. Boff, *El rostro materno de Dios*, o. c. (nota 6) 13).

¹⁵ H. Assmann, o. c. (nota 6) 108-109.

¹⁶ *Ibid.*, 109.

¹³ I. Ellacuría, o. c. (nota 3) 338.

socioanalítico de la dependencia»¹⁷. Ese nuevo lenguaje penetró también en la teología latinoamericana, que pasó del desarrollo a la liberación. Liberación, afirma G. Gutiérrez, expresa el momento ineludible de ruptura con el uso corriente del término desarrollo.

Hay un rechazo explícito del enfoque sociológico funcionalista (procedente de Estados Unidos y Europa), que era omnipresente en la teoría del desarrollo. Dicho rechazo estaba motivado por su incapacidad para ofrecer una explicación global del subdesarrollo que posibilitara el acceso al desarrollo por él propugnado. Aun cuando el enfoque funcionalista se presentaba como neutral y puramente descriptivo, lo que escondía, en realidad, era una legitimación de la dependencia y de los mecanismos de opresión y una opción por el mantenimiento de las instituciones y relaciones de dominación.

La teoría de la dependencia estuvo muy presente en los primeros pasos de la TL y en importantes documentos de la Iglesia latinoamericana, tanto los emanados de los movimientos proféticos de base como los surgidos del magisterio episcopal que, como veíamos más atrás, estaban en sintonía con dichos movimientos. Centrándonos en estos últimos, parece claro que Medellín recurre a dicha teoría en más de una ocasión para conocer e interpretar adecuadamente la realidad del continente. Así podemos leer en el documento sobre la paz, refiriéndose a las tensiones internacionales y al neocolonialismo externo: «Nos referimos aquí, particularmente, a las consecuencias que entraña para nuestros países su dependencia de un centro de poder económico, en torno al cual gravitan. De allí resulta que nuestras naciones, con frecuencia, no son dueñas de sus bienes ni de sus decisiones económicas. Como es obvio, esto no deja de tener sus incidencias en lo político, dada la interdependencia que existe entre ambos campos» (*Paz*, 8).

A comienzos de los años setenta, G. Gutiérrez, si bien llama la atención sobre el carácter inacabado de la teoría de la dependencia, la considera como «un sólido punto de partida, un estímulo perma-

nente para la reflexión y la garantía de que la reflexión contribuirá efectivamente a un cambio social»¹⁸. Pero, siguiendo los análisis de G. Arroyo¹⁹, detecta en esa teoría, al mismo tiempo, elementos intuitivos e ideológicos que pueden hacer peligrar su carácter científico, y sugiere la necesidad de eliminar los aspectos menos científicos, de precisar más los conceptos empleados y de aplicar las grandes categorías a realidades cada vez más complejas y en permanente evolución.

Los teólogos de la liberación asumen la teoría de la dependencia porque, a su juicio, es la que mejor desvela los mecanismos que generan la situación de pobreza estructural de América Latina, cuya causa determinante hay que buscarla en la dependencia de otros centros de fuera del continente²⁰.

Pero si la TL tiene muy en cuenta las aportaciones de esta teoría, insistimos, no lo hace rindiéndose a ella de manera incondicional, sino con sentido crítico y sin renunciar a otro tipo de análisis. Como acabamos de decir, Boff, por ejemplo, habla de la dependencia como «la causa determinante», pero inmediatamente reconoce que no es la única y cita otras igualmente importantes. Considera, asimismo, que en el análisis de la realidad operan preocupaciones de orden histórico-cultural y antropológico, y no sólo las nacidas de las ciencias sociales.

El teólogo alemán K. Lehmann emitía, en 1977, un juicio crítico muy severo contra el empleo acrítico que muchos teólogos latinoamericanos hacían de la teoría de la dependencia²¹, si bien reconocía que algunos autores —y en nota a pie de página citaba a G. Gutiérrez— son conscientes de la necesidad de introducir ciertos correctivos en dicha teoría. Pero eso lo hace de pasada. El peso de su crítica se dirige

¹⁸ G. Gutiérrez, *Teología de la liberación Perspectivas* Sígueme, Salamanca 1972, 124

¹⁹ Cf. Gonzalo Arroyo, *Pensamiento latinoamericano sobre subdesarrollo y dependencia externa*, en Varios, *Fe cristiana y cambio social en América Latina* Sígueme, Salamanca 1973, 305-321

²⁰ Cf. L. Boff, *Teología del cautiverio y de la liberación*, o c (nota 14) 45-48

²¹ K. Lehmann, *Problemas metodológicos y hermenéuticos de la «teología de la liberación»*, en Comisión Teológica Internacional, *Teología de la liberación* Ed. Católica, Madrid 1978, 31s.

¹⁷ *Ibíd*

contundentemente contra la propia teoría de la dependencia, citando un texto de Grabendorff, según el cual «como el debate sobre la dependencia no ha llegado aún a su fin, habrá que esperar todavía un poco hasta que alguien se dé cuenta en América Latina de que tales explicaciones monocausales no son operativas, sino que cumplen, más bien, una función provisional de ‘chivo expiatorio’»²², y contra las consecuencias negativas que tiene su empleo en la teología. Detrás de esos juicios no es difícil entrever el prejuicio de determinados europeos, y entre ellos no pocos teólogos, que se resisten a reconocer la responsabilidad del Primer Mundo en el subdesarrollo del Tercer Mundo.

Frente a estas y otras críticas similares, conviene aclarar que la TL no es producto de la teoría de la dependencia. Lo que hace esta teoría es posibilitar a la teología el conocimiento de la situación de dependencia de América Latina, proveerla de un lenguaje científico sobre la realidad y ayudarle a redescubrir la dimensión liberadora del mensaje cristiano. Resulta más que sorprendente que el horizonte de la liberación no lo encontremos los cristianos en la historia de la salvación, «como hubiéramos podido y debido hacerlo», sino en «los científicos de las ciencias sociales... y en la acción (de) quienes luchan las luchas revolucionarias», observa con un gran sentido de la realidad mons. Méndez Arceo, obispo dimisionario de Cuernavaca (México).

La teoría de la dependencia proporciona pautas valiosas para dar con la *unidad sin confusión* entre una praxis cristiana y una praxis política secular, tan difícil de conseguir en la práctica. Obliga también a la teología a encarar una serie de tareas insoslayables y que Ellacuría²³ resume en las siguientes: revisar críticamente las formulaciones teológicas y las prácticas cristianas y preguntarse si unas y otras no dependen –aun inconscientemente– de estructuras económicas de dominación; reformular positivamente la concepción de la fe y de la praxis cristiana, teniendo en cuenta la situación estructu-

ral descrita por la teoría de la dependencia; reformular nuestras ideas sobre Dios, Jesús, la Iglesia, la salvación y la acción pastoral. «Se abre así toda una tarea teológica, respecto de la cual el desenmascaramiento logrado por la teoría de la dependencia y la misma suscitación de nuevos problemas propuestos por la misma representan un reto teórico y práctico de primera magnitud. Hasta cierto punto se vuelve con ello a una situación originaria, que guarda una gran similitud de inspiración con los momentos más ricos de la revelación. Ya no será una teología en defensa de la dominación, ni siquiera en defensa de los intereses de la Iglesia, sino una teología que viva de las mismas fuentes de la fe»²⁴.

Veíamos anteriormente, siguiendo a Assmann, que el lenguaje de la liberación es el correlativo político del lenguaje socioanalítico de la dependencia y que dicho lenguaje ha penetrado hondamente en la teología latinoamericana, que ha interpretado adecuadamente la noción bíblica de salvación como liberación. Pero dicha teología no entiende la liberación reductivamente, es decir, no sólo en cuanto superación de la dependencia socioeconómica y política²⁵, como con frecuencia nos hacen ver algunos documentos del magisterio eclesiástico, que leen sesgadamente y con no pocos prejuicios la TL. Esta sitúa la liberación en la perspectiva integral de la existencia humana y de su devenir histórico. Es liberación de todo lo que impide al hombre su realización y el ejercicio de su libertad. G. Gutiérrez ha subrayado muy atinadamente los tres niveles de significación que confluyen en el concepto liberación²⁶:

a) *Liberación política*: Frente al término desarrollo, tal como es empleado por las teorías desarro-

²⁴ *Ibid*

²⁵ «Procurar la liberación del subcontinente va más allá de la superación de la dependencia económica, social y política. Es, más profundamente, ver el devenir de la humanidad como un proceso de emancipación del hombre a lo largo de la historia, orientado hacia una sociedad cualitativamente diferente en la que el hombre se vea libre de toda servidumbre, en la que sea artífice de su propio destino. Es buscar la construcción de un hombre nuevo» (G. Gutiérrez, *Teología de la liberación Perspectivas*, o c [nota 18] (131-132))

²⁶ *Ibid*, 68-69, 236-241

²² *Ibid*, 33

²³ I Ellacuría, *Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo* Concilium 125 (1977) 282-290, aquí 289

listas, que oculta y falsea el carácter trágico y conflictivo de la realidad latinoamericana, el término liberación destaca, en este primer nivel, el aspecto estructural y conflictivo que caracteriza la situación sociopolítica, económica y cultural del continente.

b) *Liberación del hombre a través de la historia:* Este nivel comporta, por parte del hombre, la asunción consciente de su propio destino, la conquista gradual de su libertad —una libertad real y creadora— y la construcción progresiva del hombre nuevo. Dicho nivel afecta a la esfera interpersonal, pero con las necesarias e ineludibles repercusiones en la esfera sociopolítica.

c) *Liberación del pecado y comunión del hombre con Dios:* Se trata de la liberación radical aportada por Cristo. El pecado constituye la «alienación fundamental» y la «raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión». Ahora bien, en una perspectiva liberadora, el pecado es entendido por Gutiérrez «como hecho social, histórico, ausencia de fraternidad..., ruptura de amistad con Dios y con los hombres y, como consecuencia, escisión interior, personal» (Id., 236-7). Según esto, la liberación del pecado, que es la liberación radical, conlleva la liberación política, económica y social. No hay razón alguna para reducir la visión bíblica sobre el pecado y la liberación al ámbito individual y espiritualista. Lo ha puesto de relieve magistralmente el teólogo mexicano J. P. Miranda cuando estudia la doctrina paulina sobre el pecado y la salvación²⁷.

²⁷ «Según Pablo, el pecado se encarna en las estructuras sociales, en la prepotente sabiduría del mundo, en la civilización humana que constriñe a actuar de determinada manera, a pesar de la contraria conciencia que el hombre conserva de lo que es bueno y de lo que es malo. El pecado (es) una corriente en la historia humana, una fuerza manifiestamente supraindividual que llega a adueñarse de los pueblos en cuanto tales y que acrecienta su propio poder inclusive cuando los hombres, empeñándose en la observancia concienzuda de la ley, piensan estar luchando en contra del pecado» (J. P. Miranda, *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*. Sigüeme, Salamanca 1972, 215), cf. también, Varios, *Justicia que brota de la fe* (Rom 9, 30) Sal Terrae, Santander 1983, Varios, *Los hombres secuestran la verdad con su injusticia* (Rom 1, 18) Sal Terrae, Santander 1986) J. I. Gonzalez Faus ha desarrollado extensamente y de manera

Para evitar confusiones, Gutiérrez se encarga de aclarar que los tres niveles de significación citados no responden a tres procesos yuxtapuestos, independientes y que nada tengan que ver entre sí, sino que forman parte de un proceso salvífico único, global y complejo, y se implican mutuamente, si bien «se sitúan en profundidades diferentes» y no deben confundirse. Los obispos peruanos entienden de igual modo la liberación, cuando afirman: «Hacer hoy la salvación significa hacer la liberación de la actual situación de dependencia. Es cierto, la salvación de Cristo no se agota en la liberación política, pero ésta encuentra su lugar y su verdadera significación en la liberación total»²⁸.

Para terminar, diremos que G. Gutiérrez subraya el importante papel jugado por la teoría de la dependencia durante los años sesenta y setenta, en el plano de las ciencias sociales, a la hora de conformar la nueva conciencia política latinoamericana. Pero, a renglón seguido, llama la atención sobre uno de los límites de dicha teoría, perceptible en los primeros trabajos: «No señalaron suficientemente, tal vez, que el primer enfrentamiento se da no entre naciones o continentes, ni entre un centro y una periferia (entendidos geográficamente), sino entre clases sociales. En ese cuadro es posible analizar, sin subestimar, otras confrontaciones que tienen su dinamismo propio: nacionalismo, perspectiva racial»²⁹.

Por lo demás, y siguiendo al científico social latinoamericano A. Cueva, constata cómo la teoría de la dependencia se distancia del planteamiento de Marx en un punto central, como cuando éste afirma que «el país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro».

sistemática el tema del pecado estructural desde la doble vertiente bíblica y teológica, en *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*. Sal Terrae, Santander 1987, 237-298

²⁸ Citado por S. Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, o c (nota 8) 221

²⁹ G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*. Sigüeme, Salamanca 1982, 246

TL COMO IMPULSO DE UNA PLURALIDAD DE COMPROMISOS ELEGIDOS CRITICAMENTE

Desde mediados de los sesenta, *un nuevo interlocutor y un nuevo debate* han aparecido en la escena latinoamericana. Ese interlocutor está constituido por la aparición de las clases populares como sujeto histórico. El nuevo debate es el de la participación activa de esas mismas clases en su propio proceso de liberación. Las comunidades eclesiales de base y la teología de la liberación son parte activa y creativa, tanto de este debate como de aquel sujeto. El surgimiento del pueblo-sujeto y el debate sobre su liberación han entrañado, entre otras cosas, un cuestionamiento de la acción tradicional de los partidos políticos (incluidos los de la izquierda marxista) y de las Iglesias (incluida la católica). Las comunidades eclesiales de base y la teología de la liberación constituyen parte activa y creativa, también, de este cuestionamiento.

La tendencia predominante en todo el movimiento de la teología de la liberación latinoamericana no es reducirse a un movimiento puramente político ni sacralizar una opción política específica. La teología de la liberación no es ni propone un

partido político, nuevo o viejo, no busca reproducir la experiencia de la democracia cristiana, de ser apéndice político de una Iglesia.

La teología de la liberación no es, pues, una «teología política», sino una reflexión teológica desde la cual *también* la política es críticamente analizada. Tampoco es una «teología del mundo», sino una teología desde la cual *también* son criticadas las estructuras del mundo real. Esta teología busca ser reflexión de la fe desde la experiencia de liberación de los oprimidos y, desde allí, impulsar —entre otras muchas cosas que no son directa ni estrictamente «políticas»— una pluralidad flexible de compromisos políticos escogidos críticamente. O, dicho de otro modo, la teología de la liberación busca ser momento de decisión, alimento y revisión crítica de toda la vida personal del cristiano en medio y al servicio de la experiencia de liberación de los oprimidos. Incluyéndose ahí *también* la decisión, el alimento y la revisión crítica del propio compromiso político.

Otto Maduro,
*Democracia cristiana y opción liberadora
por los oprimidos en el catolicismo latinoamericano*
Concilium 213 (1987) 291-292

6

El marxismo en la teología de la liberación

Al estudiar el papel y la importancia de las ciencias sociales y de la teoría de la dependencia en la elaboración de la TL, hay una cuestión que nos sale al paso y que no podemos soslayar: estamos refiriéndonos a la utilización del marxismo por los teólogos latinoamericanos de la liberación.

Es éste un punto que encierra una gran complejidad y que viene siendo objeto de controversia, no tanto en el seno de la TL, cuanto entre sus más acérrimos adversarios. Y en la controversia no suele primar, por desgracia, la objetividad, sino el tratamiento emotivo, las acusaciones fáciles no fundamentadas y las descalificaciones globales. A ello nos referiremos en otro apartado de esta obra. Bástanos ahora con citar un párrafo de la Instrucción de la Sagrada Congregación para la doctrina de la fe, titulada *Algunos aspectos de la teología de la liberación* (6 de agosto de 1984): «Préstamos no criticados de la ideología marxista y el recurso a la tesis de una hermenéutica bíblica dominada por el racionalismo son la raíz de la nueva interpretación, que viene a corromper lo que tenía de auténtico el generoso compromiso inicial en favor de los pobres» (VI, 10).

1. El marxismo, «problema relativo no fundamental»

Comencemos por constatar la total coincidencia de los teólogos latinoamericanos de la liberación en un punto fundamental y previo: que el marxismo no constituye el gran problema de la TL, como quieren hacer creer equivocadamente tanto la citada Instrucción como importantes sectores del episcopado latinoamericano, con el cardenal López Trujillo a la cabeza. Se trata, no más, de un «problema relativo no fundamental», como acertadamente ha puesto de relieve el teólogo chileno P. Richard¹, quien indica que la originalidad de la TL hay que buscarla fundamentalmente en la metodología empleada, es decir, en «el 'camino' que seguimos en nuestro compromiso», o en «la 'manera' como hacemos teología. Nuestro camino ha sido el de la práctica política de liberación»². En realidad, la mediación teórica es una cuestión derivada y relativa, es un problema segundo y no definitorio del carácter fundamental de la TL.

Ninguno de los teólogos de la liberación consi-

¹ P. Richard, *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*. DEI, San José de Costa Rica 1980, 84.

² *Ibid.*

dera la asunción de elementos del método de análisis marxista como factor determinante o desencadenante del compromiso liberador de los cristianos latinoamericanos, o como elemento innovador de la nueva metodología seguida por la TL.

El punto de arranque o el dato primero de la TL, como ya hemos mostrado anteriormente, es, de una parte, la realidad histórica, la situación de injusticia estructural que vive América Latina, y de otra, la significación y operatividad de la fe en aras de la transformación de esa realidad. Como apunta G. Gutiérrez, la TL se sitúa «al nivel de los hechos de miseria, injusticia y explotación»³. Pero esa realidad es compleja: muchas cosas no están a la vista y es necesario sacarlas a la luz e identificarlas. Y aquí es donde entran las ciencias sociales para conocer en profundidad y en su globalidad los mecanismos que operan en la realidad latinoamericana en orden a un cambio profundo y global. No se trata, por tanto, de una simple aproximación academicista tendente a elaborar una teología erudita.

El marxismo ha hecho importantes aportaciones en lo referente a los análisis sociales y económicos, y las ciencias sociales han incorporado no pocos elementos del análisis marxista, sin que ello signifique que haya que identificar, así, por las buenas, ciencias sociales y análisis marxista. Plantear el problema del marxismo en la TL fuera del marco de las ciencias sociales sería desorbitar las cosas y sacarlas de quicio, como hacen en realidad ciertos sectores cristianos y teológicos, a quienes todos los dedos se les antojan huéspedes y cuyo cometido está más cerca de la caza de brujas que de situar los problemas en su verdadero contexto. El marxismo es utilizado por la TL como mediación o instrumento. Esto es algo que no se cansan de repetir los teólogos de la liberación.

Aquí podemos hablar también con I. Ellacuría⁴ de un primero y de un segundo momento en la TL. El momento primero y principal, el determinante e

insustituible, es una profunda experiencia humana y cristiana, nunca una ideología, tampoco la marxista: «La experiencia humana que, ante el atroz espectáculo de la maldad humana, que pone a la mayoría de la humanidad a las orillas de la muerte y de la desesperación, se rebela y busca cómo corregirla. La experiencia cristiana que, basada en esa misma realidad humana, ve desde el Dios cristiano revelado en Jesús que esa atroz situación de maldad e injusticia es la negación misma del reino de Dios, esto es, de Dios y del hombre, la negación misma de la salvación anunciada y prometida por Jesús, una situación que ha hecho de lo que debiera ser reino de gracia un reino de pecado»⁵.

Esa experiencia, referida concretamente a El Salvador y Guatemala, tiene tintes dramáticos y es descrita por Ellacuría en los siguientes términos: «Es la experiencia humana de una brutal represión, que no sólo cuesta más de diez mil víctimas al año, sino que se lleva a cabo con crueldad y sadismo inclasificables; es la experiencia cristiana de cómo las fuerzas del anti-Cristo, de la bestia apocalíptica, se abaten sobre los más humildes, sólo porque éstos han comenzado —o se temen que comiencen— a reclamar sus derechos o, simplemente, a defenderse contra depredadores inmisericordes de sus vidas y de sus haciendas»⁶. Es esta experiencia, extensible a otros países de América Latina, aunque con otros acentos —y no el marxismo—, la que ha provocado el cambio de lugar social de la Iglesia. El marxismo tiene, por tanto, un carácter secundario.

El análisis marxista aparece en un segundo momento como elemento teórico muy importante, si bien no el único, al que recurre la TL, críticamente y con correctivos a veces sustanciales, «para desmascarar ideológicamente interpretaciones interesadas y deformantes y para esclarecer situaciones de las que se necesita saber cómo son realmente más allá de las apariencias»⁷.

³ G. Gutiérrez, *Respuesta a las observaciones*: Misión Abierta 1 (1985) 42.

⁴ I. Ellacuría, *El auténtico lugar social de la Iglesia*: Misión Abierta 1 (1982) 101.

⁵ *Ibíd.*, 103-104.

⁶ *Ibíd.*, 101.

⁷ *Ibíd.*, 102.

2. Encuentro con el marxismo en la práctica de la liberación

El encuentro –siempre crítico y creativo– de los cristianos revolucionarios latinoamericanos y de los teólogos de la liberación con las ciencias sociales y con el análisis marxista ha tenido lugar, según indican G. Gutiérrez y P. Richard, «no en la tranquilidad de una biblioteca o de un diálogo entre intelectuales», sino en el interior de un proceso histórico, «en la dinámica de un movimiento histórico que supera individualidades, dogmatismos y entusiasmos pasajeros»⁸. La solución fecunda al problema marxismo-cristianismo hay que encontrarla en la práctica política de liberación. Es ésta, cree P. Richard, la que juzga tanto al marxismo como al cristianismo: de una parte, pone en cuestión a un marxismo dogmático ideologizado y, en definitiva, ajeno a la liberación de los pobres; de otra, a un cristianismo desvinculado del sentido evangélico de la fe, insensible a los pobres y desligado de las esperanzas de éstos. «El problema marxismo-cristianismo sólo tiene solución positiva y fecunda cuando se encuentran, por un lado, un cristianismo *creyente*, es decir, que acoge en la fe el juicio de Dios mediatizado históricamente por el pobre; de otro lado, un marxismo *revolucionario*, es decir, que se define metodológicamente como la dimensión teórica de una práctica política y orgánica de liberación»⁹.

Aun reconociendo que uno de los ejes de la discusión entre marxismo y cristianismo es el que se refiere a la confrontación fe-ciencia, y que dicho planteamiento cuenta con importantes elementos correctos a tener en cuenta, Richard considera que el eje de la reflexión teológica en América Latina no es la confrontación fe-ciencia, «sino el antagonismo opresión-liberación, muerte-vida, desarrollo-subdesarrollo»¹⁰. El desafío no les viene a la Iglesia y a la teología latinoamericanas de un proceso intelectual

de secularización científica, sino del proceso de liberación política.

Y aquí el planteamiento de Richard me parece de un rigor difícilmente igualable y de una coherencia incontestable, por lo que se refiere al impacto del marxismo en los cristianos de América Latina: «El marxismo no presenta primaria y fundamentalmente a los cristianos un desafío científico como problema intelectual, sino un desafío político, tanto cuanto el marxismo aparece como la dimensión teórica de una práctica política de liberación. Es en esta práctica, y a través de ella, como el cristiano, urgido por las exigencias políticas, orgánicas y teóricas de su compromiso con los más pobres, se ha sentido progresivamente desafiado y cuestionado por el marxismo. El marxismo aparece así como exigencia teórica de una práctica política y no como una nueva etapa en la revolución científica del pensamiento occidental»¹¹.

Este enfoque coincide con el de Gutiérrez cuando afirmaba, según vimos en un párrafo anterior, que el encuentro de los cristianos latinoamericanos con el marxismo no se llevó a cabo en un diálogo entre intelectuales, sino en el corazón de un proceso histórico. Con ello no se intenta minimizar la confrontación fe-ciencia, también presente en el problema marxismo-cristianismo, a la que se reconoce su importancia. Lo que se hace es poner el acento en un aspecto del contencioso marxismo-cristianismo, que suele ser, consciente o inconscientemente, preterido o descuidado por la teología.

En varios de sus escritos, Jon Sobrino¹² ha llamado la atención a este respecto sobre una de las diferencias más notables entre la TL y la teología progresista europea, que radica en los distintos retos a los que una y otra intentan responder. Mientras la teología política europea parece querer dar respuesta al reto de la subjetividad («liberar a la

¹¹ *Ibid*, 88

¹² Cf J. Sobrino, *El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana*, en Encuentro Latinoamericano de Teología, *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*. México 1976, 177-207, Id., *Teología de la liberación y teología europea progresista*. Mision Abierta 4 (1984) 11-26

⁸ G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*. Sigüeme, Salamanca 1982, 247

⁹ P. Richard, *o c* (nota 1) 86

¹⁰ *Ibid*, 87

subjetividad esclavizada, a la razón y a la libertad»), correspondiente a la primera Ilustración, simbolizada en Kant, la TL se propone responder al reto de la segunda Ilustración, simbolizada en Marx, que consiste en la liberación de la realidad oprimida, en la liberación de la opresión histórica a que se ven sometidos los pueblos subdesarrollados. Tendremos ocasión de referirnos a este punto en otro capítulo de esta obra.

G. Gutiérrez¹³ propone un encuentro entre la fe cristiana y el marxismo en el plano de la utopía. No entiende el marxismo sólo como ciencia —aunque también—, sino como teoría política del proceso revolucionario; y, en cuanto tal, no sólo como análisis científico de la realidad, sino como utopía, destacando la dimensión utópica que caracteriza a todo proceso revolucionario auténtico. En este planteamiento se percibe bien a las claras la influencia del filósofo marxista alemán E. Bloch¹⁴, quien interpreta el marxismo como utopía concreta y afirma la necesidad de armonizar dentro del marxismo la corriente fría y la corriente cálida, es decir, los análisis científicos y los factores subjetivos que operan en la historia con el fin de transformarla. Las condiciones objetivas, que no pueden descuidarse, deben ir acompañadas de «una voluntad de acción» y de «un sueño anticipador en el factor subjetivo de esa voluntad» (Bloch). Bloch invoca la utopía para salvar el socialismo, pues, a su juicio, un socialismo diluido en el hecho científico resulta a todas luces irrelevante. La oposición que establece el marxismo entre socialismo utópico y socialismo científico no es la que pudiera existir entre utopía y ciencia, sino la que se da entre la utopía abstracta, que caracteriza al utopismo social clásico, y la utopía concreta o

TEOLOGIA DE LA LIBERACION, MARXISMO Y SECULARISMO

La teología de la liberación no se puede identificar con la teoría marxista que considera la infraestructura económica sola como el factor significativo responsable de la transformación de la sociedad. No puede identificarse con ningún tipo de determinismo económico. Mantiene, por el contrario, que la infraestructura y la conciencia tienen una íntima relación con el esfuerzo colectivo por satisfacer las necesidades materiales. Mas en cuanto surge el lenguaje, no se limita a la organización del trabajo; también se vuelve a temas de identidad colectiva y se manifiesta en canciones y cuentos. La lucha por la existencia material continúa siendo la base orgánica primaria de la sociedad, pero también son componentes importantes las ideas, los símbolos, la religión y la espiritualidad, porque o confirman y dan estabilidad al orden social existente, o revelan las contradicciones de la sociedad y convierten a las personas en agentes de cambio. Mientras que los marxistas clásicos querían *terminar con la religión porque la percibían sólo como una ideología que protegía un orden opresor del mundo*, los teólogos de la liberación, que creen en la revelación redentora y liberadora de Dios en Jesucristo, quieren superar la religión ideológica a través de una comprensión más auténtica de la revelación como la buena nueva de la emancipación humana. A la vez que la teología de la liberación se considera una praxis 'noética' que apunta a la transformación de la historia, y por ende de este mundo, hace una apología de la religión cristiana. Se contrapone al secularismo moderno, afirma la trascendencia divina, su meta es la presencia de esta trascendencia en el cambio gratuito del pueblo, del pecado a la santidad, de la muerte a la vida, de la opresión a la liberación, y sostiene que esta pascua divina se ofrece en la celebración de la liturgia sacramental.

G. Baum,

La teología de la liberación y lo «sobrenatural»,
en Varios, *Vida y reflexión*.

*Aportes de la teología de la liberación
al pensamiento teológico actual.*

CEP, Lima 1983, 72-73.

¹³ G. Gutiérrez, *Marxismo y cristianismo*: Pasos 13 (1972).

¹⁴ Cf. E. Bloch, *El principio esperanza*. Aguilar, Madrid 1977-1980 3 vols.; J. A. Gimbernat, *Ernst Bloch. Utopía y esperanza*. Cátedra, Madrid 1983; Id., *Utopía*, en C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*. Cristiandad, Madrid 1983, 1015-1022; J. M. Gómez Heras, *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*. Sígueme, Salamanca 1977; I. Mancini, *Teología, ideología, utopía*. Queriniana, Brescia 1974; J. J. Tamayo, *Cristianismo: profecía y utopía*. Verbo Divino, Madrid 1987, espec. 147-207; M. Ureña Pastor, *Ernst Bloch ¿Un futuro sin Dios?* Ed. Católica, Madrid 1986; S. Zecchi, *Ernst Bloch: Utopía y esperanza en el comunismo*. Península, Barcelona 1978.

práctica utópica, que se encuentra en la entraña misma del marxismo.

Aplicando a la Biblia una lectura *sub specie* de la

historia más fecunda de los herejes y con la mirada puesta en el *Manifiesto comunista*, Bloch descubre en la religión judeo-cristiana el *novum* por excelencia: ser esperanza en totalidad y esperanza explosiva.

Si el marxismo se concibe como «teoría-praxis de la utopía concreta» y el cristianismo como religión del reino y vanguardia de la esperanza de los pobres, no hay razón alguna para hablar de incompatibilidad entre ambos, cree Bloch, sino, más bien, de convergencia. Marxismo y cristianismo se encuentran unidos «en una misma singladura y en un mismo plan de operaciones», afirma el filósofo de Tübinga al final de su obra *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*¹⁵.

3. El marxismo como análisis social y como filosofía

Una de las cuestiones que viene siendo objeto de larga y apasionada discusión es la que se refiere a la forma de utilizar el marxismo por parte de la TL. El tema ha adquirido especial relevancia a raíz de la valoración que en este punto hizo la Instrucción romana de 1984 *Sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*.

La pregunta a plantear es la siguiente: ¿Existe una vinculación necesaria entre el método de análisis marxista y la filosofía marxista, de forma que quien utiliza el análisis marxista se ve abocado a asumir también de manera ineludible la ideología inherente al marxismo; o, por el contrario, es posible recurrir a los aspectos científicos del marxismo sin por ello tener que aceptar los aspectos ideológicos?

El punto de vista de la Instrucción vaticana no deja lugar a dudas y es expresado en los siguientes términos: «En el caso del marxismo, tal como se intenta utilizar, la crítica previa se impone tanto más cuanto que el pensamiento de Marx constituye

una concepción totalizante del mundo, en la cual los numerosos datos de observación y de análisis descriptivo son integrados en una estructura filosófico-ideológica, que impone la significación y la importancia relativa que se les reconoce. Los *a priori* ideológicos son presupuestos para la lectura de la realidad social. Así, la disociación de los elementos heterogéneos que componen esta amalgama epistemológicamente híbrida llega a ser imposible, de tal modo que creyendo aceptar solamente lo que se presenta como un análisis, resulta obligado aceptar al mismo tiempo la ideología. Así no es raro que sean los aspectos ideológicos los que predominan en los préstamos que muchos de los 'teólogos de la liberación' toman de los autores marxistas» (VII, 6).

Lo que afirma la Instrucción es: a) que el marxismo constituye un todo indivisible, una unidad indisoluble, cuyas partes o aspectos de que consta no son aislables; b) que aceptar el método de análisis marxista lleva derechamente a asumir la ideología, ya que ésta es un presupuesto para aquél; c) que lo predominante en muchos teólogos de la liberación que recurren al marxismo son los aspectos ideológicos de éste.

¿Suceden así las cosas en la TL, o el planteamiento de la Instrucción resulta gratuito? ¿Es posible desligar el marxismo como ideología del marxismo como ciencia? Veámoslo desapasionadamente y sin prejuzgar el resultado.

En primer lugar, los teólogos de la liberación muestran su sorpresa ante la postura tan rígida de la Instrucción y observan que la cuestión es ampliamente debatida entre los propios marxistas. Ni siquiera existe coincidencia en las filas del marxismo sobre si la vinculación entre los aspectos ideológicos y los científicos es necesaria o no: Para unos marxistas (en una línea marcada por Engels, el marxismo soviético por ejemplo) –recuerda G. Gutiérrez–, el marxismo es un todo indivisible. Para otros (Gramsci, J. C. Mariátegui y muchos más), el análisis marxista o los aspectos científicos del marxismo no están ligados al 'materialismo metafísico'¹⁶. ¿Cómo es posible que el magisterio zanje

¹⁵ E. Bloch, *Thomas Munzer, teólogo de la revolución*. Ciencia Nueva, Madrid 1968, 254.

¹⁶ G. Gutiérrez, *La verdad los hará libres*. CEP, Lima 1986, 88.

una cuestión que sigue abierta en el seno mismo del marxismo? Aquí el magisterio parece excederse en sus funciones al arrogarse un cometido que no le corresponde. Por lo demás, subraya J. L. Segundo, el mito de un marxismo impenetrable se inspira «en un *pathos* anti-marxista»¹⁷, que no resulta difícil de apreciar en la Instrucción de la Sagrada Congregación para la doctrina de la fe.

En segundo lugar, los teólogos de la liberación recuerdan que las referencias a Marx son frecuentes en el mundo intelectual contemporáneo e incluso en la teología, sin que dichas referencias signifiquen «una aceptación del marxismo, sobre todo... en tanto que concepción total de la vida y por ende excluyente de la fe cristiana y de sus exigencias»¹⁸. Una prueba de que el marxismo no constituye un todo indivisible la encuentran en el caso de pensadores no marxistas, como los sociólogos Max Weber y Karl Mannheim, que recurren a elementos del análisis social marxista, pero son contrarios a la ideología marxista. Esto mismo lo hacen extensible al mismo Juan Pablo II quien, en la encíclica *Laborem exercens*, recurre a categorías marxistas como alienación, explotación, medios de producción, relaciones productivas, praxis..., y, como es obvio, se encuentra en las antípodas de la filosofía marxista¹⁹. En este tema no puede ser mas pertinente la conocida frase de K. Barth, citada por L. Boff: «Puedo tranquilamente permitir que entren en mi mente elementos del marxismo, sin por eso ser un marxista».

En tercer lugar, los teólogos de la liberación hacen ver que el planteamiento rígido de la Instrucción choca de plano con el enfoque más flexible y matizado de otros documentos del magisterio eclesial, como la encíclica *Pacem in terris* (1963), de Juan XXIII, la carta apostólica *Octogesima adveniēns* (1971), de Pablo VI, y la carta del que fuera

General de los Jesuitas, P. Arrupe, sobre el significado del análisis marxista (1980).

Coinciden con la *Pacem in terris* en la necesidad de distinguir entre las teorías filosóficas y las corrientes o los movimientos de carácter socioeconómico, cultural o político emanados de dichas teorías²⁰.

La postura de la *Octogesima adveniēns* les parece más razonable y abierta que la de la Instrucción. Dicha carta se refiere al atractivo de las corrientes socialistas y a la evolución del marxismo con un tono más descriptivo que condenatorio (n. 31-33). Reconoce la posibilidad de distinguir en el marxismo diversos niveles (como práctica activa de la lucha de clases, como práctica político-económica, como ideología materialista y atea, como método de análisis de la realidad social y política), que constituyen retos para la acción de los cristianos y para la reflexión teológica. A continuación precisa que «es sin duda ilusorio y peligroso olvidar el lazo íntimo que los une radicalmente, el aceptar los elementos del análisis marxista sin reconocer sus relaciones con la ideología, el entrar en la práctica de la lucha de clases y de su interpretación marxista, omitiendo el percibir el tipo de sociedad totalitaria y violenta a la que conduce este proceso» (n. 34).

J. L. Segundo observa que en este texto el «lazo íntimo» entre análisis e ideología «no aparece... como constituyendo una *imposibilidad* de distinguirlos, sino como el *peligro* de no hacerlo. Todo análisis dependiente de un sistema ideológico o filosófico lleva consigo el riesgo de arrastrar inconscientemente presupuestos teóricos no criticados. Pero riesgo no significa necesidad lógica de caer en el error, de la que el teólogo sólo podrá salvarse por falta de coherencia o de atención»²¹.

¹⁷ J. L. Segundo, *Teología de la liberación Respuesta al cardenal Ratzinger* Cristiandad, Madrid 1985, 134

¹⁸ G. Gutierrez, *o c* (nota 16) 87-88

¹⁹ Cf J. L. Segundo, *o c* (nota 17) 125, L. Boff, *Ante el nuevo documento vaticano sobre la teología de la liberación Mision Abierta I* (1985) 124-136, aquí 135

²⁰ «Es completamente necesario distinguir entre las teorías filosóficas falsas sobre la naturaleza, el origen, el fin del mundo y del hombre y las corrientes de carácter económico y social, cultural y político, aunque tales corrientes tengan su origen e impulso en tales teorías filosóficas. Porque una doctrina, cuando ha sido elaborada y definida, ya no cambia. Por el contrario, las corrientes referidas, al desenvolverse en medio de condiciones mudables, se hallan sujetas por fuerza a una continua mudanza.» (*Pacem in terris*, n. 159)

²¹ J. L. Segundo, *o c* (nota 17) 135

Los teólogos de la liberación consideran más adecuado el tono y el planteamiento del P. Arrupe en la carta de 1980 que los de la Instrucción. Boff cita el siguiente texto de la carta: «El análisis marxista no es el único que está mezclado con tales elementos... Particularmente, los análisis sociales habitualmente realizados en el mundo liberal implican una visión materialista e individualista del mundo, que no es menos contraria a los valores y comportamientos cristianos». Y, a renglón seguido, comenta el teólogo brasileño: «Hubiera sido la Instrucción mucho más equilibrada, si nos hubiera recordado tales aspectos, ya que estamos viviendo en un sistema capitalista liberal, dentro del cual se están elaborando las diversas teologías de la liberación, siendo dicho sistema –el capitalismo– el causante principal de la opresión histórica en nuestro pueblo y el que, según Puebla, configura un ateísmo práctico (n. 546) y un sistema marcado por el pecado (n. 92)»²².

De lo expuesto hasta ahora se deduce con facilidad que la TL considera necesario y cree posible deslindar dentro del marxismo los aspectos filosófico-ideológicos de los científicos. Y sus puntos de apoyo para fijar la línea de demarcación entre ambos aspectos son dos: la propia tradición marxista y los documentos del magisterio²³. Más aún, se esfuerza por llevar a cabo ese corte y por clarificar su posicionamiento ante cada uno de esos aspectos.

4. La ideología atea

Comenzamos expresando el punto de vista de la Instrucción romana de 1984 a este respecto: «Recordemos que el ateísmo y la negación de la persona humana, de su libertad y de sus derechos, están en el centro de la concepción marxista. Esta contiene pues errores que amenazan directamente las verdades de la fe sobre el destino eterno de las personas. Aún más, querer integrar en la teología un análisis

cuyos criterios de interpretación dependen de esta concepción atea, es encerrarse en ruinosas contradicciones. El desconocimiento de la naturaleza espiritual de la persona conduce a subordinarla totalmente a la colectividad y, por tanto, a negar los principios de una vida social y política conforme con la dignidad humana» (VII, 9).

Veamos qué piensan los teólogos de la liberación.

Sobre el *ateísmo marxista*. Tras exponer las divergencias existentes entre los propios marxistas en torno a la vinculación necesaria entre marxismo y ateísmo, J. L. Segundo llega a la conclusión de que «la inmensa mayoría de los marxistas que *pueden dar razón de su ateísmo* y que usan más seriamente la lógica no colocan el ateísmo como elemento central de ese tipo de pensamiento». «¿Podrá el magisterio de la Iglesia –se pregunta el mismo autor– enseñarles lo que deberían pensar para ser realmente marxistas?»²⁴. Entrando más a fondo en la entraña misma del marxismo, I. Ellacuría estima que «el ateísmo, muchas veces profesado por el materialismo dialéctico, no es necesario para el materialismo histórico»²⁵.

Pero, sea o no central el ateísmo en el marxismo, en lo que coinciden todos los teólogos de la liberación, *namine discrepante*, es en el rechazo expreso del marxismo en cuanto *Weltanschauung* omniexplicativa, que niega toda referencia trascendente al hombre y a la historia (ideología atea), y en la imposibilidad de conciliación de dicha ideología con el cristianismo²⁶. Ese rechazo lo hacemos, afirma Gutiérrez, «desde nuestra fe y también desde un sano análisis social».

P. Richard ofrece una visión peculiar del «ateísmo» (las comillas son suyas) marxista, que constituye, a mi juicio, una aproximación lúcida y origi-

²⁴ J. L. Segundo, *o c* (nota 17) 129

²⁵ I. Ellacuría, *Estudio teológico pastoral* Mision Abierta 1 (1985) 79-99, aquí 85

²⁶ Cf. Cl. Boff, *o c* (nota 23) 122-125, G. Gutiérrez, *Respuesta a las observaciones*, *a c* (nota 3) 36-76, aquí 42, L. Boff, *La fe en la periferia del mundo* *La Iglesia en el caminar de los oprimidos* Sal Terrae, Santander 1981, 97

²² Cf. L. Boff, *a c* (nota 19) 134

²³ Cf. Cl. Boff, *Teología de lo político* *Sus mediaciones*. Sígueme, Salamanca 1980, 122s, G. Gutiérrez, *o c* (nota 16) 89

nal dentro de la TL. Su tesis es la siguiente: «El ateísmo marxista no se define *teológicamente* en oposición al *mundo creyente*, sino *políticamente* en oposición al *mundo dominante*»²⁷. Distingue dos tipos de ateísmos: el ateísmo como problema teológico, que es antagónico a la fe cristiana, y el ateísmo como problema político, que es antagónico a la dominación. El primero es un acto negativo para los cristianos, «ya que es la negación de la afirmación de Dios»; el segundo es, por el contrario, un acto positivo, «puesto que implica la negación de la dominación; por tanto, la afirmación de la liberación del hombre, condición de posibilidad para el acto de fe en Dios»²⁸.

Pues bien, Richard considera el ateísmo marxista directamente como problema político y, en cuanto tal, es una dimensión constitutiva de la práctica política de liberación. De ahí que cuando el magisterio de la Iglesia condena teológicamente el marxismo por el hecho de ser ateo, lo que hace es ideologizar un problema político.

El ateísmo marxista no niega directamente a Dios, sino la divinización del sistema de dominación capitalista. «En este sentido —matiza P. Richard—, la práctica del ateísmo es una exigencia ineludible de toda práctica política que se enfrente con el capitalismo fetichizado. Toda práctica de liberación es por sí misma anti-fetichista y anti-idolátrica. Este es el hecho político fundamental, al interior del cual el ateísmo marxista adquiere su sentido original y fundamental»²⁹.

Por tanto, si se entiende la crítica marxista de la religión como dimensión constitutiva de una práctica política de liberación —y así debe entenderse, según Richard—, lejos de llevar a la negación de la fe, se convierte para los cristianos que luchan por la liberación en un instrumento teórico «de *discernimiento crítico* de su fe» y para el pueblo explotado y creyente en «una exigencia evangélica».

²⁷ P. Richard, *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*, o. c. (nota 1) 88.

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ *Ibíd.*, 89.

Sobre la negación de la persona. Es otro de los puntos de la Instrucción que no comparten los teólogos de la liberación. Pueden discutirse el valor y el sentido que da el marxismo a la persona, pero de ahí a concluir que la negación de la persona pertenece y está en la entraña del marxismo hay un abismo. El marxismo nace precisamente, nos recuerda J. L. Segundo³⁰, para luchar contra la negación de la persona y para defender la dignidad de tantas y tantas personas —mujeres, hombres y niños— que vivían en condiciones inhumanas en los inicios de la revolución industrial. Es verdad que no pocas realizaciones del marxismo, concretamente en los países del llamado «socialismo real», han resultado defectuosas, pero ello no es atribuible, sin más, a la concepción marxista. También el cristianismo legitimó la esclavitud, recurrió a métodos inquisitoriales y condenó determinados derechos humanos; y no por eso cabe concluir que la esclavitud, la tortura o la negación de derechos humanos como la libertad religiosa o la libertad de prensa pertenecen al núcleo de la fe cristiana.

5. El análisis marxista

La TL utiliza el marxismo como mediación socioanalítica en cuanto método científico para analizar la realidad sociohistórica, deslindándolo de la ideología atea, sea ésta o no constitutiva del marxismo. Mas conviene aclarar cómo emplea dicho método, bajo qué condiciones y con qué correctivos. Los propios teólogos de la liberación se han encargado de dicha clarificación para evitar malentendidos y en respuesta a las deformaciones de que han sido objeto.

Cl. Boff se pregunta por la credibilidad que puede atribuirse al marxismo como teoría científica y responde que «merecerá la credibilidad de los acontecimientos probados que sea capaz de producir a título de teoría científica», sin que goce de privilegio alguno *a priori* «en cuanto a las exigencias propias de todo método científico»; sólo es válido «en la medida en que de hecho 'hace conocer' (cientí-

³⁰ J. L. Segundo, o. c. (nota 17) 129.

fico)»³¹. En la misma línea se mueve su hermano Leonardo, para quien el valor del marxismo radica en su capacidad de arrojar luz «sobre los problemas en litigio, especialmente como crítica del sistema capitalista y proposición y defensa del socialismo»³².

P. Richard, en un trabajo de 1972, indica que la teología liberadora «toma como punto de partida y como instrumental científico de su propia reflexión, la racionalidad histórica de la praxis social que tiene su expresión concreta en la racionalidad socialista»³³, sin referirse a una u otra realización de los diferentes modelos socialistas. Dicha racionalidad resulta, para él, la única verdadera y capaz de llevar a cabo una verificación histórica del cristianismo, «en cuanto revela e interpreta adecuadamente la realidad histórica del proceso de transformación social y nos desvela los mecanismos ideológicos legitimadores de una comprensión falseada de esta realidad»³⁴. Es precisamente a partir de esa racionalidad como el cristianismo consigue encontrar su articulación correcta y relevante en el proceso de transformación de la sociedad.

Quizás estemos aquí ante una asunción poco crítica de la racionalidad socialista, que P. Richard ha matizado adecuadamente en trabajos posteriores, sin por ello renunciar al núcleo fundamental de su razonamiento, es decir, a la necesidad que tiene la teología de recurrir a la racionalidad socialista como instrumental científico.

En esto coinciden todos los teólogos de la liberación, que destacan la importancia del marxismo para el análisis social, para los cristianos y para la propia teología. El marxismo ayuda a conocer mejor la realidad social, sus conflictos, sus mecanismos de opresión, a descubrir las intencionalida-

des estructurales que están más allá de la intención o voluntad de las personas consideradas individualmente, y a combatir la presión ideológica y económica que impone el sistema capitalista sobre una parte de la población mundial³⁵.

Destacan la importancia del marxismo en cuanto sirve para aclarar teóricamente que los pobres constituyen el auténtico lugar social de la Iglesia, para fundamentar y activar la opción histórica por los pobres, para promover prácticas liberadoras en consonancia con las necesidades de las mayorías oprimidas y en cuanto refuerza la actitud evangélica de ver y construir la sociedad y la historia desde los olvidados del sistema.

Llega a afirmarse que no es posible hacer teología al margen de la teoría marxista y que ésta constituye un *principio crítico*, un *principio iluminador*³⁶ y un estímulo para la teología. A pesar del rechazo mostrado por la teología hacia Marx, hay que reconocer con J. L. Segundo que «nuevos métodos y profundas cuestiones teológicas en la actualidad son herencia suya» (de Marx), y con I. Ellacuría, que sin los análisis marxistas sería improbable plantear determinadas preguntas al mensaje cristiano y a la praxis salvadora. A juicio de este último autor, el marxismo remite a la teología a la realidad de un pueblo en marcha y le ayuda a historizar la salvación.

Pero los teólogos de la liberación hacen importantes precisiones en torno a la utilización del marxismo por parte de la teología.

I. Ellacuría indica que la teología puede adoptar el lenguaje marxista como otrora adoptara el lenguaje aristotélico. Pero subraya, a su vez, que dicha adopción debe ser crítica para no incurrir en los errores de antaño y, en este caso, para evitar «que el lenguaje usado no desfigure la pureza y la plenitud de la fe y... que no convierta la teología en una ver-

³¹ Cf Boff, *o c* (nota 23) 123

³² L Boff, *o c* (nota 26) 99

³³ P Richard, *Racionalidad socialista y verificación histórica del cristianismo* Cuadernos de la Realidad Nacional 12 (1972) 144-153 (recogido en P Richard y E Torres, *Cristianismo, lucha ideológica y racionalidad socialista* Sigüeme, Salamanca 1975, 37)

³⁴ *Ibid*

³⁵ Cf L. Boff, *o c* (nota 26) 99, I Ellacuría, *a c* (nota 25) 97

³⁶ Cf I Ellacuría, *Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano*, en Encuentro Latinoamericano de Teología, *Liberación y cautiverio Debates en torno al método de la teología en América Latina*, *o c* (nota 12) 609-635, aquí 634

sión sacralizada de un determinado discurso secular»³⁷.

Según L. Boff, el marxismo sólo entra en la teología en el momento de aproximarse a la realidad social, no en todas y cada una de las partes de la elaboración teológica. En realidad, si el teólogo recurre al método de análisis marxista es «porque le parece más adecuado para denunciar las falsificaciones ideológicas del capitalismo, que oculta las verdaderas causas que producen el empobrecimiento, y especialmente el hecho de la acumulación de la riqueza en pocas manos, con la exclusión de las grandes mayorías»³⁸. En ese sentido hay que evitar el considerar el marxismo como una especie de anti-sacramento que segrega maleficios sobre quienes entran en contacto con él. El maleficio más próximo y más real para las mayorías oprimidas, asevera Boff, es el capitalismo. Pero lo que Boff propone «no es una teología dentro del marxismo, sino la utilización del marxismo (materialismo histórico) dentro de la teología. El principal referente no es el marxismo, sino la teología, la cual posee su propia gramática»³⁹.

Queda claro, por tanto, que el marxismo juega un papel puramente instrumental en la TL y en el ámbito de la fe. La fe en cuanto tal, apunta Ellacuría, recurre al método de análisis marxista para conocer mejor la realidad y para conseguir una eficacia liberadora en los planos sociopolítico y económico, pero no está ligada a dicho método, sino que se mueve en un horizonte más amplio. El marxismo no aparece nunca en la TL como algo vinculado esencialmente al quehacer teológico o a la dinámica de la fe. La siguiente precisión del teólogo R. Muñoz me parece clarificadora en extremo y elimina toda sospecha sobre el particular: «Los teólogos latinoamericanos sostenemos la creencia y verificamos en nuestra práctica pastoral que el evangelio es más englobante que el marxismo en cualquiera de sus formas; por lo mismo, cuando los creyentes confrontamos honesta y críticamente nuestra fe con el

marxismo, es la fe la que asimila elementos del marxismo en una síntesis cristiana, y no viceversa, y que este mismo fenómeno es coherente con lo que ha ocurrido a lo largo de toda la historia de la Iglesia cuando el mensaje cristiano es confrontado seriamente con las grandes corrientes del pensamiento humano»⁴⁰.

Por lo demás, los teólogos de la liberación insisten en una serie de puntos en torno al uso del marxismo, cuales son: la necesidad de evitar su absolutización y su uso indiscriminado; cuidar que no se vacíen «la fe y la reflexión teológica en el encofrado marxista, por más que deban responder al desafío marxista en lo que tiene de interpretación y transformación del hombre y de la sociedad»; someter el marxismo a una crítica permanente que muestre sus limitaciones: «A la lectura crítica del hecho cristiano realizada desde el marxismo, debe acompañar la lectura crítica de la interpretación y acción marxista llevada a cabo desde la más auténtica fe cristiana»⁴¹. Mostrar una gran libertad frente al marxismo, ya que éste sólo es útil a personas libres, «que han superado el marxismo como una religión» y lo utilizan como «un instrumento teórico y práctico para suplantarlo opresiones y crear caminos hacia la libertad» (L. Boff).

Quizás el punto de vista que mejor refleja la actitud de la TL ante el marxismo es la propuesta de L. Boff de asumir el marxismo trascendiéndolo: «Pasar por él y seguir adelante, según la dialéctica: a través de... Para llegar más allá de...»⁴².

Ya vimos anteriormente que la TL rechaza sin paliativos la ideología atea. Pero es que ni siquiera asume todo el análisis marxista, sino sólo algunos elementos que, a su vez, complementa y corrige con otros tomados de otras fuentes. Nada de extraño,

⁴⁰ R. Muñoz, *En leal colaboración* Noticias Obreras 890 (1984) 20

⁴¹ I. Ellacuría, *o c* (nota 36) 634

⁴² L. Boff, *a c* (nota 19) 135 L. Boff aboga por «una utilización no servil del instrumental analítico elaborado por la tradición marxista (Marx, las varias contribuciones del socialismo de Gramsci, de Althusser y de otros teóricos), desvinculándolo de sus presupuestos filosóficos (materialismo dialéctico)» (L. Boff, *A libertação em Puebla* Puebla 3 [1979] 184)

³⁷ *Ibid*, 633

³⁸ L. Boff, *o c* (nota 26) 101

³⁹ *Ibid*, 102

por lo demás, ya que eso mismo hacen también otros teólogos, así como científicos sociales, políticos y pensadores en general, quienes se sentirían mal interpretados e incluso ofendidos si fueran calificados de marxistas.

Con J. L. Segundo podemos preguntarnos hasta dónde esos elementos de análisis siguen siendo 'marxistas' cuando son empleados fuera del sistema ideológico y, más aún, cuando son asimilados por la fe.

El estudio somero que hemos hecho sobre el marxismo en la TL ha puesto de manifiesto lo infundado de las críticas de la Instrucción romana de 1984. Cuando la Instrucción dice que la TL toma «préstamos no criticados de la ideología marxista» (VI, 10) y cuando afirma que lo que predomina en esos préstamos son los aspectos ideológicos (VII, 6), sencillamente no dice verdad. Ambas afirmaciones se encuentran en las antípodas del uso que la TL hace del marxismo. Tengo la impresión de que lo que la Instrucción atribuye a la TL es, más bien, una caricatura de la misma. Cualquier parecido con la realidad es pura coincidencia⁴³. El planteamiento de la Instrucción hubiera sido más atinado y aceptable si, en vez de haber lanzado tales acusaciones contra la TL, hubiera llamado la atención sobre las precauciones a tomar en el uso del marxismo por parte de ésta u otra teología.

6. La lucha de clases

Un ejemplo de la aproximación crítica de la TL al marxismo es el caso de la lucha de clases, que vamos a analizar a continuación.

Comenzamos por recoger el punto de vista de la Sagrada Congregación para la doctrina de la fe al respecto. De las diez imputaciones que ésta hace a G. Gutiérrez, buena parte de ellas se refiere al papel

⁴³ Mas aun, cuando en afirmacion certera de J L Segundo, «hoy muchos de los teologos mas conocidos de la teologia de la liberacion no tienen mas que relaciones de cortesia» con el marxismo, o c (nota 17) 119, o cuando actualmente ha decrecido de manera notable la influencia del marxismo en la TL



que juega en su elaboración teológica la lucha de clases. Citemos la segunda de esas imputaciones, que constituye el mejor resumen: «Bajo el pretexto de su carácter 'científico', Gutiérrez admite la concepción marxista de la historia, historia conflictiva, estructurada por la lucha de clases y exigiendo el empeño al lado de los oprimidos en lucha por su liberación. Tal es el principio determinante de su pensamiento: de aquí parte para reinterpretar el mensaje cristiano»⁴⁴.

CONDICIONES Y ELEMENTOS DEL NUEVO MODELO DE ORGANIZACIÓN POLÍTICA

Condiciones históricas, políticas, teológicas y eclesiales del nuevo modelo de organización política de los cristianos en América Latina

1. El nuevo modelo debe tener como referencia histórica el *proyecto político de liberación de los pobres*...
2. El nuevo modelo de organización política de los cristianos debe *superar definitivamente el modelo de neocristiandad*... La Iglesia ya no puede seguir usando el poder político para asegurar su presencia en la sociedad, sino que debe apoyarse únicamente en el poder de su fe, esperanza y caridad; en el poder del evangelio. Con este poder espiritual que le es propio, la Iglesia busca insertarse en el mundo de los pobres, como levadura en la masa, con toda la fuerza liberadora del evangelio.
3. ... El nuevo modelo de organización política de los cristianos debe *ser coherente con el actual movimiento de renovación de la Iglesia*, expresado tanto en los documentos oficiales de ésta como en la vida misma de las comunidades eclesiales de base, con toda su riqueza espiritual, pastoral, teológica y doctrinal.

Elementos históricos con los que está construyéndose actualmente este nuevo modelo

1. *La práctica política común de cristianos y no cristianos dentro del proyecto liberador de los pobres*. Hay un encuentro,

⁴⁴ Sagrada Congregación para la doctrina de la fe, *Observaciones sobre la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez*: Misión Abierta 1 (1985) 33.

identificación, descubrimiento y respeto mutuo entre cristianos y no cristianos que asumen una práctica política liberadora, incluso revolucionaria. En esa experiencia común, compartida hasta sus últimas consecuencias, incluida la muerte, los cristianos no ocultan su fe, ni utilizan la práctica política como medio de proselitismo religioso... Igualmente, los marxistas han descubierto a los cristianos y la fuerza política liberadora de la fe; han renunciado al proselitismo ateizante...

2. *La existencia de una espiritualidad, una pastoral y una teología que acompaña a los cristianos en su militancia política dentro del movimiento popular*. Sin ese acompañamiento, ese nuevo modelo sería imposible. Cuando ese acompañamiento no se da, los cristianos comprometidos políticamente abandonan su fe y su comunidad eclesial o, simplemente, privatizan su fe (la reducen a un asunto privado o familiar) pensando que la fe no tiene nada que aportar a la práctica política o que es un estorbo en la construcción del proyecto político de los pobres. En América Latina, y en forma muy especial en América Central, los cristianos militantes tienen normalmente una comunidad eclesial, donde encuentran una espiritualidad, una pastoral y una teología que les permite ir madurando su fe dentro de la práctica política de liberación. Surge una nueva manera de pensar la fe, la Iglesia, la Biblia, los sacramentos, etc., que es coherente con la militancia política. No solamente es coherente, sino que también posee todo un dinamismo propio y específico que fecunda y transforma profundamente la misma práctica política. Su fe hace descubrir al cristiano militante la dimensión utópica y trascendente de la misma práctica política.

3. *La diaconía política de la Iglesia de los pobres*. Hay un servicio político de la Iglesia al movimiento popular que la Iglesia realiza sin dejar de ser Iglesia y sin ninguna necesidad de crear una organización política partidaria cristiana.

Pablo Richard,
*De la democracia cristiana
a un nuevo modelo político en América Latina:*
Concilium 213 (1987) 198-201.

La Instrucción romana de 1984 hace extensible esa acusación a otros teólogos y a otras teologías de la liberación, de las que se afirma que «lo que... han acogido como un principio, no es el *hecho* de las estratificaciones sociales con las desigualdades e injusticias que se les agregan, sino la *teoría* de la lucha de clases como ley fundamental de la histo-

ria. Se saca la conclusión de que la lucha de clases entendida así divide a la Iglesia y que en función de ella hay que juzgar las realidades eclesiales. También se pretende que es mantener, con mala fe, una ilusión engañosa el afirmar que el amor, en su universalidad, puede vencer lo que constituye la ley estructural primera de la sociedad capitalista. En esta concepción, la lucha de clases es el motor de la historia» (IX, 2-3).

Estos son, según la Instrucción, algunos de los resultados inherentes y consustanciales a la ley fundamental de la lucha de clases:

– implica que la sociedad está fundada sobre la violencia (VIII, 6);

– constituye una ley objetiva y necesaria (VIII, 7);

– lleva al amoralismo político (VIII, 7);

– exige la destrucción del enemigo de clase (IX, 7);

– pone en duda la naturaleza misma de la ética y conduce a la negación implícita del carácter trascendente de la distinción entre el bien y el mal (VIII, 9);

– «tiene un carácter de globalidad y de universalidad». Dicha ley «constituye el elemento determinante» de todos los campos de la existencia: el religioso, el ético, el cultural y el institucional, que pierden autonomía y se ven sometidos a ella (VIII, 8);

– conduce a «una politización de las afirmaciones de la fe y de los juicios teológicos». Se produce, así, una «subordinación de toda afirmación de la fe o de la teología a un criterio político dependiente de la teoría de la lucha de clases, motor de la historia» (VIII, 6).

A la vista de tal planteamiento, no podemos menos que explicar qué hay de todo esto en la TL y cómo aparece, en realidad, la lucha de clases en ella.

Los teólogos de la liberación comienzan por recordar que ni la existencia de clases ni la lucha entre ellas fueron algo que descubriera Marx; y citan

para probarlo la conocida carta de Marx a Weydemeyer⁴⁵. La aportación de Marx en este punto consistió en descubrir la relación entre la lucha de clases y los factores económicos que, en determinadas corrientes del marxismo, es presentada en forma determinista. Pues bien, esa perspectiva determinista, a partir de lo económico, resulta, como indica Gutiérrez, «totalmente ajena a la TL»⁴⁶. Ello se pone de manifiesto, sin dejar lugar a resquicio alguno de duda, en el siguiente texto del mismo autor, correspondiente a su primera obra, *Teología de la liberación*: «En este proceso de liberación está presente, además, explícita o implícitamente, un trasfondo que conviene no olvidar. Procurar la liberación del subcontinente va más allá de la superación de la dependencia económica, social y política».

Indican, asimismo, que «el reconocimiento de la existencia de la lucha de clases no depende de nuestras opciones éticas o religiosas»⁴⁷; es, antes que cualquier otra cosa, un dato analítico, un hecho social innegable. Y como tal ha sido descrito en no pocos documentos del magisterio eclesiástico, entre los cuales se citan la encíclica *Quadragesimo anno*,

⁴⁵ «Por lo que a mí se refiere –escribía Marx en 1852–, no me cabe el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna ni la lucha entre ellas. Mucho antes que yo, algunos historiadores burgueses habían expuesto el desarrollo histórico de esta lucha de clases y algunos economistas burgueses, la anatomía económica de éstas. Lo que yo he aportado de nuevo ha sido demostrar: a) que la existencia de las clases sólo va unida a determinadas fases históricas del desarrollo de la producción; b) que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado; c) que esta misma dictadura no es de por sí más que el tránsito hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases» (en I. Ellacuría, *Estudio teológico pastoral*, a. c. (nota 25) 88-89).

⁴⁶ G. Gutiérrez, *La verdad los hará libres*, o. c. (nota 16) 100.

⁴⁷ G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*. Sigüeme, Salamanca 1972, 354. «En el nivel de clase –afirman J. Pixley y Cl. Boff–, la lucha no depende inmediatamente de la voluntad individual (agresión), ni se aplica solamente a partir de la naturaleza humana (agresividad). La lucha está más bien ligada a la estructura económica, precisamente desigual y contradictoria, de una sociedad determinada. Este tipo de estructura económica es la que da origen a la contraposición objetiva de intereses materiales: capital versus trabajo, lucro versus salario, patronos versus trabajadores. Pues bien, de esta contradicción estructural, independiente de la voluntad individual, es de donde nace y se alimenta la lucha de clases» (J. Pixley y Cl. Boff, *Opción por los pobres*. Paulinas, Madrid 1986, 150).

de Pío XI, los documentos de Medellín y Puebla, y la encíclica *Laborem exercens*, de Juan Pablo II.

Para los teólogos de la liberación, la lucha de clases es una de las formas que reviste el conflicto en la historia, pero no la única. Junto a los enfrentamientos entre clases sociales, se refieren también a otras formas de conflicto: a la discriminación de las razas, al sojuzgamiento y mutilación de culturas, a la marginación de la mujer, que es doblemente marginada cuando pertenece a las clases explotadas. Ello significa tener en cuenta, como observa G. Gutiérrez, «*aspectos no económicos* en las situaciones de enfrentamiento entre grupos sociales. La persistencia de este señalamiento impide reducir el conflicto en la historia al hecho de la lucha de clases»⁴⁸.

La lucha de clases es entendida en la TL, bien como expresión del conflicto de intereses entre trabajadores y empresarios y de grupos sociales, conflicto que se hace más agudo en países que poseen un marcado biclasismo (G. Gutiérrez), bien como una búsqueda de la justicia que, a la hora de realizarla en la historia, debe llevarse a cabo en medio del contexto conflictivo en que vivimos (J. L. Segundo).

Pero cuando los teólogos de la liberación hablan de la lucha de clases no están propugnándola sin más; lo que hacen es constatar el hecho del conflicto social en toda su densidad y crudeza, contribuir a caer en la cuenta (= tomar conciencia) de él, hacerlo desaparecer combatiendo y erradicando las causas que lo provocan, y alumbrar una sociedad justa y fraterna, sin pobres ni ricos, según el ideal evangélico⁴⁹.

⁴⁸ G. Gutiérrez, *La verdad los hará libres*, o. c. (nota 16) 99 «Es preciso aclarar que la lucha de clases no es el único tipo de conflicto social. Representa ciertamente un tipo de conflicto muy especial debido a su alcance (condiciona a los demás conflictos) y a su importancia (se refiere al orden social como tal). Sin embargo, existen ciertamente otros conflictos sociales distintos de los de clase, como los conflictos raciales, sociales, culturales, sexuales, religiosos, generacionales, de partidos, etc.» (J. Píxley y Cl. Boff, o. c. [nota 47] 151)

⁴⁹ Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, o. c. (nota 47) 355, L. Boff, *La fe en la periferia del mundo*, o. c. (nota 26) 98 «Para el

Clarificado esto, lo que ellos se plantean con más rigor teológico y pastoral es cómo vivir y traducir el amor al prójimo y cómo hacer realidad la unidad de la Iglesia en medio de un contexto conflictivo. Ahí está uno de los desafíos que la teología no puede esquivar y uno de los problemas que la TL afronta con decisión. Parece haber coincidencia en que los cristianos no pueden situarse al margen de la lucha de clases, sino que han de participar en ella de manera consciente y activa. En un contexto conflictivo agudo, como el que se da en América Latina, no es posible la neutralidad, la pasividad o la indiferencia. Hay que tomar partido; es una exigencia ética y cristiana, ya que están en juego la justicia y los derechos de los oprimidos⁵⁰. El no hacerlo sería lo mismo que ponerse del lado de los opresores.

Pero aquí es donde parece plantearse la cuestión más espinosa: El tomar partido por los oprimidos ¿no es contrario a la universalidad, que es la nota distintiva del amor cristiano? El tomar partido en la lucha de clases ¿no lleva derechamente a destruir al enemigo de clase?

J. L. Segundo constata que aquí radica uno de los problemas más arduos con el que ha tenido que vérselas el cristianismo desde el principio y que no tiene ni tendrá una solución diáfana y satisfactoria⁵¹.

Lo que parece fuera de toda duda es que el amor cristiano ha de ser pensado y vivido dentro del con-

cristiano —afirma Dussel—, el reino de Dios será la comunidad perfecta, sin injusticia, sin clases ni desigualdades, sin pecado, sin violencia, en un infinito ir de lo nuevo a lo novísimo, en un apasionante y continuo descubrimiento, donde la revolución ya no será necesaria porque será permanente» (E. Dussel, *Ética comunitaria* Paulinas, Madrid 1987, 184-185)

⁵⁰ «El teólogo —escribe Vidales— no puede sino adoptar una postura fundamental es decir, una toma de postura desde los pobres y hacia los pobres. No puede entrar en este terreno de manera neutra, es un actor histórico y no hay actores históricos neutros. La opción fundamental de los seguidores de Jesús, en medio de un contexto de explotación, no puede ser sino por los 'mas pequeños'» (R. Vidales, *Acotaciones a la problemática sobre el método en la teología de la liberación*, en Encuentro Latinoamericano de Teología, *Liberación y cautiverio. Debate en torno al método de la teología en América Latina* México 1976, 257)

⁵¹ J. L. Segundo, *Teología de la liberación*, o. c. (nota 17) 147.

flicto histórico, y no en un oasis idílico que, por lo demás, no existe. Así lo piensa, lo proclama y lo vive Jesús, como se observa en un texto paradigmático citado por los teólogos latinoamericanos: «No penséis que he venido a sembrar paz en la tierra; no he venido a sembrar paz, sino espadas; porque he venido a enemistar al hombre con su padre, a la hija con su madre, a la nuera con la suegra; así que los enemigos de uno serán los de su casa» (Mt 10, 34-36; Lc 12, 51-53 par).

La división conflictiva no procede de factores externos; se encuentra en la misión evangélica misma, en el mensaje mismo de Jesús, en la medida en que incide en un contexto de manipulación religiosa y de marginación social.

Por lo demás, quienes se enfrentaron con Jesús hasta conducirlo al patíbulo no dejaron de ser sus enemigos en ningún momento. Lo que caracteriza la actitud de Jesús no es tornar amigos a sus enemigos, sino amarlos, aun cuando persistieran en su persecución, y seguir brindándoles la posibilidad de conversión⁵².

La TL afirma tanto la universalidad del amor cristiano como la opción por los pobres y la toma de partido por los oprimidos, y hace ver que una y otra no se contradicen, pues, como afirma Gutiérrez siguiendo a Girardi, «amor universal es aquel que en solidaridad con los oprimidos busca liberar también a los opresores de su propio poder, de su ambición y de su egoísmo»⁵³. La universalidad del amor cristiano no permite excluir a persona alguna, tampoco a los enemigos de clase, que son personas, pero sí lleva a mostrar preferencia por las personas que carecen de amor y por los grupos sociales más desprotegidos.

Gutiérrez trae a colación el punto de vista de K. Lehmann, quien considera que hay situaciones en que el mensaje cristiano sólo admite un camino, refiriéndose a la toma de partido de la Iglesia contra el nazismo. Y el teólogo peruano se pregunta si

«no podría serlo también en la experiencia latinoamericana de la miseria y la opresión»⁵⁴.

Aun así y todo, observa J. L. Segundo, «el amor universal sigue siendo mi deber, una vez que haya optado por la justicia y por los pobres a quienes se priva de ella... Constituye y constituirá siempre un desafío a mi creatividad cristiana cómo amar eficazmente en medio de la lucha y de la opción»⁵⁵.

L. Boff⁵⁶ se refiere, más en concreto, al modo propio de insertarse el cristiano en la lucha de clases, y subraya dos aspectos de capital importancia, evitando así los frecuentes malentendidos a que se ve sometida en este punto la TL. Por una parte, el cristiano debe actuar sobre los dos polos de la lucha de clases, es decir, sobre el opresor y sobre el oprimido, pues la opresión atraviesa el corazón de ambos, y uno y otro están necesitados de conversión, si bien ha de comenzar «por el polo primordial, que es el del opresor». Precisamente por el convencimiento de que también el opresor es hijo de Dios, la lucha del cristiano «adquiere un aire diferente». Por otra parte, debe optar explícitamente por los pobres. Y ello por dos razones: una, porque son ellos los que sufren con especial crudeza la violación de su dignidad de hijos de Dios; dos, porque ésa fue la opción radical de Jesús.

Ahora bien, ¿identifica la TL opción por los pobres y opción de clase? ¿Incluye la opción por los pobres, en la perspectiva de la teología latinoamericana, la lucha de clases? De estas dos preguntas se han ocupado con precisión y matizadamente Cl.

⁵⁴ G. Gutierrez, *La verdad los hará libres, o c* (nota 16) 108-109

⁵⁵ J. L. Segundo, *o c* (nota 17) 149-150. En un texto que hace suyo G. Gutierrez, escribe K. Lehmann: «Pero desde el punto de vista del evangelio, el compromiso decidido en favor de determinados grupos no debe oscurecer jamás el dato fundamental del mensaje cristiano de que la Iglesia tiene obligación de comunicar el amor de Dios a todos los hombres, sin limitación alguna» (K. Lehmann, *Problemas metodológicos y hermenéuticos de la teología de la liberación*, en Comisión Teológica Internacional, *Teología de la liberación*. Ed. Católica, Madrid 1978, 152-153). Y comenta Gutierrez: «El único camino (caso extremo) no elimina el requisito del amor universal» (*La verdad los hará libres, o c*. [nota 16] 111).

⁵⁶ L. Boff, *La fe en la periferia del mundo, o c* (nota 26) 96

⁵² *Ibid.*, 149-150

⁵³ G. Gutierrez, *Teología de la liberación, o c* (nota 47) 357

Boff y J. Pixley en su obra reciente *Opción por los pobres*. Para ellos, en la medida en que los pobres se sitúan objetivamente en clases y en la medida en que se desee que el amor a los pobres sea eficaz y operativo, la opción por los pobres implica y supone una opción de clase. Pero hacen una matización importante: el pobre no se siente afectado sólo por determinaciones o condiciones socioeconómicas. Hay también otras determinaciones que le afectan, cuales son, por ejemplo, las relacionadas con el sexo, la raza, la cultura, la religión, la edad. En ese sentido, la opción por los pobres no se agota en la opción de clase, sino que la supera, aunque sin desligarse de ella, «sino a través y a partir de ella»⁵⁷.

El interés del pobre no puede reducirse a su interés de clase; es también interés humano, de dignidad y de realización integral; es asimismo interés de fe. «Y esto es realmente –afirman Cl. Boff y J. Pixley– lo que se puede sentir en la propia experiencia de participación en el caminar de los pobres. El pueblo no tiene solamente hambre de pan, sino también, sobre todo y sin oposición, hambre de sentido y de misterio. Por eso la opción por los pobres es también opción por la persona humana y por el hijo de Dios que hay en ella, aunque *sub cruce et contrario*, en la expresión de Lutero»⁵⁸.

¿Incluye la opción por los pobres la lucha de clases? La respuesta es aquí también matizada. La lucha de clases es iniciativa de las clases dominantes, y la única salida que les queda a las clases dominadas, si quieren defenderse eficazmente y no desean resignarse con su suerte, es entrar en esa lucha. La lucha de clases representa, para los pobres, el conflicto fundamental, si bien no el único, como ha quedado claro en los diferentes testimonios de los teólogos de la liberación. Ello quiere decir que la lucha de los pobres tiene «un carácter prevalentemente de clase». Pero, más que y antes que una lucha-contra, Cl. Boff y J. Pixley entienden la lucha de clases preferentemente como lucha por la justicia y la liberación de los oprimidos.

En la línea de L. Boff, estos autores indican que

la lucha de clases implicada en la opción por los pobres debe subordinarse a los criterios éticos y evangélicos, criterios que excluyen terminantemente todo método que atente contra la dignidad de la persona. En otros términos, el cristiano ha de intentar vivir la lucha de clase según la ética evangélica de lucha, es decir, según el espíritu de las bienaventuranzas⁵⁹.

El hecho de la lucha de clases lleva también a los teólogos de la liberación a redefinir la unidad y la comunión eclesiales. Al estar encarnada la Iglesia en el mundo, en un mundo conflictivo, la unidad eclesial no puede plantearse al margen de las divisiones y de los enfrentamientos de todo tipo que se dan entre los hombres⁶⁰. Muy al contrario, ha de plantearse teniendo en cuenta las condiciones históricas. La unidad no viene dada de antemano, sino que es, como afirma G. Gutiérrez, «el resultado de la superación de todo lo que divide a los hombres»⁶¹.

⁵⁹ «El cristiano intentara vivir la lucha de clase según el espíritu de las bienaventuranzas mansedumbre, amor al enemigo, preferencia por los medios pacíficos, máxima economía del uso de la fuerza, ofrecimiento del perdón y de la reconciliación, reconocimiento de la dignidad y de los derechos imprescriptibles del adversario, distinción entre el opresor como miembro de una clase y el opresor como persona humana. Desde el punto de vista de la fe, la lucha de clase está subordinada a la justicia, y no simplemente al éxito. Aquí, como en otras partes, 'la política debe prestar homenaje a la moral' (Kant)» (J. Pixley y Cl. Boff, *o c.*, 152)

⁶⁰ Cf. las lucidas reflexiones de R. Muñoz, *Lucha de clases y evangelio*, en Seladoc, *Panorama de la teología latinoamericana*, I Sigueme, Salamanca 1975, 288-299, *Id.*, *La Iglesia en el pueblo. Hacia una eclesiología latinoamericana* CEP, Lima 1983, espec. 97-132 desde el lado protestante, cf. J. Miguez Bonino, *Unidad cristiana y reconciliación social*, en *Panorama de la teología latinoamericana*, I Sigueme, Salamanca 1975, 151-164

⁶¹ G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, *o c.* (nota 47) 360. En este punto se observa cierta afinidad entre el teólogo peruano y O. González de Cardedal, quien afirma «La unidad no puede ser predicada como un manto que vela, silencia o encubre esas diferencias, sino como un grito que las declara ilegítimas, como una fuerza que tiende a erradicarlas, como llamada a no asentarse definitivamente en ellas. Porque, de hecho, si no se instaura un esfuerzo continuado por superar esas situaciones que hacen difícil o imposible la unidad, al final esta se convertirá en una farsa o en una complicidad pecaminosa. La unidad es un don que se nos convierte en una tarea, un indicativo de gracia de Dios que se nos torna imperativa de creación de gracia y superación de

⁵⁷ J. Pixley y Cl. Boff, *Opción por los pobres*, *o c.* (nota 47) 149

⁵⁸ *Ibid.*

Ello significa que «en un mundo radicalmente escindido, la función de la comunidad eclesial es luchar contra las causas profundas de la división entre los hombres» (Gutiérrez), pero asumiendo el compromiso de la liberación de los oprimidos. Sólo de esa manera llega a ser la Iglesia signo de unidad y de fraternidad en el mundo.

Esta visión dinámica y dialéctica de la unidad de la Iglesia lleva a los teólogos latinoamericanos a enfocar de forma nueva el ecumenismo. Ha sido sobre todo el teólogo metodista uruguayo J. de Santa Ana quien se ha ocupado con más profundidad y rigor de ofrecer un nuevo planteamiento del ecumenismo y de fundamentarlo sociológica y teológicamente⁶². J. de Santa Ana coincide con K. Barth en que, cualesquiera sean las razones que expliquen o mitiguen la división de las iglesias, toda división constituye un enigma y un escándalo. De ahí su preocupación por desvelar ese enigma, analizando sus causas, y por superar ese escándalo, proponiendo caminos de diálogo, de comunicación y de trabajo en común entre los cristianos de las diferentes confesiones desde una praxis liberadora. La pregunta crucial en el movimiento ecuménico es formulada así: «¿Cómo concretar la unidad del pueblo de Dios en un mundo dividido por razones políticas, ideológicas, económicas, sociales, raciales, culturales y, también, por causas que derivan del hecho de que la humanidad está constituida por hombres y mujeres?»⁶³.

El teólogo uruguayo es consciente de que el problema de la división de las iglesias no debe abordar-

divisiones entre los hombres» (O. González de Cardedal, *Reflexiones ante la nueva situación eclesial*, en Comisión Teológica Internacional, *Teología de la liberación*, o. c. [nota 55] 152-153)

⁶² «La unidad de todo su pueblo es lo que Dios procura concretar: derribar barreras, abrir canales de comprensión y diálogo entre todas las naciones y grupos sociales. Difícilmente puede aceptarse un mensaje que proclama esa unidad, si quienes dan testimonio del mismo están distanciados, incommunicados» (J. de Santa Ana, *Ecumenismo y liberación*. Paulinas, Madrid 1987, 8)

⁶³ *Ibid.*, 9 J. de Santa Ana hace un análisis riguroso de lo que separa a los hombres, centrándose en las divisiones político-ideológicas, de dominación y subordinación, divisiones entre grupos sociales, divisiones raciales, culturales y divisiones por razón de sexo, al objeto de determinar los caminos más adecuados que conducen a la unidad (*Ibid.*, 25-68).

se ni sólo ni principalmente desde el punto de vista doctrinal y de que su solución no puede limitarse a conseguir acuerdos en el plano dogmático. La búsqueda de la unidad de las iglesias pasa, a su juicio —y éste es un punto que comparten otros teólogos protestantes de la liberación, así como los teólogos católicos que se mueven en la misma óptica liberadora—, por la superación y el derribo de las barreras que separan y dividen a las naciones y a los grupos sociales. No se trata, por tanto, de llegar a la unidad por la unidad, entendida como fin en sí misma, sino de ir forjándola gradualmente en función de la construcción del reino y en el camino de la liberación. «El punto de encuentro es una persona, Jesucristo. El camino de convergencia son las luchas que testimonian la presencia del reino de Dios entre nosotros»⁶⁴.

Lecturas

a) Para una profundización en torno a la importancia y a la utilización del marxismo en la TL, cf:

V. Araya, *Fe cristiana y marxismo. Una perspectiva latinoamericana*. Ed. Territorio, San José de Costa Rica 1974.

Cf Boff, *Teología de lo político. Sus mediaciones*. Sígueme, Salamanca 1980, espec. 122-126

L. Boff, *Die soziale Sunde schreit nach Befreiung*: Publik Forum 14 (1980).

Id., *Marxismo en teología: La fe requiere eficacia*, en *La fe en la periferia del mundo*. Sal Terrae, Santander 1981, 91-110.

Id., *Declaraciones de L. Boff*, en J. Arias, *Leonardo Boff. El cristianismo crítico*. El País dominical (4.10.1984) 53.

⁶⁴ *Ibid.*, 307. La propuesta ecuménica de unidad de Julio de Santa Ana pasa por la opción por los pobres y por la solidaridad. «Si el reino de Dios es el punto final del camino de todas las liberaciones y si la unidad del pueblo de Dios en la *oikumene* tiene una estrecha relación con este proceso, entonces hay que aceptar una vez más que los pobres —incluso en este campo— nos evangelizan. Ellos son los que nos enseñan, según lo recordaban las palabras de Emilio Castro, que el *ecumenismo es solidaridad*. Solidaridad en la búsqueda del reino, en el servicio de los pobres. En consecuencia, el ecumenismo es indisoluble de la liberación» (*Ibid.*).

- Id, *Ante el nuevo documento vaticano sobre la teología de la liberación* Mision Abierta 1 (1985) 124-136, espec 132-135
- Id, E. Dussel, *Incontro di cristiani e marxisti in America Latina* Idoc internazionale, año XIV, 8-9 (1983) 6-21
- Id, *Ética comunitaria* Paulinas, Madrid 1987 (el tema de la lucha de clases es abordado en p 184-195)
- I Ellacuria, *Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana*, en Varios, *Teología y mundo contemporáneo Homenaje a K Rahner* Cristiandad, Madrid 1975, 325-350, passim
- Id, *Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano*, en Varios, *Liberación y cautiverio Debates en torno al método de la teología en América Latina* Mexico 1976, 609-635, espec 633-634
- Id, *El autentico lugar social de la Iglesia* Mision Abierta 1 (1982) 98-106, espec 102-103
- Id, *Estudio teológico pastoral* (de la Instrucción de la Sagrada Congregación para la doctrina de la fe *Sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*) Mision Abierta 1 (1985) 79-99, espec 85-90
- G Gutierrez, *Teología de la liberación Perspectivas* Sigüeme, Salamanca 1972
- Id, *Cristianismo y marxismo* Pasos 13 (1972)
- Id, *Respuesta a las observaciones* Mision Abierta 1 (1985) 36-76, espec 41-47
- Id, *Teología y ciencias sociales*, en *La verdad los hará libres* CEP, Lima 1986, 75-112
- O Maduro, *Marxismo y religión* Monte Avila, Caracas 1977
- Id, *Desmitificación del marxismo en la teología de la liberación* REB 47 (1988)
- S Mendez Arceo, *Jesucristo, los pobres, el socialismo y la Iglesia de hoy* Desclee de Brouwer, Bilbao 1979
- J Miguez Bonino, *Christians and marxists The mutual challenge to revolution* Michigan 1976
- J P Miranda, *Marx y la Biblia Crítica a la filosofía de la opresión* Sigüeme, Salamanca 1972
- F Moreno, *Cristianismo y marxismo en la teología de la liberación* Ilades, Santiago de Chile 1977
- R Muñoz, *Lucha de clases y evangelio*, en Seladoc, *Panorama de la teología latinoamericana*, I Sigüeme, Salamanca 1975, 288-299
- P Richard, *Cristianismo, lucha ideológica y racionalidad socialista* Sigüeme, Salamanca 1975 (en colaboración con E Torres)
- Id, *Cristianos por el socialismo Historia y documentación* Sigüeme, Salamanca 1976
- Id, *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza* DEI, San Jose de Costa Rica 1980, espec 84-89
- J L Segundo, *Teología y ciencias sociales*, en Varios, *Fe cristiana y cambio social en América Latina Encuentro de El Escorial (1972)* Sigüeme, Salamanca 1973, 286-295
- Id, *Capitalismo-socialismo «Crux theologica»* Concilium 96 (1974) 403-422
- Id, *Liberación de la teología* Ed Carlos Lohle, Buenos Aires 1975, 19-25, 68-74
- Id, *Teología de la liberación Respuesta al cardenal Ratzinger* Cristiandad, Madrid 1985 (una parte importante de esta obra esta dedicada a analizar criticamente la acusacion de «prestamos no criticados de la ideología marxista», que la *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, de la Sagrada Congregación para la doctrina de la fe, dirige a la TL)
- b) Síntesis bastante completas sobre el tema pueden encontrarse en
- J Lois, *Teología de la liberación Opción por los pobres* Iepala, Madrid 1986, 246-266
- J Ramos Regidor, *Gesu e il risveglio degli oppressi* Arnoldo Mondadori, Milan 1981, 197-230
- S Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe* Sigüeme, Salamanca 1983, espec 223-232, 247-270
- c) Un caso peculiar es el del marxismo y sus relaciones con el sandinismo y el cristianismo en Nicaragua De el se ha ocupado G Girardi en una obra voluminosa *Sandinismo, marxismo, cristianismo la confluencia* Centro Ecuemenico Antonio Valdivieso, Managua 1987 Se trata de un libro escrito desde el interior de la revolucion sandinista, con la intencion de sistematizar la rica experiencia vivida por el pueblo nicaraguense La obra es, a mi juicio, todo un ejemplo de rigor metodológico, sin apenas fisuras El material documental que ofrece es ingente y esta muy bien seleccionado
- El libro se abre con un analisis del proyecto de Sandino, del que Girardi destaca sus rasgos utopicos y su sentido realista, y en el que echa en falta un analisis estructural Estudia, a continuacion, el marxismo sandinista, dejando claro que se trata de un marxismo dogmatico, su eje es el pueblo como sujeto y fundamento de la esperanza, de la mística y de la moral revolucionaria Trata, despues, de la evolucion seguida por el marxismo sandinista ante el cristianismo, desde sus posiciones iniciales, sospechas por principio de la religion, hasta los planteamientos posteriores, en los que se descubre el potencial revolucionario de la fe cristiana Hay aqui una exposicion lucida de las grandes lineas por donde discurre la nueva teoria sandinista de la religion

Girardi aborda también, y de manera extensa, la participación activa de los cristianos en las luchas de liberación del pueblo, poniendo de relieve la originalidad del fenómeno, pero llamando la atención, a su vez, sobre las contradicciones. La obra concluye con una reflexión en profundidad sobre el sandinismo, el marxismo y el cristianismo en la lucha ideológica, donde muestra como las relaciones entre las tres corrientes forma parte de la lucha por una nueva cultura y una nueva sociedad

d) Para poder apreciar las relaciones y diferencias entre el marxismo en la TL y el marxismo en los teólogos europeos llamados «progresistas», sugiero la lectura de la docena, aproximadamente, de títulos de estos últimos

F Belo, *Lectura materialista del evangelio de Marcos* Verbo Divino, Estella 1975

J Guichard, *Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas* Sigueme, Salamanca 1973

Id, *El marxismo Teoría y práctica de la revolución* Desclee de Brouwer, Bilbao 1975

G Girardi, *Marxismo y cristianismo* Taurus, Madrid 1968

Id, *Amor cristiano y lucha de clases* Sigueme, Salamanca 1971

Id, *Cristianismo y liberación del hombre* Sigueme, Salamanca 1973

Id, *Matérialisme historique et identité chrétienne* Lettre 198 (febrero 1975) 30-32

Id, *¿Es necesario revisar la crítica marxista de la religión?*, en Varios, *Cristianismo y socialismo en libertad* Laia, Barcelona 1979, 27-44

Id, *I cristiani di fronte al marxismo* Bilancio e prospettive Idoc internazionale, año XV, 2-3-4 (1984) 27-34

H Gollwitzer, *Crítica marxista de la religión* Marova, Madrid 1971

J M Gonzalez Ruiz, *Marxismo y cristianismo frente al hombre nuevo* Marova, Madrid 1969

Lumiere et Vie, *Cristiano marxista*, Verbo Divino, Estella 1975

X Pikaza, *Evangelio de Jesús y praxis marxista* Marova, Madrid 1977

F Refoule, *Marx y san Pablo (Liberar al hombre)* Desclee de Brouwer, Bilbao 1975

Varios, *Cristianos y marxistas* Los problemas de un diálogo Alianza, Madrid 1969

7

Mediación hermenéutica

En páginas atrás vimos que los teólogos latinoamericanos de la liberación definían la TL como un nuevo modo de hacer teología y una nueva hermenéutica de la fe. Nos toca ahora exponer el papel y la significación de la mediación hermenéutica en el método seguido por la TL. Mas para contextualizar dicha mediación, parece pertinente ofrecer una visión de conjunto del problema hermenéutico en la teología, que está en estrecha conexión con el problema hermenéutico tal como ha evolucionado desde Dilthey hasta nuestros días¹. Esta visión de conjunto nos ayudará a entender la importancia de la hermenéutica en la TL y a reconocer la originalidad y novedad del círculo hermenéutico en ella.

1. De la apologética a la teología fundamental

Uno de los desplazamientos más notables producidos en la teología ha sido el paso de la apologética a la teología fundamental². Dicho paso ha supuesto abandonar el camino de la polémica agresiva y entrar en el terreno de la fundamentación de la fe, del análisis de sus presupuestos y de sus condiciones de posibilidad. Se trata de dar razón del cristianismo ante las exigencias del mundo ilustrado y de hacer creíble el mensaje cristiano. Pero no puede limitarse a ofrecer un análisis de la credibilidad puramente racional de la fe. El cometido de la teología fundamental es, en palabras de K. Rahner, ofrecer una «justificación de la fe vivida, antes que pensada».

La teología fundamental está configurándose hoy como teología del testimonio, de la praxis y de la esperanza creadora, y ha de moverse en el horizonte de la razón práctica. A ella le corresponde dar

¹ Cf H G Gadamer, *Verdad y método* Sígueme, Salamanca 1977, Cl Geffre, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación Ensayos de hermenéutica teológica* Cristiandad, Madrid 1984, W Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología* Cristiandad, Madrid 1981, espec 164-212, P Ricoeur, *Le conflit des interprétations* Seuil, Paris 1969, Id, *De l'interprétation* Seuil, Paris 1969

² Cf J B Metz, *Apologética*, en *Sacramentum mundi*, I Herder, Madrid 1972, cols 361-371, Id, *La fe, en la historia y la sociedad Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo* Cristiandad, Madrid 1979, S Pie i Ninot, *Donar raó de l'esperança Esbós de teologia fonamental* Herder, Barcelona 1983, *Teologia fundamental* Concilium 46 (1969)

razón de la esperanza, pero no en abstracto, sino en medio de la situación histórica. Su tema privilegiado no es, como ya insinuamos anteriormente, tanto el de las relaciones razón-fe cuanto el de las relaciones teoría-praxis. Debe superar la concepción objetivista del saber vigente en la teología neoescolástica y el individualismo subyacente en la teología existencial, y descubrir las dimensiones sociales y escatológicas del cristianismo.

Más que preguntarse por el problema de la verdad de la revelación, de la religión cristiana y de la Iglesia desde una óptica objetivista e intelectualista, la teología fundamental centra su atención en el sentido y la vigencia de la fe en Jesús hoy atendiendo a nuestra propia experiencia de la existencia y al nuevo horizonte de comprensión del hombre moderno.

2. De la teología como saber constituido a la teología como hermenéutica

Un segundo desplazamiento ha sido el producido por el paso de la teología como saber constituido a la teología como hermenéutica; giro en el que ha influido notablemente la filosofía hermenéutica. Esta se ha caracterizado por un doble rechazo: el rechazo del conocimiento objetivante según la concepción del positivismo o del saber histórico en el sentido dado por el historicismo, y el rechazo del saber especulativo.

El primer rechazo conduce a la convicción de que no es posible recuperar el pasado sin una interpretación viva condicionada por mi situación presente. Pone en cuestión, a su vez, la seguridad de cualquier intento teológico fundamentalista de acceder directamente a la palabra de Dios, a la escucha literal de esa palabra.

El rechazo del saber especulativo comporta la renuncia de la filosofía a su pretensión de saber absoluto y el abandono, por parte de la teología, de cualquier pretensión de teologizar según el modo de pensar metafísico.

En consecuencia con ambos rechazos, la teología se entiende como «interpretación actualizante

de la palabra de Dios», como «interpretación creadora del mensaje cristiano»; o en otras palabras, «es inseparablemente una hermenéutica de la palabra de Dios y una hermenéutica de la existencia humana»³. La teología es, en fin, una empresa hermenéutica y no puede dejar de serlo. Lo explica certeramente Cl. Boff cuando dice que el sentido de los textos fundantes de nuestra fe no se encuentra a cielo abierto y que el paso del tiempo ha venido a hacer más honda la distancia entre ellos y nosotros⁴. De ahí la necesidad de la hermenéutica, que nos ayuda a vencer esa distancia, poniendo de relieve el carácter de revelación que tienen los textos para nosotros en nuestro contexto histórico.

El trabajo teológico se presenta, así, como un esfuerzo por establecer una correlación crítica entre la tradición cristiana y la experiencia humana, entre el pasado y el presente, entre los escritos bíblicos y los estados de conciencia del hombre contemporáneo. Los mismos escritos bíblicos constituyen ya un esfuerzo de interpretación actualizante («La Escritura ya es interpretación», afirma Geffré).

Por lo mismo, desde los orígenes del cristianismo, la teología cristiana reinterpretó el Antiguo Testamento a la luz del Nuevo y el mensaje cristiano en su conjunto en función de las mutaciones históricas (filosóficas, culturales, políticas, económicas, etc.) que se iban produciendo. En ese sentido, la teología representa, al decir de Geffré, «un movimiento sin fin de interpretación, en el que la novedad de las preguntas formuladas al texto comporta necesariamente el riesgo de respuestas imprevisibles»⁵. La hermenéutica descubre nuevas posibilidades de sentido en función de los nuevos climas sociales y culturales que van emergiendo.

Nuestra lectura de la Escritura la hacemos desde un doble horizonte complementario: por un lado, desde la tradición viva de la Iglesia, que tiene su expresión más nítida y fiable en el sentido de la fe del pueblo de Dios a lo largo de su caminar por la

³ C. Geffré, *o. c.* (nota 1) 37-39.

⁴ Cl. Boff, *Teología de lo político. Sus mediaciones*. Sígueme, Salamanca 1980, 250

⁵ Cl. Geffré, *o. c.*, 35.

historia; por otro, desde nuestra situación histórica. Y dentro de nuestra situación histórica hay que atender a un elemento tradicionalmente descuidado a la hora de hacer teología: la práctica cristiana, que constituye un nuevo lugar teológico, un lugar de producción del sentido del mensaje cristiano y un lugar de verificación de ese mensaje. Pues bien, es desde una determinada práctica cristiana como se hace siempre, consciente o inconscientemente, la lectura de la Escritura. Existe una relación dialéctica entre el texto bíblico y la práctica.

La comprensión de la teología como hermenéutica lleva a una nueva articulación de la Escritura y del dogma, que Geffré describe en los siguientes términos: «El teólogo no recurre a la Escritura simplemente para justificar o confirmar la enseñanza del magisterio, como ocurría en la teología católica hasta poco antes del Vaticano II. Es más bien nuestra lectura de la Escritura la que nos lleva a una reinterpretación de los enunciados dogmáticos, teniendo en cuenta la situación de pregunta y respuesta que sirvió de ocasión a su formulación. El lenguaje dogmático es expresión de una toma de conciencia, por parte de la Iglesia, de aquello que vive en un momento determinado. De la misma manera que no se puede identificar a la Iglesia con el reino de Dios, tampoco se puede hablar de una identidad pura y simple entre el lenguaje dogmático de la fe y la palabra de Dios. Cuando se evita identificar la Escritura o el dogma con la palabra de Dios, se comprende su complementariedad en la apropiación progresiva por la Iglesia de las riquezas del misterio de Cristo. Concretamente, la función hermenéutica de la teología es moderada en la articulación recíproca de las confesiones de fe dogmáticas y de la Escritura. Leemos la Escritura a partir de este horizonte, que constituye la tradición de la Iglesia. Este fue el método privilegiado de la dogmática católica. Pero debemos practicar también la operación inversa, es decir, entregarnos a una relectura de la Escritura partiendo de nuestro propio horizonte histórico, a fin de distinguir entre lo que pretende tal definición dogmática y lo que es fruto de la mentalidad y de las representaciones espontáneas de una época»⁶.

⁶ *Ibid.*, 34 Para un análisis comparativo del planteamiento

La hermenéutica, observa Moltmann⁷, posee una doble faz: histórica (explicación histórica) y profética (aplicación profética). Es necesario descifrar y determinar el significado que las palabras y los símbolos tuvieron en su tiempo y, por lo que se refiere a los escritos bíblicos, el sentido original del mensaje revelado. Para ello hay que recurrir a los métodos histórico-críticos.

Toda hermenéutica dirige una mirada atenta al pasado, mas no por mera afición arqueológica, ni por creer que cualquier tiempo pasado fue mejor, ni siquiera con la idea de afianzar el presente sobre los firmes pilares de la tradición. La mirada al pasado está guiada por la intención de buscar en él las huellas y anticipaciones del futuro⁸. El recuerdo del pasado es, en realidad, memoria peligrosa y subversiva⁹. La hermenéutica cristiana lee la Biblia como testimonio de la historia de las promesas de Dios y de la historia de la esperanza de los hombres, con la mirada puesta en la liberación humana.

La teología política europea ha acentuado la dimensión praxica de la hermenéutica: ésta no se queda en el plano teórico, es decir, no va del comprender al comprender, sino que lleva de la esperanza recordada a una nueva praxis de la esperanza, en la línea de la tesis 11 de Marx sobre Feuerbach: «Hasta ahora, los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo».

clásico y del actual en torno a la articulación dogma-Escritura, cf W Kasper, *Dogma y palabra de Dios* Mensajero, Bilbao 1968, Id, *La relación entre evangelio y dogma* Concilium 21 (1967) 144-156, A Shorter, *La revelación y su interpretación* Paulinas, Madrid 1986, A Torres Queiruga, *A revelación de Deus na realização do home* Galaxia, Vigo 1985, espec 390-399

⁷ Cf J Moltmann, *Teología política Ética política* Sigueme, Salamanca 1987, 109-111, Id, *Esperanza y planificación del futuro* Sigueme, Salamanca 1971

⁸ Este es el planteamiento de la filosofía de E Bloch, *El principio esperanza*, 3 vols Aguilar, Madrid 1977-1980, Id, *El ateísmo en el cristianismo* Taurus, Madrid 1983

⁹ Cf J B Metz, *El futuro a la luz del memorial de la Pasión* Concilium 76 (1972) 318-334

3. Hermenéutica bíblica en la TL

Tras esta aproximación general al giro hermenéutico producido, bajo el influjo de la filosofía hermenéutica, en la teología durante los últimos treinta años, vamos a centrarnos en el papel jugado por la hermenéutica en la TL y en las nuevas claves a que recurre para leer la Biblia.

Todos los teólogos de la liberación coinciden con G. Gutiérrez en definir la teología como reflexión crítica desde y sobre la praxis histórica a la luz de la palabra de Dios o a la luz de la fe. Dicha definición es asumida hoy por un amplio sector de teólogos, aun cuando no se muevan en la órbita de la TL. Pues bien, en esa definición aparece ya la teología como hermenéutica. La mediación hermenéutica constituye, junto con la mediación socioanalítica —estudiada anteriormente—, uno de los momentos centrales de la metodología de los teólogos latinoamericanos. Estos pretenden huir a toda costa de la repetición mecánica tanto de los textos bíblicos como de las afirmaciones del magisterio, así como de su utilización fundamentalista o de la ilusión de creer que se puede tener acceso directo al sentido original de los citados textos.

El trabajo hermenéutico es considerado necesario e «indispensable —son palabras de Ellacuría— para entender críticamente lo dado en la Escritura como respuesta a una determinada situación... No se toma el decir escriturístico como algo terminado y concluso, sino como respuesta a una situación, sólo desde la cual se entiende y se alcanza la clave para referir lo ya dicho a lo por decir en nuestra distinta situación»¹⁰.

La hermenéutica teológica latinoamericana establece una correlación o interrelación dialéctica entre los textos fundantes de nuestra fe y la experiencia histórica que viven los cristianos del continente, entre la historia bíblica y la historia presente, entre el mensaje bíblico y la situación actual.

¹⁰ I. Ellacuría, *Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana*, en Varios, *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*. Cristiandad, Madrid 1975, 346.

Ambos términos de la correlación, afirma R. Muñoz, «se nos dan siempre mutuamente involucrados: nuestra experiencia, sobre el horizonte de la tradición, y la tradición, desde la perspectiva de nuestra experiencia»¹¹.

La lectura de la Biblia se hace desde un doble registro: desde la situación en que se recogió literariamente la experiencia originaria y fundante de la revelación, y desde la propia situación latinoamericana. Ello exige dos requisitos ineludibles y, a su vez, complementarios: por una parte, un conocimiento crítico de la Escritura, al que se accede a través de las ciencias exegéticas, y un conocimiento crítico de la situación real y de los mecanismos que operan en la realidad, para lo que hay que recurrir preferentemente a las ciencias sociales; por otra parte, una vivencia profunda del mensaje cristiano en toda su radicalidad y una vivencia profunda y operativa de la propia realidad latinoamericana.

El punto de partida hermenéutico de la TL, la perspectiva de su lectura de la Biblia, son las mayorías oprimidas, la opción real y efectiva por los oprimidos, la liberación integral de los pobres. Ello implica una interpretación no neutral, partidaria, comprometida. Desde ahí se redescubren dimensiones otrora olvidadas del mensaje bíblico.

Los teólogos de la liberación fundamentan, además, la necesidad de la hermenéutica en el carácter histórico de la palabra de Dios y del *logos* de la fe. Permítaseme citar dos textos antológicos que explicitan con clarividencia lo que acabamos de decir.

El primero corresponde a Cl. Boff y dice así: «La palabra de Dios sigue siendo lo que es, a saber, una realidad que se va explicando a lo largo de la historia... Por eso mismo, la palabra de Dios es un concepto *histórico*. No se puede decidir de manera definitiva el sentido de lo que ella indica: la fe, Cristo, el Padre, etc.»¹².

El segundo es de I. Ellacuría, quien afirma: «Hay... un *logos* de la fe que supera el planteamiento de la teología bíblica, porque implica un *logos*

¹¹ R. Muñoz, *Dios de los cristianos*. Paulinas, Madrid 1987, 57.

¹² Cl. Boff, o. c. (nota 4) 267.

estrictamente histórico. El *verum* de la Biblia no es un *factum* dado, una vez por todas, sino un *faciendum*. De ahí que la reflexión teológica, ejercitada desde un *logos* histórico, no intenta tan sólo determinar la realidad y el sentido de lo ya hecho, sino que, desde esa determinación y en dirección a lo por hacer, debe verificar, hacer verdadero y real lo que ya en sí es principio de verdad. Por este carácter futuro y prático, no basta con la mera aceptación e intelección de la Biblia; o, si se prefiere, la intelección real de la Biblia implica desde sí misma el ejercicio de una determinada inteligencia, la del *logos* histórico»¹³.

Ambos textos, además de justificar la necesidad de la hermenéutica teológica apelando a la dimensión histórica de la revelación y de la fe, subrayan la imposibilidad de definir de una vez por todas, es decir, al margen de los contextos históricos de cada época, la esencia de la fe y del cristianismo, e insisten en las dimensiones práctica –verificar– y escatológica –mirada hacia el futuro– de la verdad bíblica. Pretender determinar *in aeternum* la esencia de la fe, afirma Cl. Boff, viene a ser «un género de metafísica que lleva fatalmente a la intolerancia inquisitorial y al espíritu de dominación».

La hermenéutica de la TL es una hermenéutica hecha desde la óptica de la liberación que, según R. Vidales, presenta estas características: «Tiende a ser más crítica que dogmática, más global y procesual que formalista; más social que personalista, más popular que elitista; más definida y concreta, que abarque en su horizonte el pasado y el futuro en la consistencia del presente y que dé más importancia a la 'ortopraxis' que a la 'ortodoxia'»¹⁴.

La hermenéutica teológica latinoamericana, hecha a partir de los pobres y de su proyecto liberador, da prioridad a la *aplicación* sobre la explicación, en la línea de la hermenéutica patristica. Al leer la Biblia como un libro de vida, la búsqueda del sentido *textual* se hace en función del sentido *actual*.

El sentido del texto escrito ayer lleva a la vivencia de dicho sentido hoy.

La TL pone especial empeño en redescubrir y activar la fuerza de transformación presente en los escritos bíblicos, desembocando en la necesidad de la conversión personal y estructural. En la misma línea, intenta descubrir el carácter conflictivo y dialéctico que tiene el proceso salvador-liberador en la Escritura, descuidado frecuentemente en la exégesis bíblica¹⁵.

La hermenéutica liberadora concede gran importancia al contexto social y político en que se redactaron los textos de la Biblia, aunque sin caer en planteamientos reduccionistas. Así se facilita la traducción del ayer al hoy, pero evitando toda trasposición mimética o todo trasvase mecánico del contexto histórico de entonces al contexto histórico actual.

Este tipo de hermenéutica choca frontalmente con las interpretaciones tradicionales de la Biblia, que deshistorizan la historia, desvinculan la historia real presente en la Escritura de la historia real de los creyentes de hoy, se apoyan en una concepción cíclica del tiempo, ofrecen una imagen espiritualista de la salvación y privatizan el mensaje cristiano¹⁶. La hermenéutica bíblica de la TL se caracteriza por la «recuperación histórica del mensaje bíblico alejándolo de toda abstracción universalista, del historicismo o conceptualización intemporal»¹⁷.

¹⁵ Este carácter conflictivo y dialéctico ha sido expresado certeramente por E. Tamez, biblista latinoamericana «La revelación de Dios surge, pues, dentro del marco de una historia conflictiva, y allí, en esa historia, su revelación se manifiesta solidaria con los dominados» (*La Biblia de los oprimidos. La opresión en la teología bíblica* DEL, San José de Costa Rica 2 1982)

¹⁶ Silva Gotay establece una neta contraposición entre la dimensión ahistórica y privatizante de la exégesis tradicional y la hermenéutica histórica y sociopolítica de la TL (*El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe* Sigüeme, Salamanca 1983, 136-147)

¹⁷ V. Araya, *Lectura política de la Biblia* Prodiasis, San José de Costa Rica 1979, 2

¹³ I. Ellacuría, *a c* (nota 10) 346.

¹⁴ R. Vidales, *Cuestiones en torno al método en la teología de la liberación*, en R. Gíbellini (ed.), *La nueva frontera de la teología en América Latina* Sigüeme, Salamanca 1977, 55

4. La circularidad hermenéutica

La reflexión sobre la hermenéutica en la TL ha sido objeto de un desarrollo sistemático riguroso especialmente por tres teólogos de la liberación: J. L. Segundo, Cl. Boff e I. Ellacuría; los dos primeros desde el punto de vista teológico, el tercero desde la filosofía. Los tres han centrado su atención en el análisis del llamado «círculo hermenéutico».

El círculo hermenéutico está presente en buena parte de la teología católica posconciliar. Como recuerda J. L. Segundo, la necesidad de una circularidad hermenéutica en la teología fue afirmada ya por Pablo VI en el discurso de clausura del concilio Vaticano II, donde asevera que para conocer a Dios hay que conocer al hombre y para conocer al hombre hay que conocer a Dios. La misma circularidad aparece en Juan Pablo II, para quien, «en diferentes situaciones concretas, la Iglesia relee esos textos y escruta esos mensajes (de sus orígenes) con el deseo de descubrir en ellos una aplicación nueva».

La TL se mueve también en la circularidad hermenéutica que se da entre el análisis de la situación latinoamericana y la praxis histórica de los creyentes a la luz de la palabra de Dios, de una parte, y el análisis o relectura de la palabra de Dios desde la situación concreta y la praxis liberadora, de otra.

En su obra *Liberación de la teología* (año 1975), J. L. Segundo definía acertadamente el círculo hermenéutico como «el continuo cambio de nuestra interpretación de la Biblia en función de los continuos cambios de nuestra realidad presente, tanto individual como social»¹⁸. Dicha hermenéutica tiene carácter circular, ya que cada realidad nueva lleva a una interpretación nueva de la palabra de Dios, que genera, a su vez, un cambio de la realidad. Desde ese cambio vuelve a interpretarse de nuevo la palabra de Dios..., «y así sucesivamente».

Dos son las condiciones que tienen que darse para conseguir un círculo hermenéutico en teología: a) Que las preguntas emanadas de nuestra rea-

lidad sean tan ricas y básicas que nos obliguen a cambiar nuestras concepciones de la sociedad y del mundo en general; b) Que la respuesta de la teología a esas nuevas preguntas comporte un cambio en la interpretación de la Biblia.

Para J. L. Segundo, estas condiciones suponen a su vez cuatro puntos fundamentales a tener en cuenta en el círculo hermenéutico¹⁹:

1) Nuestra manera de experimentar la realidad, que remite a la sospecha ideológica. El círculo hermenéutico se inicia con una manera especial de experimentar y valorar la realidad (Mannheim habla de «una *previa experiencia real y humana*»). Dicha experiencia ha de ser crítica. El círculo hermenéutico en teología supone siempre un profundo compromiso humano de cambiar el mundo, una parcialidad asumida conscientemente. El destino de la hermenéutica es partir de un punto de vista partidario, lo cual, lejos de constituir algo negativo, resulta una cualidad positiva. Dicha parcialidad no tiene por qué ser contraria a la universalidad, pues aquí se entiende la universalidad como el «llegar a las raíces humanas profundas que explican actitudes de valor y de influencia universales»²⁰.

Parece fuera de duda que una teología liberadora no brota de un interés científico o académico, sino de un compromiso humano, que Segundo llama «preteológico», por transformar el mundo.

2) Aplicar la sospecha ideológica a toda superestructura ideológica y, en particular, a la teología. Se trata de desenmascarar los mecanismos de opresión que operan en la realidad y en la teología. También en la teología operan mecanismos ideológicos que es necesario descubrir para desterrarlos. Cuando la teología no cae en la cuenta de los mecanismos ideológicos de la realidad establecida, se convierte en portavoz inconsciente de las experiencias e ideas de los grupos dominantes²¹.

¹⁹ *Ibíd.*, 11-45.

²⁰ *Ibíd.*, 35.

²¹ J. L. Segundo cita a este respecto el siguiente texto del teólogo negro J. Cone: «Por desgracia, la teología blanca estadounidense no se ha comprometido en la lucha por la liberación».

¹⁸ J. L. Segundo, *Liberación de la teología*. Carlos Lohlé, Buenos Aires 1975, 12.

3) La nueva manera de experimentar la realidad teológica, que conduce a la sospecha exegética, es decir, a la sospecha de que también la interpretación de las fuentes bíblicas puede estar influida por mecanismos ideológicos velados que hay que sacar a la luz. P. Richard llama la atención a este respecto sobre la exégesis que subyace a la teología dominante y que califica de «exégesis bíblica idealista, abstracta, ideologizada y por tanto alienante, legitimadora de una práctica de opresión» y «cautiva de una falsa conciencia»²². En este tercer punto del círculo hay un decidido compromiso de cambiar la teología, en consonancia con el compromiso de mejorar el mundo, que aparecía en el punto primero del círculo, y de llegar a una relectura bíblica liberadora «a partir de la racionalidad histórica de la praxis, en una dimensión dialéctica del pasado, presente y futuro»²³.

4) Así llegamos al último punto del círculo hermenéutico, que consiste en un nuevo modo de interpretar la Biblia apoyado en nuevas preguntas. El principio hermenéutico esencial en la interpretación bíblica es la presencia simultánea del pasado y del presente. Se trata de descubrir el significado de la revelación de Dios aquí y ahora, con la originalidad propia de la nueva situación, donde Dios sigue revelándose de forma liberadora. El criterio a seguir tanto en la teología como en la interpretación de los textos bíblicos no es la ortodoxia, sino la ortopraxis, es decir, una praxis liberadora.

Otro teólogo de la liberación que ha llevado a cabo una lúcida y enriquecedora reflexión sobre el círculo hermenéutico en la interpretación de la Biblia ha sido Cl. Boff, quien comienza por destacar el

negra. Básicamente ha sido una teología del opresor blanco, *sancionando, desde la religión*, el genocidio de los indios y la esclavitud del pueblo negro. Desde los primeros días hasta el presente, el pensamiento teológico blanco de los Estados Unidos ha sido pensar «patriótico», ya definiendo el quehacer teológico *con independencia del sufrimiento negro* (enfoque liberal del Norte), ya definiendo el cristianismo como compatible con el racismo (enfoque conservador del Sur). En ambos casos, la teología se ha convertido en *servidora del Estado*, lo cual solo ha significado muerte para el pueblo negro» (*Ibid.*, 37-38)

²² P. Richard, *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*. DEI, San José de Costa Rica 1980, 31

²³ *Ibid.*, 32

carácter dialéctico de la relación constitutiva de dicho círculo: «Se trata –afirma– de una relación tensa, crítica, hasta dramática, y que se hace bajo el gobierno de un término, el término rector del ritmo del movimiento dialéctico»²⁴.

El teólogo brasileño hace una breve y clarificadora descripción de algunas de las formas que reviste el círculo hermenéutico a la hora de descifrar las Escrituras cristianas y que resumimos a continuación²⁵:

a) *Palabra de Dios-Escritura*. Si bien se tiende a identificar ambos términos con frecuencia, entre ellos existen un desnivel y una diferencia. El sentido de la Escritura sólo es captado en relación con el *sentido de los fieles*. «La palabra de Dios no se encuentra ni en la letra de la Escritura, ni en el espíritu de la comunidad oyente o lectora, sino más exactamente entre los dos, en su relación mutua y dinámica, en ese movimiento de vaivén nunca perfectamente objetivable»²⁶.

b) *Creación de sentido-acogida de sentido*. Cl. Boff llama la atención sobre dos extremos que dimanarían de no tener en cuenta el movimiento dialéctico al que se refería anteriormente: por un lado, el llamado bricolaje hermenéutico, que consiste en recurrir al texto bíblico utilitaristamente en apoyo de un proyecto fijado de antemano, es decir, en interés del intérprete; y por otro, el positivismo semántico que hace una lectura arqueológica de la Biblia. Frente a ambos peligros se afirma que el sentido surge «de la relación sostenida y permanente entre el lector y el texto, entre las cuestiones y las respuestas»²⁷.

c) *Estructura-sentido*. La estructura autónoma del texto debe captarse antes de recoger su sentido.

²⁴ Cl. Boff, *o. c.* (nota 4) 255

²⁵ *Ibid.*, 255-263

²⁶ *Ibid.*, 256, cf. L. Alonso Schökel, *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*. Cristiandad, Madrid 1986, Id., *Hermenéutica de la Palabra, I. Hermenéutica bíblica*. Cristiandad, Madrid 1986, Id., *Hermenéutica de la Palabra, II. Interpretación literaria de textos bíblicos*. Cristiandad, Madrid 1987

²⁷ Cl. Boff, *o. c.* (nota 4) 258

Este encuentra su apoyo en la estructura. La estructura constituye el vehículo de comunicación para el sentido. La explicación viene a ser el momento previo en que se apoya la comprensión.

d) *Presente-pasado*. En el trabajo hermenéutico hay que dar primacía al presente, que es el referente último de la Biblia. Todo el esfuerzo de la exégesis se orienta al presente de quien lee o escucha los textos de la Escritura. «Si en un primer momento, fundamental ciertamente, se busca el sentido por debajo del signo, la palabra por debajo de la Escritura, el espíritu por debajo de la letra, ahora se busca el sentido en el presente, la palabra en el tiempo, el espíritu en la historia, pero todo ello a través del propio sentido de la Escritura»²⁸.

e) *Técnica hermenéutica-hermenéutica*. Ninguna técnica hermenéutica aplicada a un texto, por muy perfecta y precisa que sea, resulta capaz de desvelar plenamente y de forma definitiva la significación integral de ese texto. Siempre quedan abiertas ulteriores cuestiones que no puede controlar la técnica hermenéutica.

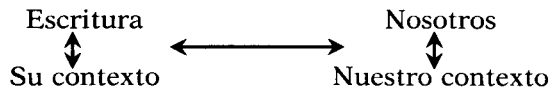
Si es verdad que la técnica hermenéutica fija unas reglas y unos límites imposibles de traspasar, también es cierto que la hermenéutica no puede decidir, con la sola ayuda de los medios técnicos con que cuenta, el sentido preciso. En la hermenéutica chocamos siempre con un elemento de *creación*. La comunidad que lee o escucha la Biblia tiene que dar respuesta a la interpelación que le dirige el texto y, en la medida en que responde en cada situación concreta, está innovando y creando. En definitiva, el sentido se realiza y concretiza en la vida.

Hechas estas precisiones de carácter general sobre la circularidad hermenéutica que ha de caracterizar la lectura de la Biblia, Cl. Boff se decanta por el modelo de interpretación de los textos bíblicos que él llama «modelo de correspondencia de las relaciones»²⁹. Dicho modelo lo encuentra sugerido en la práctica hermenéutica de la Iglesia primitiva y de las comunidades cristianas.

Teniendo en cuenta las aportaciones de la *historia de las formas* y de la *historia de la redacción*, Cl. Boff explica que la Iglesia primitiva no se limitó a reproducir en los escritos evangélicos las palabras y actitudes del Jesús histórico, sino que adoptó frente a ellos una *actitud creadora*. En esos escritos se refleja una clara preocupación hermenéutica: las palabras y gestos originales de Jesús son interpretados y comprendidos por las comunidades cristianas nacientes a partir de las distintas situaciones y necesidades del momento. Análoga actitud a la del cristianismo primitivo hemos de tomar nosotros hoy.

También las comunidades cristianas de hoy operan con similar práctica hermenéutica: aplicación del evangelio a la vida, trasposición del sentido del texto al presente: «El sentido 'acontece' en la actualidad histórica a-través-y-más-allá de la letra del texto pasado».

La comunidad intenta ser fiel al evangelio en las diferentes situaciones en que vive. Dicho esfuerzo de fidelidad revela la existencia de una *identidad fundamental de significaciones* o de sentido. Pero dicha identidad no se da en el nivel del contexto, que varía obviamente según las situaciones cambiantes, ni en el nivel del mensaje, sino en el plano de la relación entre contexto y mensaje. Se trata de una relación de relaciones o del modelo que Cl. Boff llama de correspondencia de las relaciones y que expresa así:



No podemos acercarnos a la Biblia en busca de fórmulas o de técnicas a copiar o a aplicar. Lo que la Biblia nos aporta en realidad es un estilo, un espíritu, un modo específico de vivir³⁰.

³⁰ «Es una tentación propia de los cristianos –escribe L. Boff– buscar la justificación de su praxis en un texto evangélico o en una acción de Jesús. Se apela a la violencia porque Jesús hizo uso de ella (cf. Jn 2, 15-17). Se pide una acción no violenta porque Jesús la recomendó y la vivió (cf. Mt 26, 52, 5, 39). Ambas exigencias sitúan lo específicamente cristiano en un modelo de

²⁸ *Ibíd.*, 260

²⁹ *Ibíd.*, 275s

Estamos de nuevo ante la circularidad hermenéutica. Pero dicha circularidad «funciona dentro de una *articulación con dominante*: la fuerza del movimiento dialéctico-hermenéutico viene de la Escritura y se mide en última instancia sobre ella a título de '*norma normans*'³¹.

Este último punto es acentuado por el teólogo argentino J. C. Scannone³², a quien no le parece del todo correcta la metáfora del círculo por dos razones: a) porque hay que dar prioridad a la fe, en cuanto la palabra de Dios leída en la Iglesia es, en última instancia, *normativa*, y en cuanto el momento *desencadenante* del círculo hermenéutico de la TL es el sentido teologal. No todos los puntos del círculo tienen el mismo valor ni se encuentran en el mismo plano; b) porque dentro del círculo que tiene lugar entre la *precomprensión* de la palabra de Dios leída a la luz de la situación histórica concreta, y la *precomprensión* de la situación desde donde se interpreta la palabra de Dios, existe una tercera *instancia* que no puede reducirse a las precomprensiones indicadas y que guía el movimiento casi circular originado entre ellas: la fe. Pero la fe, por su propio carácter histórico, está encarnada en mediaciones culturales, las asume críticamente como mediaciones y no como absolutos, si bien no se identifica con ellas, sino que las trasciende y juega un papel de discernimiento de las mismas.

El argentino S. Croatto, uno de los más cualificados escrituristas de la TL, se ha ocupado también del círculo hermenéutico en la interpretación de la Biblia, subrayando la circularidad que es necesario establecer entre el texto bíblico y la praxis sociohistórica³³. Considera que el lugar desde donde se ha-

ce la auténtica lectura del mensaje bíblico es la realidad presente y, más en concreto, la praxis sociohistórica. Toda lectura de un texto, hecha desde esa clave, no se limita a *extraer*, y menos aún a reproducir o repetir el sentido fijo que se encuentra en el texto. Se trata, más bien, de una relectura y, por ello, de un verdadero acto creativo, que hace crecer el sentido del texto: «Interpretar—escribe S. Croatto— es crear, no repetir. Quien interpreta una sinfonía, no repite su primera emisión, sino que saca del texto transmitido nuevas posibilidades de sentido. Se es más fiel a un texto cuando éste es recreado que cuando se pretende reeditar su primer mensaje, tarea imposible, por otra parte»³⁴.

La relectura implica una *recontextualización* del texto. La Escritura se convierte en mensaje vivo y actual cuando y en la medida en que se recontextualiza y se relea. Si falta esa recontextualización, estamos ante una palabra de Dios estática, intemporal y ahistórica, y por tanto muerta. S. Croatto entiende que, al leer el texto en un nuevo horizonte de comprensión, se produce una nueva clausura de sentido que no tiene por qué coincidir con la primera lectura.

5. El triángulo hermenéutico

Una de las contribuciones más valiosas a la interpretación liberadora de la Biblia en América Latina es, junto con las indicadas en el apartado anterior, la de Carlos Mesters, escriturista holandés afincado en Brasil desde hace cuatro décadas. Partiendo de la experiencia de las comunidades de base latinoamericanas, en cuyo seno vive su fe como

terminado y por ello en un lugar hermenéutico falso. La fe cristiana no prescribe una concreción determinada, sino que exige una *manera* específica que debe estar presente en cualquier concreción o postura » (L. Boff, *Salvación en Jesucristo y proceso de liberación* Concilium 96 [1974] 386-387)

³¹ Cf. Boff, *o. c.*, 280

³² J. C. Scannone, *Teología de la liberación*, en C. Floristan y J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral* Cristianidad, Madrid 1983, 567-568

³³ Croatto habla de una «dialéctica circular entre acontecimiento y palabra, y por lo mismo también entre kerigma y situación, entre la palabra bíblica sobre la liberación y nuestros pro-

cesos de liberación. Pero habrá una lectura hermenéutica del mensaje bíblico solamente cuando aquélla sobrepase el primer sentido contextual (no solo del autor, sino también de sus primeros lectores), mediante la desimplicación de un exceso de sentido manifestado a partir de una pregunta nueva dirigida al texto» (*Liberación y libertad Pautas hermenéuticas* Nuevo Mundo, Buenos Aires 1973, cf. del mismo autor, *Hermenéutica bíblica Para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires 1984)

³⁴ J. S. Croatto, *La relevancia sociohistórica y hermenéutica del éxodo* Concilium 209 (1987) 163

creyente y a cuyo servicio se encuentra como teólogo y exégeta, se ha ocupado preferentemente de traer las grandes líneas por donde discurre la interpretación popular de la Biblia.

La intuición profunda que predomina en el uso de la Biblia por el pueblo es, a su juicio, la unión entre Biblia y vida, que forman un dúo armónico perfectamente conjuntado. El pueblo descubre en la Biblia las cosas de la vida y encuentra, a su vez, en la vida las cosas de la Biblia. Esta presta una ayuda inestimable para entender mejor la realidad, al tiempo que el análisis de la realidad contribuye a entender mejor el sentido de la Biblia. El recurso del pueblo a la Biblia tiene como objetivo último no el mero instruirse, sino el interpretar la vida. Mesters ve en la Biblia una especie de espejo crítico de nuestra realidad. Inspirándose en san Agustín, sitúa a la Biblia en el lugar que le corresponde: *es el libro segundo*. El libro primero es la vida, la historia, la realidad humana. En consecuencia, la Biblia no es fin en sí misma, sino que «existe en función del primer libro, en función de la vida y de la historia humana»³⁵.

Una segunda característica es la conciencia que tiene el pueblo de que la Biblia le pertenece, es decir, ha sido escrita para él (cf. 1 Cor 10, 11). El pueblo está familiarizado con la Biblia y la considera su libro. Más aún: está convencido de que se encuentra de su lado. Así expresa Mesters el cambio que se ha producido: «Antes de iniciarse este movimiento de renovación, la Biblia estaba siempre del lado de los que enseñan, mandan y pagan, y era explicada de tal manera que los confirmaba en el saber con que enseñaban, en el poder con que mandaban y en la posesión del dinero con que pagaban. Ahora, en cambio, la Biblia comienza a estar del lado de los que son enseñados, mandados y pagados, y éstos descubren que no es la Sagrada Escritura la que confirma a los otros en el saber, el poder y

³⁵ «Así, pues, se nos ha dado la Biblia para poder redescubrir el sentido de la vida y de la historia, para poder redescubrir lo que Dios quiere de nosotros y para poder orientarnos en la vida humana» (C Mesters, *Flor sin defensa Para leer el evangelio en la vida*, en Sedoc, *Una Iglesia que nace del pueblo* Sigüeme, Salamanca 1979, 329-431, aquí 404)

la posesión con que dominan la vida del pueblo empobrecido. Descubren exactamente lo contrario de lo que siempre se consideró doctrina confirmada por la palabra de Dios»³⁶.

Junto a la familiaridad, Mesters subraya –y éste es el tercer rasgo de la exégesis popular– la gran libertad de las comunidades ante los textos bíblicos; libertad que brota de la nueva experiencia de vida y resurrección. El pueblo se libera de la cárcel de la letra que mata, y penetra en el Espíritu de libertad³⁷.

Una cuarta característica es la *fidelidad* del pueblo al sentido que descubre en los textos bíblicos para su vida y su lucha, y la fidelidad en la puesta en práctica de la palabra de Dios.

Pero el pueblo lee la Biblia –y éste es el quinto rasgo de la interpretación popular– con los ojos de la fe, desde la fe en Cristo vivida comunitariamente. De esa manera va descubriendo el sentido profundo de la palabra de Dios.

La palabra de Dios, conectada con la vida y leída a la luz de la fe, sirve de aliento y acicate para luchar por la liberación, remite a la praxis y abre a la dimensión política de la fe. En cuanto fuerza contra la opresión y la muerte, la Biblia libera y resucita. En este sentido, Mesters define la exégesis popular como interpretación transformadora y liberadora: «La interpretación es un medio para hacer que la vida esté más de acuerdo con las exigencias del evangelio... es una interpretación que restituye a la 'inspiración' su verdadero significado: no se trata únicamente de un libro de autoridad, inspirado por Dios y que exige obediencia, sino también de un libro que nos trae la inspiración de Dios para la vida: que nos trae su fuerza para orientar y transformar la existencia: la misma fuerza que Dios usó para sacar a su hijo Jesús de la muerte. Esta fuerza libera y hace resucitar porque ataca en su raíz el mal que vicia las relaciones humanas, al transmitirnos una conciencia de hijos y de hermanos»³⁸.

³⁶ C Mesters, *La interpretación de la Biblia en algunas comunidades de base (Brasil)* Concilium 158 (1980) 215-221, aquí 219

³⁷ *Ibid*, 217-218

³⁸ C Mesters, *Flor sin defensa*, o c (nota 35) 355

El escriturista holandés no oculta el peligro de subjetivismo en que puede incurrir la exégesis popular. Pero llama la atención igualmente sobre el objetivismo en que cae la exégesis científica. Al no tener contacto con la vida, el exégeta se torna frecuentemente «tecnócrata de la Biblia»³⁹. Aun con todas sus limitaciones, la interpretación popular presta una importante aportación a la propia interpretación científica, al tiempo que le reprocha «el haber escondido la llave de la Biblia»⁴⁰. Ninguno de los dos métodos, el popular y el científico, debe ser absolutizado. Es necesario buscar su complementariedad.

Si los autores citados en el apartado anterior hablaban del «círculo» hermenéutico, Mesters habla del «triángulo» hermenéutico, que caracteriza a la exégesis popular. Tres son, en su opinión, los factores que han de intervenir e interactuar en la lectura o interpretación de la Biblia: el *pre-texto* (vida del pueblo), el *con-texto* (fe de la Iglesia) y el *texto* (ciencia exegética)⁴¹. El *pre-texto* es la situación religiosa, cultural, familiar, social, económica y política en que vive el pueblo. El *con-texto* es la vivencia eclesial, comunitaria, de la fe, donde actúa el Espíritu, la experiencia de la resurrección y de la vida en Cristo. El texto bíblico, que es interpretado según los criterios de la investigación científica. Esta viene a cuestionar las certezas aparentemente incontestables y a poner en tela de juicio muchas de las creencias e ideologías arraigadas en el hombre religioso.

Los tres elementos son necesarios y deben integrarse. Cada uno es parte de un todo y tiene una función que cumplir en el conjunto. Mesters aboga por salvar el equilibrio de la tensión fecunda entre los tres y cree que hay que evitar que se coman el terreno entre sí. Recuerda, a este respecto, que la ciencia exegética sólo se ha mostrado interesada por el texto y ha orillado el *pre-texto* (la vida del pueblo) y el *con-texto* (la fe de la comunidad). «Lo que nos falta, sobre todo —escribe Mesters—, es saber integrar el estudio del texto dentro de la vida de fe

³⁹ *Ibid.*, 375

⁴⁰ *Ibid.*, 372.

⁴¹ *Ibid.*, 382s.



de la comunidad y dentro de la realidad vivida por el pueblo, para que el texto pueda retomar vida y pueda revelarnos un sentido para nosotros... La clave del problema está en conseguir que la comunidad de fe (con-texto) y la realidad de la vida (pre-texto) vuelvan a ocupar de nuevo *su* lugar dentro del conjunto de la interpretación de la Biblia»⁴².

De no tener en cuenta la realidad humana o la experiencia comunitaria de la fe, se siguen desviaciones tales como: «fanatismo bíblico, obsesión por la letra, fundamentalismo conservador, moralismo y conformismo, cerrazón en un ambiente exclusivo de culto, alienación en la religiosidad, uso tendencioso (dogmático o ideológico) del texto, subjetivismo ingenuo y acritico, interpretación dominadora, mistificación de la letra»⁴³.

Cuando no se toma en consideración el pre-texto, faltan las condiciones necesarias que permitan descubrir a los cristianos el sentido del texto. En ese caso se termina por encerrar al pueblo en un ghetto religioso y se pierde el horizonte de la transformación de la realidad, que es inherente a la Biblia. Mesters fundamenta la necesidad de tener en cuenta el pre-texto a la hora de interpretar el texto bíblico en la *unidad del plan de Dios*: la palabra liberadora del evangelio se injerta en el tronco de la vida humana.

Cuando se desatiende el con-texto, los peligros que se corren son dos: el de reducir la Biblia a una simple estrategia para la transformación de la realidad, con la consiguiente renuncia a su función crítica de cara a los proyectos históricos, y el de no percibir la presencia viva y activa de Dios en la comunidad.

En el caso del texto, Mesters alerta sobre dos peligros, por lo demás difícilmente superables: si se supedita al con-texto, tenemos una exégesis dogmática y apologetica; si cae bajo el imperio del pre-texto, la derivación última puede ser una exégesis ideológica⁴⁴.

⁴² *Ibíd*, 386

⁴³ *Ibíd*

⁴⁴ *Ibíd*, 395

El pueblo latinoamericano, pueblo profundamente religioso y cristiano, que vive oprimido bajo el peso de unas condiciones infrahumanas, cree nuestro autor, está empezando a integrar armónicamente los tres elementos del triángulo hermenéutico. Ese pueblo lee la Biblia con un nuevo mirar, el de los oprimidos. Por eso descubre en ella dimensiones y horizontes que se le escapan al exégeta profesional⁴⁵. Se hacen así realidad las palabras de Jesús: «Bendito seas, Padre, Señor de cielo y tierra, porque, si has escondido estas cosas a los sabios y entendidos, se las has revelado a la gente sencilla» (Mt 11, 25).

6. El éxodo: un ejemplo de hermenéutica liberadora

Una vez expuestas las líneas de fuerza de la hermenéutica, y más en concreto de la hermenéutica bíblica, en la TL, veamos cómo se aplican en un caso concreto, cual es el motivo bíblico del *éxodo*.

El motivo del éxodo ha ocupado, desde el comienzo, un lugar central en los teólogos latinoamericanos de la liberación. Se trata de uno de los temas bíblicos más ligados a la TL. La referencia al mismo es constante tanto en los documentos del magisterio episcopal latinoamericano y en los documentos emanados de los movimientos cristianos proféticos como en la producción teológica⁴⁶. La

⁴⁵ C Mesters, *La lectura que hace el pueblo en un encuentro Un nuevo mirar a la Biblia* Sal Terrae 4 (1979) 279-283

⁴⁶ Aquí citamos solo algunos de los trabajos de la TL sobre el éxodo S Croatto, *Yave, el Dios de la «presencia» salvifica Ex 3, 14 en su contexto literario y quermático* Revista Bíblica 43 (1981) 153-63, Id., *Relevancia sociohistórica y hermenéutica del éxodo* Concilium 209 (1987) 155-164, E Dussel, *El paradigma del éxodo en la teología de la liberación* Concilium 209 (1987) 99-114, Id., J P Miranda, *Marx y la Biblia Crítica a la filosofía de la opresión* Sigueme, Salamanca 1972, espec 103-113, J Pixley y Cl Boff, *Opción por los pobres* Paulinas, Madrid 1987, 35-46, J Pixley, *Exodo Una lectura evangelica y popular* Mexico 1983, E Tamez, *La Biblia de los oprimidos La opresión en la teología bíblica* DEI, San Jose de Costa Rica 1982 Una síntesis de la hermenéutica del éxodo en la TL, en S Silva Gotay *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe* Sigueme, Salamanca 1983, 141-147

razón de dicha centralidad nos la da E. Dussel cuando afirma que la TL –y con ella amplios sectores de la Iglesia latinoamericana, añadimos nosotros– comprendió «el paradigma del éxodo como su propio esquema fundamental»⁴⁷. La teología y los documentos teológico-pastorales relacionan con frecuencia la experiencia de opresión (Egipto) / liberación (éxodo) del pueblo de Israel con las experiencias de opresión / liberación de América Latina, sin que ello suponga identificar ambas situaciones o hacer trasposiciones miméticas de una a otra. El éxodo bíblico aparece como motivo impulsor de la praxis histórica, o como paradigma de liberación para el Tercer Mundo hoy y como foco que ilumina los procesos históricos emancipadores.

Los teólogos de la liberación ven en el éxodo la experiencia salvífica por excelencia del pueblo de Israel y el centro estructurante de la conciencia de ese pueblo⁴⁸. La conciencia nacional y religiosa de Israel estuvo marcada en sus orígenes por experiencias profundas de opresión y liberación. La conciencia de libertad pertenece a la entraña misma de su ser, y ello de forma tal, recuerda S. Croatto, que, cuando vive sometido a condiciones de opresión, suspira y lucha por la liberación⁴⁹.

La TL observa cómo el tema o motivo del éxodo está presente a lo largo y ancho de la Biblia y es recordado constantemente en las diferentes tradiciones literarias de Israel. Recuerdo que no es un simple resucitar el pasado, sino que viene a redimensionar el sentido del éxodo y a darle una gran

riqueza simbólica, hasta convertirlo en *hecho fundante de liberación*.

Todos los teólogos de la liberación, sin excepción alguna, subrayan el nítido e inconfundible contenido socio-político del acontecimiento del éxodo bíblico: los hebreos viven bajo la dominación de un poder extraño y son sometidos a unas condiciones de vida inhumanas (esclavitud y despojo de su dignidad). «La liberación de Egipto –observa G. Gutiérrez– es un acto político. Es la ruptura con una situación de despojo y de miseria, y el inicio de la construcción de una sociedad justa y fraterna. Es la supresión del desorden y la creación de un nuevo orden»⁵⁰. El éxodo es presentado como una larga y azarosa marcha que desembocará en la tierra prometida, donde podrá establecerse una sociedad libre de la dependencia y de la esclavitud. La dimensión sociopolítica del éxodo queda reflejada en una fórmula que se repite en los textos legales y de la alianza: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de una casa de esclavos».

En esa liberación sociopolítica, matiza G. Gutiérrez, es donde se expresa el amor que Yahvé siente por su pueblo y donde se acoge el don de la liberación total⁵¹.

El énfasis puesto en el carácter político y social del éxodo no puede considerarse reductivo o parcial; responde plenamente a la antropología hebrea unitaria que, a diferencia de la antropología dualista griega, no oponía cuerpo y alma, y a la escatología histórica propia del pensamiento de Israel⁵².

La Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación, de la Sagrada Congregación para la doctrina de la fe, llama la atención sobre el reduccionismo que supone entender el éxodo bibli-

⁴⁷ E Dussel, *a c* (noa 46) 100

⁴⁸ «El exodo fue la experiencia generadora de la conciencia del pueblo de Israel. El se constituyó en el centro estructurante que determina su manera de organizar el tiempo y el espacio. Nótese que no estoy diciendo simplemente que el exodo es parte del contenido de la conciencia del pueblo de Israel. Si así fuese, el exodo sería una información entre otras. Mas que información, es su centro estructurante, que determina la lógica integradora, el principio de organización e interpretación de los hechos de la experiencia histórica. Por eso, el exodo no permanece como una experiencia secundaria. Pasa a ser el paradigma para la interpretación» (R. Alves, *El pueblo de Dios y la liberación del hombre*. Fichas Isal 3/26 (1970) 9

⁴⁹ J S Croatto, *Relevancia sociohistórica y hermenéutica del éxodo*, *a c* (nota 46) 157

⁵⁰ G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*. Sígueme, Salamanca 1972, 204

⁵¹ *Ibid*, 206

⁵² Cf E Dussel, *El humanismo semita*. Eudeba, Buenos Aires 1969, F P Fiorenza y J B Metz, *El hombre como unidad de cuerpo y alma*, en *Mysterium Salutis*, II/2. Cristiandad, Madrid 1970, 661-715, G von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols. Sígueme, Salamanca 1970, Id, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Sígueme, Salamanca 1976, H W Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*. Sígueme, Salamanca 1975

co como «una liberación principal y exclusivamente política», en una tácita referencia a la TL, e indica que «la significación específica del acontecimiento (del exodo) le viene de su finalidad, pues esta liberación está ordenada a la fundación del pueblo de Dios y al culto de la alianza celebrado en el monte Sinaí» (IV, 3) Aquí se esconde un intento de espiritualizar el tema bíblico del exodo, vaciándolo de su contenido sociopolítico que, por lo demás, le es consustancial

J L Segundo ha cuestionado, desde una sólida base exegética, la finalidad que la *Instrucción* romana atribuye al exodo, mostrando que en las tradiciones bíblicas más antiguas (yahvista, elohista y deuteronomista) no hay fundamento alguno que de pie a la interpretación dada por la Congregación para la doctrina de la fe. Las tres tradiciones, afirma el teólogo uruguayo, «coinciden en presentar a Yahve como interviniendo a favor del pueblo *que ya es el suyo*, por la compasión que siente ante la *situación inhumana* (llamesela o no política) que ese pueblo está viviendo por su opresión y esclavitud en Egipto, así como para darle una tierra propia, ya prometida a sus padres»⁵³

Volvamos de nuevo al paradigma del exodo en la TL, cuestión de la que se ha ocupado recientemente E Dussel en un importante artículo ya citado⁵⁴, y cuyas aportaciones tan sugerentes vamos a resumir

Dussel entiende por paradigma «la *estructura* que, en base a *categorías* fundamentales, origina un número bien determinado de *relaciones* que se tornan generantes no solo de una teología, sino de la hermenéutica cotidiana de la fe del pueblo de Dios» (101-102)

Entre las categorías destaca seis fundamentales 1) el Egipto con la *clase faraónica* (F), los dominadores, los pecadores (Ex 1, 8), 2) los *esclavos* (E), explotados, justos (Ex 1, 11), 3) el *profeta*, Moisés (M) (Ex 2, 1s), 4) el Dios que escucha y convierte (Ex 3, 1s), 5) el *paso* por el desierto (P), la pascua, la ambigüe-

dad tan actual del sacerdote Aarón (Ex 12, 37s); 6) la *tierra prometida* (T) (Ex 3, 8)

Dussel se refiere, asimismo, a nueve relaciones que constituyen la estructura del paradigma a) la dominación o el pecado (Ex 1, 1-12), b) el grito del pueblo (Ex 3, 7), c) la conversión, la llamada al profeta (Ex 2, 11-4, 17), d) la interpelación del dominador, pecador (Ex 4, 18-6, 1), e) la interpelación al pueblo de Dios (Ex 6, 2-27), f) la salida, la liberación (Ex 7, 8s), g) la acción profética de carácter crítico, incluso contra el sacerdote Aarón, donde se percibe la dialéctica entre profeta y sacerdote, h) la entrada y la construcción de un orden nuevo, i) la salvación, el reino, la comunidad de vida, que puede convertirse en un nuevo Egipto, por ello se escinde en la tierra prometida histórica, que siempre es mejorable y superable, y en el reino de Dios, que es lo absoluto y se realizara en plenitud después de la historia

Los teólogos de la liberación no captaron las categorías y relaciones del paradigma descritas por Dussel de golpe ni desde el primer momento de su reflexión. Fueron descubriéndolas de forma gradual y muy en sintonía con la praxis de liberación del pueblo. Dussel distingue cinco niveles o momentos en la captación del paradigma 1) el paso de la pobreza «personal» y «subjetiva» a la Iglesia pobre y de los pobres, 2) el tránsito de la pobreza subjetiva al hecho «objetivo» del «pobre» o, mejor, *del empobrecido, del oprimido*, 3) *el paso del pobre* que se descubre en la experiencia espiritual del evangelio, al pobre entendido como clase y como pueblo, 4) el salto del pobre-clase-pueblo en cuanto sujeto de una opción, al pobre-clase pueblo como sujeto y protagonista de la historia y de la Iglesia, 5) el pueblo creyente relea el exodo y toda la Biblia desde su propia realidad histórica

Lo que se deduce de esta gradual asunción histórica y teológica de las diferentes categorías y relaciones del paradigma exodico es que el tema bíblico del exodo y los diferentes procesos de liberación se enriquecen mutuamente y se dan sentido entre sí. Por muy importante que sea el papel del exegeta en el proceso hermenéutico, no es el quien hace crecer el sentido originario del exodo. Ese sentido ha ido creciendo, como hace ver Croatto, «por las relectu-

⁵³ J L Segundo *Teología de la liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger*. Cristiandad Madrid 1985 62

⁵⁴ E Dussel *a c* (nota 46)

ras o apropiaciones de sentido que de él hizo Israel en sus experiencias de opresión y liberación, por las reinterpretaciones surgidas de los movimientos históricos que apelaron al exodo sin reducirlo a lo espiritual», y sigue creciendo hoy «por su apropiación en las teologías contemporáneas de la liberación que no surgen de los libros, sino de la praxis de liberación. Estas nuevas lecturas amplían y actualizan el sentido del exodo, y lo hacen más paradigmático para futuras generaciones, que a su vez se apropian de él en formas que no conocemos»⁵⁵ Estamos aquí ante la aplicación del círculo hermenéutico para descubrir la centralidad y significación actual de un tema como el del exodo

La TL enmarca la experiencia del exodo en la experiencia de opresión-liberación que, según la teóloga latinoamericana Elsa Tamez, constituye el centro y el meollo de los diferentes contextos históricos en que tiene lugar la revelación divina. Es partiendo de este centro como «podemos comprender los significados de fe, gracia, amor, paz, pecado y salvación»⁵⁶

Opresión-liberación son entendidos como elementos correlativos y en conflicto. Son elementos correlativos, porque solo es posible la liberación si se da una situación de opresión. Son elementos en conflicto, pues el paso de una situación a otra no suele lograrse en torno a una mesa negociadora a través de un diálogo de caballeros, sino por medio de una lucha aguda entre los poderes opresores, que se empeñan en mantener a toda costa la opresión, y los oprimidos, que no cejan hasta conseguir la libertad

La liberación se convierte en el principio que guía la hermenéutica bíblica de la TL. «Este principio hermenéutico sirve de instrumento deshelenizante y desideologizador en la interpretación bíblica»⁵⁷ ¿Significa esto que se elimina de un plumazo la noticia de salvación, tan central en la Biblia? De ninguna manera. Lo que los teólogos y exegetas latinoamericanos hacen ver, fundándose en una exe-

gesis bíblica rigurosa, es la equivalencia que existe en la Sagrada Escritura entre salvación y liberación. Esa equivalencia es apreciada en los credos bíblicos que resumen la fe de los hebreos (Dt 6, 20s, 26, 5s, Jos 4, 12-13). En su experiencia de Dios como salvador, Israel pone el énfasis en el carácter terrestre y en la dimensión sociopolítica de la salvación. Dios es definido en relación con el exodo, es decir, como liberador. Creación, salvación y liberación aparecen como términos intercambiables. Incluso las palabras liberación y redención tenían «un sentido plenamente secular», nos recuerda J. L. Segundo. «Liberación indica más en general salir libre de cualquier situación de cautiverio u opresión, mientras que redención significa más concretamente pagar el precio necesario para que el esclavo fuese manumitido y quedarse libre»⁵⁸

Lecturas

- L. Alvarez, *La Bibbia e la teologia della liberazione* Idoc internazionale 12 (1984) 22-31
- R. A. Alves, *Cristianismo, ¿opio o liberación?* Sigueme, Salamanca 1973
- Cl. Boff, *Teologia de lo político. Sus mediaciones* Sigueme, Salamanca 1980
- J. S. Croatto, *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas* Mundo Nuevo, Buenos Aires 1973
- Id., *Yave, el Dios de la «presencia» salvífica. Ex 3, 14 en su contexto literario y querigmático* Revista Bíblica 43 (1981) 153-163
- Id., *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido* Buenos Aires 1984
- Id., *Relevancia sociohistórica y hermenéutica del exodo* Concilium 209 (1987) 155-164
- E. Dussel, *El paradigma del exodo en la teología de la liberación* Concilium 209 (1987) 99-114
- El exodo, paradigma permanente* Concilium 209 (1987)
- I. Ellacuría, *Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana*, en Varios, *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner* Cristiandad, Madrid 1975, 325-350
- Id., *Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano*, en Encuentro latinoamericano

⁵⁵ J. S. Croatto a c (nota 49) 164

⁵⁶ E. Tamez o c (nota 46) 12

⁵⁷ S. Silva Gotay o c (nota 46) 147

⁵⁸ J. L. Segundo o c (nota 53) 65

- de teología, *Liberación y cautiverio* Mexico 1976, 609-635
- S Galilea, *La liberación como encuentro de la política y de la contemplación* Concilium 96 (1974) 313-327
- G Gutierrez, *Teología de la liberación Perspectivas* Sigüeme, Salamanca 1972, especialmente la cuarta parte
- Id, *La fuerza histórica de los pobres* Sigüeme, Salamanca 1982, espec 11-33
- T Hanks, *La pobreza y la opresión en la teología bíblica* Estudios Ecumenicos 32/78 (CEE, México)
- C Mesters, *La lectura que hace el pueblo de un encuentro un nuevo mirar a la Biblia* Sal Terrae 4 (1979) 279-283
- Id, *El futuro de nuestro pasado*, en Sedoc, *Una Iglesia que nace del pueblo* Sigüeme, Salamanca 1979, 104-190
- Id, *Flor sin defensa Leer el evangelio en la vida*, *Ibid*, 329-431
- Id, *La interpretación de la Biblia en algunas comunidades de base (Brasil)* Concilium 158 (1980) 214-221
- J P Miranda, *Marx y la Biblia Crítica a la filosofía de la opresión* Sigüeme, Salamanca 1972
- J Pixley y Cl Boff, *Opción por los pobres* Paulinas, Madrid 1987, espec 33-124
- J Pixley, *Dios enjuicia a los idólatras en la historia*, en Varios, *La lucha de los dioses, los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador* DEI, San Jose de Costa Rica 1980, 57-76
- Id, *Exodo Una lectura evangélica y popular* Mexico 1983
- P Richard, *Nuestra lucha es contra los ídolos Teología bíblica*, en Varios, *La lucha de los dioses, los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador, o c*
- J L Segundo, *Liberación de la teología* Carlos Lohle 1975, espec 11-45
- E Tamez, *La Biblia de los oprimidos La opresión en la teología bíblica* DEI, San Jose de Costa Rica 1982
- Para una visión de conjunto de la hermenéutica bíblica en la TL, cf S Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe* Sigüeme, Salamanca 1983, 137-181
- J M Sanchez Caro, *El Dios liberador en la Biblia La imagen de Dios en la lectura de la Biblia por los teólogos de la liberación*, en Varios, *El Dios de la teología de la liberación* Secretariado Trinitario, Salamanca 1986, 13-45
- Para una *lectura ideológica* del Nuevo Testamento, que tiene ciertas afinidades con la hermenéutica bíblica liberadora, cf G Puente Ojea, *Ideología e historia La formación del cristianismo como fenómeno ideológico* Siglo XXI, Madrid 1974 Es un estudio lucido y bien documentado

8

Desarrollo de la teología de la liberación

1. TL, comunidades de base y acción pastoral

La TL se difundió muy pronto entre las comunidades eclesiales de base, tanto de América Latina como de otras áreas geográficas, hasta convertirse en teología orgánica, guía ideológica y espacio teórico de las mismas. A su vez, las comunidades de base, en cuanto sujeto de la elaboración colectiva de la fe y en cuanto movimiento eclesial comprometido en la transformación evangélica de la Iglesia y de la sociedad, han fecundado a la TL, la han mantenido viva y en permanente desarrollo. Los teólogos de la liberación viven su fe en las comunidades y ejercen en ellas su función de teólogos orgánicos. TL y comunidades eclesiales de base jugaron un papel decisivo en la profundización y concreción de una Iglesia de los pobres.

Desde sus comienzos contó con el apoyo de un significativo sector del episcopado latinoamericano, aunque también fue atacada por otro amplio sector episcopal no menos influyente.

Se creó así un triángulo formado por teólogos, pastores y comunidades de base, que contribuyeron sobremanera a subrayar la dimensión pastoral de

la TL. Los teólogos de la liberación nunca hicieron su reflexión en solitario, sino en contacto con los pastores y agentes de pastoral y ejerciendo ellos mismos la acción pastoral. Desde el principio colaboraron activamente, con su asesoramiento teológico, en la elaboración y en el desarrollo de los programas pastorales de no pocas diócesis de la Iglesia latinoamericana.

De la TL emanan nuevas vías de acción pastoral encaminadas a generar una nueva conciencia creyente y un nuevo paradigma de Iglesia. En una palabra, reflexión teológica y acción pastoral son inseparables.

2. Encuentros y diálogos entre diferentes teologías

A lo largo de la década de los años setenta tuvieron lugar numerosos encuentros teológicos orientados a la profundización de las primeras intuiciones de la TL, algunos de ellos en diálogo con los obispos.

Se sucedieron asimismo simposios y congresos que sirvieron para la difusión y recepción de la TL en el mundo teológico europeo y norteamericano,

de una parte, y para entablar un diálogo interteológico fecundo y enriquecedor con otras formas de hacer teología. Citemos algunos de ellos.

En 1972 tuvo lugar el encuentro de El Escorial (Madrid), donde un nutrido grupo de teólogos y creyentes progresistas españoles tuvo la oportunidad de conocer en profundidad los planteamientos de la TL, siguiendo, de viva voz, las exposiciones de los representantes más relevantes de esa teología: H. Assmann, J. Comblin, J. Míguez Bonino, G. Gutiérrez, S. Galilea, J. L. Segundo, E. Dussel, J. C. Scannone y otros.¹ Era, por así decir, la puesta de largo de la teología latinoamericana de la liberación en Europa.

Un año más tarde se celebró en Ginebra (Suiza) un simposio sobre *teología negra y TL*², en el que, junto a teólogos de Europa Occidental, de algunos países socialistas y una pequeña representación de Estados Unidos, participaron como ponentes el pedagogo brasileño P. Freire, el teólogo negro norteamericano J. Cone, el teólogo brasileño H. Assmann y el africano E. Bodipo-Malumpa. En el simposio se pusieron de manifiesto las profundas diferencias entre la teología cultivada en el Tercer Mundo y la teología europea, teniendo en cuenta los diferentes contextos sociales, económicos y políticos de una y otra. Si es verdad que hubo una «incapacidad de los occidentales blancos para asimilar totalmente la naturaleza exacta de estas dos teologías (la negra y la de la liberación)», el simposio fue «un momento de profecía, una encrucijada para el cambio..., una fuente constante de estímulo, frustración y desafío»³.

Especial relieve hacia el interior de la TL tuvo el encuentro celebrado en México en 1975, cuyo objetivo prioritario era hacer una evaluación del tra-

bajo teológico continental llevado a cabo durante los dos lustros anteriores. Su centro de atención fue la metodología de la TL, estudiada interdisciplinariamente, con la participación de historiadores, filósofos, científicos sociales, teólogos, pastoralistas, etc. En ese encuentro se profundizó sobre la significación de la liberación cristiana en la situación de represión y cautiverio impuesta por los regímenes de América Latina⁴.

Dos años después (1977) se celebró, también en México, una importante y clarificadora confrontación entre diferentes teologías de la periferia y del centro: teología del proceso (D. R. Griffin), teología negra (J. Cone), teología de la liberación (R. Vidales, H. Assmann, E. Dussel), teología europea (J. Moltmann), teología cubana (S. Arce Méndez), producción teológica en el Caribe (L. Rivera Pagán) y teología estadounidense que busca la creación de alianzas entre diversos grupos marginados (H. Cox)⁵. Su propósito era la búsqueda en común, entre las diferentes y más significativas teologías regionales, de bases para una verdadera universalidad de la teología cristiana, sin por ello renunciar a las peculiaridades de cada teología. Universalidad cimentada sobre alianzas históricas más que sobre coincidencia de ideas.

⁴ Encuentro latinoamericano de Teología, *Liberación y cautiverio Debates en torno al método de la teología en América Latina* México 1976 Son de destacar, entre otros, los siguientes trabajos E Dussel, *Sobre la historia de la teología en América Latina*, L A Gomez de Sousa, *Los condicionamientos sociopolíticos actuales de la teología en América Latina*, L Boff, *¿Que es hacer teología desde América Latina?*, J Sobrino, *El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana*, I Ellacuría, *Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano*, J Alfaro, *Problemática actual del método teológico europeo*

⁵ *Praxis cristiana y producción teológica* Sigüeme, Salamanca 1979 El encuentro fue convocado y auspiciado por la Comunidad teológica de México, que es una federación de seminarios teológicos protestantes En el prólogo a la obra, J Pixley se refiere a los avances producidos «dentro del realismo que imponen las condiciones históricas que dividen profundamente el centro de la periferia» Recuerda asimismo el «desencuentro que se produjo con la teología del proceso del norteamericano D R Griffin» Un fiel reflejo de ese desencuentro aparece en la agria polémica entre Griffin y el teólogo mexicano J P Miranda (p 118-124)

¹ Instituto Fe y Secularidad (ed), *Fe cristiana y cambio social en América Latina Encuentro de El Escorial, 1972* Sigüeme, Salamanca 1973 Todos los ponentes y directores de seminarios del encuentro fueron latinoamericanos

² Varios, *Teología negra, teología de la liberación* Sigüeme, Salamanca 1974 El prologoista A Le Mone subrayaba en la presentación de este libro que el simposio de Ginebra, según algunos de los presentes, «ha sido un momento de profecía, una encrucijada para el cambio» (*Ibid* , 12)

³ *Ibid* , 10-12

3. Teólogos del Tercer Mundo: América Latina, Asia y Africa

A partir de 1975 se da un paso gigantesco en el terreno de la coordinación de las diferentes teologías de la liberación elaboradas en Asia, Africa y América Latina, con la creación de la *Asociación Ecuuménica de Teólogos del Tercer Mundo* (EATWOT), en un momento en que, como afirma E. Dussel, «la noche oscura' cubría América Latina, y el contacto con nuestros hermanos de Africa y Asia era necesario»⁶.

Dicha asociación celebró cinco encuentros de teólogos pertenecientes a los tres continentes citados⁷ y un sexto en diálogo con teólogos y cristianos europeos⁸.

El primero se celebró en Dar-es-Salam (Tanzania) y con él comenzaba un diálogo teológico internacional que tan importantes resultados ha ido produciendo a lo largo de dos lustros. Tres fueron los puntos de reflexión que centraron la atención del grupo de teólogos periféricos reunidos en la capital de Tanzania: análisis del contexto político, social, económico, cultural, racial y religioso del Tercer Mundo; papel de la Iglesia en los países oprimidos y dominados del Tercer Mundo; alternativa teológica a llevar a cabo en esos países. Los reunidos expresaron su convicción de «haber participado en una sesión histórica» y de haber hecho «una experiencia única de práctica de la teología, a partir... del otro lado de la tierra y de la historia humana».

El segundo encuentro de la EATWOT tuvo lugar en Accra (Ghana), con la presencia de teólogos pro-

testantes, católicos y ortodoxos procedentes del mundo negro americano y de los tres continentes antes citados. El tema monográfico tratado fue *Africa*: su realidad histórica y cultural, la presencia de los cristianos en ese continente, las diferentes teologías africanas y la nueva metodología teológica en el contexto de la vida y cultura africanas.

Una buena síntesis de lo allí abordado la constituye el siguiente párrafo del documento final del encuentro: «La teología africana debe ser una teología de la liberación, porque la opresión no sólo se encuentra en la cultura, sino también en las estructuras económicas y políticas y en los medios de comunicación masivos. El énfasis sobre la liberación de la teología africana es lo que conecta con otras teologías del Tercer Mundo. En común con la teología negra de Estados Unidos, no podemos ignorar el racismo como distorsión de la persona humana. Tenemos necesidad de la liberación socio-económica como en Asia y América Latina. Una forma diferente, pero relacionada de opresión, es el papel de la mujer en la Iglesia. También está la explotación de los pueblos por instituciones nacionales y transnacionales.

En todos estos casos hace falta liberación. Reconocemos que hay muchas formas de opresión. Existe la opresión de los negros por parte del colonialismo blanco y también la opresión del negro por el negro. Estamos en contra de toda forma de deshumanización. Por tanto, la teología africana se preocupa por lograr la solidaridad con los negros de Estados Unidos y con asiáticos y latinoamericanos que luchan por la construcción de comunidades en las que hombres y mujeres de nuestro tiempo sean los arquitectos de su propio destino».

El tercer congreso de la EATWOT se desarrolló en Wennappuwa (Sri Lanka) el año 1979 y estuvo dedicado a *Asia*, continente aplastado por el peso de una pobreza forzada. Su objetivo fue la búsqueda de una teología de acento liberador, formulada en los lenguajes religiosos y culturales de ese pueblo y capaz de integrar, en el plano intelectual, pero sobre todo en el de la acción y del compromiso, las instituciones y los valores de las grandes religiones. Para los teólogos reunidos en Sri Lanka, «el primer acto de la teología, su verdadero corazón, es el com-

⁶ E Dussel, *Teologías de la «periferia» y del «centro» ¿Encuentro o confrontación?* Concilium 191 (1984) 144

⁷ Los documentos finales de los cinco congresos internacionales de la EATWOT están recogidos en *Teología desde el Tercer Mundo* DEI, San Jose de Costa Rica 1982. Los textos citados a continuación han sido tomados de esta edición.

⁸ Para el dialogo de Ginebra entre teólogos del Tercer Mundo y del Primero, cf E Dussel, *a c* El discurso inaugural, a cargo del secretario general del Consejo Mundial de las Iglesias, el haitiano Ph Potter, fue publicado en *Idoc internazionale* 2-3 (1983) 57-63. La declaración final del diálogo puede leerse en *Idoc internazionale* 8-9 (1983) 50-60.

promiso. Este compromiso es una respuesta al desafío de los pobres en su lucha por una existencia plenamente humana. Afirmamos que los pobres y los oprimidos de Asia son llamados por Dios a ser ellos mismos los artífices y gestores de su destino. Así, la teología empieza con las aspiraciones de los oprimidos hacia su plena humanidad, cuenta con su conciencia creciente y sus esfuerzos siempre más amplios para superar los obstáculos en el camino de la verdad de su historia... En nuestros países de hoy no puede haber una teología verdaderamente autóctona que no sea de liberación. El compromiso en la historia y la lucha de los oprimidos son la garantía de que nuestra teología es a la vez liberadora e indígena».

En el cuarto congreso ecuménico de teología del Tercer Mundo, celebrado un año después (1980) en Sao Paulo (Brasil), se dieron cita alrededor de 180 personas procedentes de las Iglesias cristianas de 42 países para reflexionar sobre la *eclesiología de las comunidades de base*, particularmente en América Latina, como el gran signo de renovación de la Iglesia del Tercer Mundo, a partir de la rica experiencia de dichas comunidades y de su inserción en los movimientos populares de liberación.

Los resultados de la reflexión interteológica son resumidos en el siguiente texto del documento final, de gran densidad teológica: «Crece cada vez más en América Latina el número de cristianos que expresan y celebran explícitamente su fe en Cristo y su esperanza en el reino de Dios, al interior del movimiento popular. Surge una corriente eclesial y popular que se va expresando en diferentes formas de vida y de comunidad cristiana.

La irrupción del pobre se da también dentro de la Iglesia ya establecida, produciendo una transformación religiosa y eclesial. La Iglesia vive así el juicio de Dios, que irrumpe en la historia liberadora de los pobres y explotados. Es un tiempo de gracia y de conversión eclesial, fuente inagotable de una nueva y exigente experiencia espiritual. En la lucha del pueblo, la Iglesia redescubre siempre más su identidad y su misión propia.

La corriente cristiana en el interior del movimiento popular y la renovación de la Iglesia a partir

de la opción de los pobres son un movimiento eclesial único y específico. Este movimiento eclesial va configurando diferentes tipos de comunidades eclesiales de base, donde el pueblo encuentra un espacio de resistencia, de lucha y de esperanza frente a la dominación. Allí los pobres celebran su fe en Cristo liberador y descubren la dimensión política de la caridad.

Las comunidades eclesiales de base, o comunidades cristianas populares, son parte integrante del caminar del pueblo, pero no constituyen un movimiento o poder político paralelo a las organizaciones populares, ni pretenden legitimarlas. Las comunidades cristianas ejercen dentro del pueblo de los pobres, a través de la formación de la conciencia, de la educación popular y del desarrollo de valores éticos y culturales, un servicio liberador, asumido en su misión específica, evangelizadora, profética, pastoral y sacramental».

El quinto encuentro, que tuvo lugar en Nueva Delhi (India) en 1981, marcó el final de la primera etapa del diálogo teológico intercontinental, inaugurado cinco años antes. El objetivo de esta reunión, a la que asistieron 50 teólogos de 27 países, fue evaluar el trabajo de ese quinquenio, homogeneizar criterios, unificar recursos y encontrar una nueva dirección en el trabajo teológico para el futuro.

Entre los compromisos asumidos por la EAT-WOT en la ciudad de la India hay que destacar dos: a) seguir en la búsqueda de una teología que tuviera relevancia histórica para el Tercer Mundo; b) preparar un encuentro con los teólogos del Primer Mundo, al objeto de analizar cómo las luchas de los oprimidos ayudan a una mejor comprensión de Dios en los diferentes contextos históricos.

4. Cita en Ginebra: «Hacer teología en un mundo dividido»

Este segundo compromiso se tradujo en una conferencia teológica de carácter ecuménico, celebrada en Ginebra el año 1983 en torno al tema *Hacer teología en un mundo dividido*, con la participa-

ción de 71 teólogos y animadores de comunidades y movimientos cristianos de base, procedentes de 19 países del Tercer Mundo, Europa Occidental, Canadá y Estados Unidos.

Los objetivos del encuentro de Ginebra eran éstos:

a) Analizar en qué sentido las luchas concretas de los pobres y oprimidos contra toda forma de injusticia, en el Tercer Mundo y en el Primero, son lugares privilegiados de la acción salvadora de Dios en la historia.

b) Analizar la interrelación de las diversas formas de opresión y captar las manifestaciones de pecado que es necesario erradicar en la lucha por una nueva creación.

c) Conceptualizar de forma articulada la comprensión bíblica de Dios, de Jesucristo y del reino de Dios en la historia, en armonía con las experiencias de los cristianos comprometidos en la liberación.

d) Clarificar el significado de la teología y el papel del teólogo en el interior de las luchas populares.

e) Explicitar los métodos teológicos utilizados en los esfuerzos de los cristianos por comprender su fe en el contexto de los movimientos que luchan por una vida humana total.

En el encuentro de Ginebra se pusieron en común las diferentes experiencias de luchas liberadoras de los cristianos del Tercer Mundo y del Primero, sin llegar a un debate teológico de fondo entre la teología del centro y la de la periferia. En opinión de Dussel, «fue un encuentro militante de teologías de la liberación, con muchas ambigüedades, donde la determinación periferia-centro (con la sola excepción de la exposición de Julio de Santa Ana sobre la situación económica internacional en crisis) no llegó a dar una fisonomía de diálogo entre el centro y la periferia»⁹.

⁹ E Dussel, *a. c.* (nota 6) 153. Con todo, Dussel cree que «fue un comienzo y, como tal, sumamente útil en la paciencia necesaria que debe tenerse en estos tipos de proceso, que llevan años».

Los participantes eran conscientes de las diferencias, en razón de su procedencia y de la pertenencia a distintas razas y culturas. Mas ello no fue óbice para llegar a un acuerdo en lo referente al método teológico. Teólogos y cristianos del Tercer Mundo y del Primero coincidieron en que el compromiso es el acto primero y la teología, el acto segundo: «Hacer teología –leemos en el documento final– debe nacer de un compromiso prioritario en defensa de las víctimas de la opresión». La teología está vinculada de manera inseparable a la comunidad, de la que emerge: «El sujeto fundamental de la teología es la comunidad cristiana en su testimonio de la presencia constante de Dios en la historia y en la cultura de los oprimidos». El papel de los teólogos académicos es el de servidores del pueblo en la búsqueda de la justicia y de la libertad.

Estas son algunas de las características del método teológico que teólogos de la periferia y del centro consideraban necesarias, según el documento final del encuentro¹⁰:

- Búsqueda de un lenguaje teológico que nazca de las historias, cantos, danzas, discursos y relatos de las comunidades oprimidas en los distintos continentes.

- Análisis crítico de las estructuras de opresión; análisis de las dimensiones económica, política, social, cultural y religiosa, que permitan comprender mejor los contextos particulares y empujen de manera más eficaz hacia una alternativa.

- Necesidad de una nueva interpretación que brote del compromiso personal y social en la liberación. La liberación integral de las estructuras de opresión lleva derechamente a una nueva forma de pensar a Jesús, a Dios y al reino.

- Interacción dialéctica entre realidad presente e historia bíblica. La realidad de opresión y la lucha por la liberación demandan una nueva interpretación de la Biblia.

El documento final critica a las teologías dominantes de Europa y Estados Unidos, por considerar

¹⁰ Cf *Idoc internazionale* 8-9 (1983) 57s

que su lenguaje conceptual es demasiado limitado y está determinado por los intereses y valores que oprimen a los pueblos. Consta, a su vez, que estamos al final de la cristiandad eurocéntrica y que ya comienza a notarse el influjo de las comunidades cristianas y de las teologías del Tercer Mundo, tanto en la sociedad como en la Iglesia.

Los propios participantes del Primer Mundo en el encuentro de Ginebra reconocían que su teología no había sido suficientemente sensible, en general, a los sufrimientos de los pueblos del Tercer Mundo, como tampoco a las reivindicaciones de los pobres y de la clase trabajadora de los países ricos. Con todo, constataron un hecho nada desdeñable: el surgimiento de teologías de la liberación en el Primer Mundo, que arrancan de esas situaciones de sufrimiento y opresión. Teologías que suelen ser ignoradas por no pocos teólogos europeos.

5. Desarrollo interno de la TL

Además de la difusión de la teología latinoamericana hacia el exterior y de su carácter paradigmático para otras teologías del Tercer Mundo y del Primero, hay que constatar también la existencia de un desarrollo interno, es decir, de una ulterior profundización en las intuiciones primeras y en los contenidos teológicos. Esto sucede a partir de 1975, con la aparición de lo que ha dado en llamarse «segunda generación» de teólogos de la liberación y con la nueva producción de los iniciadores de la TL.

Siguiendo el proyecto originario diseñado por G. Gutiérrez, tiene lugar una elaboración sistemática y metódica de una serie de temas fundamentales que sólo aparecían esbozados o apuntados en las obras programáticas de finales de los sesenta y principios de los setenta.

En los dos últimos lustros, los teólogos de la liberación han prestado especial atención a la *eclesiología*¹¹, cuestión que ha sido abordada de manera

¹¹ De la extensa producción eclesiológica en la TL a partir de 1975, estas son algunas de las obras más significativas: Cf. Boff,

creativa y original a partir de la nueva experiencia-conciencia eclesial latinoamericana, que tiene su traducción más precisa en el fenómeno de las comunidades eclesiales de base y en la Iglesia de los pobres. Se trata de una eclesiología que acentúa la dimensión histórica, comunitaria y fraterna de la Iglesia, así como su función evangelizadora al servicio de la liberación de los oprimidos. «Eclesiogénesis» y «resurrección de la verdadera Iglesia» son algunas de las expresiones que reflejan certeramente la originalidad de la eclesiología de la liberación.

La *crisología*¹² es otro de los temas teológicos en los que se ha profundizado. Muchos de los teólogos de la liberación han elaborado en estos años importantes estudios crisológicos, que se mueven en una órbita diferente de los tratados crisológicos europeos. Si bien unos y otros coinciden en el punto

Comunidade eclesial-comunidade politica Ensaio de eclesiologia politica Petropolis 1978, L. Boff, *Eclesiogénesis Las comunidades de base reinventan la Iglesia* Sal Terrae, Santander 1979, Id., *La fe en la periferia del mundo El caminar de la Iglesia con los oprimidos* Sal Terrae, Santander 1981, Id., *Iglesia carisma y poder* Sal Terrae, Santander 1982, Id., *Y la Iglesia se hizo pueblo «Eclesiogénesis» la Iglesia que nace de la fe del pueblo* Sal Terrae, Santander 1986, I. Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al reino Para anunciarlo y realizarlo en la historia* Sal Terrae, Santander 1984, R. Muñoz, *La Iglesia en el pueblo* CEP, Lima 1983, Id., *La función de los pobres en la Iglesia* Concilium 124 (1977) 17-26, C. Mesters, *Una Iglesia que nace del pueblo* Lima 1976, A. Quiroz Magaña, *Eclesiología en la teología de la liberación* Sigüeme, Salamanca 1983, J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia Los pobres, lugar teológico de la eclesiología* Sal Terrae, Santander 1981, Id., *El Vaticano II y la Iglesia en América Latina*, en C. Floristan y J. J. Tamayo (eds.), *El Vaticano II, veinte años después* Cristianidad, Madrid 1985, 106-134, S. Torres (ed.), *Teología de la liberación y comunidades cristianas de base* Sigüeme, Salamanca 1982, Varios, *Una buena noticia la Iglesia que nace del pueblo latinoamericano* México 1978, Varios, *Cruz y resurrección Presencia y anuncio de una Iglesia nueva* San Salvador 1978

¹² Cf. L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre* Cristianidad, Madrid 1981, C. Bravo, *Jesús, hombre en conflicto El relato de Marcos en América Latina* Sal Terrae, Santander 1986, Christus 511 (1978) número monográfico dedicado a la crisología latinoamericana, J. Ramos Regidor, *Gesu e il risveglio degli oppressi* Arnoldo Mondadori, Milán 1981, 268-353, J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, 3 vols. Cristianidad, Madrid 1982, J. Sobrino, *Crisología desde América Latina Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico* CRT, México 1976, Id., *Jesús en América Latina Su significado para la fe y la crisología* Sal Terrae, Santander 1982, Id., *Jesús de Nazaret*, en C. Floristan y J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral* Cristianidad, Madrid 1983, 480-513

de arranque general: cristología desde abajo, desde el Jesús histórico, las diferencias son notables a la hora de concretar e identificar social y eclesialmente ese *desde dónde*. Las cristologías europeas parten del hombre ilustrado que se pregunta por el sentido de la vida y de la historia, y suelen dar respuesta a los desafíos que provienen de la crítica histórica. Las latinoamericanas, sin descuidar las cuestiones planteadas por los métodos histórico-críticos, parten del no-hombre, del pobre que siente amenazada su vida por el hambre, la opresión, la persecución y la muerte que le ronda por doquier.

La originalidad de la cristología latinoamericana radica, sin lugar a dudas, en la presentación de Jesús como *liberador*, pero no en abstracto, sino en el contexto de injusticia estructural que viven los países subdesarrollados del continente. La opción por los pobres constituye en esa cristología la opción fundamental, la actitud moral radical, de Jesús. Esta cristología ha causado un fuerte impacto en algunos sectores de la teología académica europea, que se han visto obligados a retomar no pocas de las aportaciones latinoamericanas.

Suele acusarse a la TL de haber orillado el problema de *Dios* y de haber dado prioridad a Jesús y a la Iglesia, y de que cuando esa teología se ocupa de Dios deja mucho que desear, ya que no lo aborda dogmáticamente con la profundidad debida. Incluso se acusa a los teólogos de la liberación de no ser teólogos de raza por haber descuidado la cuestión prioritaria de la teología, que es Dios.

Tales acusaciones carecen, a mi juicio, de todo fundamento. En los últimos años, el tema de Dios ha venido a cobrar una importancia central en la TL y su desarrollo posee una impronta propia¹³.

¹³ Cf V Araya, *El Dios de los pobres, el misterio de Dios en la teología de la liberación* DEI, San Jose de Costa Rica 1983, L Boff, *La experiencia de Dios* CLAR, Bogota 1977, Id, *La Trinidad, la sociedad y la liberación* Paulinas, Madrid 1987, G Gutierrez, *El Dios de la vida* U C, Lima 1982, Id, *Un lenguaje sobre Dios* Concilium 191 (1984) 53-61, Id, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente Una reflexión sobre el libro de Job* Instituto Bartolome de Las Casas-CEP, Lima 1986, R Muñoz, *Dios de los cristianos* Paulinas, Madrid 1987, J Sobrino, *Dios en los procesos revolucionarios*, en *Apuntes para una teología nicaraguense*

Aquí, el planteamiento del problema de Dios difiere sensiblemente del que hacen las teologías del Primer Mundo. Si éstas se ven en la necesidad de responder a los desafíos que provienen de la secularización, del ateísmo, de la increencia, del indiferentismo religioso y, en definitiva, de la crítica moderna de la religión, la TL se enfrenta, más bien, con el problema de la idolatría, es decir, con el problema de los ídolos que siembran la muerte entre las mayorías oprimidas. La comprensión de Dios es diferente en ambos ámbitos teológicos porque uno y otro poseen una comprensión distinta de la realidad.

La pregunta fundamental para la TL no es por la existencia, esencia y atributos de Dios, sino por el modo de presencia de Dios y por su actuación en la historia humana: ¿De qué lado está Dios? Y la respuesta que ofrece se encuentra en la línea de la tradición bíblica y de la experiencia de Dios en América Latina: del lado de los pobres.

«Dios de vida» y «Dios de los pobres» son dos expresiones que reflejan a la perfección la quintesencia de la experiencia de Dios en América Latina y el núcleo fundamental de la reflexión que sobre Dios hace la TL. Ambas expresiones han pasado al lenguaje usual de las comunidades eclesiales de base y de los cristianos latinoamericanos comprometidos, y constituyen su más sólida confesión de fe.

*La opción por los pobres*¹⁴ es otro de los temas

DEI, San Jose de Costa Rica 1981, Id, *La experiencia de Dios en América Latina*, en *Resurrección de la verdadera Iglesia ...*, 143-176; Id, *Dios*, en C Floristan y J J Tamayo (eds), *Conceptos fundamentales de pastoral* Cristiandad, Madrid 1983, 248-264, Id, *Dios de vida, urgencia de solidaridad* Mision Abierta 5-6 (1985) 135-148, Id, *Reflexiones sobre el ateísmo y la idolatría para la teología* Revista Latinoamericana de Teología 7 (1986) 45-81, V Congreso de Teología *Dios de vida, ídolos de muerte* Mision Abierta 5-6 (1985), Varios, *La lucha de los dioses, los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador* DEI, San Jose de Costa Rica 1980, Varios, *El Dios de la teología de la liberación* Secretariado Trinitario, Salamanca 1986

¹⁴ Cf L Boff, *Teología desde el lugar del pobre* Sal Terrae, Santander 1986, I Ellacuría, *El pobre, lugar teológico en América Latina* Mision Abierta 4-5 (1981) 225 240, Id, *Pobres*, en C Floristan y J J Tamayo (eds), *Conceptos fundamentales de pastoral* Cristiandad, Madrid 1983, 786-802, G Gutierrez, *La fuerza histórica de los pobres* Sigueme, Salamanca 1982, J Pixley-CI Boff,

sobre los que ha habido una profundización a varios niveles: a) se ha hecho un esfuerzo de identificación de los pobres en América Latina; b) se han redescubierto otras formas y dimensiones de la pobreza y de la opresión, que no se reducen, sin más, a la pobreza socioeconómica, cuales son las culturas marginadas y silenciadas por la cultura dominante, las razas sojuzgadas y discriminadas (indios, negros), la marginación y subordinación de la mujer en la Iglesia y en la sociedad latinoamericanas; c) se ha llevado a cabo una sólida fundamentación antropológica, bíblica, teológica, cristológica y eclesiológica de la opción por los pobres.

Notables han sido los avances en la *metodología teológica*¹⁵, que constituye la aportación por excelencia de la TL al conjunto de la teología, y en la *hermenéutica bíblica*, como hemos tenido ocasión de demostrar ampliamente en las páginas anteriores¹⁶.

Opción por los pobres Paulinas, Madrid 1986 Para un estudio sobre la opción por los pobres en la TL, y más concretamente en G Gutierrez, J Sobrino, L Boff e I Ellacuría, cf J Lois, *Teología de la liberación Opción por los pobres* Iepala, Madrid 1986

¹⁵ Además del Encuentro Latinoamericano de Teología, celebrado en México en 1975, cf I Boff, *Teología de lo político Sus mediaciones* Sigüeme, Salamanca 1980

¹⁶ Además de la obra pionera de J P Miranda, *Marx y la Biblia Crítica a la filosofía de la opresión* Sigüeme, Salamanca 1972, cf C Bravo Gallardo, *Jesus, hombre en conflicto El relato de Marcos en América Latina* Sal Terrae, Santander 1986, S Croatto, *Liberación y libertad Pautas hermenéuticas* Nuevo Mundo, Buenos Aires 1973, Id, *Hermenéutica bíblica Para una teoría de la lectura como producción de sentido* Buenos Aires 1984, Id, *L'herméneutique biblique en face des méthodes critiques défi et perspectives*, en *Congress Volume*, VTSuppl 36 (1985) 67-80, Id, *La relevancia sociohistórica y hermenéutica del éxodo* Concilium 209 (1987) 155-164, T Hanks, *La opresión y la pobreza en la teología bíblica* Estudios Ecueménicos (México) 32/78, C Mesters, *Flor sin defensa Leer el evangelio en la vida*, en Seladoc, *Una Iglesia que nace del pueblo* Sigüeme, Salamanca 1979, 329-431, Id, *La interpretación de la Biblia en algunas comunidades de base* Concilium 158 (1980) 214-221, P Richard, *Nuestra lucha es contra los ídolos Teología bíblica*, en Varios, *La lucha de los dioses, los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador* DEI, San José de Costa Rica 1980, 9-32, E Tamez, *La Biblia de los oprimidos La opresión en la teología bíblica*, DEI, San José de Costa Rica 1982 Una síntesis sobre la lectura de la Biblia en la TL, acompañada de unas cuantas observaciones críticas, puede encontrarse en J M Sanchez Caro, *El Dios liberador de la Biblia La imagen de Dios en la lectura de la Biblia por los teólogos de la liberación*, en Sema-

El tema de la *espiritualidad*¹⁷, que ya se apuntaba como uno de los más prometedores y fecundos en las obras programáticas del comienzo de los setenta, está siendo abordado con una hondura teológica poco frecuente. La espiritualidad ha sido rescatada de la esfera espiritualista, ascética e intimista donde permanecía cautiva y ha sido puesta en estrecha relación con la praxis de liberación. Más aún, aparece, de una parte, como aliciente de esa praxis y, de otra, como correctivo frente a las posibles desviaciones del proyecto liberador genuino. La espiritualidad cristiana se define, en sus rasgos básicos, como «presencia histórica del Espíritu» y como «don de Dios a los pobres» (I. Ellacuría), y constituye el elemento vertebrador de la TL.

La *religiosidad popular*¹⁸ ha sido objeto, por parte de los teólogos de la liberación, de un análisis interdisciplinar: antropológico-cultural, sociológico, histórico, teológico y pastoral. Las diferentes manifestaciones de la religiosidad popular latinoamericana son situadas en el horizonte de lo simbólico, donde se descubren importantes valores humanos y evangélicos rodeados, a veces, de actitudes evasivas, y secuestrados interesadamente por el po-

nas de Estudios Trinitarios, *El Dios de la teología de la liberación* Secretariado Trinitario, Salamanca 1986, 13-45

¹⁷ Las aportaciones iniciales de los pioneros de la TL (G Gutierrez, S Galilea y otros) se han visto notablemente enriquecidas por nuevas reflexiones. Entre las más significativas podemos citar E Bonnin (ed), *Espiritualidad y liberación en América Latina* DEI, San José de Costa Rica 1982, Christus (México) 529-530 (1979-1980) recoge colaboraciones de los teólogos de la liberación sobre la espiritualidad, I Ellacuría, *Espiritualidad*, en C Floristan y J J Tamayo (eds), *Conceptos fundamentales de pastoral* Cristiandad, Madrid 1983, 301-309, J Espeja, *Liberación y espiritualidad en América Latina* Páginas (Lima) (julio 1984), Id, *Espiritualidad y liberación* CEP, Lima 1986, S Galilea, *La liberación como encuentro de la política y de la contemplación* Concilium 96 (1974) 312-327, Id, *La espiritualidad de la liberación como espiritualidad política* Christus 499 (1977) 29-32, Id, *Espiritualidad de la liberación según las bienaventuranzas* CLAR, Bogotá 1979, Id, *El rostro latinoamericano de la espiritualidad* Christus 529-530 (1979-1980) 69-72, Id, *Renovación y espiritualidad* Indo-American Press Service, Bogotá 1981, G Gutierrez, *Beber en su propio pozo En el itinerario espiritual de un pueblo* Sigüeme, Salamanca 1984, J Sobrino, *Liberación con Espíritu* Sal Terrae, Santander 1985

¹⁸ L Boff, *Iglesia carisma y poder* Sal Terrae, Santander 1982, 204

der dominante. «El pueblo –afirma L. Boff– no se rige tanto por la lógica del concepto y de la razón analítica cuanto por la lógica del inconsciente y de lo simbólico, la cual es tan digna como aquella otra expresión de la fe».

Expresiones religiosas como procesiones, romerías, devociones a los santos patronos, etc., no son descalificadas alegremente; «es la forma que el pueblo tiene, dentro de sus categorías, de asimilar el mensaje de Jesús»¹⁹.

En América Latina está surgiendo, dentro de la perspectiva de la TL, una nueva metodología y un nuevo enfoque en el estudio de la *historia de la Iglesia* en general y de la Iglesia latinoamericana, bajo la dirección de E. Dussel²⁰. La historia de la Iglesia es entendida como «ciencia al servicio de la memoria histórica del pueblo cristiano» (E. Hoornaert). Se trata de una historia escrita en clave crítica y dialéctica, cuyo empeño es doble: rescatar los momentos proféticos de la Iglesia latinoamericana y desvelar la complicidad de ésta con los poderes coloniales.

Entre los desarrollos de los últimos años, hemos de referirnos, finalmente, a la *ética de liberación*, de la que ha sido pionero también E. Dussel, y que hoy cuenta con nuevas aportaciones²¹. La ética de la

liberación adopta una actitud crítica frente a la ética progresista de la modernidad, a la que califica de elitista, idealista, privatizante y funcionalista²². El cometido que tiene delante la ética de la liberación es, como observa F. Moreno Rejón: «Formular de manera orgánica las opciones, actitudes y valores morales que conforman la práctica de los cristianos comprometidos con el proceso de liberación en América Latina»²³. Los polos de referencia de dicha ética son el otro (el pobre) y el reino. La liberación constituye la exigencia ética fundamental a la que debe responder todo creyente.

LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION, NUEVA CONCIENCIA PARA LA HUMANIDAD

La *teología de la liberación* no es sólo un movimiento religioso-social, de la incumbencia de unos cuantos especialistas o de una sola confesión religiosa, para una mayor justicia humana, sino que trasciende los límites políticos e históricos para convertirse en una nueva conciencia para la humanidad. Su primera –y aún latente– cuestión es la de una nueva (y añeja) concepción del hombre, a quien se había excomulgado de sus

¹⁹ *Ibid*

²⁰ Cf E. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina Colonial y liberación (1492-1972)* Barcelona 1972, segunda edición ampliada, Id., *Reflexiones sobre la metodología para una historia de la Iglesia en América Latina*, en Seladoc, *Panorama de la teología latinoamericana*, II Sigüeme, Salamanca 1975, 63-82, Id., *Desintegración de la cristianidad colonial y liberación* Sigüeme, Salamanca 1977, Id., *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1969-1979)* CEE, México 1979, Id., *Los obispos hispanoamericanos y la liberación de los pobres (1504-1620)* CTR, México 1979. La Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), que preside E. Dussel, viene realizando una monumental historia de la Iglesia latinoamericana, que contará con 11 voluminosos tomos

²¹ Cf E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 5 vols., 1973-1980, Id., ¿Puede legitimarse «una» ética ante la «pluralidad» histórica de las morales? Concilium 170 (1981) 515-525, Id., *Ética de la liberación Hipótesis fundamentales* Concilium 192 (1984) 249-262, Id., *Ética comunitaria* Paulinas, Madrid 1986, G. Gimenez, *De la «doctrina social de la Iglesia» a la ética de la liberación*, en Seladoc, *Panorama de la teología latinoamericana*, II Sigüeme, Salamanca 1975, 45-62, J. L. González, *Ética latinoamericana* Bogotá 1983, T. Misfud, *Hacia una moral liberadora. Ensayo de una teología moral fundamental desde América Latina* Santiago de Chile 1983, Id., *La ética de la liberación en los documentos de la Iglesia desde el Vaticano II* Concilium 192 (1984) 239-248, F. Moreno Rejón, *Perspectivas para una ética de la liberación* Moralía 4 (1982) 135-150, Id., *En busca del reino de Dios y su justicia. Desarrollo de la ética de la liberación* Concilium 192 (1984) 217-228, Id., *Información bibliográfica sobre la moral fundamental desde América Latina* Moralía 7 (1985) 213-231, Id., *Salvar la vida de los pobres. El quehacer de la teología moral hoy en América Latina*, en Varios, *El quehacer teológico desde el Perú* Iset, Lima 1986, 59-70, Id., *Teología moral desde los pobres. La moral en la reflexión teológica desde América Latina* Instituto Superior de Ciencias Morales, Madrid 1986, A. Moser, *La representación de Dios en la ética de la liberación* Concilium 192 (1984) 229-238, A. Moser-B. Leers, *Teología moral. Conflictos y alternativas* Paulinas, Madrid 1987

²² Cf A. Moser-B. Leers, o. c. (nota 21)

²³ F. Moreno Rejón, *En busca del reino de Dios y su justicia. Desarrollo de la ética de la liberación* Concilium 192 (1984) 225

prójimos humanos. Roma tiene razón en sospechar que se trata de algo mucho más serio que lo que aparece a primera vista y de lo que acaso sus mismos protagonistas son conscientes...

Una comparación me parece muy iluminadora y llena de lecciones para ambas partes, aunque aquí nos salgamos de occidente. Lo que se está ventilando en el fondo es muy semejante a lo que ocurrió en el caso de Galileo, siglos atrás. No es tanto una cuestión de política eclesiástica, como en ambos casos las apariencias hacen creer, sino de una nueva visión del mundo. El paralelismo es apasionante. El cardenal Ratzinger ahora, como el cardenal Belarmino entonces, han entrevisto ciertamente la trascendencia de la cuestión, y entonces como ahora han levantado la liebre, para quererla cazar, pero en ambos casos se ha escapado. La liebre de la *nuova scienza* de Galileo se está cayendo exhausta, agotada de tanto correr en un mundo tecnológico que la destruye. Se había convertido además en conejo domesticado. La liebre que la *teología de la liberación* ahuyenta no debería escaparse, sino hacer frente, cual pastor David al Goliat tecnocrático moderno. Se comprende que el *statu quo* político-religioso (Reagan y Juan Pablo II, por ejemplo)

se haya asustado, pues ha visto bien que no se trata de una minúscula Nicaragua, ni de unos cuantos teólogos, buenos pero un tanto descarados, sino de indicios de un nuevo orden de cosas incompatible con el mito tecnocrático predominante.

Raimundo Pannikar,
Una perspectiva intercultural de la 'teología de la liberación':
EL PAIS 11.2.1985, 10.

Lecturas

Para una profundización en el desarrollo interno de la teología latinoamericana de la liberación, recomiendo la lectura de dos importantes trabajos, que completan lo aquí expuesto:

J. de Santa Ana, *La teología latinoamericana (1982-1987):*
Concilium 219 (1988) 231-241.

P. Richard, *Literatura teológica de América Latina:* Con-
cilium 219 (1988) 277-287.

9

Corrientes en la teología de la liberación

A lo largo y ancho de esta obra ha ido apareciendo, en más de una ocasión, la diversidad de planteamientos que se dan en el seno mismo de la TL. Ello se verá con más nitidez en la cuarta parte, cuando analicemos pormenorizadamente las aportaciones de cada uno de los teólogos latinoamericanos a la nueva manera de hacer teología. Parece fuera de toda duda que la TL no constituye un todo compacto, monolítico y uniforme. Aun cuando, al hablar de la TL en general, suelen destacarse aquellos elementos que son comunes a sus más significativos representantes, propios y extraños coinciden en reconocer la existencia de diversas tendencias o corrientes. Y no puede ser de otra forma, si atendemos a la pluralidad de coyunturas histórico-ambientales y de contextos socio-políticos en que viene gestándose la TL desde hace cuatro lustros, así como a las opciones ideológico-políticas de fondo y a las influencias culturales y teológicas de los diferentes teólogos¹.

1. Tipologías

Varias han sido las tipologías o clasificaciones

que se han hecho de la TL, atendiendo a los diferentes acentos o enfoques que en ella aparecen. No creo necesario ofrecer aquí una nueva tipología, que serviría quizá para confundir más que para clarificar. Me limitaré, por tanto, a dar una visión de conjunto de las tipologías propuestas, ampliando algunos aspectos. Después de la exposición de las tipologías, haré referencia a las peculiaridades que presenta la teología de los salvadoreños Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría, y esbozaré las líneas básicas de una nueva tendencia que empieza a arrojar resultados estimables: la teología latinoamericana de la liberación desde la perspectiva de la mujer. Para un desarrollo más amplio de las peculiaridades de cada autor, remitimos a la cuarta parte.

Alfredo Fierro² se refiere a dos tendencias o direcciones que divergen fundamentalmente en tres puntos: el posicionamiento ante el análisis marxista, la actitud ante la dogmática tradicional y la visión del cristianismo. La primera dirección está representada, a su juicio, entre otros, por el arzobispo brasileño Helder Câmara, quien opta decididamente por el socialismo, pero rechaza la versión marxista del mismo. Esa tendencia no cuestiona la dimensión dogmática de la fe y deja intacta la institución

¹ Cf. J. Sobrino, *Teología de la liberación y teología europea progresista*: Misión Abierta 4 (1984) 12.

² Cf. A. Fierro, *Presentación de la teología*. Laia, Barcelona 1980, espec. 131-135.

eclesiástica. La liberación estructural por la que se aboga para la sociedad no afecta a las estructuras de la propia Iglesia. Para este enfoque de la TL, el cristianismo sigue apareciendo como un absoluto que constituye la medida de todo lo demás, que es relativo.

La segunda dirección, cuyo máximo representante es el teólogo brasileño Hugo Assmann, asume conscientemente el método de análisis marxista como elemento fundamental para conocer la sociedad latinoamericana. Más aún, integra en su discurso teológico el instrumental teórico marxista. El punto de partida de su reflexión no son los «datos de la revelación», sino la situación actual de dependencia y la lucha por liberarse de ella. Se trata de una teología, al decir de Fierro, «sin datos revelados propios»³, que se nutre de la tarea histórica de la liberación. La institución eclesiástica y los símbolos cristianos sólo encuentran su validación en la práctica liberadora. Lo teológico y lo cristiano se autentifican en la medida en que sirven a la construcción de una sociedad sin clases. Aquí, cree Fierro, el cristianismo no aparece ya como un absoluto, sino, más bien, como una realidad contingente, histórica, cuyo criterio de autenticación es la liberación del hombre.

En relación con este último punto, se impone una precisión por nuestra parte. Aun cuando Assmann considera la teología como ciencia provisoria y deudora de su ubicación social, cree que no hay que perder de vista «las referencias transhistóricas, tanto las del pasado del cristianismo, como las decorrientes de la perspectiva escatológica del 'reino de Dios'»⁴. Volveremos sobre este punto cuando tratemos de Assmann con más detalle.

G. Múgica⁵ distingue cuatro tendencias fundamentales en la TL. La primera, que suele ser conocida con el nombre de *teología populista* y está repre-

sentada por los teólogos argentinos Juan Carlos Scanonne y Lucio Gera, parte de la noción de «pueblo» entendido no preferentemente en su connotación económica de «clase», sino en su vertiente histórico-cultural. Dicha concepción les parece a los teólogos argentinos citados la más globalizadora y unitaria. La mediación racional prioritaria de esta teología es la historia y la antropología cultural y social. Ampliaremos los rasgos que definen esta tendencia cuando estudiemos el pensamiento de Scanonne en la cuarta parte.

La segunda tendencia señalada por Múgica es la protagonizada por Hugo Assmann y Pablo Richard, sobre todo en sus escritos de los años setenta, ya que ambos han sufrido posteriormente una importante evolución y han introducido matices nuevos que vienen a enriquecer sus primeros planteamientos. Su preocupación se centra en buscar una mediación adecuada que permita elaborar una teología históricamente significativa para América Latina. Esa mediación es, para ellos, la racionalidad socialista, es decir, la racionalidad de la praxis revolucionaria.

La tercera tendencia es la conocida como *teología del cautiverio*, y está representada por Leonardo Boff. Como el mismo teólogo brasileño se encarga de explicitar, la teología del cautiverio no es una alternativa a la TL; se trata, más bien, de una nueva estrategia a seguir en tiempos de cautividad, como los vividos en la década de los años setenta en América Latina, en que predominó la ideología y la práctica de la Seguridad Nacional. Precisamente «en una situación generalizada de cautividad es preciso pensar y trabajar de una forma liberadora», afirma Boff⁶. Pero en el contexto de cautiverio, las tareas de la TL difieren de las que hay que asumir en tiempos de libertad. Son momentos de siembra, de preparar el terreno, de afirmar la esperanza contra toda esperanza, de aligerar los dolores, de defender bien alto los derechos humanos negados. La li-

³ *Ibid.*, 133

⁴ H Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente* Sigüeme, Salamanca 1973, 116

⁵ G Múgica, *Trayectoria de la teología de la liberación (1970-1985)* Iglesia Viva 116/117 (1985) espec 144-148.

⁶ L Boff, *Teología del cautiverio y de la liberación* Paulinas, Madrid 1978, 10, cf también del mismo autor, ¿*Que es hacer teología desde América Latina?*, en Encuentro Latinoamericano de Teología, *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina* México 1976, 129-154

beración tiene su encarnación en ambientes populares oprimidos y responde a una inspiración inconfundiblemente evangélica, que es vivida en las comunidades de base y en otros movimientos populares igualmente de base. Aunque no estamos ante una liberación de efectos espectaculares, no por ello deja de ser operativa. Operatividad que se refleja en el cambio de actitudes, de las relaciones sociales y del proyecto de sociedad y de Iglesia. En su libro *Teología del cautiverio y de la liberación* apunta ya la emergencia de un nuevo modo de ser Iglesia, «la Iglesia real que nace del pueblo» (eclesiogénesis), punto de partida de la eclesiología que el mismo autor desarrollará posteriormente a partir de la experiencia de las comunidades eclesiales de base⁷.

La cuarta tendencia está representada por Gustavo Gutiérrez⁸, de quien Múgica, discípulo y cercano colaborador suyo durante su estancia en Perú, destaca el rigor y equilibrio en los planteamientos, la densidad espiritual y la proyección pastoral. La teología de Gutiérrez se diferencia de la de Scannone y Gera en su consideración del pobre –categoría apenas presente en los teólogos argentinos, que se decantan por la de «pueblo» entendido en un sentido histórico-cultural– como lugar teológico y clave epistemológica, y en su utilización, crítica es verdad, pero decidida y positiva, de la mediación de las ciencias sociales, y más en concreto del análisis socioestructural, ante el que los teólogos argentinos se muestran reticentes. También se diferencia de la teología primera de Assmann y Richard por su acentuación del carácter determinante de la espiritualidad, aspecto éste muy tenido en cuenta por Richard en sus recientes escritos.

⁷ Cf L Boff, *Eclesiogénesis Las comunidades de base reinventan la Iglesia* Sal Terrae, Santander 1979, Id, *Iglesia carisma y poder* Sal Terrae, Santander 1982, Id, *Y la Iglesia se hizo pueblo «Eclesiogénesis» La Iglesia que nace de la fe del pueblo* Sal Terrae, Santander 1986

⁸ Cf G Gutiérrez, *Teología de la liberación Perspectivas* Sigueme, Salamanca 1972, Id, *La fuerza histórica de los pobres* Sigueme, Salamanca 1982, Id, *Beber en su propio pozo En el itinerario espiritual de un pueblo* Sigueme, Salamanca 1984, Id, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job* Sigueme, Salamanca 1986, Id, *La verdad los hará libres* CEP, Lima 1986

José Ramos Regidor⁹ ofrece una tipología más amplia, en la que deja constancia de las diferentes corrientes de teología que coexisten hoy en América Latina. La primera es la TL, que llega a su madurez con la obra de G. Gutiérrez. La segunda es la teología preconciliar, que todavía pervive en algunos seminarios y que cuenta con el apoyo de algunos obispos. Carece de creatividad y de significación en el conjunto de la teología latinoamericana. Una de sus preocupaciones fundamentales es la de lanzar condenas contra la TL, a la que considera contraria a la tradición teológica de la Iglesia.

La tercera está representada por el cardenal López Trujillo¹⁰ quien, atento al desarrollo de la TL, retoma los principales temas de ésta, pero dándoles un vuelco espiritualista y vaciándolos de su sentido crítico de la realidad latinoamericana. Se trata, en el fondo, de una espiritualización de la liberación. Acepta el hecho de la dependencia, pero rechaza la teoría de la dependencia, por ser, en su opinión, tributaria en exceso de un enfoque economicista y por la presencia en ella del método de análisis marxista que no puede desligarse de la filosofía marxista. Como muy bien ha observado Roberto Oliveros, López Trujillo espiritualiza la lucha por la justicia, cae en un dualismo larvado y ofrece una visión parcial de la pobreza, en la que queda difuminada la lucha por la liberación. Hay un olvido intencionado o un ocultamiento de la pobreza considerada como estado escandaloso y como solidaridad y protesta; dimensiones centrales en la TL y que tienen una sólida fundamentación bíblica¹¹. López Trujillo interviene activamente en las múltiples campañas orquestadas contra la TL tanto en América Latina co-

⁹ Cf J Ramos Regidor, *Gesu e il risveglio degli oppressi* Arnoldo Mondadori, Milan 1981, 39-40

¹⁰ Cf A Lopez Trujillo, *Análisis marxista y liberación cristiana* Tierra Nueva 4 (1973) 5-43, Id, *Liberación marxista y liberación cristiana* Ed Católica, Madrid 1974, Id, *Teología liberadora en América Latina* Paulinas, Bogotá 1974, *Las teologías de la liberación en América Latina*, en CELAM (ed), *Liberación Diálogo en el CELAM* Bogotá 1974, 27-67, *Tendencias eclesiológicas en América Latina* Documentación CELAM 10 (julio-agosto 1977)

¹¹ Para una síntesis objetiva de la teología de Lopez Trujillo, cf R Oliveros, *Liberación y teología Genesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)* CEP, Lima² 1980, 317-329

mo en Europa, y cuenta con el apoyo de los teólogos y obispos más conservadores, así como de instituciones eclesíásticas de claro matiz antiliberationista. Su teología constituye hoy por hoy un instrumento ideológico de legitimación de las estructuras de opresión del continente latinoamericano.

La cuarta corriente de la tipología de Ramos Reigdor es la representada por el teólogo belga afinado desde hace varias décadas en América Latina, Joseph Comblin, quien en los años setenta elaboró una teología a partir de la situación política creada por los regímenes de Seguridad Nacional, tan generalizados en América Latina durante toda esa década¹². La quinta corriente, en fin, es la llamada *teología populista* de Juan Carlos Scannone.

Este último autor ha elaborado también su propia tipología de la TL, distinguiendo cuatro líneas principales¹³. La primera es la teología hecha *desde la praxis pastoral de la Iglesia*, representada por el cardenal Pironio¹⁴, quien acentúa el carácter integral y evangélico de la liberación, siendo sensible a las implicaciones políticas de la acción pastoral, y utiliza en su discurso teológico la mediación ético-antropológica, si bien tiene en cuenta los datos que proporcionan las ciencias sociales. Para esta tendencia, el sujeto de la reflexión teológica es *toda la Iglesia*. La segunda es la teología que se elabora *des-*

de la praxis histórica, representada por Gutiérrez y los hermanos Boff, entre otros. Da gran relevancia en su reflexión a la praxis liberadora de los cristianos comprometidos, sin que ello suponga caer en elitismos. Recurre al análisis marxista de la realidad latinoamericana, pero no de manera exclusiva —utiliza otras corrientes de las ciencias sociales— ni servil, sino crítica y desvinculando dicho análisis de sus presupuestos filosóficos. El sujeto de la reflexión teológica son las comunidades eclesiales de base.

La tercera es la que Scannone llama *teología desde la praxis de grupos revolucionarios* (Assmann), considerada por el teólogo argentino como la vertiente más extrema de la TL. Más que una exposición objetiva de las líneas básicas de esta corriente, lo que hace Scannone es una descalificación de conjunto, sin apuntar un solo aspecto positivo. La acusa en concreto de distanciarse de la jerarquía y del pueblo creyente, dado su fuerte peligro de elitismo. Ve en ella una tendencia a vaciarse de contenido teológico y a reducirse «a un mero lenguaje sociológicamente cristiano, puesto al servicio de la lucha de clases»¹⁵. Creo que la crítica de Scannone a esta tendencia resulta injusta a todas luces y peca a su vez de reduccionista. Tendremos ocasión de demostrarlo cuando hablemos de las aportaciones de Assmann y Richard, en la cuarta parte.

La cuarta línea de la TL, según la tipología del teólogo argentino, es la teología *desde la praxis de los pueblos latinoamericanos*, representada por él mismo y por Lucio Gera. Lo que caracteriza metodológicamente a esta corriente es su preferencia por el análisis histórico-cultural y por la mediación de la sabiduría popular latinoamericana y sus símbolos.

Las tipologías aquí expuestas tienen un carácter puramente instrumental; en ningún caso deben absolutizarse. No tienen otro valor que el de servir de guías para orientarse en el vasto panorama de la teología latinoamericana y, más en concreto, de la TL. En cada una de ellas se aprecian las preferen-

¹² Cf J Comblin, *El poder militar en América Latina* Sigueme, Salamanca 1978, Id, *La nueva práctica de la Iglesia en el sistema de la Seguridad Nacional*, en Seladoc, *Panorama de la teología latinoamericana*, IV *Iglesia y Seguridad Nacional* Sigueme, Salamanca 1980, 185-207, Id, *La doctrina de la Seguridad Nacional*, *Ibid*, 41-60

¹³ Cf J C Scannone, *Teología de la liberación*, en C Floristan y J J Tamayo (eds), *Conceptos fundamentales de pastoral Cristiana*, Madrid 1983, 562-579, Id, *La teología de la liberación Caracterización, corrientes, etapas* Stromata 38, n 1 (1982) 3-40, Id, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia* Cristiandad-Guadalupe, Madrid-Buenos Aires 1987

¹⁴ Cf E Pironio, *Teología de la liberación* Teología 8 (1970) 7-28, Id, *Escritos pastorales* Ed Católica, Madrid 1973, Id, *Sentido, caminos y espiritualidad de la liberación*, en *Liberación Diálogos en el CELAM* Bogotá 1974, 17-25, Id, *Latinoamérica «Iglesia de la pascua»*, en Seladoc, *Panorama de la teología latinoamericana*, I Sigueme, Salamanca 1975, 165-184, Id, *Reflexiones pastorales sobre el hombre nuevo en América Latina*, en Varios, *Teología y mundo contemporáneo* Cristiandad, Madrid 1975, 299-324

¹⁵ J C Scannone, *Teología de la liberación*, en C Floristan y J J Tamayo (eds), *o c* (nota 13) 570

cias y las tomas previas de posición de quienes las proponen. Ninguna se encuentra, por tanto, en estado puro. Quien mas quien menos expresa su afinidad con un tipo determinado y su desacuerdo con otro. Ello explica que en la descripción de los diferentes tipos de TL se mezcle la información con los juicios de valor, primando en unos casos la información y en otros los juicios de valor. Y explica también que no haya coincidencia a la hora de decidir qué modelos de teología latinoamericana hay que colocar dentro de la familia de la TL y qué modelos hay que situar fuera.

En las tipologías analizadas he echado en falta la referencia a dos líneas teológicas que van afirmándose con rigor y que tienen unos desarrollos sólidos y consistentes: la reflexión teológica de los teólogos salvadoreños, de origen español, Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría, y la teología latinoamericana de la liberación desde la óptica de la mujer. De ambas vamos a tratar a continuación.

Si bien es verdad que Sobrino y Ellacuría no representan una tendencia diferenciable de las otras citadas, sí poseen una identidad propia, dentro, claro está, del horizonte de la TL. El discurso de ambos se articula filosófica y teológicamente con gran rigor y solidez. En ellos se aprecia, más que en el resto de los teólogos de la liberación, una notable influencia del sistema teológico de Rahner y del sistema filosófico de Zubiri.

Su teología gira en torno a la dialéctica vida/muerte, muy en consonancia con la situación que vive El Salvador. En el contexto de muerte que vive ese pueblo centroamericano, Sobrino ha traducido la frase de san Ireneo: «La gloria de Dios es la vida del hombre», de la siguiente forma: «La gloria de Dios es la vida del pobre». Una de las categorías centrales de la eclesiología de estos teólogos es la de *pueblo crucificado*¹⁶. La pasión de Jesús es interpretada desde el pueblo crucificado y la crucifixión del

pueblo es leída desde la muerte de Jesús. De esta manera se hacen patentes tanto la historicidad de la pasión de Cristo como el carácter salvífico del pueblo crucificado. Una de las aportaciones más consistentes a este respecto es la elaboración de una *soteriología histórica*, que supone una revisión profunda de la soteriología clásica, que diluía la salvación en un espiritualismo de cuño sacrificial y suprimía de raíz toda referencia a la salvación de la historia y en la historia. Ellacuría, por ejemplo, es bien consciente de que la soteriología histórica no agota el ser y la misión de Jesús, como tampoco el ser y la misión del pueblo crucificado; pero, al mismo tiempo, pone de manifiesto que dicha soteriología constituye un elemento intrínseco de la acción salvadora de Jesús y del pueblo crucificado.

Ambos teólogos han acentuado un elemento que suele pasar desapercibido en la eclesiología: la persecución por causa de la justicia. Una Iglesia que opta por los pobres (es decir, comprometida con los pobres) debe correr la misma suerte y compartir el mismo destino que éstos: persecución, tortura, muerte. De lo contrario, la opción por los pobres no pasa de ser una expresión retórica carente de contenido real.

La teología de Sobrino y Ellacuría se alimenta de la palabra y obra de monseñor Oscar Romero: su conversión al pueblo, su opción incondicional por los pobres, su solidaridad con las luchas populares, su praxis profética sellada con el martirio, su apoyo crítico a las organizaciones populares, etc. Esta figura profética y martirial marca la pauta de una teología que deja de ser discurso ocioso y abstracto y se torna voz de los sin voz y palabra de vida en medio del infierno de la muerte. Bajo la inspiración del arzobispo mártir de San Salvador, los dos teólogos salvadoreños logran aunar cruz y resurrección, fe y esperanza, evangelización y lucha por la justicia, palabra profética y martirio, historia y trascendencia, escatología y liberación, opción por los pobres y persecución.

¹⁶ Cf. I. Ellacuría, *El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica*, en Varios, *Cruz y resurrección. Presencia y anuncio de una Iglesia nueva*. México 1978, 49-82; Id., *Pueblo de Dios*, en C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, o. c. (nota 13) 840-859.

2. Teología desde la perspectiva de la mujer

En los últimos años se han empezado a dar los primeros pasos de una nueva tendencia dentro de la TL: la teología latinoamericana de la liberación hecha desde la perspectiva de la mujer, que, aun cuando tiene algunos puntos en común con la teología feminista europea y norteamericana, posee rasgos específicos, atendiendo al contexto en que surge y se desarrolla, América Latina, y al lugar social desde donde se elabora, la mujer pobre latinoamericana. Se trata de una teología elaborada por mujeres comprometidas en el proceso de liberación del continente latinoamericano. Cabe citar, entre otras, a las teólogas brasileñas Ivone Gebara (religiosa) y María Clara Bingemer (laica) y a la escriturista mexicana Elsa Támez (laica)¹⁷.

El núcleo fundante de esta teología es, como certeramente afirma I. Gebara, la «opción por el pobre como opción por la mujer pobre»¹⁸. Parte de lo vivido, lo oído, lo sentido, lo experimentado en el presente. Su punto de arranque es la vida cotidiana, que se intenta conocer a través de las ciencias socia-

¹⁷ Entre la ya abundante producción teológica de esta corriente de TL, cf M C Bingemer e I Gebara, *Madre de Dios y madre de los pobres* Voices, Petropolis 1987, M C Bingemer, *A Trindade a partir da perspectiva da mulher* REB vol 46, fasc 181 (1986), I Gebara, *La mujer hace teología Un ensayo de reflexión*, en Varias, *El rostro femenino de la teología* DEI, San Jose de Costa Rica 1986, 11-23, Id, *La opción por el pobre como opción por la mujer pobre* Concilium 214 (1987) 463-472, J Pixley (ed), *La mujer en la construcción de la Iglesia Una perspectiva bautista desde América Latina y el Caribe* DEI, San Jose de Costa Rica 1986, E Tamez, *La mujer como sujeto en la producción teológica*, en Varios, *Mujer latinoamericana, Iglesia y teología, o c*, Id, *Introducción a la problemática de la mujer desde América Latina*, en *Comunidad de mujeres y hombres en la Iglesia* Sebila, San Jose de Costa Rica 1981, Id, *La fuerza del desnudo*, en Varias, *El rostro femenino de la teología, o c*, 189-208, M^a Pilar Aquino, *Presencia de la mujer en la tradición profética* Servir 88-89 (1980) 533-558, Id, *El culto a María y María en el culto* Fem Publicación feminista, vol 5, n 20 (1981-1982) 41-46, Id (ed), *Aportes para una teología desde la mujer* Biblia y Fe, Madrid 1988, Varias, *Mujer latinoamericana, Iglesia y teología* MPD, Mexico 1980, Varias, *Mujer, víctima de opresión, portadora de liberación* Instituto Bartolome de Las Casas, Lima 1985, Varias, *El rostro femenino de la teología, o c*

¹⁸ I Gebara, *La opción por el pobre como opción por la mujer pobre, a. c* (nota 17) 463

les, interpretar a la luz de la palabra de Dios y transformar. En el origen del quehacer teológico de las teólogas feministas latinoamericanas se encuentra, además de la práctica por la justicia y la experiencia de Dios, la *praxis del cariño*, es decir, las relaciones fraternas de todos los seres humanos entre sí. Frente a las visiones dicotómicas y a las abstracciones espiritualizantes del discurso teológico tradicional, aquí se intenta elaborar una reflexión donde se sinteticen la vida y la experiencia de Dios, donde se compaginen armónicamente interioridad (el ser y el renacer mujer) y exterioridad (la praxis histórica de las mujeres en favor de la liberación). Frente a la tendencia de la teología a acentuar la centralidad del *logos*, de lo racional, aquí se atiende a otras formas de expresar la vida (poesía, juego, símbolos, etc.). Lo racional juega también su papel en este discurso feminista de la liberación, pero no se le considera la mediación única y universal de la teología¹⁹.

Lo que caracteriza a esta forma de hacer teología de la liberación desde la perspectiva de la mujer es su capacidad para percibir lo diferente y plural, la complejidad de la trama humana, para asumir de forma unitaria los contrastes que son inherentes a la existencia humana: fuerza y ternura, alegría y dolor, intuición y razón, opresión y liberación.

Hay un redescubrimiento de la fuerza colectiva de la mujer, que radica en su resistencia frente a la muerte y en defensa de la vida, en su creatividad para recrear el mundo y en su libertad para vivir de otra forma.

La intención de esta teología no es declarar la guerra al varón hasta derrotarlo, sino luchar contra la ideología machista, cuyas víctimas son también los varones y cuyas cómplices son también las mujeres. Por ello, las mujeres teólogas invitan a los teólogos varones «a fecundar con nosotras esa teología» (E. Támez), a colaborar con ellas en el análisis de las causas de la marginación de la mujer y en la afirmación de su ser criaturas a imagen y se-

¹⁹ «Los conceptos puramente racionales no dan cuenta del sentido, del deseo, del saber, del placer, del misterio de la existencia» (I Gebara, *La mujer hace teología o c* [nota 17] 19)

mejanza de Dios, y a hacer causa común en la construcción de una sociedad justa e igualitaria, sin discriminación por razón de sexo²⁰. Una de las preocupaciones fundamentales de las teólogas latinoamericanas consiste en buscar una correcta articulación del movimiento feminista con el movimiento popular de liberación.

El reto que tiene delante esta teología es la búsqueda de una nueva hermenéutica bíblica en clave liberadora, que empiece por sospechar del texto bíblico mismo y de muchas de sus interpretaciones. La sospecha hacia el texto responde al hecho de que es producto de una cultura patriarcal y antifemenina. Se impone, por ello, retrabajar los textos desde un nuevo planteamiento hermenéutico capaz de liberar a la Biblia de las ideologizaciones que desvirtúan la realidad. La sospecha hacia el instrumental exegético se explica porque la mayoría de las veces comporta una carga no pequeña de androcentrismo. En este sentido, hay que deslegitimar aquellas lecturas de la Biblia que legitiman la inferioridad de la mujer.

Pero, ¿cómo proceder cuando nos damos de bruces con textos bíblicos que son sexistas y afirman abiertamente la inferioridad de la mujer? Obviamente no pueden ser considerados normativos, como tampoco se tienen por tales los que justifican la esclavitud. A diferencia de ciertas tendencias feministas noratlánticas que no aceptan la Biblia por razón de esos textos, la hermenéutica latinoamericana de la liberación hecha desde la mujer pobre opta por restar importancia a dichos textos, que son periféricos, y por fijarse en el mensaje central de la Biblia, que es la liberación de los pobres y oprimidos. Precisamente la dimensión intrínsecamente liberadora de la palabra de Dios constituye la mejor forma de neutralizar los textos que abogan por la sumisión de la mujer al varón²¹.

Leer la Biblia con ojos de mujer, desde la conciencia de que la palabra de Dios se ha utilizado históricamente como arma arrojada contra la propia mujer y de que hay que recuperarla en favor de su liberación, no supone renunciar a la interpretación bíblica desde la perspectiva del pobre y del oprimido. Muy al contrario, se trata de una concreción de esa perspectiva. Porque la opresión se traduce y concreta en múltiples sujetos, y uno de ellos es la mujer.

Todavía es pronto para emitir un juicio sobre este nuevo frente de reflexión teológica que se ha abierto dentro de la TL. Pero de lo que no cabe duda es de que viene a llenar un vacío palpable en dicha teología. Los mismos teólogos varones de la liberación han reconocido esa laguna y coinciden en subrayar la importancia de la incorporación de las mujeres al quehacer teológico²². Más aún: se están dando los primeros pasos para un diálogo, que promete ser fecundo, entre teólogas y teólogos de la liberación, en el que éstos asumen las líneas programáticas de aquéllas. No se trata de hacer una teología masculina y otra femenina de la liberación, sino de caer en la cuenta de que, como decíamos más arriba, la mujer es uno de los sujetos en que se concreta la opresión en América Latina, y de que hacer teología desde la perspectiva de la mujer amplía y enriquece sobremanera el discurso teológico de la liberación.

Conviene destacar que las teólogas latinoamericanas no adoptan una actitud apriorística de rechazo hacia las aportaciones hermenéuticas de la teología feminista del Primer Mundo. Antes, al contrario, las valoran positivamente y las incorporan a su discurso teológico, como se pone de manifiesto en las numerosas citas que hacen de esa teología. El intento hermenéutico de Schussler Fiorenza de reconstruir la historia del cristianismo primitivo como historia de las mujeres²³ ha tenido una buena

²⁰ Cf. las entrevistas realizadas por E. Tamez a dieciocho teólogos y teólogas de la liberación *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer* DEI, San José de Costa Rica 1986

²¹ «Una lectura de la Biblia que intente ser fiel a la palabra de Dios lo logra en la medida en que más se acerque al sentido liberador del evangelio en general, aun cuando a veces se vea

obligada a alejarse de la letra por fidelidad al evangelio mismo» (E. Tamez, *Mujer y Biblia*, en M.^a Pilar Aquino, *Aportes*, o. c., [nota 17] 74)

²² Cf. *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*, o. c. (nota 20)

²³ Cf. E. Schussler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist*

acogida entre las teólogas de América Latina. Con todo, hay una distancia crítica de aquellos plantea-

Theological Reconstruction of Christian Origins Crossroad, Nueva York 1983.

mientos que descuidan la opción por los pobres y, más en concreto, por la mujer pobre. No puede olvidarse que el punto de partida de una y otra teología son distintos, como sucede con la TL y la teología progresista del Primer Mundo.

10

Opción por los pobres, lucha por la justicia y praxis de liberación

(la palabra de Dios,
la tradición y la teología)

Es posible que los planteamientos de la TL suenen en no pocos ambientes cristianos a reduccionistas, parciales y poco matizados. Muchos, incluso, se sentirán escandalizados y desearían más ponderación y mesura a la hora de las tomas de postura ante las situaciones de injusticia. En el fondo, lo que se quiere es una teología neutra ética y políticamente, aséptica, ajena a la mediación de la praxis histórica, insensible al clamor de los oprimidos. Se prefiere un discurso religioso puro que no implique a Dios en la historia humana y le mantenga alejado de la conflictividad social, política e incluso eclesiástica; una inteligencia de la fe que no hurgue en las bases sociales en que tiene lugar la revelación.

Si bien es verdad que la opción por los pobres —que debe ser considerada el principio práctico generador de la TL— cuenta hoy con una acogida generalizada en amplios sectores cristianos y ha sido asumida por la propia Iglesia oficial, ello no quiere decir que dicha opción tenga en esos ámbitos ecle-

siales una concreción en la praxis. Se trata, más bien, de una expresión a la que se le ido recortando poco a poco su fuerza originaria a base de introducir correctivos como «preferencial», «no exclusiva», «no excluyente», o de estirar tanto el significado de «pobres» y «pobreza», que se aleja del sentido que tiene en la TL.

El hecho de utilizar profusamente la expresión «opción por los pobres» —como viene haciéndose de un tiempo a esta parte incluso en documentos oficiales de la jerarquía eclesiástica y en programas pastorales— no quiere decir que se esté necesariamente en la óptica de la TL o de la evangelización liberadora de la Iglesia latinoamericana. Detrás de esa expresión se ocultan, con relativa frecuencia, planteamientos teológicos, opciones políticas o prácticas pastorales que nada tienen que ver con ella y que constituyen, más bien, una legitimación del orden establecido, dado el grado de espiritualización y de deshistorificación con que es utilizada. Los pobres como lugar epistemológico de la teolo-

gía, como lugar social de la Iglesia: ahí radica la línea divisoria entre la TL y otros discursos teológicos pseudoliberadores. Estos discursos incorporan, es cierto, el tema de los pobres, pero no hacen de ellos el lugar epistemológico por excelencia; se ocupan de la pobreza, pero no llegan a ver en los pobres el sacramento de Cristo.

Y precisamente aquí radica una de las rupturas más notables de la TL con los planteamientos de la teología llamada «progresista» que, preocupada por demostrar la compatibilidad del ideal ilustrado de la emancipación y de la libertad con el evangelio, no repara en que la lógica emancipadora de Occidente ha conducido a la opresión y explotación del Tercer Mundo y está en la base de las situaciones de pobreza e injusticia estructurales en que viven dos terceras partes de la humanidad. Por ello, difícilmente puede esa teología partir de los pobres como lugar epistemológico, salvo que caiga en la cuenta de la complicidad de la razón ilustrada en la génesis y sostenimiento del subdesarrollo de los países más pobres de la tierra.

Cuando la TL parte de los pobres como lugar epistemológico, como espacio de revelación de Dios, como sacramento de Cristo y como lugar social de la Iglesia, no incurre en veleidades teológicas o en propuestas erráticas. Antes, al contrario, se sitúa en línea de continuidad con la tradición profética vetero y neotestamentaria, que arranca de Moisés y culmina en el profeta de Nazaret; se mueve en el horizonte de la tradición viva de la Iglesia, que no ha dejado de presentarse como conciencia crítica frente a la injusticia; es fiel al magisterio de la Iglesia, que ha reiterado la opción por los pobres con más frecuencia de lo que los actuales garantes del magisterio quieren hacernos ver; retoma las mejores aportaciones de la exégesis y de la teología, que la han ayudado a redescubrir que la lucha por la justicia está en la entraña misma de la fe, que «el reino pertenece *únicamente a los pobres*» y que «la salvación está destinada *únicamente a los mendigos y pecadores*» (J. Jeremias).

Con la intención de mostrar cómo las principales intuiciones de la TL representan una interpretación coherente y una actualización fiel de los núcleos fundamentales de la revelación y de su desa-

rollo teológico posterior, ofrecemos, a continuación, una antología de textos tomados de la tradición bíblica, patristica y teológica, e incluso de pensadores no creyentes. Nadie espere encontrar aquí un elenco completo; es una muestra, no más, del espíritu profético que ha animado siempre a la religión bíblica y al cristianismo en su caminar por la historia, sin que ello suponga cerrar los ojos a las alianzas entre el trono y el altar, que se hicieron en contra de los pobres y que recorren igualmente la historia del cristianismo. Con ello no estamos canonizando o absolutizando la TL, pues somos conscientes —como lo es ella misma— de su relatividad y de su carácter instrumental al servicio de la evangelización liberadora de los pobres. Simplemente queremos dejar constancia de que su principio inspirador, que es la «opción por los pobres» en toda su densidad bíblica, teológica y sociológica, ha inspirado también la reflexión teológica en el pasado. Y ello avala su legitimidad frente a quienes, apoyándose en la tradición leída desde el *statu quo*, la descalifican como teología.

«He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos. Y he bajado a librarlos de los egipcios, a sacarlos de esta tierra para llevarlos a una tierra fértil y espaciosa, tierra que mana leche y miel» (Ex 2, 7-8).

«¡Ay de los que convierten la justicia en acíbar y arrastran por el suelo el derecho, odian a los fiscales del tribunal y detestan al que depone exactamente. Pues por haber conculcado al indigente exigiéndole un tributo de grano, si construís casas de sillares, no las habitaréis; si plantáis viñas selectas, no beberéis de su vino. Sé bien vuestros muchos crímenes e innumerables pecados: estrujáis al inocente, aceptáis sobornos, atropelláis a los pobres en el tribunal...» (Am 5, 7-12).

«Cesad de obrar el mal, aprended a obrar el bien; buscad el derecho, enderezad al oprimido; defended al huérfano, proteger a la viuda. Entonces venid y litigaremos —dice el Señor—. Aunque vuestros pecados sean como púrpura, blanquearán como nieve; aunque sean rojos como escarlata, quedarán como lana» (Is 1, 17-18).

«El Espíritu del Señor está sobre mí porque el Señor me ha ungido. Me ha enviado para dar la buena noticia a los que sufren, para vendar los corazones desgarrados, para proclamar la amnistía a los cautivos y a los prisioneros la libertad» (Is 61, 1).

«Hizo justicia a pobres e indigentes, y eso sí que es conocerme –oráculo del Señor–» (Jr 22, 16).

«El rico ofende y encima se ufana. El pobre es ofendido y encima pide perdón» (Eclo 13, 3).

«Bendito seas, Padre, Señor de cielo y tierra, porque, si has escondido estas cosas a los sabios y entendidos, se las has revelado a la gente sencilla» (Mt 11, 25).

«Derriba del trono a los poderosos y exalta a los humildes, a los hambrientos los colma de bienes y a los ricos los despiende de vacío» (Lc 1, 52-53).

«Y la Palabra se hizo hombre, acampó entre nosotros» (Jn 1, 14).

«La verdad os hará libres» (Jn 8, 32).

«Lo necio del mundo se lo escogió Dios para humillar a los sabios; y lo débil del mundo se lo escogió Dios para humillar a lo fuerte; y lo plebeyo del mundo, lo despreciado, se lo escogió Dios» (1 Cor 1, 27-28).

«Ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, varón y hembra, pues vosotros hacéis todos uno, mediante el Mesías Jesús; y si sois del Mesías, sois, por consiguiente, descendencia de Abrahán, herederos conforme a la promesa» (Gál 3, 28-29).

«¿No fue Dios quien escogió a los que son pobres a los ojos del mundo para que fueran ricos de fe y herederos del Reino que él prometió a los que lo aman? Vosotros, en cambio, habéis afrentado al pobre. ¿No son los ricos los que os oprimen y ellos los que os arrastran a los tribunales? ¿No son ellos los que ultrajan el nombre ilustre que os impusieron?» (Sant 2, 5-7).

«Y, además, ¿quién podrá haceros daños si os dais con empeño a lo bueno? Pero aun suponiendo que tuvierais que sufrir por ser honrados, dichosos vosotros. No les tengáis miedo ni os asustéis; en lugar de eso, en vuestro corazón reconoced al Mesías como a Señor, dispuestos siempre a dar razón de vuestra esperanza a todo el que os pida una explicación, pero con buenos modos y respeto y teniendo la conciencia limpia. Así, ya que os difaman, los que denigran vuestra buena conducta cristiana quedarán en mal lugar» (1 Pe 3, 13-17).

«El que diga 'yo amo a Dios', mientras odia a su hermano, es un embustero, porque quien no ama a su hermano, a quien está viendo, a Dios, a quien no ve, no puede amarlo. Y éste es precisamente el mandamiento que recibimos de él: quien ama a Dios, ame también a su hermano» (1 Jn 4, 19-21).

«Vi entonces un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido... Esta es la morada de Dios con los hombres; él habitará con ellos y ellos serán su pueblo... El enjugará las lágrimas de sus ojos, ya no habrá muerte ni luto ni llanto ni dolor, pues lo de antes ha pasado» (Ap 21, 1-4).

«No rechazarás al necesitado, sino que comunicarás en todo con tu hermano, y de nada dirás que es tuyo propio. Pues si os comunicáis en los bienes inmortales, ¿cuánto más en los mortales?» (*Didajé*, 4, 8).

«Todas las cosas que hay en este mundo debieran ser de uso común entre los hombres; sin embargo, injustamente llamó éste a esto suyo, y aquél a lo otro, de donde se originó la división entre los mortales» (Pseudo-Clemente Romano).

«Dios, en un principio, no hizo a unos pobres y a otros ricos, ni en el momento de la creación a unos mostró tesoros y a otros no, sino que a todos dejó la misma tierra para que la cultivasen. Por eso, nadie puede, sin injusticia, hacerse rico» (San Juan Crisóstomo).

«Por culpa vuestra y por vuestra inhumanidad han venido a parar a la Iglesia campos, casas, alquileres de viviendas, carros, mulos y muleros y todo un tren de semejantes cosas... Nuestros obispos andan más metidos en preocupaciones que los tutores, los administradores y los tenderos. Su única preocupación debieran ser vuestras almas y vuestros intereses, y ahora se rompen cada día la cabeza por los mismos asuntos que los recaudadores, los agentes del fisco, los contadores y los dispenseros» (San Juan Crisóstomo).

«¿Acaso no eres un ladrón? Lo que recibiste para administrar ¿no lo has convertido en propiedad tuya? Al que roba un vestido se le llama ladrón; y el que pudiendo no viste al desnudo ¿no merece igual denominación? Pues el pan que tú retienes pertenece a los hambrientos, el vestido que guardas en tus armarios pertenece a los desnudos, los zapatos que se pasan de moda en tus arcas son de los descalzos y el dinero que tienes en el Banco es de los necesitados. De modo que has faltado a la justicia con todos aquellos a los que podías ayudar» (San Basilio).

«Ahora hemos de luchar contra un perseguidor insidioso, contra un enemigo embaucador, contra el anticristo Constancio. Este no nos apuñala por la espalda, sino que nos acaricia el vientre; no confisca nuestros bienes, dándonos así la vida, sino que nos enriquece para la muerte; no nos empuja por el camino de la libertad metiéndonos en la cárcel, sino que nos honra en su palacio para esclavizarnos; no azota nuestros

lomos, sino que decapita nuestra alma con su oro... Confiesa a Cristo a fin de negarle. Trabaja por la unidad para impedir la paz. Reprime las herejías para destruir a los cristianos» (San Hilario de Poitiers).

«¿Qué sentido tiene que las paredes refuljan con piedras preciosas y Cristo muera en el pobre?» (San Jerónimo).

«Vosotros revestís vuestras paredes y desnudáis a los hombres. El pobre desnudo gime ante tu puerta, y ni le miras siquiera. Es un hombre desnudo quien te implora y tú sólo te preocupas de los mármoles con que recubrirás tus pavimentos. El pobre te pide dinero y no lo obtiene; es un hombre que busca pan y tus caballos tascan el oro bajo sus dientes. Te gozas en los adornos preciosos, mientras otros no tienen qué comer. ¡Qué juicio más severo te estás preparando, oh rico! El pueblo tiene hambre y tú cierras los graneros; el pueblo implora y tú exhibes tus joyas. ¡Desgraciado quien tiene facultades para librar a tantas vidas de la muerte y no quiere! Las vidas de todo un pueblo habrían podido salvar las piedras de tu anillo» (San Ambrosio de Milán).

«La avaricia distribuyó los derechos de propiedad» (San Ambrosio de Milán).

«El pobre es el vicario de Cristo» (Pedro de Bois, s. XI).

«Eres sucesor de Pedro, de quien no sabemos que haya ido nunca adornado con sedas o piedras preciosas, ni cubierto de oro, ni montado en un caballo blanco, ni rodeado de una profusión de lacayos. Más bien pensó que sin necesidad de todas esas cosas podría cumplir el mandato del Salvador: 'Si me amas, apacienta mis ovejas'. En todas estas otras cosas, tú has sucedido a Constantino, no a Pedro. Y no estás obligado a ellas, aunque las circunstancias puedan hacerlas tolerables alguna vez... Te dejas agobiar por toda clase de juicios sobre toda suerte de cosas exteriores y seculares. Sólo te oigo hablar de juicios y 'leyes'. Y todo esto, como las pretensiones de prestigio y de riqueza, proviene de Constantino y no de Pedro» (San Bernardo de Claraval al papa Eugenio III).

«Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado, que se llaman cristianos, en extirpar y raer de la haz de la tierra aquellas miserandas naciones. La una, por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o suspirar o pensar en libertad, o en salir de los tormentos que padecen, como los señores naturales y los hombres *varones* (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los *mozos y mujeres*), oprimiéndoles con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieran ser puestos» (Fray Bartolomé de Las Casas).

«El teólogo se hace viviendo, mejor aún, muriendo y siendo condenado, no comprendiendo, leyendo o especulando» (Martín Lutero).

«Cuando no se logra fortalecer la justicia, se termina justificando la fuerza» (B. Pascal).

«Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diversas maneras; lo que importa es transformarlo» (K. Marx).

«¡Es Dios mismo! ¿Es que no lo sentimos? ¿Acaso no es su Espíritu el que sopla hoy a través del movimiento que llamamos socialismo? ¿No son las exigencias de la justicia las que llaman incondicionalmente a las puertas del dios dinero sin marcharse de allí? ¿Qué es la justicia, si Dios no existe? Y si Dios existe, ¿de qué otra forma va a presionar a los hombres, sino mediante unas exigencias que golpean violentamente a las puertas de una cómoda cultura del dios dinero? Mirad a la historia pasada: siempre allí donde se alzó la voz de Dios, se hizo valer en la llamada a la penitencia y conversión a la justicia social» (H. Kutter, 1908).

«En mi opinión, la causa del fracaso de la Iglesia en el siglo XIX (en la era de la industrialización, de la lucha de clases, de las revoluciones, de la depauperación de las masas, de los conflictos de intereses y del capitalismo...) hay que buscarla sobre todo en el hecho de que la Iglesia siempre estuvo tan estrechamente ligada a los poderes de este mundo, que no se atrevió a desatar revoluciones espirituales. El Sermón del Monte es una 'cámara del tesoro' de una radical energía espiritual, pero cualquiera que se hubiera atrevido a aplicar esas fuerzas a la civilización o a la existencia humana en el mundo moderno, habría aparecido como si quisiera echar a pique el mundo: y esto es lo que hizo que el cristianismo dudara en atreverse.

En esta situación, el cristianismo no era revolucionario, sino relativamente conservador: unas Iglesias más que otras. Pero, en conjunto, las Iglesias actuaron más bien como buena conciencia en lugar de actuar como mala conciencia. Prefirieron apoyar el orden reinante en el mundo, en vez de criticarlo; fortalecer los poderes dominantes, en lugar de oponerse a ellos. La Iglesia, que antaño había sido de los predicadores del evangelio escatológico, se convirtió en un poder de este mundo, monstruosamente conservador» (M. Dibelius).

«La restauración de la Iglesia vendrá sin duda de una especie de nuevo monaquismo que sólo tendrá en común con el antiguo la libertad de todo compromiso en una vida concorde con el Sermón del Monte y en seguimiento de Cristo» (D. Bonhoeffer).

«Buscad primero la salud del mundo, y la unidad se os dará por añadidura» (P. Evdokimov).

«Mi evangelio es el evangelio de los pobres. Jamás me sentiría satisfecho si tuviera un solo malentendido con los que poseen la confianza de los pobres. Jamás me alegraría de lo que puede dividir el mundo y las esperanzas de los pobres» (E. Mounier).

«Sólo hay palabra de Dios allí donde es escuchado el clamor que brota de la miseria de la vida» (E. Thurneysen).

«Frente a los países subdesarrollados, la Iglesia se presenta tal como es y quiere ser: como la Iglesia de todos y, particularmente, la Iglesia de los pobres» (Juan XXIII).

«El misterio de Cristo en la Iglesia es siempre, pero sobre todo hoy, el misterio de Cristo en los pobres» (Cardenal Lercaro).

«La Iglesia... reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y doliente» (Concilio Vaticano II, LG 8).

«Los pobres son el sacramento de Cristo» (Pablo VI).

«Es Cristo a quien debemos ver detrás de todo movimiento de liberación... ¿Cómo comprender tantos compromisos de parte de una institución (la Iglesia), llamada por vocación a ser profética?... Lograr la liberación política y socioeconómica es realizar lo que Moisés y Jesús. Es a los ministros del Señor a los que toca comprometerse en la liberación. En los años próximos habrá cada vez más sacerdotes, religiosos y laicos en las prisiones, en las cámaras de torturas... Sería una desgracia para la Iglesia de Cristo si no aporta su testimonio en la inmensa tarea de liberar al mundo de la esclavitud en todas sus formas» (Mons Antulio Parrilla Bonilla, obispo portorriqueño, 1970).

«Cristo nuestro Salvador no sólo amó a los pobres, sino que, siendo rico, se hizo pobre, vivió en la pobreza, centró su misión en el anuncio a los pobres de su liberación y fundó su Iglesia como signo de pobreza entre los hombres» (Medellín, *La pobreza en la Iglesia*, n. 7).

«Esta situación de extrema pobreza generalizada adquiere en la vida real rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela: rostros de *indígenas* afro-americanos..., de *campesinos*..., de *obreros*..., de *marginados y hacinados urbanos*..., de *subempleados y desempleados*..., de *jóvenes*..., de *niños*, golpeados por la pobreza antes de nacer..., de *ancianos*...» (Puebla, *Visión pastoral de la realidad*, n. 20).

«¿Príncipe yo? ¿Cómo y de qué, si nuestra Iglesia es la Iglesia de los humildes?» (Juan Pablo I).

«La opción por los pobres es mi preocupación cotidiana» (Juan Pablo II).

«El evangelio de Jesucristo es un mensaje de libertad y una fuerza de liberación. En los últimos años, esta verdad esencial ha sido objeto de reflexión por parte de los teólogos, con una atención rica en promesas» (Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* [6.8.1984], Introducción).

«El evangelio de Jesucristo, al revelar al hombre su cualidad de persona libre llamada a entrar en comunión con Dios, ha suscitado una toma de conciencia de las profundidades de la libertad humana hasta entonces desconocidas. Así, la búsqueda de la libertad y la aspiración a la liberación, que están entre los principales signos de los tiempos del mundo moderno, tienen su raíz primera en la herencia del cristianismo» (Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación* [22.3.1986], I, 5.).

«El le pregunta a cada idea: ¿A quién sirves tú?» (Bertold Brecht).

«Por encima de esto está Jesucristo, que no sabía de finanzas ni consta que tuviera biblioteca...» (Fernando Pessoa).

«El Señor don Juan de Porres, de caridad sin igual, por amor a los pobres, hace un hospital, claro que antes... debió hacer a los pobres» (poema recogido por P. Gauthier en *Los pobres, Jesús y la Iglesia*).

«En ese mundo sin rostro humano, sacramento actual del siervo sufriente de Yahvé, ha procurado encarnarse la Iglesia de mi archidiócesis» (Monseñor Oscar Romero).

«Si me faltan el amor y la justicia, me separo indefectiblemente de ti, Dios mío, y mi adoración no es otra cosa que idolatría. Para creer en ti, debo creer en el amor y en la justicia, y creer en esas cosas vale mil veces más que pronunciar tu nombre» (Cardenal Henri de Lubac).

«El miembro de la Iglesia que rechaza el tomar una responsabilidad respecto a los desheredados es tan culpable de

herejía como los que rechazan tal o cual artículo de la fe» (Visser't Hoff).

«En medio de los acontecimientos de la historia de su pueblo, Dios se pone siempre de ésta, y solamente de esta parte: siempre contra los soberbios, siempre a favor de los humildes; siempre contra aquellos que tienen derechos y privilegios, siempre a favor de aquellos a quienes se les niega y despoja esos derechos... La justicia de Dios, la acción por la cual él es fiel a sí mismo, se manifiesta como ayuda y liberación, como intervención salvadora en favor de los hombres, precisamente en cuanto se dirige a los pobres, los miserables y los desvalidos, y sólo a ellos, mientras que con los ricos, los satisfechos y los seguros, esencialmente Dios no tiene nada que hacer. La justicia de Dios triunfa allá donde el hombre no tiene ninguna razón para triunfar» (K. Barth).

«Aceptar pasivamente un sistema injusto es colaborar con él; por tanto, el oprimido comparte la maldad de su opresor. Hay tanta obligación moral en la no-cooperación con el mal cuanto en la cooperación con el bien. El oprimido no debe dar punto de reposo a la conciencia del opresor. La religión recuerda que cada hombre es el guardián de su hermano. El aceptar la injusticia pasivamente equivale a dar justificación moral a las acciones del opresor; es una manera de dejar dormir su conciencia. Y en ese momento, el oprimido deja de ser el guardián de su hermano» (Martin Luther King).

«Si la situación histórica de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad, con sus treinta millones anuales de muertos de hambre y desnutrición, no se convierte en el punto de partida de cualquier teología cristiana hoy, aun en los países ricos y dominadores, la teología no podrá situar y concretizar históricamente sus temas fundamentales. Sus preguntas no serán preguntas reales... Por eso... es necesario salvar a la teología de su cinismo. Porque realmente frente a los problemas del mundo de hoy, muchos escritos de teología se reducen a un cinismo» (Hugo Assmann).

«Si no me equivoco, hoy sólo hay un cisma real que amenaza a la Iglesia: a saber, aquella separación que se produce cuando nosotros, cristianos del primer mundo, rasgamos el mantel eucarístico entre nosotros y las Iglesias pobres, porque no las acompañamos con nuestra conversión en su miseria y opresión, y porque nos negamos a escuchar aquello que se abre paso hacia nosotros desde esas Iglesias pobres, como profecía de la marcha común hacia el futuro» (J. B. Metz).

«Cuando una religión deja de ser el *cor inquietum* de una sociedad, cuando en ella ya no está vivo el anhelo de nuevas formas de vida, cuando se convierte en el antiespíritu de una

situación sin espíritu y clerical, entonces podría tener bastante razón la sospecha de que está extinguida. Entonces tampoco le es posible a ningún arte interpretativo despertarla a la vida. Y entonces tanto más agudamente se plantea la pregunta: 'Y si la sal se ha vuelto insípida, ¿con qué se salará?'» (G. Theissen).

«En el mundo antiguo, el eros se dirigía a lo que es hermoso y brillante. El amor cristiano, al contrario, se vuelve no sólo hacia los oprimidos y marginados, sino, entre ellos, hacia los más insignificantes» (E. Bloch).

«Por lo que se puede prever, la Iglesia no logrará dar la batalla contra la pobreza por medio de la propia pobreza, aunque, de suyo, ésta sería su obligación... La incapacidad de ser pobre subsiste. El necesario proceso de transformación de la conciencia cuando sólo depende de interpelaciones morales, cuando no es impuesto más que por hechos puramente físicos, no procede con la rapidez que sería necesaria para que lo verdaderamente necesario ocurra en un tiempo previsible. Falta la imaginación creadora; la utopía no tiene aún ninguna fuerza» (K. Rahner).

«Creo que hoy sólo se puede vivir sublevadamente. Y creo que sólo se puede ser cristiano siendo revolucionario, porque ya no basta con pretender 'reformar' el mundo. Los providencialismos desencarnados, los neoliberalismos y neocapitalismos y ciertas neodemocracias y otros sosegados reformismos que mienten y se mienten —cínicos o bobos— sirven únicamente para salvar el privilegio de los pocos privilegiados a costa de la productiva sumisión de los muchos muertos de hambre. Y por eso me parecen objetivamente inicuos. Una cosa he entendido claramente con la vida: las derechas son reaccionarias por naturaleza, fanáticamente inmovilistas cuando se trata de salvar el propio tajo, solidariamente interesadas en aquel orden que es el bien... de 'la minoría de siempre'... Creo que el capitalismo es 'intrínsecamente malo': porque es el egoísmo socialmente institucionalizado, la idolatría pública del lucro por el lucro, el reconocimiento oficial de la explotación del hombre por el hombre, la esclavitud de los muchos al yugo del interés y de la prosperidad de los pocos» (P. Casaldáliga).

«Muchos olvidan, por ejemplo, que el maestro y el constructor de la artillería del ejército de los Andes, que fabricó cañones con las campanas de las iglesias de Mendoza, fue fray Luis Beltrán, OFM, héroe nacional que tiene hoy numerosos monumentos, nombres de aldeas y calles, por haber luchado contra el español, contrariando con esto su conciencia hispánica y las orientaciones romanas que condenaban tal revolu-

ción. ¿Cuál será el lugar que ocupará en la historia futura de América la figura de un Camilo Torres, sacerdote colombiano, licenciado en sociología en Lovaina, asesor de movimientos universitarios y, por último, guerrillero contra su voluntad al haber entrado en la oposición que se autoapela de violencia contra violencia?» (E. Dussel).

«En las grandes horas de la Iglesia –y nosotros estamos

viviendo una de esas grandes horas–, la confrontación es angustiosa si la Iglesia se da cuenta de que no se encuentra con los más pobres, que son, por definición, sus primeros clientes. Pues no se trata en este caso de un incidente desagradable, sino de un fracaso esencial por la degeneración de la comunidad misionera en la Iglesia establecida» (M. D. Chenu).

TERCERA PARTE

11

La teología de la liberación, perseguida y acosada

La TL ha avanzado en medio de un sinfín de obstáculos y dificultades. En unos casos se trata de los poderes políticos y económicos del continente latinoamericano que la persiguen por considerarla una ideología subversiva del orden establecido. En otros ha sido y sigue siendo la institución eclesial la que ha pretendido amordazarla de diversas formas. En otros, en fin, son ciertos teólogos latinoamericanos quienes, desde posiciones tradicionalistas y poco acordes con el Vaticano II, han desatado campañas de descalificación. Estamos ante una coincidencia harto sospechosa entre el poder político, un sector de la Iglesia jerárquica y determinados teólogos en el acoso y derribo de la TL.

Aquí no nos referimos a las críticas razonadas —sean compartidas o no— de algunos sectores políticos, eclesiales y teológicos que, con una gran honestidad intelectual, han discutido ciertos planteamientos de la nueva teología latinoamericana. Nos ocuparemos solamente de las voces y actuaciones que la han condenado en su conjunto y de manera absoluta, con procedimientos que tienen muy poco que ver, a nuestro juicio, con la búsqueda sincera y en común de la verdad, y sin reconocer en ella el más mínimo atisbo de coherencia evangélica. Hablaremos primero de las reacciones adversas en América Latina, para ocuparnos a continuación de las procedentes de Europa.

1. La ofensiva contra la TL en América Latina

a) *Campaña institucional y condena de los teólogos*

En América Latina se desató muy pronto una campaña contra la TL, financiada por algunas instituciones eclesiales¹. Un escrito titulado *Status quaestionis sobre la teología de la liberación en América Latina*, se refería a ella como «una de las corrientes más arrolladoras» y la consideraba una teología de la revolución y de la violencia que, además de preconizar la revolución en la sociedad, pretendía introducir la revolución en la Iglesia. Destacaba, a su vez, la colaboración indiscriminada e incluso la identificación de la TL con el marxismo.

Según él, la TL estaba lanzando una embestida brutal dentro de las estructuras eclesiales, «con el consentimiento ingenuo intelectual y financiero de afuera». A esa embestida había que responder con una «cruzada redentora».

¹ Cf. informe detallado de esa campaña en el anexo de la obra de H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*. Sígueme, Salamanca 1973, 238-245.

Como fácilmente puede apreciarse, la imagen ofrecida por ese escrito acerca de la TL no podía ser más distorsionadora de la realidad. Se trataba de una campaña de intoxicación que respondía a los intereses de los grupos políticos y económicos dominantes. Aquí no puede hablarse propiamente de una crítica a la TL, sino de una agresión en toda regla.

Hay eclesiásticos latinoamericanos, como el cardenal López Trujillo, que retoman los temas principales de la TL, pero vaciándolos de su sentido. En el fondo, hay una espiritualización de la pobreza, de la liberación, de la lucha por la justicia, de la reconciliación, de la conversión y de la fe. «Esta 'espiritualización' del cristianismo y la misión de la Iglesia —apunta R. Oliveros— *de hecho* comulga con los intereses de los poderes imperantes. Por esta razón, favorecen y secundan las preocupaciones de López Trujillo. Es más, las dictaduras latinoamericanas y las pequeñas oligarquías nacionales se encuentran a su gusto, aplauden y aun pueden llamarse 'liberadoras' en la teología espiritualizante propugnada por López Trujillo»².

No lejos de López Trujillo se encuentra el teólogo B. Kloppenburg, quien alerta sobre las tentaciones de la TL: dar prioridad a la situación sobre el evangelio; descuidar la dimensión ontológica y contemplativa de la teología; peligro de reducir la teología a politología; minusvaloración del pecado personal y acentuación del pecado estructural; tendencia a unir «de modo exclusivo e insoluble» evangelio y sistema socialista³. Debe observarse que aquí Kloppenburg habla sólo de tentaciones. Posteriormente ha radicalizado su postura contra la TL y la Iglesia Popular de América Latina.

Choca sobremanera, por lo demás, que quienes reprochan a la TL su carácter excesivamente político y apuestan por una teología apolítica, elaboren a su vez una teología al servicio de unos intereses po-

líticos bien concretos: los representados por las fuerzas conservadoras de la sociedad.

b) *Cambio de rumbo en el CELAM*

Sólo cuatro años después del apoyo recibido por la Conferencia de Medellín, se inicia desde la más alta instancia jerárquica de la Iglesia latinoamericana, el CELAM, la persecución contra la TL. En 1972 se reunía en Sucre (Bolivia) la XIV Asamblea del CELAM, de la que salió elegido secretario general Alfonso López Trujillo, obispo auxiliar de Bogotá, quien dio un verdadero golpe de timón e imprimió una orientación conservadora e involucionista al CELAM. H. Borrat definió esta Asamblea como «la ocasión más esperada y preparada por la derecha para derrotar a los hombres de Medellín»⁴. En ella se criticó a la TL y se produjo un sensible distanciamiento de la opción por los pobres, tan claramente diseñada en Medellín. Según el certero juicio de E. Dussel, «se quitó a la Iglesia su voz crítica en el nivel continental, aunque no en el nivel nacional o local»⁵.

A partir de esa asamblea, los teólogos más representativos de la TL comenzaron a sufrir un acoso sistemático y permanente, si bien no se llegó a la condena oficial ni se rompieron los puentes de diálogo.

c) *La Conferencia de Puebla*

La preparación de la Conferencia General de Puebla fue otro de los momentos de amenaza y cuestionamiento hacia la TL. El Documento de consulta venía a confirmar las sospechas que se tenían sobre la intención de Puebla: «Los ataques a Medellín, el marco teórico desarrollista y hasta trilateralista, la no claridad en la condena a la violación de los derechos humanos, a la condena de las trasnacionales, a los regímenes de Seguridad Nacional»⁶.

² R. Oliveros, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión teológica (1966-1976)*. CEP, Lima 1980, 328-329.

³ Cf. B. Kloppenburg, *Las tentaciones de la teología de la liberación: Mensaje Iberoamericano* 100 (1974) 4-9 (condensado en *Selecciones de Teología* 60 [1976] 284-293).

⁴ H. Borrat, en la revista *Marcha* 1.620 (1972) 20.

⁵ E. Dussel, *La Iglesia latinoamericana en la coyuntura actual (1972-1980)*, en S. Torres (ed.), *Teología de la liberación y comunidades cristianas de base*. Sígueme, Salamanca 1982, 100.

⁶ *Ibid.*, 114.

Dado el cariz de los trabajos preparatorios de la Conferencia y a la vista de la orientación inequívocamente conservadora de ese documento de consulta, el temor a una condena de la TL estaba más que justificado. Los teólogos de la liberación fueron expresamente excluidos de las múltiples consultas hechas por el CELAM a los teólogos latinoamericanos. Ni uno solo de ellos intervino en los diferentes trabajos de redacción. Era, afirma Dussel, «como si en el concilio Vaticano II hubieran sido excluidos Rahner, Congar y todos los grandes teólogos europeos»⁷.

Sin embargo, y contra todo pronóstico, las sospechas no se vieron confirmadas. Puede afirmarse, sin aire de triunfalismo, que la TL salió fortalecida o, al menos, no se vio debilitada. Una de las causas de tal cambio de actitud en las altas instancias del episcopado latinoamericano fue la amplia y espontánea reacción de disconformidad con el documento de consulta, expresada a través de documentos de comunidades y movimientos eclesiales de todo el mundo, estudios teológicos y tomas de postura favorables a la TL.

d) *La declaración de los Andes*

En este clima de acoso hay que situar la llamada «Declaración de los Andes», elaborada en el curso de un encuentro convocado por la edición latinoamericana de la revista «Communio». Dicho encuentro, celebrado en Chile el año 1985, sin previo conocimiento de la conferencia episcopal de dicho país, contó con la presencia del cardenal A. López Trujillo y del laico nicaragüense H. Belli, «exiliado en Estados Unidos, asesor vaticano, declarado anti-sandinista, que tiene numerosos escritos de denuncia contra el actual Gobierno de Nicaragua y miembro de una fundación norteamericana conocida por su apoyo a los 'contras'»⁸.

Los firmantes de la declaración aseveran que «los planteamientos descritos en los apartados VI al

⁷ *Ibid.*, 115.

⁸ Vida Nueva 1.498 (1985) 35. En este número de la revista Vida Nueva se informa de la reunión y se ofrece un extracto del «documento de los Andes».

IX (de la Instrucción *Libertas nuntiandi*) no son construcciones hipotéticas, sino pronunciamientos realmente contenidos en numerosos libros, ensayos y artículos que circulan por toda América Latina».

Frente a la tendencia de la TL a hacer de la praxis el acto primero de la teología, ellos consideran la fe como acto primero. Entienden, asimismo, que la praxis liberadora adquiere en ciertas teologías de la liberación «un sentido tributario del marxismo» e insisten en el poderoso influjo de Marx sobre esas teologías. Según esa lógica, la TL «tiende a traicionar la verdadera opción preferencial por los pobres en América Latina y viene a constituir un peligro fundamental para la fe del pueblo de Dios». En un lenguaje contundente que no deja lugar al más mínimo atisbo de duda llegan a decir: «Tenemos la certeza de que las 'graves desviaciones ideológicas' que la Instrucción de la Santa Sede denuncia en algunas teologías de la liberación 'conducen inevitablemente a traicionar la causa de los pobres'». Desde su punto de vista, la expresión «opción preferencial por los pobres» es entendida y aplicada a veces unilateralmente, pervirtiendo su inspiración bíblica, reduciéndola a su aspecto material e interpretándola según una sociología conflictual.

El secretario general de la Conferencia episcopal chilena, Mons. S. Contreras, salió al paso enseguida con cuatro matizaciones muy pertinentes: la declaración no es un documento magisterial ni representa a la jerarquía de la Iglesia chilena que, por lo demás, no fue informada del encuentro; no tiene carácter de orientación pastoral; dirige una crítica globalizante contra la TL; va más allá de la Instrucción *Libertas nuntiandi*.

El teólogo chileno R. Muñoz hizo también una serie de observaciones críticas a la declaración, en carta abierta al cardenal López Trujillo⁹. En su opinión, se atribuyen en bloque y de forma generalizada a las teologías de la liberación los errores que la Instrucción firmada por el cardenal Ratzinger atribuye a ciertas corrientes. Y ello sin aportar pruebas, es decir, sin citar a los autores supuestamente heterodoxos y desviados. Así, «hacen muy difícil to-

⁹ *Ibid.*, 36.

da réplica y vienen a echar un manto de sospecha sobre todos los teólogos latinoamericanos que tratamos de servir al evangelio más cerca de los oprimidos».

El hecho de denunciar públicamente de marxistas a los teólogos de la liberación en bloque, apunta preocupado R. Muñoz, «nos deja más expuestos a los ataques de los grupos dominantes de nuestra sociedad y constituye —en países como Chile— una virtual incitación a la represión, incluso criminal».

e) *Los obispos latinoamericanos en el Sínodo de 1985*

En el Sínodo extraordinario de 1985 se oyeron voces de obispos latinoamericanos que condenaron sin paliativos la TL implícita o explícitamente. Sirvan, como botón de muestra, sólo dos ejemplos.

En «L'Osservatore Romano» apareció, durante la celebración del Sínodo, una declaración del cardenal mexicano Ernesto Corripio Ahumada, apoyada por un grupo de cardenales de América Latina (cuyos nombres no aparecían), donde, en clara alusión a la TL y a las Iglesias populares, se hablaba de «los peligros de las sectas y de las desviaciones doctrinales y disciplinarias» y se pedía la cooperación de la Curia romana para preservar la fe católica, «único medio para alcanzar la justicia y la paz»¹⁰.

El cardenal brasileño Araujo Sales criticó a algunos de sus hermanos en el episcopado por considerarlos condescendientes e incluso cómplices con las desviaciones doctrinales, en clara alusión a la TL: «Hay pastores que se muestran débiles con los errores difundidos en seminarios, enseñados en las facultades de teología, en los libros y propagados por los medios de comunicación, y hay obispos que hasta sostienen dichos errores y llegan a defender a los que han publicado dichas doctrinas»¹¹. Se refirió también a muchos religiosos que «han debilitado el respeto por el papa y se oponen directa o indi-

rectamente a la Curia romana, que es un instrumento necesario para el papa»¹².

Estas intervenciones tuvieron su contrapunto en otras provenientes de otros obispos latinoamericanos que se mostraron favorables a la TL. Nos referimos a los planteamientos de los obispos brasileños A. Lorscheider e I. Lorscheiter¹³, para quienes la elaboración de una teología adaptada a las condiciones específicas de América Latina (TL) constituye uno de los frutos positivos del Vaticano II.

En su opinión, esta teología no es producto de unos pocos teólogos aislados y audaces, sino el fruto del conjunto de la vida de la Iglesia latinoamericana; no nace de alambiques de laboratorio, sino de la experiencia de Dios que se encuentra en el pobre; no es una teología de la violencia ni impulsa a ella, sino que presupone una nueva conciencia de la situación de opresión en que vive el pueblo; no asume ni justifica la ideología marxista; exige una conversión a los pobres y un compromiso en su liberación integral.

Aun cuando reconocen que la TL no está exenta de riesgos, creen que enriquece la reflexión teológica latinoamericana y la consideran indispensable a la acción de la Iglesia y al empeño social de los cristianos.

2. La ofensiva contra la TL en Europa

También en Europa se han organizado campañas para combatir a la TL, recurriendo a las descalificaciones más crasas y a las condenas globales¹⁴. En esta dinámica combativa hay que situar al grupo de estudio «Iglesia y liberación», animado por el obispo alemán Hengsbach y financiado por «Adventiat», que ha celebrado diversos encuentros en América Latina y Europa.

¹² Vida Nueva 1 507 (1985) 10

¹³ Cf. Vida Nueva 1 506 (1985) 42 y 1 507 (1985) 46

¹⁴ Cf. J. Ramos Regidor, *Gesu e il risveglio degli oppressi* Arnoldo Mondadori, Milan 1981, 43, G. Girardi, *Possibilità di una teologia europea della liberazione* Idoc internazionale 1 (1983) 30

¹⁰ El texto aparece publicado en Vida Nueva 1506 (1985) 39

¹¹ *Ibid.*, 40

Especial importancia han revestido dos encuentros: el celebrado en Villa Emmaus (Roma) el año 1976, bajo la dirección de A. López Trujillo y F. Hengsbach sobre «Iglesia y liberación», en el que participaron teólogos y obispos europeos y latinoamericanos, y el que tuvo lugar también en Roma en 1982 sobre «La concepción cristiana de la política económica mundial frente al marxismo», con la participación del cardenal J. Hoffner, arzobispo de Colonia, y de Mons. A. López Trujillo.

En la misma onda agresiva hay que situar las conversaciones de Toledo, convocadas por el cardenal primado de España, Marcelo González Martín, y en las que se dieron cita obispos y teólogos de clara orientación preconiliar e integrista eclesial y políticamente¹⁵.

El común denominador de estas tendencias y reacciones antilibradoras es un anti-marxismo visceral que impide valorar con objetividad la nueva manera de hacer teología en América Latina con sus pros y sus contras. Todos los dedos se les antojan huéspedes.

La Comisión Teológica Internacional comenzó a ocuparse de la TL a partir de 1974. El fruto de varios años de trabajo de dicha comisión se materializó en el documento *Promoción humana y salvación cristiana* (1977)¹⁶, cuyo objetivo era, según expresaba el vicepresidente de la subcomisión, K. Lehmann, en la introducción, «prestar una contribución a la discusión con miras a un examen crítico de las posibilidades y de los riesgos que comportan las tendencias en cuestión»¹⁷. A decir verdad, se trata de un documento más matizado que las tomas de postura anteriormente citadas. Aunque, si bien no lanza una condena explícita, ni ataca frontalmente, constituye una seria puesta en guardia contra la TL, de la que ofrece una visión harto negativa y sumamente parcial. En la introducción advierte ya K. Lehmann sobre el temor de que ciertos estudios teológicos, entre ellos «diversas teologías de la libera-

ción», lleguen a traducirse en tomas de posición políticas y nocivas para la unidad de la Iglesia»¹⁸.

Llama poderosamente la atención que, tras aceptar el punto de partida de la TL como legítimo («Las situaciones de pobreza y de injusticia como punto de partida de un movimiento teológico»), la Comisión Teológica Internacional venga a negar, en la exposición posterior, la teología que de dicho punto de partida se deriva.

Y, como ya es habitual en este tipo de documentos, no podía faltar la referencia al marxismo en tono acusador: No es raro que los ensayos teológicos orientados hacia la construcción de una sociedad más humana —leemos en la declaración— «contengan elementos ideológicos, explícitos o implícitos, fundados sobre presupuestos filosóficos sometidos a discusión o sobre una concepción antropológica errónea. Este es el caso, por ejemplo, para una parte importante de los análisis inspirados en el marxismo y el leninismo»¹⁹.

Toda la declaración está plagada de prevenciones, sospechas y recelos hacia la TL. Sus constantes referencias a los reduccionismos de determinadas tendencias teológicas y su preocupación por situarse en el término medio en las cuestiones debatidas desembocan en la acentuación unilateral de los aspectos espiritualistas de la fe y en la minusvaloración de los componentes ético-proféticos. Al final, la declaración cae en el peligro de reduccionismo que ella misma quiere conjurar. En este caso, el reduccionismo trascendentalista²⁰.

¹⁸ *Ibid*

¹⁹ *Ibid*, 190

²⁰ Comparto el juicio severo que, tras un análisis crítico, hace J I Gonzalez Faus de la declaración de la Comisión Teológica Internacional, *Promoción humana y salvación cristiana* «La declaración de la CTI (Comisión Teológica Internacional) se queda muy por detrás de *Gaudium et spes*, de Medellín y del Sínodo de los obispos de 1971. Un europeo debería reconocer que los teólogos sudamericanos tienen motivos para estar dolidos por ella. Hecha esta constatación, quizá el autor de esta crítica debiera pedir perdón por todo lo que haya en ella de dureza, de mordacidad o de excesiva ironía. La misma minuciosidad del trabajo analítico es tan fatigosa que provoca la descarga de agresividades. Y, sobre todo, el documento resulta doloroso por la opción del fondo que revela, más allá de su pretendida neutralidad, y

¹⁵ *Conversaciones de Toledo*. Aldecoa, Burgos 1973

¹⁶ Comisión Teológica Internacional, *Teología de la liberación*. Ed. Católica, Madrid 1977, 183-210

¹⁷ *Ibid*, 184

3. La primera Instrucción vaticana sobre la TL

Especial beligerancia ha tenido la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre todo desde que el cardenal Ratzinger está al frente de la misma.

En marzo de 1984, la revista «30 Giorni» publicaba el texto de una conferencia del citado cardenal, en la que la TL era presentada como «un peligro fundamental para la fe de la Iglesia». La peligrosidad radicaba, según el prefecto de la Congregación, en el uso de determinados instrumentos errados para llevar a cabo una nueva interpretación global del cristianismo: el marxismo y la hermenéutica bultmanniana²¹.

Esta toma de postura venía a ser el primer avance de la *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, fechada el 6 de agosto de 1984 y firmada por el cardenal Ratzinger. A ella nos hemos referido con cierta amplitud al hablar del papel que juega el marxismo en la TL. Tras una exposición de lo que considera líneas fundamentales de algunas corrientes de la TL, el veredicto es condenatorio, sin concesión alguna a las posibles aportaciones positivas.

Según la Instrucción, la TL reduce la fe a un humanismo terrestre, emplea acríticamente el método marxista de análisis de la realidad, que no puede disociarse de la filosofía atea marxista, ofre-

ce una interpretación racionalista de la Biblia, identifica la categoría bíblica de «pobre» con la categoría marxista de «proletariado» y entiende la Iglesia popular como Iglesia de clase en su acepción marxista.

La Instrucción se mueve en el terreno de las aseveraciones contundentes y cerradas, y no aporta una sola prueba razonada de que la TL constituya una «grave desviación de la fe cristiana», y menos aún de que suponga una «negación práctica de la misma».

Va mucho más allá que otros documentos del magisterio eclesiástico al tratar el tema del marxismo, al que presenta como un sistema rígido y como un todo indivisible, en cuyas redes han caído no pocas tendencias de la TL.

Tan deformada y caricaturesca es la imagen que la Instrucción presenta de la TL, que los teólogos latinoamericanos más identificados con dicha teología no se han dado por aludidos y consideran que en nada les afecta. Con todo, es obligado coincidir con J. L. Segundo en que deben tomarse muy en serio las críticas aquí vertidas contra la TL, ya que suponen un cuestionamiento global del nuevo modo de hacer teología en y desde América Latina. Es más: lo que está en juego no es sólo la TL, sino también la nueva imagen de Iglesia del Vaticano II. Si negativa es la valoración que se hace de la TL, no es menos negativo el juicio que se emite sobre el Vaticano II y el período posconciliar²².

que se trasluce constantemente a través de la elección unilateral de los puntos a subrayar o de las observaciones a hacer, aunque se enmascare con lenguaje hecho de implícitos, de sugerencias no dichas y de conclusiones que sacará necesariamente el lector. Todo ello es *muy serio* en los momentos actuales, porque suscita el temor de que la CTI se haya dejado arrastrar, sin saberlo, hacia una maniobra cuidadosamente planificada y que está tratando de 'acabar con Medellín', no atacándolo, naturalmente, sino mediante el *dribling* supereclesiástico de 'interpretarlo válidamente'. Los hechos dirán si tengo o no razón» (*Este es el hombre. Estudios sobre identidad cristiana y realización humana*. Cristiandad, Madrid³ 1987, 75).

²¹ Cf. J. Ratzinger, *Teología de la liberación*, en *Algunos aspectos de la teología de la liberación. Instrucción de la Santa Sede y otros documentos*. PPC, Madrid 1984, 67-84.

EL EVANGELIO, MENSAJE DE LIBERTAD Y FUERZA DE LIBERACION

El evangelio de Jesucristo es un mensaje de libertad y una fuerza de liberación. En los últimos años, esta verdad esencial ha

²² J. L. Segundo, *Teología de la liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger*. Cristiandad, Madrid 1985, 194. La comprobación del juicio negativo sobre el posconcilio puede verse en Card. J. Ratzinger-V. Messori, *Informe sobre la fe*. Ed. Católica, Madrid 1985. La *Instrucción* y el libro de Ratzinger han de leerse en línea de continuidad, pues se sitúan en la misma óptica involucionista y preconiliar.

sido objeto de reflexión por parte de los teólogos, con una nueva atención rica de promesas.

La liberación es ante todo y principalmente liberación de la esclavitud radical del pecado. Su fin y su término es la libertad de los hijos de Dios, don de la gracia. Lógicamente reclama la liberación de múltiples esclavitudes de orden cultural, económico, social y político, que, en definitiva, derivan del pecado, y constituyen tantos obstáculos que impiden a los hombres vivir según su dignidad. Discernir claramente lo que es fundamental y lo que pertenece a las consecuencias es una condición indispensable para una reflexión teológica sobre la liberación.

En efecto, ante la urgencia de los problemas, algunos se sienten tentados a poner el acento de modo unilateral sobre la liberación de las esclavitudes de orden terrenal y temporal, de tal manera que parecen hacer pasar a un segundo plano la liberación del pecado, y por ello no se le atribuye prácticamente la importancia primaria que le es propia. La presentación que proponen de los problemas resulta así confusa y ambigua. Además, con la intención de adquirir un conocimiento más exacto de las causas de las esclavitudes que quieren suprimir, se sirven, sin suficiente precaución crítica, de instrumentos de pensamiento que es difícil, e incluso imposible, purificar de una inspiración ideológica incompatible con la fe cristiana y con las exigencias que de ella derivan.

La Congregación para la Doctrina de la Fe no se propone tratar aquí el vasto tema de la libertad cristiana y de la liberación. Lo hará en un documento posterior que pondrá en evidencia, de modo positivo, todas sus riquezas tanto doctrinales como prácticas.

La presente Instrucción tiene un fin más preciso y limitado: atraer la atención de los pastores, de los teólogos y de todos los fieles, sobre las desviaciones y los riesgos de desviación, reinosos para la fe y para la vida cristiana, que implican ciertas formas de teología de la liberación que recurren, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista.

Esta llamada de atención de ninguna manera debe interpretarse como una desautorización de todos aquellos que quieren responder generosamente y con auténtico espíritu evangélico a la «opción preferencial por los pobres». De ninguna manera podrá servir de pretexto para quienes se atrincheran en una actitud de neutralidad y de indiferencia ante los trágicos y urgentes problemas de la miseria y de la injusticia. Al contrario, obedece a la certeza de que las graves desviaciones ideológicas que señala conducen inevitablemente a traicionar la causa de los

pobres. Hoy más que nunca, es necesario que la fe de numerosos cristianos sea iluminada y que éstos estén resueltos a vivir la vida cristiana integralmente, comprometiéndose en la lucha por la justicia, la libertad y la dignidad humana, por amor a sus hermanos desheredados, oprimidos o perseguidos. Más que nunca, la Iglesia se propone condenar los abusos, las injusticias y los ataques a la libertad, donde se registren y de donde provengan, y luchar, con sus propios medios, por la defensa y promoción de los derechos del hombre, especialmente en la persona de los pobres.

Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe,
*Instrucción sobre algunos aspectos
de la teología de la liberación,*
6.8.1984: «Introducción».

4. Proceso a los teólogos

En este marco de acoso a la TL hay que situar los diferentes procesos a que son sometidos los teólogos latinoamericanos de la liberación más influyentes y significativos. Vamos a dar unas breves pinceladas de las causas seguidas contra el teólogo brasileño L. Boff y contra el teólogo peruano G. Gutiérrez, por lo demás de sobra conocidas, dada la repercusión que han tenido en los medios de comunicación.

El proceso contra L. Boff se ha centrado en su obra *Iglesia: carisma y poder*²³. Estas son algunas de las principales acusaciones o críticas que el cardenal Ratzinger vierte contra la obra en cuestión²⁴: «Recurrir con frecuencia a una cierta corriente teológica desgraciadamente discutible», en referencia expresa a teólogos europeos como H. Küng, E. Käsemann, G. Hasenhütl; emplear un tono «polémico, difamatorio, incluso panfletario, absolutamente impropio de un teólogo»; procurar «como finalidad no la escatología cristiana, sino una cierta utopía revolucionaria ajena a la Iglesia»; dirigir «un ata-

²³ L. Boff, *Iglesia: carisma y poder*. Sal Terrae, Santander 1982.

²⁴ *Carta de Ratzinger a L. Boff*: Misión Abierta 1 (1985) 9-13.

que despiadado y radical contra el modelo institucional de la Iglesia católica»; presentar el *deposi- tum fidei* «en dirección a un proceso único y dialéctico de la historia o en dirección al primado de la praxis».

Estas críticas no son simples apreciaciones u observaciones fraternales, sino un veredicto condenatorio, como lo prueba la medida disciplinar de un tiempo de silencio impuesta al teólogo brasileño por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. Dicha medida ha supuesto un duro golpe no sólo para el teólogo encausado, sino también para la TL en su conjunto e incluso para la Iglesia liberadora de América Latina, que cuenta con el respaldo de amplios sectores del pueblo de Dios y con el apoyo de numerosos obispos de ese continente.

El silencio impuesto a Boff va más allá de su persona. No es a un teólogo individual a quien se le quita la palabra, sino a lo que él representa. No es sólo una determinada teología la que se ve afectada por los vetos y cortapisas de Roma, sino el modo de hacer teología desde el lugar epistemológico de los pobres. No se está persiguiendo sólo a ciertas doctrinas supuestamente heterodoxas, sino a la libertad de expresión dentro de la Iglesia. No es, en fin, un libro el que resulta sospechoso y atentatorio contra la «recta doctrina», sino la praxis de liberación en la que, fieles a la tradición profética, están empeñados teólogos, obispos y comunidades de base.

Con medidas como la adoptada contra L. Boff, lo que se pone en cuestión es, antes que nada, el pluralismo teológico, reconocido sin ambages por el Vaticano II y respetado escrupulosamente durante los dos lustros que siguieron al concilio: la libertad de investigación y de expresión, condición necesaria para el estatuto académico de la teología.

El caso de G. Gutiérrez es algo diferente en lo que a procedimiento se refiere, pero coincide con el de L. Boff en el fondo. El teólogo peruano no fue llamado a Roma ni ha sido condenado. El cardenal Ratzinger prefirió citar a Roma a la Conferencia episcopal peruana, al objeto de convencerla para que emitiera el veredicto condenatorio contra el pionero de la TL. Pero las presiones romanas no dieron el resultado esperado, y los obispos de Perú

volvieron a su país sin firmar documento alguno de condena.

La Sagrada Congregación considera que el principio determinante del pensamiento de G. Gutiérrez y de su reinterpretación del mensaje cristiano es «la concepción marxista de la historia, historia conflictiva, estructurada por la lucha de clases»²⁵, que conduce a una relectura selectiva de la Biblia: «se procede a una amalgama entre el pobre de la Biblia y el explotado, víctima del sistema capitalista».

Entiende asimismo la Congregación, en la misma línea de la Instrucción anteriormente citada, que Gutiérrez «cae en un mesianismo temporal que reduce el crecimiento del reino al progreso de la 'justicia' en la sociedad» y tiende «a hacer del cristianismo un factor movilizador al servicio de la revolución». La conclusión que de esto se deduce es que la teología del teólogo peruano «puede *pervertir*, por su recurso al marxismo, una inspiración evangélica: el sentido de los pobres y de sus esperanzas».

El acoso a G. Gutiérrez reviste especial importancia al tratarse del principal representante y «padre» de la TL, y al haber ejercido su teología una notable influencia, desde hace más de cuatro lustros, en la teología latinoamericana, en las teologías liberadoras del Tercer Mundo, en un cualificado sector de teólogos europeos y norteamericanos, en las comunidades de base y en el conjunto de la Iglesia del posconcilio.

Lecturas

a) *Documentos del magisterio*

Comisión Teológica Internacional, *Promoción humana y salvación cristiana*, en Varios, *Teología de la liberación*. Ed. Católica, Madrid 1977, 183-210.

Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Algunos aspectos de la teología de la liberación*. PPC, Madrid 1984.

²⁵ Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Observaciones sobre la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez*: Misión Abierta 1 (1985) 33-35.

- b) *Análisis histórico*
- E Dussel, *De Medellín a Puebla Una década de sangre y esperanza (1969-1979)* CEE, México 1979
- Id, *La Iglesia latinoamericana en la coyuntura actual*, en S Torres (ed), *Teología de la liberación y comunidades cristianas de base* Sigüeme, Salamanca 1982, 91-122
- R Oliveros, *Liberación y teología Genesis y crecimiento de una reflexión teológica (1966-1976)* CEP, Lima 1980
- c) *Comentarios críticos a los documentos del magisterio*
- G Gutierrez, *Sobre el documento de consulta para Puebla* Páginas (Lima) 16-17 (junio 1978)
- J I Gonzalez Faus, *La identidad cristiana y la lucha liberadora Comentario a la declaración de la Comisión Teológica Internacional sobre la teología de la liberación*, en *Este es el hombre Estudio sobre identidad cristiana y realización humana* Cristiandad, Madrid 1987, 41-76 Se trata de un trabajo analítico crítico bien fundamentado
- L y Cl Boff, *Observaciones al documento de Ratzinger* Misión Abierta 4 (1984) 101-105
- J M Castillo, *El documento Ratzinger deforma el significado de la teología de la liberación* Misión Abierta 4 (1984) 72-80
- J I Gonzalez Faus, *Aprendamos de la historia* Misión Abierta 4 (1984) 81-100
- J Vives, *Teología de l'alliberament Contribució al dialèg en*

un tema en conflicte (Quaderns «Cristianisme i justícia») Barcelona 1984

- Estos cuatro trabajos se refieren al artículo del cardenal Ratzinger sobre la TL aparecido en la revista «30 Giorni» (marzo 1984) 48-55
- L y Cl Boff, *Ante el nuevo documento vaticano sobre la teología de la liberación* Misión Abierta 1 (1985) 124-136
- I Ellacuría, *Estudio teológico-pastoral de la Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* Revista Latinoamericana de Teología 2 (1984) 145-178 (resumido en Misión Abierta 1 (1985) 79-99)
- J L Segundo, *Teología de la liberación Respuesta al cardenal Ratzinger* Cristiandad, Madrid 1985
- R Muñoz, *La eclesiología de la Comisión Teológica Internacional y el pueblo de Dios en América Latina* Concilium 208 (1986) 367-374
- A Lorscheider, *Un Sínodo Extraordinario a los veinte años del Concilio* Concilium 208 (1986) 409-413

Los trabajos de Ellacuría y Segundo constituyen, a nuestro juicio, la respuesta más firme y sólida a la primera *Instrucción*. En ellos se analizan y rebaten pormenorizadamente las acusaciones vertidas por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe contra la TL, se ponen al descubierto las incoherencias, los juicios infundados y las argumentaciones falaces de la *Instrucción*, y se desenmascara la ideología, en cierta medida preconculiar, que subyace a la declaración romana

12

Nueva etapa en el diálogo teología de la liberación- magisterio

Recientemente parece apreciarse en Roma una actitud más flexible respecto a la TL, como se deduce de la lectura de dos importantes documentos oficiales del magisterio aparecidos casi simultáneamente. Estamos refiriéndonos a la *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación* (22.3.1986), de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, y a la carta del papa a los obispos brasileños, titulada *Orientaciones para la vida eclesial y para la tarea evangelizadora* (9.4.1986).

En ambos se observa una actitud más receptiva, un planteamiento más constructivo y unos posicionamientos más matizados. Desaparece el tono agresivo y condenatorio *in toto* que existía en anteriores tomas de postura. Parece que impera una aproximación menos visceral y más serena, si bien permanecen todavía algunos *tics* que impiden descubrir a las altas instancias de la Curia romana la riqueza y densidad de la TL.

Hemos entrado en una nueva etapa de clarificación y de profundización, de discusión y de diálogo en torno a la TL, sin la crispación que caracterizó a otros documentos magisteriales anteriores. En ese clima desapasionado resulta más fácil discutir los puntos oscuros, plantear las objeciones y despejar las dudas. Y todo ello sin dogmatismos.

1. El evangelio, «mensaje de libertad y de liberación»

La *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación* responde al anuncio hecho ya en la Instrucción de 1984 de publicar un documento donde se hiciera una exposición doctrinal en clave positiva sobre la liberación, y viene a dar un sí matizado, pero sincero, a la teología latinoamericana de la liberación.

Afirma sin ambages que el evangelio «es, por su misma naturaleza, mensaje de libertad y de liberación» (n. 1); afirmación que coincide con la hecha al comienzo de la Instrucción de 1984: «El evangelio de Jesucristo es un mensaje de libertad y una fuerza de liberación» (*Introducción*). ¿Dónde radican la novedad y originalidad de afirmaciones como las citadas? En que documentos oficiales del más alto magisterio eclesiástico consideran la libertad y la liberación como pertenecientes al núcleo y a la esencia del mensaje cristiano y, por tanto, entran de lleno en la misión de la Iglesia. Libertad y liberación no son conceptos y realidades que tengan vigencia sólo en la experiencia eclesial latinoamericana. Se trata de opciones que importan a toda la Iglesia; constituyen dos principios universales. Más aún, la búsqueda de la libertad y la aspiración a la

liberación, que están entre los principales signos de los tiempos del mundo moderno, «tienen su raíz primera en la herencia del cristianismo», leemos en la *Instrucción* de 1986 (n. 5).

Existe una sintonía grande entre el mensaje central de la *Instrucción* y la TL, como se ha encargado de mostrar recientemente G. Gutiérrez en un denso y matizado trabajo¹.

La *Instrucción* hace un detallado análisis crítico de las luces y sombras del proceso moderno de liberación. Tras destacar las conquistas irrenunciables de dicho proceso, se ocupa de sus ambigüedades, de las nuevas amenazas, servidumbres y temores (n. 10). Veamos algunas de ellas.

La *Instrucción* adopta un tono crítico frente al poder tecnológico, por entender que genera nuevas formas de desigualdad y que, al estar unido al poder económico y llevar a su concentración, crea unas relaciones de dependencia y se está convirtiendo en una fuerza de opresión (n. 12).

ASPIRACION A LA LIBERACION, SIGNO DE LOS TIEMPOS

La poderosa y casi irresistible aspiración de los pueblos a una liberación constituye uno de los principales signos de los tiempos que la Iglesia debe discernir e interpretar a la luz del evangelio. Este importante fenómeno de nuestra época tiene una amplitud universal, pero se manifiesta bajo formas y grados diferentes según los pueblos. Es una aspiración que se expresa con fuerza,

¹ Cf. G. Gutiérrez, *La verdad los hará libres*. CEP, Lima 1986. Esta obra recoge tres importantes trabajos de G. Gutiérrez: a) la disertación para la obtención del título de doctor en teología y el debate posterior con los miembros del jurado; b) un trabajo sobre *Teología y ciencias sociales*, ampliamente difundido en revistas de pensamiento cristiano; c) un estudio inédito que tiene el mismo título que el libro: *La verdad los hará libres*. Este tercer trabajo tiene por finalidad clarificar una serie de cuestiones discutidas sobre la TL, ocupándose de algunos documentos magisteriales recientes, entre ellos la *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación* (p. 113-248).

sobre todo en los pueblos que conocen el peso de la miseria y en el seno de los estratos sociales desheredados.

Esta aspiración traduce la percepción auténtica, aunque oscura, de la dignidad del hombre, creado «a imagen y semejanza de Dios» (Gn 1, 26-27), ultrajada y despreciada por las múltiples opresiones culturales, políticas, sociales y económicas, que a menudo se acumulan.

Al descubrirles su vocación de hijos de Dios, el evangelio ha suscitado en el corazón de los hombres la exigencia y la voluntad positiva de una vida fraterna, justa y pacífica, en la que cada uno encontrará el respeto y las condiciones de su desarrollo espiritual y material. Esta exigencia es sin duda la fuente de la aspiración de que hablamos.

Consecuentemente, el hombre no quiere sufrir ya pasivamente el aplastamiento de la miseria con sus secuelas de muerte, enfermedades y decadencias. Siente hondamente esta miseria como una violación intolerable de su dignidad natural. Varios factores, entre los cuales hay que contar la levadura evangélica, han contribuido al despertar de la conciencia de los oprimidos.

Ya no se ignora, aun en los sectores todavía analfabetos de la población, que, gracias al prodigioso desarrollo de las ciencias y de las técnicas, la humanidad, en constante crecimiento demográfico, es capaz de asegurar a cada ser humano el mínimo de los bienes requeridos por su dignidad de persona humana.

El escándalo de irritantes desigualdades entre ricos y pobres ya no se tolera, sea que se trate de desigualdades entre países ricos y países pobres o entre estratos sociales en el interior de un mismo territorio nacional. Por una parte, se ha alcanzado una abundancia, jamás conocida hasta ahora, que favorece el despilfarro; por otra, se vive todavía en un estado de indigencia marcado por la privación de los bienes de estricta necesidad, de suerte que no es posible contar el número de las víctimas de la mala alimentación.

La ausencia de equidad y de sentido de solidaridad en los intercambios internacionales se vuelve ventajosa para los países industrializados, de modo que la distancia entre ricos y pobres no deja de crecer. De ahí, el sentimiento de frustración en los pueblos del Tercer Mundo, y la acusación de explotación y de colonialismo dirigida contra los países industrializados.

El recuerdo de los daños de un cierto colonialismo y de sus secuelas crea a menudo heridas y traumatismos.

La Sede Apostólica, en la línea del Concilio Vaticano II, así como las Conferencias Episcopales, no han dejado de denunciar

el escándalo que constituye la gigantesca carrera de armamentos contra la paz, que acapara sumas enormes, de las cuales una parte solamente bastaría para responder a las necesidades de las poblaciones privadas de lo necesario.

Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe,
*Instrucción sobre algunos aspectos
de la teología de la liberación,*
6.8.1984: I, 1-9.

Entre las ambigüedades fundamentales de la modernidad, se refiere al individualismo, es decir, a la tendencia «a concebir el sujeto de esta libertad como un individuo autosuficiente que busca la satisfacción de su interés propio en el goce de los bienes terrenales» (n. 13). La ideología individualista tuvo consecuencias negativas en el plano socioeconómico, pues «ha favorecido la desigual repartición de las riquezas en los comienzos de la era industrial, hasta el punto de que los trabajadores se encontraron excluidos del acceso a los bienes esenciales a cuya producción habían contribuido y a los que tenían derecho. De ahí surgieron poderosos movimientos de liberación de la miseria mantenida por la sociedad industrial» (n. 13).

Destaca la aparición por doquier de nuevas relaciones de desigualdad y opresión entre pueblos ricos y pueblos pobres: «La búsqueda del propio interés parece ser la norma de las relaciones internacionales, sin que se tome en consideración el bien común de la humanidad» (n. 16).

Hace una denuncia tanto del recurso sistemático a la violencia en cuanto vía necesaria para la liberación como de la violencia institucionalizada: «En el recurso sistemático a la violencia presentada como vía necesaria para la liberación hay que denunciar una ilusión destructora que abre el camino a nuevas servidumbres. Habrá que condenar con el mismo vigor la violencia ejercida por los hacendados contra los pobres, las arbitrariedades policiales, así como toda forma de violencia constituida en sistema de gobierno» (n. 76). Esa denuncia se extiende «a la pasividad de los poderes públicos en unas democracias donde la situación social de mu-

chos hombres y mujeres está lejos de corresponder a lo que exigen los derechos individuales y sociales constitucionalmente garantizados» (*Ibid.*).

Subraya que el pleno ejercicio de la libertad exige «unas condiciones de orden económico, social, político y cultural».

En el plano teológico, la *Instrucción* acentúa algunas de las más importantes aportaciones de la TL. Así, por ejemplo, la unidad de la historia, que ha sido objeto de un amplio desarrollo entre los teólogos de la liberación, especialmente por G. Gutiérrez, para quien «la relación entre gracia y naturaleza, entre llamado de Dios y respuesta libre del ser humano, se da al interior de una sola historia cristofinalizada»². Punto de vista afín a la *Instrucción* que, refiriéndose al papel de los laicos, afirma: «La distinción entre el orden sobrenatural de salvación y el orden temporal de la vida humana debe ser visto en la perspectiva del único designio de Dios de recapitular todas las cosas en Cristo» (n. 80).

Similar afinidad se observa en el modo de entender la relación entre salvación y liberación: «La obra de salvación aparece, de esta manera, indisolublemente ligada a la labor de mejorar y elevar las condiciones de la vida humana en este mundo» (n. 80). En esa misma línea considera la promoción de la justicia como parte esencial de la misión de la Iglesia, y afirma la unidad y la distinción entre evangelización y promoción humana (n. 64).

La *Instrucción* asume, en continuidad con Medellín, Puebla y la TL, la *opción preferencial por los pobres* que, «lejos de ser un signo de particularismo o de sectarismo, manifiesta la universalidad del ser y de la misión de la Iglesia» (n. 68). Y tan importante como la asunción de dicha opción es la perspectiva cristológica en que la sitúa (n. 66s).

Hay una valoración positiva de las comunidades

² *Ibid.*, 180 G. Gutiérrez hace aquí un recorrido por la teología contemporánea para mostrar que la perspectiva unitaria de la historia no es un tema específico de la TL, sino que esta presente en los más cualificados teólogos del siglo XX. Y de Montcheuil, H. de Lubac, K. Rahner, H. Urs von Balthasar, J. Alfaro, etc.

eclesiales de base, cuya experiencia, «enraizada en el compromiso por la liberación integral del hombre, viene a ser una riqueza para toda la Iglesia» (n. 69).

Hay, finalmente, un reconocimiento de aquella reflexión teológica que tiene su punto de arranque en una experiencia particular, pues a partir de ella se descubren nuevas dimensiones de la riqueza total e inagotable de la palabra de Dios (n. 70).

La *Instrucción* ha sido bien recibida por los teólogos latinoamericanos de la liberación, ya que con ella se abren vías de diálogo que anteriormente parecían cerradas. Y no es para menos, si se compara esta *Instrucción* con la de 1984, que hacía prácticamente imposible el diálogo al adoptar una postura inflexible y combativa contra la TL.

Con todo, algunos de esos teólogos no han ocultado sus críticas en cuestiones de enfoque y de fondo. Una de ellas se refiere al eurocentrismo que respira todo el documento. Como ha observado I. Ellacuría, el intento de universalizar el tema de la libertad y de la liberación —elogiable, en principio— se hace desde la cultura europea³. Otras críticas insisten en el carácter abstracto, e incluso nominalista, del documento romano: es un documento, matiza J.

³ I. Ellacuría, *Responden los teólogos de la liberación: Vida Nueva* 1.525 (1986) 24. El intento de universalización del tema de la libertad y de la liberación, observa I. Ellacuría, «se ha hecho epistemológicamente una vez más desde la cultura europea. Toda universalización se hace desde un lugar. En esto no reside la objeción. La objeción estriba en la elección del lugar y en el modo o método de realizar la universalización. Pues bien, así como *Europa*, junto con *Estados Unidos*, han sido el 'lugar' donde ha surgido una cierta forma de libertad (la libertad civil o burguesa)... es el Tercer Mundo en general y *América Latina* en particular donde se da más vivamente ese fenómeno de la liberación, por lo cual se constituye en 'lugar' más adecuado para reflexionar sobre ella... En cuanto al método, tal vez pueda decirse que la *Instrucción* sigue un método de universalización unívoca y naturalista advirtiendo que las aplicaciones serían propias de las iglesias particulares; pues bien, este método de universalización es más que discutible. La universalización debiera ser histórica y análoga, incluso si se refiere a la dialéctica. De lo contrario, deja por fuera enormes riquezas, que luego no se recuperan... Habría que añadir a ello una cierta concepción sobre la verdad, que está más cerca de epistemologías platónicas que de la epistemología bíblica y de otras epistemologías tan respetables como aquéllas» (*Ibid.*, 24-25).

Sobrino, «sin la savia de raíces históricas concretas..., sin testigos ni mártires..., sin patria»⁴.

2. La TL, «útil y necesaria»

La carta del papa a los obispos brasileños constituye, sin ningún género de dudas, el reconocimiento más explícito que hasta el presente se haya hecho de la TL por parte de Roma.

Juan Pablo II hace en ella dos afirmaciones que reflejan el nuevo clima, prometedor y abierto, del magisterio papal a este respecto. La primera dice así: «En la medida en que se empeña por encontrar aquellas *respuestas justas-imbuidas de comprensión* para con la rica experiencia de la Iglesia en este país, tan *eficaces y constructivas* como es posible y al mismo tiempo *consonantes y coherentes* con las enseñanzas del evangelio, de la tradición viva y del permanente magisterio de la Iglesia—, estamos convencidos de que la teología de la liberación es no sólo oportuna, sino útil y necesaria» (n. 4).

La segunda afirmación es de tanta trascendencia como la primera: La TL, afirma, «ha de constituir una nueva etapa de la reflexión teológica que se inició con la tradición apostólica» (*Ibid.*).

El papa atribuye a la Iglesia de Brasil un contenido nada desdeñable: crear el espacio y las condiciones para el desarrollo de una reflexión teológica que responda adecuadamente a los grandes desafíos del continente latinoamericano, tanto los de orden eclesial como los de naturaleza cultural, social, política y económica. Dicha reflexión es «apta para inspirar una praxis eficaz en favor de la justicia social y de la igualdad, de la salvaguarda de los

⁴ J. Sobrino, *Responden...*, 25. Tres son, a juicio de J. Sobrino, los puntos fundamentales donde se aprecian las diferencias entre la TL y la *Instrucción*: a) La *Instrucción* parece abordar la liberación con desconfianza «por lo que pudiera tener de reduccionista y anticlesial» más «que de reto fructífero para la fe y para la Iglesia»; b) la *Instrucción* no trata el tema de la verdad desde «una dialéctica cuestionante y fructífera», como hace la TL; c) La *Instrucción* subordina el plano de lo social-material-histórico al plano de lo personal-espiritual-escatológico (*Ibid.*, 25-26).

derechos humanos, de la construcción de una sociedad humana basada en la fraternidad y la concordia, en la verdad y en la caridad» (n. 5). Tal cometido redundará, según la carta, no sólo en beneficio de Brasil, sino de toda América Latina y de otras regiones sometidas a los mismos desafíos.

En la carta papal vuelve a insistirse en las dos dimensiones constitutivas de la liberación, en su visión cristiana: la histórica y la escatológica, dimensiones presentes en la TL. Y, como en la *Instrucción* antes comentada, se acentúa la *opción preferencial por los pobres*, quienes «son los primeros en sentir la urgente necesidad de este evangelio de la liberación radical e integral» (n. 6).

Lecturas

Libertad cristiana y liberación. Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe. PPC, Madrid 1986.

Carta de Juan Pablo II a los obispos de Brasil: Vida Nueva 1.528 (1986) 33-37.

L. y Cl. Boff, *Convocatoria general im pro da libertação:* Folha de S. Paulo (11.5.1986).

M. Grondoma, *Compromiso en Roma:* Visión (mayo 1986).

G. Gutiérrez, *La verdad los hará libres.* CEP, Lima 1986, 113-248.

Responden los teólogos de la liberación (colaboraciones de I. Ellacuría, J. Sobrino, G. Gutiérrez y L. Boff): Vida Nueva 1.525 (1986) 23-30.

Recepción en Europa de la teología de la liberación

1. Identidad de la TL

En las páginas anteriores hemos visto que la TL se presenta como un discurso teológico no estructurado miméticamente a partir de la teología europea, sino elaborado desde la propia realidad latinoamericana, con unas señas de identidad propias y con la voluntad de responder, desde la fe interpretada en clave liberadora, a los desafíos políticos, socioeconómicos, culturales y religiosos de América Latina.

El testimonio de dos teólogos latinoamericanos, ambos importantes iniciadores de la TL, de comienzos de los años setenta, viene en confirmación de lo dicho. Afirmaba en 1970 J. L. Segundo: «Nuestro intento aquí es reflexionar en la condición de alienación propia de la teología en el continente latinoamericano. Porque es evidente que una realidad humana con características propias no debe carecer de teología, es decir, de una traducción del mensaje cristiano a la propia realidad. Y, sin embargo, eso es lo que está sucediendo en América Latina... La teología latinoamericana, como la europea, no lo será por 'aplicar' a América Latina la teología hecha en Europa, a la manera con que una sucursal se limita a tratar una cierta temática más concreta que la casa central. No será más auténtica la teolo-

gía aquí por dejar a los teólogos europeos el cuidado de estudiar la gracia o la Trinidad»¹.

Muy poco tiempo después, escribía H. Assmann: «Si la situación de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad, con sus treinta millones anuales de muertos de hambre y desnutrición, no se convierte en el punto de partida de cualquier teología cristiana hoy, aun en los países ricos y dominadores, la teología no podrá situar y concretizar históricamente sus temas fundamentales. Sus preguntas no serán preguntas. Pasarán al lado del hombre real. Por eso, como observaba un participante del encuentro de Buenos Aires, 'es necesario salvar a la teología de su cinismo'. Porque realmente, frente a los problemas del mundo de hoy, muchos escritos de teología se reducen a un cinismo»².

La TL ha tomado buena nota del toque de atención de Assmann, y para no incurrir en la severa acusación de cinismo que el autor dirige a «muchos escritos de teología», ha optado por arrancar de las preguntas reales, de los problemas más acuciantes de las mayorías oprimidas en América Latina, en

¹ J. L. Segundo, *De la sociedad a la teología*. Carlos Lohlé, Buenos Aires 1970, 11-12.15.

² H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*. Sígueme, Salamanca 1973, 40.

vez de hacerlo a partir de interrogantes abstractos y superfluos.

La TL tuvo conciencia, a su vez, desde el inicio, de su carácter regional o particular, habida cuenta del contexto sociocultural en que se estaba gestando, pero en ningún momento ha renunciado a su voluntad de universalidad. Situacionalidad y universalidad son dos notas que identifican a la TL; entre ambas no hay oposición, sino correlación dialéctica. Ambas notas caracterizan, por lo demás, a toda teología, aun cuando algunas se resistan a reconocer el marco socioeconómico y cultural de su discurso.

Como indicábamos al comienzo de esta obra, y hemos tenido ocasión de demostrar largo y tendido, la teología elaborada en América Latina, que pretende ser tal y no puro testimonialismo —pues cuenta con unos presupuestos noéticos bien definidos, se compartan o no—, posee sus peculiaridades: A diferencia de buena parte de la teología del Primer Mundo, que se elabora en los clásicos lugares donde se dan cita el tener económico, el saber teológico y el poder eclesiástico, la TL se gesta en los anchos espacios del no tener, del no saber y del no poder, es decir, en la periferia del mundo, en los arrabales de la ciudad; de ahí su carácter profético y de denuncia. Se urde muy cerca de los procesos y movimientos históricos de liberación del continente; de ahí su dimensión sociopolítica, que le es consustancial, aunque no exclusiva. Se alimenta de la espiritualidad encarnada del pueblo creyente que vive la comunión con el Dios de los pobres; de ahí su lado contemplativo.

Esto no significa, empero, que renuncie a lo que tradicionalmente ha definido a la teología, es decir, a dar razón de la fe y de la esperanza. Lo que sucede es que no se mueve en el terreno de la razón pura, sino en el de la razón práctica. La pretensión de la TL es dar razón de la fe en el Dios de los pobres y de la esperanza en un futuro más justo para las mayorías oprimidas que han sido desprovistas de futuro o, en expresión feliz de I. Ellacuría, «dar razones de la razón del pueblo creyente».

Hasta no hace mucho tiempo, y todavía hoy en no pocos teólogos de escuela, la única teología reco-

nocida como tal era la cultivada en la academia, es decir, la elaborada por teólogos profesionales integrados en la institución eclesiástica y al servicio de la reproducción de dicha institución. El punto de mira no era otro que el magisterio oficial de la Iglesia. Hoy, como ya hemos apuntado siguiendo a J. B. Metz, junto a esta forma de hacer teología aparece otra no menos importante y necesaria, que no puede caracterizarse simplemente como teología de base, uno de cuyos ejemplos es, además de la teología negra y la teología feminista, la TL; teología esta última que viene haciendo un esfuerzo considerable por devolver a la teología su faz profética.

2. Impacto en Europa

La teología latinoamericana de la liberación constituye un fenómeno sin precedentes en la reciente historia del pensamiento cristiano. Por primera vez, una creación teológica del Tercer Mundo ha adquirido relevancia y significación en Europa, donde ha producido un impacto insospechado y ha concitado las más encontradas reacciones. Por una parte, ha calado hondo en no pocas conciencias cristianas adormecidas, ha contribuido a revitalizar a importantes movimientos eclesiales renovadores, entre ellos de manera muy especial a las comunidades de base, ha penetrado en las viejas aulas de seminarios y facultades de teología, y está dejando su impronta en los más prestigiosos y creativos teólogos de nuestro continente. Por otra, ha recibido duras condenas —si bien últimamente matizadas— de los más altos organismos vaticanos y de un sector de la teología académica.

Sucede, además, que la TL ha llegado a amplios sectores de la sociedad europea, ajenos otrora a la problemática teológica, desbordando así los círculos teológicos y cristianos. Llama poderosamente la atención que, gracias a la TL, algo tradicionalmente tan inocuo e inofensivo como la teología haya pasado a ser noticia de primera página o información de cabecera en los medios de comunicación social del viejo continente. Ni siquiera Hans Küng, el teólogo más polémico de la Iglesia Católica europea, ejerció tal impacto.

Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino y otros teólogos latinoamericanos son hoy nombres que suenan entre nosotros más allá de las discusiones académicas. Gracias a ellos, las cuestiones religiosas han vuelto a atraer la atención de sectores de la ciudadanía que las había aparcado por considerarlas irrelevantes.

¿Cuáles pueden ser las razones de esa onda expansiva y de ese impacto? No cabe duda que ha coadyuvado la actitud condenatoria de Roma, al presentar a la TL como un fenómeno que se encuentra en la frontera de la ortodoxia o del lado de la heterodoxia. Esa apreciación vaticana, lejos de conseguir el rechazo —como hubiera sucedido en otras épocas—, ha generado, curiosamente, una corriente cálida de simpatía y de sintonía con la TL en Europa, y muy especialmente en España.

La importancia que, en forma de sospecha o de llamada al orden, ha dado la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe a la TL gestada en América Latina ha contribuido sobremanera a su propagación e incluso a su buena acogida. Los editores podrían dar fe de ello. El cardenal brasileño Evaristo Arns llegó a agradecer al Vaticano en una ocasión, no sin cierto sentido del humor, la propaganda tan eficaz y atinada que estaba haciendo de la TL.

Pero la razón de fondo del impacto hay que buscarla en la nueva vivencia del cristianismo en América Latina como fuerza de liberación de los oprimidos y en la nueva articulación teológica de esa vivencia, tras cuatro siglos de legitimación religiosa del colonialismo político, económico y cultural. Esa vivencia liberadora y revolucionaria, de la que es fiel reflejo la TL, no se limita a pequeños grupos cristianos marginales e insignificantes; se extiende a buena parte de la Iglesia latinoamericana, animada por numerosos obispos y tiene amplias repercusiones en las estructuras sociales y políticas de la sociedad.

Aquí no vamos a ocuparnos de estudiar el fenómeno sociológico del impacto de la TL; lo dejamos para los sociólogos. Nos interesan, más bien, la recepción y la significación de la TL en la teología e Iglesia europeas. Haremos, primero, una reflexión sobre las diferencias contextuales entre Europa y

América Latina; a continuación nos fijaremos en el posicionamiento de la TL ante la teología europea llamada «progresista»; posteriormente analizaremos la acogida prestada por las diferentes tendencias teológicas europeas a la TL; veremos, después, cómo ha sido recibida en los movimientos eclesiales renovadores, para terminar extrayendo algunas de las lecciones que la TL da a los cristianos del Primer Mundo.

3. Un marco histórico, social y religioso diferente

Empecemos por recordar algo que parece obvio, pero que a veces y en determinados sectores cristianos suele olvidarse: Europa no es América Latina ni cultural, ni política, ni social, ni religiosamente. Clodovis Boff³, tras una prolongada estancia en Europa, que le permitió conocer más de cerca el cristianismo europeo, establecía tres diferencias fundamentales entre la Iglesia latinoamericana y la europea y sus respectivos contextos.

a) Diferencia histórica

El cristianismo, nos recuerda el teólogo brasileño, está implantado en Europa desde hace casi dos milenios; tiene, por ende, una larga y dilatada historia tras de sí. El cristianismo latinoamericano es más joven; apenas tiene quinientos años de vida (estamos a las puertas de la celebración del quinto centenario del «Descubrimiento» y, en consecuencia, del nacimiento de la fe cristiana en ese continente).

Pues bien, esa diferencia histórica no deja de ser ambivalente: por una parte, la Iglesia europea puede apelar a una tradición más arraigada en el tiempo, cosa muy a tener en cuenta; por otra, la tradición suele jugar, a veces —y a las pruebas me remito—, en contra de la genuinidad del mensaje y a fa-

³ Cl. Boff, *Carta de un teólogo latinoamericano a un cristiano europeo*: El Ciervo (mayo 1985) 31-36.



vor de su desnaturalización. Merece la pena citar a este respecto el testimonio de Sandhu Singh, que expresa con nitidez lo que acabamos de decir: «Un día me encontraba yo sentado a orillas de un río. Metí la mano en el agua, cogí un guijarro redondeado y lo partí. Por dentro estaba seco. Esa piedra había permanecido mucho tiempo dentro del río, y sin embargo el agua no había penetrado en ella. Entonces pensé que lo mismo les ocurría a los hombres de Europa. Durante centurias han estado sumergidos en el cristianismo, pero éste no ha penetrado en ellos»⁴.

De lo que no cabe duda es que resulta más fácil, como observa Cl. Boff, «construir una comunidad eclesial en un terreno nuevo» que «en un terreno ya estructurado». Las posibilidades de novedad, de creatividad y de apertura son mayores en el primer caso que en el segundo. Ello explica, en cierta medida, por qué la Iglesia latinoamericana ha conseguido dar pasos de gigante en estos últimos veinte años de posconcilio, mientras las Iglesias europeas han ido más despacio e incluso están dando marcha atrás en muchas de las conquistas del concilio Vaticano II.

b) Diferencia social

La Iglesia europea vive en medio de una sociedad desarrollada, de capitalismo avanzado, con una estructura democrático-liberal de carácter estable. No parece previsible que en dicha sociedad se produzcan convulsiones significativas. La Iglesia latinoamericana, por el contrario, está inmersa en una sociedad subdesarrollada, de capitalismo salvaje, con una estructura política dictatorial en varios países del continente y con la amenaza permanente de golpes militares en otros.

Y todo hace pensar que la Iglesia europea se encuentra cómodamente instalada en esa sociedad —salvo excepciones de no mucha relevancia—, legítima el sistema y, como premio, se ve legitimada por el sistema. Se observa cierta connivencia con el *sta-*

⁴ Citado por D. Yallop, *En nombre de Dios*. Planeta, Barcelona 1985.

tu quo. Al no ser tan fuertes las contradicciones, resulta difícil que resurja el viejo espíritu de profecía, salvo en grupos marginales, que no son tenidos en cuenta por la institución eclesiástica y apenas tienen incidencia en la estructura sociopolítica.

La Iglesia latinoamericana vive en medio de un volcán que amenaza con erupcionar en cada momento. Por ello, asevera Cl. Boff, «la fe se encuentra más fuertemente compélida a la profecía y al martirio».

Lo más que puede esperarse de las Iglesias europeas son llamadas a la prudencia, al equilibrio y a la moderación. Difícilmente surgirán de ellas invitaciones al radicalismo evangélico, es decir, a hacer realidad los valores del reino y a vivir el espíritu de las bienaventuranzas. Si tales invitaciones surgieran, convertirían a la institución eclesiástica, *ipso facto*, en fuerza marginal y en comunidad de contraste. Y no parece que las citadas Iglesias en su conjunto estén dispuestas a pagar tan caro precio. A la Iglesia europea se le podría aplicar lo que una declaración del consejo de redacción de la revista española «Iglesia Viva» aplica a la Iglesia en general: «Ha cedido con frecuencia a la tentación del 'término medio'. Ha recortado los extremismos evangélicos para hacer posible que el camello pase por el ojo de la aguja. Ha inventado, según una expresión feliz, el camello enano»⁵.

La Iglesia europea siente un miedo cerval, enfermizo diría yo, hacia el marxismo, hacia las revoluciones, hacia los cambios profundos, estructurales. Ha olvidado algo que se ha encargado de recordarnos el teólogo alemán J. Moltmann: «Que la *anastasis* es causa de *stasis*, el éxodo causa de actitud revolucionaria frente a todo lo permanente, y la resurrección causa de rebelión contra la miseria, la culpa y la muerte»⁶. Uno no puede menos que preguntarse si el miedo al que nos referimos no será, más bien, una coraza para defenderse del evangelio, y si detrás del miedo no se esconde, en realidad, un ver-

dadero pavor a los pobres, que pueden echar en cara a la Iglesia su silencio cómplice, cuando no sus alianzas con los causantes de la pobreza.

Volviendo al principio, si es verdad que existen notables diferencias entre América Latina y Europa Occidental en lo que respecta a la estructura socioeconómica, también es cierto que sigue existiendo una base común a ambos continentes: el sistema capitalista, la sociedad de clases, que constituye en ambos lados el dogma más afirmado y el ídolo más reverenciado, aunque con matices importantes en uno y otro.

c) Diferencia religiosa

Mientras en Europa viene produciéndose desde hace varios siglos un proceso de secularización en todos los ámbitos de la vida (social, cultural, político, económico), a través del cual la sociedad se siente liberada de toda tutela religiosa, en América Latina la sociedad sigue siendo mayoritariamente cristiana y estructuralmente religiosa.

Mientras en Europa la secularización se ha caracterizado por actitudes rabiosamente anticlericales, en América Latina la crítica de la religión no ha revestido formas irreligiosas o anticlericales.

Mientras en Europa se ha dado un fenómeno generalizado de desafección del pueblo, y más en concreto de la clase trabajadora, hacia las instituciones eclesiásticas, en América Latina el pueblo sencillo, pobre y oprimido, sigue siendo extremadamente sensible a la llamada religiosa y sigue abierto a la presencia de la Iglesia entre los desheredados.

Mientras en Europa los movimientos cristianos proféticos de después del Vaticano II surgieron en conflicto con la jerarquía de la Iglesia, en América Latina las comunidades de base y otros movimientos eclesiales han contado con el apoyo y la animación incondicionales de un importante sector episcopal. Si en el primer caso, la Iglesia institucional ha marginado a esos movimientos, en el segundo ha sido la propia institución la que frecuentemente ha hecho de ellos cauces prioritarios de evangelización.

⁵ Consejo de redacción, *Afirmaciones para un tiempo de crisis: Iglesia Viva* 109 (1984) 72.

⁶ J. Moltmann, *Esperanza y planificación del futuro*. Sígueme, Salamanca 1971, 307.

Mientras en Europa el cristianismo progresista ha tenido tendencia a despreocuparse de la religiosidad popular por considerarla alienante, y la ha anatematizado en bloque sin un análisis previo y sin un discernimiento preciso y adecuado entre las manifestaciones religiosas populares de evasión y las manifestaciones con componentes emancipadores, en América Latina la religiosidad del pueblo es considerada por los sectores críticos de la Iglesia como un cauce válido de evangelización, que posee importantes elementos liberadores, sin que ello suponga desconocer, al mismo tiempo, sus componentes alienantes o la manipulación a que son sometidos los sentimientos religiosos populares por el poder dominante. Es la dialéctica de la religiosidad popular.

4. La TL ante la teología progresista europea

Suele acusarse con relativa frecuencia a los teólogos latinoamericanos de la liberación de sentir desprecio y rechazo, o al menos desinterés, hacia teologías europeas de corte progresista, como la teología de la revolución, de la esperanza, política, etc. Es sintomática a este respecto la valoración que, en tono de sorpresa, hacía el teólogo francés Cl. Geffré en la presentación del número 96 de la revista internacional de teología «Concilium», dedicado todo entero a la TL y en el que colaboraban los entonces más destacados teólogos latinoamericanos de la liberación: «Pero lo que a nuestro parecer resulta más sorprendente es que los teólogos latinoamericanos rechazan de manera aún más radical (que el neointegrismo que se desarrolla actualmente en los Estados Unidos y en algunos países de Europa) las distintas teologías 'progresistas' del mundo occidental, ya se trate de las 'teologías de la secularización' o de la 'política'»⁷. Esto afirmaba Geffré en 1974.

⁷ Cl. Geffré, *La commoción de una teología profética*: Concilium 96 (1974) 303.

Justamente un año después, en el Encuentro latinoamericano de teología celebrado en México, el teólogo salvadoreño (de origen español) J. Sobrino se hacía eco de esa apreciación del teólogo francés y matizaba el sentido preciso de ese desinterés, que, a su juicio, no debía entenderse como desconocimiento de la teología europea, ni como desprecio o sentimiento de superioridad, ni como desdén por los logros de esa teología. Se trata más bien, matizaba Sobrino, de la falta de sintonía de interés del conocimiento teológico. El teólogo salvadoreño observaba entonces, y con razón, que mientras la teología europea se comprende a sí misma desde el centro geopolítico del mundo, le será imposible captar la miseria y hará el juego, aun inconscientemente, a la sociedad capitalista occidental.

Con todo, es obligado constatar que buena parte de los teólogos latinoamericanos se han formado en universidades europeas y en ellas han adquirido un importante bagaje intelectual que les ha servido para mejor articular su reflexión teológica. Es más, ninguno de ellos tiene recato en reconocer la influencia, mayor o menor, de las teologías progresistas noratlánticas en el surgimiento de la TL.

Todos ellos reconocen de forma explícita la riqueza conceptual y los logros no pequeños de esas teologías y de la teología académica en general elaborada en Europa y Estados Unidos, destacando, entre otros, los siguientes: los avances en la investigación exegética; la liberación del dogmatismo y de la ortodoxia abstracta; la preocupación por dar sentido a una fe que parecía carecer de él; el redescubrimiento de las mediaciones sociopolíticas de la fe, con el consiguiente esfuerzo por superar las actitudes privatizadoras del cristianismo; la recuperación de la memoria peligrosa y subversiva de la tradición judeo-cristiana, que pone en marcha un proceso de transformación social; la sistematización de los conocimientos adquiridos y la creación de nuevos instrumentos de trabajo; el desarrollo de construcciones teóricas que, aun no teniendo incidencia directa en la realidad histórica, resultan necesarias para la creación de nuevos espacios teóricos.

La TL considera indispensables los desarrollos teológicos académicos y en ningún caso los deslegítimos, como explícitamente reconoce el teólogo chi-

leno P. Richard⁸. Más aún, hace uso ampliamente de ellos y los integra en su propia elaboración teológica, como se pone de manifiesto con sólo fijarse en las numerosas referencias bibliográficas y citas que aparecen en las obras de los teólogos de la liberación. Sirvan como ejemplo ilustrativo de lo que estamos diciendo las múltiples referencias que hacen a teólogos europeos dos obras que tengo ahora mismo delante: *Teología de la liberación*, de G. Gutiérrez, e *Iglesia: carisma y poder*, de L. Boff. Y conste que no son casos aislados. Lo mismo puede constatarse en otros muchos trabajos de teólogos de la liberación.

Ahora bien, el hecho de hacer uso del rico material teórico de las teologías citadas no conduce inexorablemente a una dependencia de la TL de la teología europea. Lo que muestra es que, como observa P. Richard, la originalidad de la TL «no es la ignorancia o el primitivismo teológico», sino su capacidad de diálogo universal a partir de la fuente propia de esa teología, que es la experiencia de Dios en la experiencia del pobre y la teología orgánica como espacio teórico de nuestras comunidades eclesiales de base»⁹.

Según esto, no puede afirmarse, tan alegremente como a veces suele hacerse, que los teólogos de la liberación rechacen en su globalidad las teologías elaboradas en el «centro». Lo que sí hacen es tomar sus distancias, adoptar una actitud crítica y, con la intención de reafirmar su originalidad y especificidad, destacar el momento de ruptura con ellas:

– de una parte, *ruptura política*, como subraya G. Gutiérrez, definida por la conflictividad política entre sus respectivos interlocutores;

– de otra, *ruptura epistemológica* con los viejos modos de conocer, que no son capaces de dar cuenta de los problemas propios del Tercer Mundo.

El momento de ruptura deriva, cree Girardi, de la centralidad que la TL reconoce, en su análisis de

⁸ P. Richard, *La teología de la liberación en las prácticas sociales y eclesísticas liberadoras* Mision Abierta 4 (1984) 35

⁹ *Ibid*

la realidad, a la conflictividad social, y de la centralidad que concede a la praxis de liberación.

Un primer momento de ruptura y de diferencia se refiere a los intereses y al modo de acercarse a la realidad en una y otra teología. Es algo que ha puesto de relieve con agudeza y precisión Jon Sobrino¹⁰, para quien la teología europea se acerca a la realidad en cuanto pensada, es decir, preferentemente desde las mediaciones del pensamiento (cultura, filosofía, teología), y tiende a reconciliar la miseria dentro del pensamiento teológico, y no a liberar a la realidad de su miseria.

La teología europea enlaza con la primera Ilustración, y su interés se centra en liberar a la razón del autoritarismo y del dogmatismo, en liberar a la subjetividad esclavizada.

La TL intenta responder, más bien, al reto de la llamada segunda Ilustración. Para ella, la función liberadora del conocimiento se concreta en la transformación de la realidad, recuperando, así, el sentido amenazado de la fe. Para la TL, el conocimiento no posee un carácter puramente interpretativo, «no es nunca ni práxica ni valorativamente neutral, tiene siempre implícita o explícitamente un carácter práxico y ético» (Sobrino).

Un segundo punto de diferencia-ruptura se refiere a los interlocutores, sujetos sociales, desafíos y preguntas a los que una y otra teología intentan responder. En este aspecto ha profundizado Gustavo Gutiérrez¹¹, quien constata que el interlocutor privilegiado de la teología europea progresista es el burgués no creyente, ateo o escéptico, el espíritu moderno y la ideología liberal, cuyo sujeto es la clase burguesa. Según esto, el desafío le viene a esa teología de la crítica de la religión, de la secularización, del ateísmo. La tensión se da entre teísmo-

¹⁰ J. Sobrino, *El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana*, en Encuentro Latinoamericano de Teología, *Liberación y cautiverio* México 1976, 177-207, Id, *Teología de la liberación y teología europea progresista* Mision Abierta 4 (1984) 11-26

¹¹ G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres* Sigüeme, Salamanca 1982, espec 213-290, Id, *La verdad los hará libres*. CEP, Lima 1986

ateísmo, fe-increencia, y ello de forma más acusada en la teología europea oficial. Un buen ejemplo de ello puede verse en la contraposición que determinados teólogos españoles establecen entre la cultura laica y la cultura de la fe.

Las preguntas a las que intenta responder la teología europea son las mismas que ya se planteara el Bonhoeffer de las cartas de la prisión: ¿Cómo hablar de Dios en un mundo adulto y mayor de edad que se ha emancipado de la religión? ¿Cómo hacer creíble a Dios en medio de la increencia?

Pues bien, la teología elaborada como respuesta a esas preguntas, por lo demás insoslayables y muy importantes en Europa, no tiene en cuenta con frecuencia, cree Gutiérrez, «que las personas son los nuevos sujetos dominantes en la humanidad, y que ellas han dado, como subproducto, las no personas, los pobres de hoy»¹². Es más, «pensar dentro de la mentalidad moderna, sin asumir teológicamente que ella ha acompañado, y justificado, un proceso creador de un mundo nuevo de despojo e injusticia, no da más». Porque si bien es cierto que el origen de la opresión humana no se encuentra en la modernidad, también es cierto que el hombre moderno que interroga a la fe y al que intenta responder la teología europea «es el mismo que pertenece a grupos sociales, a culturas, a países que crean nuevas formas de dominación»¹³.

Los interlocutores privilegiados de la TL son, por el contrario, las mayorías oprimidas de América Latina, «los ausentes y anónimos de la historia, los «Cristos azotados»: clases explotadas, culturas despreciadas, razas marginadas. Y las preguntas a las que quiere dar respuesta son de otro orden que las de la teología moderna: ¿Cómo anunciar a Dios como padre de todos y generador de hermandad, en un mundo no humano, injusto e insolidario? ¿Cómo hablar de Dios a las víctimas de la historia moderna

de la libertad? ¿Cómo hablar de Dios desde la otra cara, desde «el reverso de la historia»? ¿Cómo anunciar el evangelio que es proclama de vida en una situación que lleva el sello de la muerte? ¿Cómo ser cristianos en un mundo pobre y empobrecido, sin rebelarse contra la miseria que clama al cielo? Y, así, otros muchos interrogantes que podríamos lanzar.

En consecuencia, el desafío de la TL no es el ateísmo, sino la idolatría, ese conjunto de ídolos que siembran la muerte por doquier y exigen sacrificios humanos en aras del mantenimiento de un orden que favorece sólo a unos pocos.

Una tercera diferencia radica en el modo de entender las relaciones entre esperanza cristiana y realidad histórica. Sobre ella ha llamado la atención de manera especial Juan Luis Segundo¹⁴, que observa cómo la teología europea, partiendo de la reserva escatológica, relativiza todas las utopías intrahistóricas por igual, como si todas ellas fueran equidistantes del reino de Dios, mientras que la TL entiende que no todos los proyectos históricos se encuentran a la misma distancia del reino de Dios. Por ello establece una jerarquización de los mismos: en la medida en que determinados proyectos consigan mayores cotas de justicia, fraternidad, igualdad, libertad y reconciliación entre los hombres y los pueblos, esos proyectos se encuentran más cerca del reino de Dios que los que actúan en contra de los valores mencionados. Es más: Juan Luis Segundo establece una relación de causalidad, si bien efímera y frágil, entre los proyectos históricos de liberación y el reino de Dios.

La TL echa en falta, en cuarto lugar, en las teologías europeas la importancia de la praxis liberadora en la construcción del reino. Laguna que hay que corregir, a juicio de Sobrino, insistiendo en que el reino de Dios exige una práctica que lleva a realizaciones parciales de ese reino a través de mediaciones históricas concretas. Porque, aun cuando el reino de Dios, en cuanto utópico, no llega a ser adecuadamente realizable, lo cierto es que «principia rea-

¹² G. Gutiérrez, *La verdad los hará libres*, o. c., 38.

¹³ *Ibid.* Siguiendo la argumentación de Gutiérrez, P. Richard ve a la teología profesional cultivada en Europa y EE.UU. «demasiado simpatizante con las así llamadas conquistas modernas, que para el Tercer Mundo significan a menudo nuevos mecanismos de dominación» (a. c. [nota 8] 36).

¹⁴ J. L. Segundo, *Capitalismo-socialismo*, «*crux theologica*»: Concilium 96 (1974) 401-422.

lidades, prácticas, actitudes y valores históricos»¹⁵. Por eso, ser fieles al reino comporta «realizarlo, ser atraído siempre de nuevo por esa plenitud y ser movido siempre de nuevo a su realización. Esa realización del reino de Dios es la finalidad última de la TL, que por ello ha sido como el momento ideológico de una praxis eclesial e histórica» (Ellacuría)¹⁶.

Hay, en quinto lugar, una crítica del cautiverio intrasistémico en que se encuentra la teología europea, teología constituida en un sistema de conceptos y elaborada mediante interpretaciones de interpretaciones, como observa Boff¹⁷. Crítica que se extiende a su alto grado de abstracción, lo que le hace sentir miedo a nombrar directamente los mecanismos de dominación. Crítica también, y por igual, al imperio y a la omnipotencia de la razón ilustrada como instancia última, lo que comporta, a su vez, una gran fragilidad, como en el caso del dinosaurio, que recuerdan Boff y Alves, el animal más grande y poderoso de la tierra, que desapareció por ser excesivamente fuerte y, a la postre, demasiado frágil para resistir las transformaciones de la vida.

La crítica se centra de manera especial en la teología de la esperanza de Moltmann y en la teología política de Metz.

Al primero se le critica su dificultad para proponer, más allá del proyecto vigente del sistema y más acá del proyecto escatológico, un proyecto histórico de liberación política, económica, cultural y sexual¹⁸.

A juicio de Dussel, la teología de la esperanza de Moltmann opera solamente como reactivante ético

profesional, y no como movimiento subversivo de la totalidad del sistema.

Especialmente crítico con la teología de la esperanza de Moltmann se ha mostrado el teólogo brasileño Rubén Alves¹⁹, según el cual el futuro al que se refiere Moltmann ya está predeterminado, es un objeto y no un horizonte; el futuro que se anticipa ya como presente no tiene capacidad para negar el presente, para cuestionarlo en sus elementos constitutivos. En la teología de la esperanza ve Alves una tendencia hacia el docetismo, pues no es la encarnación la madre del futuro, sino que es el futuro trascendental el que hace al hombre sabedor de la encarnación.

A Metz la TL le hace ver que su crítica profética se enmarca dentro del ámbito nacional, pasándole inadvertida la injusticia internacional provocada por el Primer Mundo, y que su crítica desprivatizadora sólo afecta a elementos internos del sistema, no al sistema en cuanto tal ni a sus raíces.

Pero, aun reconociendo la existencia de diferencias y de un momento de ruptura entre la TL y la teología europea progresista, la cuestión fundamental no pasa necesariamente por la contraposición entre una y otra teología. El límite entre opresión y liberación, como apunta Pablo Richard, no pasa entre continentes, sino entre opresores y oprimidos, y se encuentra también en el interior de cada uno de nosotros. Conviene recordar a este respecto que también en América Latina se elabora una teología ligada a los centros de poder y dependiente de Europa, y que en Europa se elabora una teología ligada al Tercer Mundo y a las periferias.

La raíz de la contradicción principal en la actual confrontación teológica hay que buscarla en la dialéctica opresión-liberación. Ello explica que los teólogos de la liberación luchan denodadamente por huir tanto de cierto chauvinismo como de cierto complejo de culpa general europea.

Concluyendo, podemos decir que la actitud crítica y el hecho de acentuar el momento de ruptura

¹⁵ J. Sobrino, *Teología de la liberación y teología europea progresista*, a c (nota 10) 16

¹⁶ *Ibid*

¹⁷ L. Boff, *Teología del cautiverio y de la liberación* Paulinas, Madrid 1978, 94. Boff cree que teologías como la de la revolución y la teología política «están más interesadas en la teología de la revolución que en la revolución, más en la teología de la política que en la política misma» (*¿Qué es hacer teología desde América Latina?*, en Encuentro Latinoamericano de Teología, *Liberación y cautiverio*, o c [nota 10] 151)

¹⁸ E. Dussel, *Dominación-liberación. Un discurso teológico distinto* Concilium 96 (1974) 328-352

¹⁹ R. Alves, *Cristianismo, ¿opio o liberación?* Sigüeme, Salamanca 1973, 95-114.

no significan cerrarse al diálogo con la teología europea progresista. Antes, al contrario, cada vez son mayores y más amplias las plataformas de comunicación. En los diferentes encuentros de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo, la mano sigue tendida y las llamadas al diálogo entre la teología de la periferia y la del centro son constantes, aunque con importantes salvedades, como pone de manifiesto Dussel: «En los diálogos de la periferia se han manifestado las diferencias entre África, Asia y América Latina, y también las del centro con la periferia. También se han descubierto los puentes de posibles soluciones para comprender la posición del otro y, así, alcanzar métodos y categorías (paradigmas) capaces de abrirse a una futura teología mundial, nueva totalidad analógica que se construirá en el siglo XXI desde los particularismos afirmados y desarrollados (entre ellos, como particulares, Europa y EE.UU.)»²⁰.

Hoy no puede decirse que TL y teología «progresista» europea caminen de forma paralela y por separado, desinteresándose la una de la otra o desconociéndose. Creo, más bien, que TL y teología «progresista» europea han dejado de ser compartimentos estancos o islas incomunicadas. Entre ambas hay más afinidades que las que incluso una y otra alcanzan a ver. El diálogo que vienen entablando desde hace un par de lustros ha permitido quebrar las rigideces y los recelos iniciales, al tiempo que ha obligado a matizar las primeras acusaciones más de bulto. Y ello sin hacer tabla rasa de las diferencias.

En medio de las diferencias existe una responsabilidad común, una misma tarea que compartir, una misma lucha «por la vida contra la muerte, por la liberación contra la opresión», como dirá el teólogo alemán J. Moltmann.

Las diferencias culturales son precisamente las que exigen un diálogo teológico intercultural en igualdad de condiciones, sin que una cultura se considere superior a la otra. Las diferencias de carácter social son las que reclaman una reflexión teológica

desde la solidaridad. Las diferencias de carácter religioso son las que demandan un profundo respeto a las plurales formas de vivir la fe y una búsqueda constante de la unidad que debe traducirse en un proyecto común de Iglesia fiel a Jesús liberador.

Para que ese diálogo sea posible y fructífero, es preciso que las teologías noratlánticas renuncien a la arrogancia y al complejo de superioridad que suele caracterizarlas y dejen de operar como formas de dominación cultural. También la TL ha de curarse de la enfermedad de un «chauvinismo sistemáticamente antieuropeo», en que a veces han podido incurrir algunos de sus teólogos, expresión clara de un resentimiento a flor de piel, como ha recordado J. I. González Faus. De esa actitud al sectarismo sólo hay un paso.

Por esos caminos no se llegará nunca a establecer una corriente cálida de comunicación horizontal, ni será posible la interpelación y el enriquecimiento mutuos, ni se llegarán a valorar en sus justos términos las aportaciones específicas de cada teología.

Una y otra han de reconocerse como respuestas particulares a situaciones igualmente particulares, pues sólo desde la particularidad y desde una intercomunicación no dominativa puede construirse esa futura teología universal por la que aboga Dussel.

5. La teología europea ante la TL

La TL ha tenido un amplio eco en toda Europa, aunque con reacciones muy dispares y encontradas: ha sido objeto de estudio en números monográficos de prácticamente todas las revistas de pensamiento cristiano, en simposios, congresos, cursos de teología, encuentros de pastoral. Ha servido de fuente de inspiración a la reflexión teológica, a la vida y a la praxis emancipadora de las comunidades de base y de los movimientos cristianos proféticos surgidos en la Iglesia después del Vaticano II.

Buena parte de los cultivadores de la TL han sido honrados por diferentes universidades católicas y facultades de teología europeas con el título de doctores *honoris causa*; lo que, más allá del título

²⁰ E. Dussel, *Teologías de la 'periferia' y del 'centro' ¿Encuentro o confrontación?*: Concilium 191 (1984) 141-154; aquí 154.

lo en sí, significa un reconocimiento académico a su quehacer teológico.

Teólogos nada sospechosos de jugar a tercermundistas, como Rahner, Schillebeeckx, Chenu, Duquoc, Alfaro, Metz, Moltmann, han ejercido el no siempre bien visto papel de defensores de esa teología.

Pero las reacciones de los teólogos europeos están muy lejos de ser unánimes y van desde la sospecha, la amenaza y la condena hasta el apoyo más entusiasta.

Vamos a pasar revista a algunas de esas reacciones, ordenándolas por razones de afinidad.

a) *Indiferencia y condena*

Cuando la TL comenzó a difundirse en Europa en los inicios de la década de los setenta, no pocos sectores teológicos europeos, los vinculados sobre todo a la teología oficial y académica, adoptaron una actitud de desinterés e indiferencia, mezclada con un no disimulado complejo de superioridad, por entender que la TL no podía aportar nada nuevo al debate teológico. Lo mismo que los coetáneos de Jesús se preguntaban con escepticismo si de Nazaret podía salir algo bueno, dichos sectores se preguntaban si de América Latina, continente subdesarrollado cultural y teológicamente, podían surgir aportaciones importantes para la teología europea, para responder negativamente, habida cuenta de que Europa era la cuna del pensamiento, de las revoluciones científicas, del buen hacer teología, de los métodos histórico-críticos, y de otras conquistas. Con una arrogancia desmedida, consideraban a la TL una corriente de moda a la que no había que prestar demasiada atención por tratarse de un producto pasajero y poco consistente.

Quienes así reaccionaban entonces venían a demostrar lo arraigado que se encontraba el eurocentrismo teológico y eclesial. Con su actitud denotaban una gran insensibilidad hacia la problemática Norte/Sur, países pobres/países ricos, pueblos desarrollados/pueblos subdesarrollados, Iglesias del Primer Mundo/Iglesias del Tercer Mundo. Denotaban, asimismo, una injustificable insolidaridad con los

más desfavorecidos y un desdén ante la invitación que había hecho el concilio Vaticano II a hacer la reflexión teológica a partir de las señas de identidad de cada pueblo. Su estrechez teológica quedaba bien a las claras, pues para esos sectores —y ése era el problema de fondo— la problemática planteada por la TL resultaba ajena de todo punto a la teología.

Una variante del posicionamiento que estamos comentando la constituyen quienes no reconocen a la TL el estatuto teológico y la reducen a mera teoría sociológica de la sociedad latinoamericana, o consideran a sus cultivadores como teólogos menores. Este es el caso del que fuera secretario de la Conferencia episcopal española, Fernando Sebastián, quien ha llegado a afirmar recientemente que los teólogos de la liberación no son teólogos de raza, pues no se ocupan de los grandes temas teológicos, como la Trinidad.

Tras las tomas de postura romanas contra la TL, algunos de estos sectores, otrora indiferentes, han adoptado una actitud beligerante. Se han aproximado a ella desde una lectura deformada y llena de prejuicios, para atacarla más de forma visceral que con argumentos de fondo.

Ven en la TL una grave y mortífera amenaza contra la fe cristiana, ya que, a su juicio, ésta es colocada al servicio de una política revolucionaria y de la ideología marxista. En esta línea hay que situar la *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, elaborada por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe» que, como ya vimos, acusa a la TL:

- de recurrir a una hermenéutica dominada por el racionalismo;
- de haber tomado préstamos no demasiado críticos de la ideología marxista, ruinoso para la fe (VI, 10);
- de hacer una lectura exclusivamente política de la Biblia;
- de entender la Iglesia popular latinoamericana como Iglesia de clase;
- de reducir la fe cristiana a un proyecto pura-

mente terrestre, vaciándola de su dimensión trascendente.

Los sectores europeos –tanto teológicos como episcopales– que se mueven en el horizonte del documento romano han hecho causa común con los sectores latinoamericanos más combativamente antiliberationistas, representados por el cardenal López Trujillo, quien afirma que, a través de la TL, el marxismo se ha filtrado en el corazón mismo de la Iglesia y la lucha de clases ha venido a sustituir a la palabra de Dios²¹. Postura reafirmada hace apenas dos años en la llamada *Declaración de los Andes*, donde se dice que, en ciertas teologías de la liberación, la praxis liberadora adquiere un sentido claramente tributario del marxismo y viene a constituir un peligro fundamental para la fe del pueblo de Dios²². En la reunión que dio lugar a esa declaración participaron, junto a obispos y teólogos latinoamericanos, teólogos europeos (también españoles).

En nuestro país, esos sectores radicalmente contrarios a la TL están organizados en torno a la Universidad de Navarra y al Seminario de Toledo, bajo la tutela del cardenal primado Marcelo González.

Tenemos que referirnos también, aunque reconociendo una cierta distancia con los sectores citados, a los sucesivos pronunciamientos del exsecretario de la Conferencia episcopal española, Fernando Sebastián, quien, si bien valora positivamente la actitud moral de los teólogos latinoamericanos en favor de la liberación de los pobres, ha hecho descalificaciones más en la línea del cardenal Ratzinger que en la de otros obispos y teólogos europeos que, aun siendo críticos, mantienen una postura de diálogo y de apertura. Así se expresaba Sebastián en una *Carta abierta a Ignacio Ellacuría, S. I.*: «Lo que muchos en la Iglesia pensamos es que la elaboración teórica de ese compromiso con los pobres, que algunos teólogos latinoamericanos están haciendo, no nos parece adecuada, sino que nos parece deficiente, equivocada y peligrosa»²³.

Una sospecha más matizada es la que aparece en la declaración de la Comisión Teológica Internacional, *Promoción humana y salvación cristiana*: (año 1977), que llama la atención sobre la ambigüedad que supone el empleo de las ciencias sociales en el trabajo teológico y muestra su temor ante la utilización del marxismo en la reflexión teológica.

Pero los sectores a los que estamos refiriéndonos, aun cuando ejercen una influencia no pequeña y nada desdeñable en el conjunto de la teología y de las Iglesias europeas, no agotan los posicionamientos de los teólogos europeos ante la TL.

b) *Apertura y diálogo*

Por ello, vamos a referirnos, a continuación, a quienes mantienen una actitud diferente: más abierta, dialogante y permeable, como es la adoptada por la llamada teología progresista. Su posicionamiento ante la TL puede resumirse así:

– reconoce, en líneas generales, la solidez teológica de la TL;

– valora positivamente, y asume, en buena medida, las grandes intuiciones de la TL (la opción por los pobres, la centralidad de la praxis liberadora, etc.), hasta el punto de ejercer una influencia notable en el quehacer intelectual de no pocos teólogos;

– se muestra abierta a las interpelaciones que la TL lanza a las iglesias y teologías del Primer Mundo;

– manifiesta una decidida voluntad de diálogo, donde se destacan tanto las contribuciones irrenunciables de la TL como sus límites.

• *Testimonios de apoyo y solidaridad*

De todos es conocido, como ya insinuamos anteriormente, el apoyo explícito que prestigiosos teólogos europeos han expresado a la TL y a sus cultivadores, sobre todo ante los ataques que vienen de Roma. Rahner salió en defensa de la ortodoxia de la TL, en una carta dirigida al cardenal arzobispo de Lima, Mons. Landázuri, en la que indicaba que «la voz de los pobres debe ser escuchada en la teología

²¹ Cf. Adista, 11-12-13 de octubre, 1982.

²² Cf. el informe publicado por Vida Nueva sobre este encuentro, n. 1.498, 35.

²³ Diario YA, 22-12-1985.

en el contexto de la Iglesia latinoamericana», y que «una teología que debe estar al servicio de la evangelización concreta nunca puede prescindir del contexto cultural y social de la evangelización, para que ésta sea eficaz en la situación en la cual vive el destinatario»²⁴. Hacia ver igualmente al arzobispo de Lima la gran importancia de las ciencias sociales en la teología.

En un testimonio de cálida solidaridad, el anciano teólogo francés Chenu considera a Gustavo Gutiérrez como uno de los teólogos que más le han iluminado y que mejor le han acompañado en su itinerario teológico, que le ha llevado a descubrir la praxis histórica como parte de la inteligencia de la fe²⁵.

Duquoc niega fundamento a las acusaciones de mesianismo temporal y marxistización que recaen sobre la TL, y precisa que esa teología no viene a reeditar lo que fue la tentación permanente de la cristiandad: hacer del cristianismo una utopía política y el agente de una sociedad perfecta²⁶.

Schillebeeckx reconoce que la TL es una teología joven y, por ello, puede mostrar «en algunos lugares enfermedades de infancia», pero, a renglón seguido, llama la atención sobre los enormes resultados cosechados en poco tiempo. Es más, «se la estudia en todo el mundo, también en sus puntos débiles. ¿Qué teólogo no se equivoca alguna vez?»²⁷.

Alfaro la considera más que justificada y no cree que tenga que presentar credenciales ante otras teologías. De ella destaca la autenticidad de su compromiso con los pobres y su emerger del pueblo. «Y mientras esto suceda, la teología de la liberación será una teología viva»²⁸.

TEOLOGOS DE LA REVISTA «CONCILIUM», SOLIDARIOS CON LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Conocidas son las discusiones de las que ha sido objeto la teología de la liberación por parte de altas autoridades eclesiásticas, publicaciones en diversos periódicos y revistas, así como las cuestiones planteadas sobre este tema a varios teólogos...

Fiel a las inspiraciones y orientaciones del Vaticano II, en la línea de una opción preferencial por los pobres y en razón de su identidad teológica propia, Concilium se manifiesta solidario con los nuevos movimientos eclesiales, las Iglesias locales y los teólogos de la liberación, tanto en la Iglesia católica como en otras Iglesias cristianas. Esta posición, no sólo se refiere al pensamiento teológico, sino también a sus compromisos concretos. Este interés se muestra en la orientación de nuestra revista en estos últimos años: se han creado nuevas secciones (teología del Tercer Mundo, teología feminista) y se han dedicado varios números a estos puntos de vista... Ciertamente no pretendemos poseer la verdad y somos conscientes de ser una voz, plenamente eclesial, entre otras voces. Un signo de la fecundidad del evangelio es hoy el hecho de que el mensaje cristiano sea vivido en contextos diferentes y de diversas maneras. La teología no hace otra cosa que expresar y reflexionar de una manera crítica esta situación. Hay en esto más motivos de alegría que de alarma. Sin embargo, para realizar esta tarea la teología necesita libertad de investigación y de expresión, tal como lo reivindicamos en nuestra declaración de 1971.

Estos movimientos son para la Iglesia entera signo de esperanza. Por ello, cualquier intervención prematura de las autoridades eclesiales corre el riesgo de asfixiar el Espíritu que anima y guía a las Iglesias locales.

Expresamos nuestra profunda solidaridad con los movimientos de liberación y su teología. Protestamos contra las sospechas y las críticas injustas en relación de dichos movimientos. Creemos firmemente que en ellos se decide, de alguna manera, el futuro de la Iglesia, la llegada del Reino y el juicio de Dios sobre el mundo.

Junio 1984

²⁴ Misión Abierta 4 (1984) 113.

²⁵ M-D. Chenu, *La autoridad del evangelio y la teología*, en *Varios, Vida y reflexión. Aportes de la teología de la liberación al pensamiento teológico actual*. CEP, Lima 1983, 19.

²⁶ Ch. Duquoc, *Mesianismo y teología de la liberación*, en *Varios, Vida y reflexión, o. c.* (nota 25) 101-120. Este trabajo ha sido recogido posteriormente en la reciente obra de Duquoc, *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios*. Cristiandad, Madrid 1986.

²⁷ E. Schillebeeckx, *Una opción equivocada*: Misión Abierta 1 (1985) 102.

²⁸ J. Alfaro, en *Encuentro Latinoamericano de Teología, Liberación y cautiverio, o. c.* (nota 10) 582.

Pero estos pronunciamientos no son simples declaraciones retóricas de apoyo moral o algo parecido. Detrás de ellos, y de otros similares que podríamos citar, lo que se aprecia es la influencia notable que la TL está ejerciendo en la orientación misma de la teología europea. Vamos a verlo de manera más concreta en dos teólogos pertenecientes a dos confesiones cristianas: el evangélico Moltmann y el católico Metz. Ambos son ejemplos paradigmáticos de la nueva sensibilidad europea hacia los problemas del Tercer Mundo y de la permeabilidad hacia la TL. En ambos se ha producido una evolución bien significativa al respecto.

- *J. Moltmann:*
De la condena a la defensa

En una carta abierta al teólogo argentino Míguez Bonino, que data de 1975 y que tuvo un amplio eco en los medios teológicos europeos y latinoamericanos, Moltmann reaccionaba con dureza ante las críticas que a su teología le hacía la TL. Allí calificaba a la TL de provincianismo teológico y criticaba, sin matices, su utilización del marxismo: hay en ella, afirmaba entonces, más de teorías sociológicas de socialistas occidentales que de la historia de la vida y del pueblo latinoamericano²⁹. Más que análisis detallados y precisos de la situación del pueblo, lo que Moltmann decía ver en las obras de esos teólogos eran «declamaciones del marxismo de seminario como cosmovisión». El proceso de liberación postulado por Gustavo Gutiérrez en su obra *Teología de la liberación* le parecía calcado de la historia europea de la libertad.

Diez años después de aquella carta, Moltmann enjuicia la TL de modo muy distinto: reconoce sin sombra de duda su solidez teológica. Este es su testimonio, que me parece elocuente: «Los teólogos de la liberación se han enraizado en las comunidades de base, que son un signo prometedor de reforma de la Iglesia y de la sociedad, y que inyectan vida de un modo que tiene algo de milagroso en una Iglesia un

poco apática de centralismo. Y ahí, y ahora, la teología de la liberación tiene su relación organizativa. ¡Distinta del marxismo! Por esto puedo hoy decir que la teología de la liberación es una teología sólida y sana y dejo caer por completo las complejidades que yo formulaba en aquella carta mía. Sé que existen muchas objeciones contra la teología de la liberación, sobre todo a propósito de la Iglesia popular. Creo, sin embargo, que la experiencia que hay bajo el nombre de Iglesia popular es una nueva experiencia del Espíritu Santo, una nueva experiencia pentecostal. Es la comunidad de fieles que quiere ser sujeto de su propia historia»³⁰. Punto de vista coincidente con el de Metz, como después veremos.

La evolución del teólogo de la esperanza empieza a percibirse ya en *El Dios crucificado*, donde Sobrino aprecia una positiva influencia de la TL. En esa obra retoma las cuestiones de la «dialéctica negativa» y de la «teoría crítica» de Adorno y Horkheimer, junto con los puntos de vista de la antigua teología dialéctica y de la filosofía existencial, para elaborar, desde esos interlocutores, una *theologia crucis* superadora tanto del teísmo como del ateísmo, redescubre la fuerza subversiva y liberadora de la cruz e inicia el nuevo camino por el que van a transitar las teologías históricas de la muerte de Cristo.

«Sin percibir el dolor de lo negativo, sentencia Moltmann, la esperanza cristiana no puede ser realista ni actuar liberadoramente»³¹.

Una mayor cercanía a la TL se observa en su obra *La Iglesia, fuerza del Espíritu*, donde capta perfectamente el carácter abierto y la pluridimensionalidad con que emplean los teólogos latinoamericanos el concepto de liberación: «Desde la supresión de la explotación basada en el dominio de unas clases sobre otras, pasando por la eliminación política de la opresión y de la dictadura y la remoción del racismo, hasta la liberación de la esclavitud del pecado, experimentada en la fe, y la liberación esca-

³⁰ J. Moltmann, *Dalla teologia politica all' etica politica: Il Regno* 507 (1984) 205s.

³¹ J. Moltmann, *El Dios crucificado*. Sígueme, Salamanca 1975, 15.

²⁹ J. Moltmann, *La teología de la liberación. Carta abierta a José Míguez Bonino: Iglesia Viva* 60 (1975) 559-570.

tológica del poder de la muerte»³². La opción por la liberación comporta, para Moltmann, tomar partido por los humildes y oprimidos, al tiempo que supone la conquista de un futuro libre y humano para ellos. Aspectos ambos que cree están presentes en la TL. De ahí que, a su juicio, esa teología «puede superar la mentalidad particularista, que divide y domina a la humanidad, así como la mentalidad estrecha, fanática, que aparece en cada situación conflictiva»³³.

Moltmann reconoce que la teología política europea y la TL latinoamericana, aun desarrollándose en contextos diferentes, tienen una misma lucha en común: «por la vida contra la muerte, por la liberación contra la opresión».

- J.-B. Metz: *Las víctimas del sistema como lugar teológico*

También en el pensamiento del teólogo católico Johannes-Baptist Metz se ha producido una evolución notable a este respecto desde su primera orientación antropológica trascendente de los años sesenta, bajo la influencia de su maestro Rahner, pasando por la teología política, donde subraya el carácter público, crítico y práctico de la fe, hasta sus últimas obras, en las que diseña un paradigma de cristianismo profético, más allá de la religión burguesa, que devuelva el protagonismo a los sufrientes de la historia, a los perdedores, a las víctimas del sistema, y haga justicia a los muertos.

Metz, asevera Ramos Regidor, es «el teólogo católico europeo que mejor ha sabido expresar el desafío de las Iglesias de los pobres a las Iglesias de los países ricos»³⁴. Creo, por ello, que no se pueden seguir dirigiendo a su teología hoy las críticas que en los primeros años de la década de los setenta le hicieron de forma generalizada algunos teólogos la-

tinoamericanos. Lejos de acorazarse ante las críticas de entonces, las ha asumido con una gran honestidad intelectual y ha caído en la cuenta de que los cristianos de su país han de vivir con la sospecha de ser opresores.

Metz ha llevado a cabo, como ningún otro teólogo europeo, y en sintonía con la TL, una crítica a fondo de la razón moderna y ha llamado la atención sobre los límites de los procesos de la Ilustración; procesos que, a su juicio, amenazan a la teología con una doble reducción: a) la reducción privatizante, que priva a la religión mesiánica de su consustancial dimensión crítico-pública; b) la reducción racionalista, que lleva aparejada una renuncia radical a los mitos y símbolos por la sobrecarga cognoscitiva del abstracto mundo de las ciencias modernas³⁵. Uno de los cometidos centrales que le asigna a la teología ante esta doble reducción es el de desenmascarar la idea de una sociedad totalmente secularizada y racionalizada como el auténtico mito generado por la absolutización no dialéctica de la Ilustración.

Metz cree que las Iglesias de los pobres, las comunidades de base y la TL latinoamericana constituyen una poderosa ayuda para superar la doble reducción indicada, ya que en ellas se lleva a cabo una nueva relación entre gracia y liberación, entre experiencia de redención y experiencia de liberación; una nueva relación, «naturalmente no exenta de conflictos», entre religión y sociedad, entre mística y política; una nueva forma de aglutinar algo que a nosotros se nos presenta como compartimentado: teoría y praxis, lógica y mística, espíritu y resistencia, oración y política³⁶.

Las comunidades de base y la TL comprometida con ellas dan un vuelco considerable a la manera tradicional de entender la autoridad en la teología. La autoridad de que están investidas les viene de la autoridad sin voz de los que sufren, a través de los cuales se escucha la autoridad/voz del Espíritu, y de la santidad místico-política que viven. Los teólogos

³² J Moltmann, *La Iglesia, fuerza del Espíritu* Sígueme, Salamanca 1978, 34-35

³³ *Ibid*

³⁴ J Ramos Regidor, *Europa y las teologías de la liberación: Iglesia Viva 116/117* (1985) 177 Este trabajo de Ramos Regidor, así como su obra *Gesu e il risveglio degli oppressi* Mondadori, Milan 1981, me han sido de gran utilidad para el estudio sobre las relaciones entre TL y teología europea

³⁵ J B Metz, *La teología en el ocaso de la modernidad* Concilium 191 (1984) 31-39, aquí 33

³⁶ *Ibid.*, 38-39.

de la liberación pueden apelar a la autoridad de Jesús impotente, a la sabiduría nacida del discípulo y al consenso de buen número de obispos encarnados entre los pobres³⁷. «La teología, subraya Metz, participa de esta autoridad en la medida en que participa en la praxis y la construcción de esta comunidad eclesial de base»³⁸.

Este nuevo modo de hacer teología y la nueva idea de autoridad en el quehacer teológico comportan un cambio de lugar y posición, de sujeto y hasta de tema con respecto a la teología tradicional, y obligan, asimismo, a replantearse los sujetos, lugares, contextos e intereses de la teología.

Metz sigue considerando válida y necesaria la teología académica profesional, que él representa. A ella le atribuye, entre otras, las siguientes funciones:

– Integrar las nuevas experiencias en la Iglesia y la nueva praxis en la memoria total de la Iglesia, a fin de impedir que se queden en algo pasajero y corran el peligro de desintegrarse.

– Confrontar esas experiencias con las reservas de fe de la Iglesia, ofreciéndoles el apoyo de la tradición.

– Velar porque la 'base' eclesial no caiga en el aislamiento conceptual de una secta.

Pero tanto las comunidades de base como la TL hacen tomar conciencia a la teología académica de su modestia y de la necesidad de autolimitación productiva. O dicho con otras palabras, la teología académica sigue siendo necesaria, pero no ya como la única forma de hacer teología, sino como un modo subsidiario³⁹.

³⁷ J B Metz, *Un nuevo modo de hacer teología Tres tesis*, en Varios, *Vida y reflexión, o c* (nota 25), cf en esta misma línea el n 200 de Concilium (1985), dedicado a *El magisterio de los fieles*, y especialmente: E Schillebeeckx, *La autoridad doctrinal de los fieles Reflexión a partir de la estructura del Nuevo Testamento*, 21-32, J Sobrino, *La autoridad doctrinal del pueblo de Dios en América Latina*, 71-82

³⁸ J B Metz, *Un nuevo modo de hacer teología Tres tesis*, en Varios, *Vida y reflexión, o c* (nota 25) 53

³⁹ *Ibid*, 55-56

Metz considera necesario dar el paso de una Iglesia y una teología culturalmente monocéntricas –que fueron las que estuvieron vigentes durante los siglos de predominio del helenismo y de la cultura europea– a una Iglesia y una teología verdaderamente mundiales, universales, es decir, culturalmente policéntricas⁴⁰. De forma que desaparezca el predominio de la teología europea sobre las teologías de los países pobres y se dé una inspiración mutua y una asimilación recíproca entre las diferentes teologías particulares.

Esta nueva óptica da lugar a un giro copernicano en la comprensión de la Iglesia y lleva consigo la superación del imperialismo ejercido por las Iglesias de Europa y Estados Unidos sobre las del Tercer Mundo: «La Iglesia católica ya no tiene simples sucursales en los países fuera de Europa y América del Norte..., no 'tiene' simplemente una Iglesia del Tercer Mundo, sino que ésta, empíricamente hablando, 'es' una Iglesia del Tercer Mundo, cuyo origen histórico es europeo-occidental»⁴¹.

Metz aboga por una segunda Reforma como requisito indispensable para que el cristianismo pueda seguir afirmando su propia identidad histórica en este paso de la sociedad burguesa al mundo posburgués. Pero no cree que dicha reforma venga ni de Wittenberg, ni de Roma, ni de la Europa cristiana de Occidente, ni que sus protagonistas sean grandes reformadores, como en el pasado. Vendrá, más bien, del cristianismo liberador, tal como es vivido y formulado por las Iglesias de los pobres, en las comunidades de base, las cuales, desde la base de la sociedad y de la Iglesia, se esfuerzan por combinar su praxis religiosa y su praxis social y acogen, en su comunidad eucarística, los conflictos. De esa manera, los cristianos dejan de ser objeto de asistencia social y eclesial y devienen sujetos de su historia religiosa y política⁴².

El catolicismo de nuestros países ricos tiene an-

⁴⁰ J B Metz, *La teología en el ocaso de la modernidad*, a c (nota 35) 37

⁴¹ J B Metz, *Ante un mundo en cambio* Concilium 190 (1983) 510

⁴² J B Metz, *Al di là della religione borghese* Queriniana, Brescia 1981, 62-82.

te sí la gran oportunidad histórica de aceptar esa misión reformadora de las Iglesias pobres e integrarla en la Iglesia universal, de acoger ese nuevo modo de entender y vivir la libertad, y no bloquearla objetando que nos encontramos ante una manifestación particular de las Iglesias del Tercer Mundo.

Si la TL hace de los pobres y de la opción preferencial por ellos el lugar teológico y epistemológico por excelencia, Metz se propone «mirar al escenario de la historia con los ojos de las víctimas», y ha renunciado a hacer teología de espaldas a los sufrimientos de los pobres y oprimidos del mundo⁴³.

Las afinidades son manifiestas.

c) *Lagunas de la TL*

Pero no han faltado teólogos europeos de talante progresista que, aun estando en sintonía ideológica y vital con la TL y con su hermenéutica liberadora, han llamado la atención sobre lo que consideran importantes lagunas en el discurso de los teólogos latinoamericanos. Fijémonos en algunas de ellas⁴⁴.

• La TL justifica su discurso sobre Dios apelando a la praxis liberadora de los creyentes. A Dios se accede, afirma G. Gutiérrez, no por complicadas pruebas filosóficas o por razonamientos abstractos, sino «contemplándolo y practicándolo». Siguiendo el mismo enfoque, J. Sobrino asevera que «se va conociendo al Dios liberador en la praxis de liberación, al Dios bueno y misericordioso en la praxis de la bondad y de la misericordia, al Dios escondido y crucificado en el mantenerse en la persecución y en el martirio, al Dios plenificador de la utopía en la praxis de la esperanza».

Pero con este planteamiento apenas llega a rozarse siquiera el debate abierto por la negación

atea. No se consigue hincar el diente a la crítica que del discurso sobre Dios hace la modernidad, y más en concreto la crítica de la religión de los llamados «maestros de la sospecha». Es verdad que en ciertos textos hay referencias, pero de pasada y sin considerarla relevante para su teología, por entender que no la afecta. ¡Y claro que la afecta!

Precisamente por no afrontar directamente ese desafío, el discurso de la TL sobre Dios ha sido calificado, a mi juicio abusivamente, de fundamentalista.

Aquí parece encontrarse una de las causas, y acaso no la menos importante, de las dificultades para entablar un diálogo crítico entre la TL y la razón ilustrada y posilustrada. Cuando ese diálogo se produce, suele centrarse en los presupuestos sociales y políticos, y no en el plano religioso, donde el problema resulta especialmente relevante para la teología.

• Algunos teólogos europeos han llamado la atención sobre la pobreza epistemológica de la TL; ésta, a juicio de A. Fierro, «permanece al nivel de la simple conciencia cristiana como mero portavoz que la amplifica, y raras veces alcanza un rango de reflexión estrictamente teológica»⁴⁵.

Esos mismos teólogos se refieren al empleo, por buena parte de los cultivadores de la TL, de una fundamentación bíblica ingenua y precrítica, que no parece tener en cuenta la exégesis científica.

Hay autores que radicalizan esa crítica y sitúan a la TL del lado del discurso proclamatorio y testimonial; no la consideran propiamente teología, por entender que carece del mínimo crítico exigible a una teología rigurosa⁴⁶.

• La TL da prioridad a la fuerza mesiánica del

⁴³ J. B. Metz, *Teología cristiana después de Auschwitz* Conci-
lium 195 (1984) 209-222

⁴⁴ Cf. J. J. Sanchez, *Teología política y teología de la liberación*
Un discurso crítico liberador sobre Dios, en Varios, *El Dios de la*
teología de la liberación Secretariado Trinitario, Salamanca
1986, 118-120

⁴⁵ A. Fierro, *El evangelio beligerante* Verbo Divino, Estella
1975, 382

⁴⁶ A. Fierro califica la primera obra de G. Gutiérrez, *Teología*
de la liberación, de excelente libro testimonial y de profesión de
fe de un cristianismo políticamente comprometido, y la cataloga
entre la teología retórica (*El evangelio beligerante, o c* [nota 45]
277-78) Parecida valoración hace de la TL en *Presentación de la*
teología Laia, Barcelona 1980

cristianismo y retoma las tradiciones y experiencias bíblicas más subversivas y destabilizadoras del orden establecido, como el éxodo, la predicación de los profetas, el mensaje y la praxis liberadores de Jesús, etc. Hasta aquí nada que objetar. Antes, al contrario, gracias a la TL recupera operatividad histórica una corriente bíblica largos siglos sequestrada.

Ahora bien, la TL tiene «por adquirida la coincidencia entre el mesianismo y la afirmación de Dios», la unidad entre praxis de liberación y discurso de Dios. Sin embargo, esa coincidencia y esa unidad no sólo no son evidentes, sino que fueron cuestionadas por la modernidad y han sido negadas de forma explícita. Bloch, por ejemplo, considera el mesianismo como el núcleo central de la religión judeo-cristiana, que es necesario heredar, pero ello no implica, para él, la afirmación de Dios, sino su negación. Dios es presentado por Bloch como «ideal utópicamente hipostasiado del hombre desconocido»⁴⁷. El ateísmo constituye, según Bloch, el verdadero presupuesto de la utopía religiosa: «Sin ateísmo no hay lugar para el mesianismo». Un ateísmo que no se limita a ser simple negación, sino que es asunción de la herencia de la religión en su sustancia mesiánica.

A la vista de esa impugnación, no vale afirmar sin más la coincidencia antes señalada; hay que demostrarla⁴⁸. En esa misma línea se pide a la TL que aclare una cuestión que permanece oscura: la relación de las promesas bíblicas con el movimiento de nuestra historia, es decir, cómo traducir el mesianismo bíblico y su fuerza transgresora del orden existente en una praxis histórica de liberación, sin caer en ingenuos mesianismos políticos. Cuestión que es necesario abordar, a partir de la originalidad

⁴⁷ E. Bloch, *El principio esperanza*, vol III Aguilar, Madrid 1980, cf. el capítulo 7 de mi libro *Cristianismo profeta y utopía* Verbo Divino, Estella 1987, que lleva por título «Utopía y esperanza en el cristianismo según Ernst Bloch»

⁴⁸ Cf. Ch. Duquoc, *El Dios de Jesús y la crisis de Dios en nuestro tiempo*, en Varios, *Jesucristo en la historia y en la fe* Sígueme, Salamanca 1977, 50. En este excelente trabajo, Duquoc aborda el desafío blochiano y ofrece algunas vías de respuesta

del mesianismo de Jesús, como hace, a mi juicio con gran acierto, Duquoc⁴⁹.

- Los teólogos europeos perciben también en la TL indefinición y ambigüedad en lo que se refiere a las implicaciones sociales y políticas de esa teología. Así, por ejemplo, no aparece claro si la TL asume, aun con todos los correctivos necesarios para AL, el sistema democrático como forma de convivencia en libertad, o si se inclina, más bien, por ciertas formas de populismo revolucionario, cuyo elemento fundamental es la movilización espontánea del pueblo, sin saber muy bien en qué puede terminar.

- Otro punto sobre el que se pide clarificación es el que se refiere a la relación de la TL con los movimientos de liberación. Se tiene a veces la impresión de que actúa como sacralizadora de los mismos, sin tomar la debida distancia crítica. Lo que no quiere decir que se le exija situarse al margen de ellos; antes, al contrario, su inserción en los movimientos de liberación constituye una de sus originalidades y una de las claves de su identidad, aunque debe huir de toda absolutización no dialéctica de los mismos.

- Llama poderosamente la atención el que la violencia, realidad cotidiana y omnipresente en la vida del pueblo latinoamericano, apenas sea objeto de reflexión en la TL. Cuando se aborda el tema, se hace sin entrar a fondo en él, siguiendo, en la mayoría de los casos, la doctrina social de la Iglesia al respecto. Y no es que se pida a los teólogos de la liberación que entren en disquisiciones abstractas sobre el particular, pero sí puede pedírseles que hagan un esfuerzo por entrar en esa materia con el mismo rigor y la misma profundidad con que abordan otras cuestiones fundamentales. El hecho de que sea un problema de especial complejidad no es razón para orillararlo.

Con frecuencia suelen hacerse identificaciones fáciles y caricaturescas entre el cristianismo liberador latinoamericano y la defensa de la violencia por parte de no pocos cristianos. Con frecuencia se pre-

⁴⁹ Ch. Duquoc, *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios* Cristiandad, Madrid 1986, 137-138.

senta a los teólogos de la liberación como legitimadores de la violencia. Cosas ambas infundadas y falsas de la realidad. Con frecuencia se reduce el problema de América Latina al de la violencia, y lo único que parece interesar a los de fuera es si el uso de la violencia está justificado o no. Con frecuencia, al pedirles a los teólogos de la liberación que clarifiquen su posicionamiento en torno a la violencia que vive el continente, se les está tendiendo la trampa saducea: si se muestran contrarios a ella, se les acusará de pacifistas ingenuos y conformistas; si la respuesta es afirmativa, se les acusará de dar la espalda al ideal evangélico.

Precisamente para evitar las simplificaciones que en torno al tema existen, es necesario salvar las lagunas que se observan en la TL.

d) *¿Teología europea de la liberación?*

Hemos de referirnos, por fin, a aquellos teólogos europeos que se preguntan por las posibilidades y por la viabilidad de una teología de la liberación en el Primer Mundo, y más en concreto en Europa. Esos teólogos comienzan por reconocer la complejidad del problema; de ahí que hablen de la posibilidad, sin atreverse a dar una respuesta categórica.

No se les oculta que la teología latinoamericana y la europea se sitúan en dos contextos bien diferentes, como ha subrayado recientemente Cl. Boff, quien se refiere a una triple diferencia: histórica, social y religiosa.

Consideran inadecuada igualmente la transposición mimética de la TL latinoamericana a nuestro Primer Mundo.

Pero, ¿se dan condiciones de posibilidad para elaborar una teología europea de la liberación?

• Para los teólogos de la liberación, la teología es acto segundo, y ello en un doble sentido: en primer lugar, el discurso teológico viene después de la experiencia de la fe vivida como praxis en el interior de los procesos históricos de liberación y como contemplación; en segundo lugar, la teología no resulta lo más importante, es algo instrumental, pues está al servicio de la evangelización de los pobres y

de la liberación de los oprimidos. Estas son más importantes que la teología. Y la liberación a la que se tiende «es en sí misma un proceso social, histórico, laico y autónomo, con su propia racionalidad»⁵⁰.

Según esto, una primera condición de posibilidad de una teología de la liberación en el Primer Mundo sería la existencia de procesos de liberación, que impulsaran la transformación de las estructuras actuales, y la existencia significativa y relevante de cristianos en dichos procesos. Obviamente, esos procesos no tienen por qué ir a la zaga de los que se dan en AL.

• Como bien ha subrayado Girardi, la TL parte de dos presupuestos fundamentales: uno metodológico, y es que la reflexión sobre el hecho religioso y cristiano debe realizarse a la luz de la dialéctica dominación-liberación; otro histórico, que consiste en que, en este contexto, Jesús aparece como una alternativa a la sociedad de su tiempo⁵¹.

Según esto, cabe preguntarse si existe en el Primer Mundo la dialéctica dominación-liberación, si es tan central como para exigir una toma de partido y cuáles son sus principales manifestaciones. Lo que sí parece claro es que en el Primer Mundo las situaciones de opresión ofrecen una gran complejidad, de forma que no resulta fácil establecer una bipolarización tan definida como en el Tercer Mundo. Entre los factores que dificultan el establecimiento de esa bipolarización, Girardi cita los siguientes: «La diversidad y fragmentación de los problemas, necesidades y conflictos; la dificultad en determinar un sujeto histórico calificable como 'los pobres'; la creciente importancia que en la sociedad moderna adquieren las clases medias y la

⁵⁰ J Ramos Regidor, *Europa y las teologías de la liberación* Iglesia Viva 116/117 (1985) 185

⁵¹ G Girardi, *Posibilidad de una teología europea de la liberación* Mision Abierta 4 (1984) 157, cf del mismo autor otros dos estudios de gran consistencia teológica y cultural *Possibilità di una teologia europea della liberazione* Idoc internazionale 1 (1983) 30-47, *De la 'Iglesia en el mundo' a la 'Iglesia de los pobres'* *El Vaticano II y la teología de la liberación*, en C Floristan y J J Tamayo, *El Vaticano II, veinte años despues* Cristiandad, Madrid 1985, 429-463

dificultad de encuadrarlas en el conflicto opresores-oprimidos; la fuerte diversificación de las clases populares, particularmente la clase obrera, que no permite encuadrarlas en un proyecto histórico común; la ausencia de un proyecto revolucionario digno de credibilidad en los mismos partidos de la izquierda, que priva de contenido político concreto la opción por los pobres»⁵².

Pues bien, teniendo en cuenta las cuestiones aquí apuntadas, hay teólogos europeos de talante progresista que creen necesaria en Europa la elaboración de una «teología política profética»⁵³ con unos rasgos peculiares:

– «que tome plenamente en serio el desafío de la teología de la liberación y reflexione sobre Dios y el 'primer mundo' bajo el signo de la opción preferencial por los pobres»⁵⁴;

– que no renuncie a la historia de la libertad y a la Ilustración, pero siendo consciente, a su vez, de la dialéctica de la Ilustración; es decir, que sepa responder lúcida y críticamente a los desafíos provenientes de la razón ilustrada y posilustrada, asumiendo sus conquistas irrenunciables y descubriendo sus límites y reduccionismos⁵⁵;

⁵² G Girardi, *Posibilidad de una teología europea de la liberación*, a c (nota 51) 153

⁵³ La propuesta es del teólogo alemán N Greinacher, «*Teología de la liberación en el 'Primer Mundo'*» *Concilium* 207 (1986) 253-264. En este artículo, que me parece programático, el autor esboza algunos de los elementos que él considera importantes a la hora de elaborar una teología profética en el Primer Mundo. Así, por ejemplo luchar contra toda forma de neocolonialismo político y cultural, cuestionar de raíz el modelo consumista, que viene a destruir la cultura del individuo, combatir la alienación por la riqueza, que es específica del Primer Mundo, un nuevo estilo de vida en los ámbitos del individuo, de la familia, de la Iglesia y de la sociedad, crítica del sistema económico capitalista, opción por los pobres, tanto los del Tercer Mundo como los que genera el sistema capitalista en el Primer Mundo, asumir la teoría de la dependencia, reconociendo que también nosotros somos opresores, crítica de la ayuda al desarrollo, crítica del pecado estructural que supone el sistema económico mundial.

⁵⁴ N Greinacher, a c (nota 53) 255

⁵⁵ Cf J I González Faus, *Los pobres, lugar teológico*, en Varios, *El secuestro de la verdad*. Sal Terrae, Santander 1986, 103-159, sobre todo el apartado III, 2 «El pobre como crítica teológica a la Ilustración» (p 143-156). Los pobres dejan al descubierto,

– que dé centralidad a la praxis liberadora y se libere de la abstracción en que frecuentemente cae atrapada la teología europea.

Los teólogos europeos que intentan elaborar un discurso cristiano en el horizonte de la Ilustración y de la TL asumen dos núcleos que consideran irrenunciables: la *opción por los pobres* y la *praxis liberadora*.

La *opción evangélica por los pobres*, liberada de cualquier connotación romántica y considerada en su vertiente estructural, constituye, según el Acta fundacional de la Asociación civil de teólogos españoles «Juan XXIII», el marco básico y el lugar epistemológico de la reflexión teológica. Se trata, por lo demás, de un principio crítico que mantiene su validez y operatividad universalmente y que ha de concretarse y mediarse históricamente teniendo en cuenta cada situación.

Con frecuencia se oye decir que la opción por los pobres tiene validez y vigencia sólo en las Iglesias y teologías del Tercer Mundo, donde la pobreza es un fenómeno colectivo y estructural, pero no en el Primer Mundo, donde la pobreza es un fenómeno residual e irrelevante. Tal visión de las cosas denota una ceguera rayana en el cinismo y una insensibilidad social. Por mucho que el capitalismo se empeñe en esconder sus heces y sus vergüenzas, éstas están ahí y son la prueba más fehaciente del fracaso de un sistema que, lejos de operar como instrumento de equilibrio social y de solidaridad, acentúa de forma irracional y de manera creciente el abismo entre pobres y ricos. España, un país que se encuentra en un momento óptimo de crecimiento económico, es un ejemplo de lo que acabamos de decir. Según un informe de Cáritas española, nuestro país tiene 8 millones de pobres, entre los cuales hay que destacar los casi 3 millones de parados, muchos de los

asevera con agudeza González Faus, tres grandes fallos de la Ilustración, los tres presentados como ideales teóricos en el siglo XVIII por el movimiento ilustrado. Ellos son un progreso que es, en buena medida, contrario a la igualdad, una razón que no tiene suficientemente en cuenta la fraternidad, el pecado contrario a la libertad. Frente a esas carencias de la Ilustración, los pobres aportan tres categorías a la teología para su diálogo con el mundo: un progreso solidario, una razón dialogal y una referencia a las víctimas del sistema imperante.

cuales no perciben seguro de desempleo. El nivel de paro está en torno al 19% de la población activa. En la República Federal Alemana, los ciudadanos estructuralmente pobres, según N. Greinacher, se aproximaban en 1985 al 10% de la población. En 1984, y antes de ingresar España y Portugal, la Comunidad Económica Europea registraba la cifra de 17 millones de parados.

TEOLOGOS ESPAÑOLES ANTE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Para los teólogos españoles, por deuda histórica con la América hispana, raíces religiosas y culturales afines, comunión eclesial fraterna y opción sin reservas por el pobre, la teología de la liberación es ejemplo de fecundidad creadora, impulso espiritual y llamada a la renovación evangélica de la Iglesia y a la transformación del mundo...

En este momento crítico por el que está pasando la teología de la liberación, hacemos una llamada al espíritu conciliar de diálogo y no de anatema. Toda afirmación teológica, creemos, debe ser sometida a discusión y confrontación, en una actitud fraterna de escucha, sin desfigurar lo que dice el presunto adversario. No conviene olvidar que en la historia de la Iglesia, desde sus orígenes, ha habido y habrá diferentes modos de hacer teología, aunque el mensaje sea uno.

Juzgada y valorada en su conjunto, a través de sus más genuinos representantes, creemos firmemente que la teología de la liberación se sitúa en el horizonte de reflexión cristiana que es válido para toda la Iglesia.

La importancia y significación ética y teológica de la irrupción de los pobres en la sociedad y en la Iglesia, sobre todo en el Tercer Mundo, es para todo el orbe católico una llamada apremiante de Dios y un signo claro de su presencia salvadora en nuestra historia. Compartimos con los teólogos de la liberación la tarea de elaborar, en 'la óptica del pobre', una reflexión cristiana rigurosa, una espiritualidad del seguimiento de Jesús, una Iglesia comunitaria y una acción pastoral solidaria con los desheredados de la tierra y en actitud permanente de denuncia contra la pobreza.

Asociación de Teólogos «Juan XXIII»,
16.6.1984

¿Puede decirse, a la vista de estos datos, que en nuestro Primer Mundo no existen los pobres y que, en consecuencia, la opción por los pobres es una opción válida solamente para el Tercer Mundo? Decididamente no.

Una teología europea de la liberación que quiera ser tal no puede dejarse embaucar por el discurso neoliberal que echa un tupido velo sobre la marginación que él mismo fomenta; ha de recurrir, como hace la TL, a la mediación socioanalítica para descubrir y desenmascarar los mecanismos estructurales de que se sirve el sistema capitalista para seguir explotando a las capas populares. Ha de identificar a los pobres, partir de ellos como sujetos del quehacer teológico, asumir su causa y generar nuevos climas de solidaridad con ellos. En definitiva, la opción por los pobres es la opción fundamental de los cristianos.

La *praxis liberadora*, matriz y aliento permanente de la TL, es otra de las señas de identidad de una teología liberadora en nuestra área cultural. La práctica social de la fe, ha afirmado agudamente el teólogo francés Chenu, «no es sólo una referencia empírica y oportunista a las situaciones cambiantes de la comunidad, sino que forma parte del tejido teológico, al punto de ejercer en él una cierta normatividad»⁵⁶. De ahí que, según el mismo autor, haya que dar prioridad a una teología que emane, antes que de cualquier conceptualización científica, de la fe vivida del pueblo de Dios. Y la razón es la siguiente: la *praxis* histórica de liberación no es una simple consecuencia moral que se deduzca del mensaje cristiano; forma parte de la inteligencia de la fe y es un momento interno de la reflexión cristiana.

La primacía de la *praxis liberadora*, que nuestra teología ha ido desarrollando y profundizando en diálogo con las diferentes filosofías de la *praxis*, también la marxista, y en sintonía con la TL, pertenece a la más genuina tradición del cristianismo, comenzando por los evangelios, que han sido definidos certeramente como relatos de la *praxis* transformadora de Jesús en favor de los pobres.

⁵⁶ M. D. Chenu, *La autoridad del evangelio y la teología...*, o. c. (nota 25) 17-19.

Si se quiere que esa praxis sea transformadora en el plano estructural, la teología ha de plantearse el problema de las mediaciones históricas conducentes a la liberación; en concreto, la canalización de la opción evangélica por los pobres a través de la participación activa en los diferentes movimientos sociales de emancipación y en las diferentes organizaciones políticas y sindicales comprometidas en la lucha por la justicia y la igualdad.

Este es el camino seguido por algunos colectivos de teólogos europeos vinculados estrechamente a los movimientos cristianos proféticos (comunidades de base, cristianos por el socialismo, Justicia y paz, movimientos apostólicos, comités de solidaridad con el Tercer Mundo, Misión del Sur, etc.) y a los nuevos climas sociales, culturales y políticos emancipatorios. Entre estos colectivos cabe citar a la Asociación de Teólogos españoles «Juan XXIII», organizadora, junto con una veintena de movimientos cristianos de base, de los congresos de teología, donde, en diálogo con teólogos europeos y latinoamericanos, se intenta hacer una teología crítico-profética y liberadora, a la revista «Misión Abierta» y a un grupo de teólogos italianos que se mueve en torno a la revista «Idoc internazionale».

Comparto la siguiente opinión de G. Girardi, uno de los teólogos europeos que con más rigor intelectual viene plantéandose desde hace años la posibilidad de una teología europea de la liberación: «Por difícil que resulte en Europa una teología de la liberación realizada en la perspectiva de una cultura alternativa, la fe cristiana, con su original fuerza subversiva, sigue siendo, también en Europa, un fermento de creatividad cultural. Si no existe una total autonomía de la fe, sí existe una autonomía relativa de la misma que le permite inspirar iniciativas históricas»⁵⁷. Y esas iniciativas en clave de utopía empiezan a cuajar bajo el impulso de grupos

⁵⁷ G. Girardi, *Posibilidad de una teología europea de la liberación*, a c (nota 51) 159, cf., en esta línea Juan José Tamayo-Acosta, *Cristianismo profecía y utopía* Verbo Divino, Estella 1987, también, el VIII Congreso de Teología, convocado por la Asociación de teólogos «Juan XXIII» sobre *Utopía y profetismo*, cuyas actas serán publicadas próximamente por el Centro «Evangelio y liberación»

cristianos críticos, justamente en un momento en que asistimos a un creciente vaciamiento de las energías utópicas y a un peligroso fatalismo resignado dentro, incluso, de las fuerzas de izquierda, incapaces de diseñar y de vehicular un proyecto de sociedad nueva y de hombre nuevo.

6. Recepción de la TL en los movimientos cristianos renovadores

¿Cómo ha sido recibida la TL en los diferentes sectores de la Iglesia europea? Aquí conviene distinguir cuidadosamente, como hacíamos al referirnos a la recepción por parte de los teólogos, distintas reacciones.

Hay sectores que, de manera emocional y sin ningún rigor, acusan a la TL de politización del cristianismo, de marxismo, de comunismo y de otras lindezas por el estilo. Todos los dedos se les antojan huéspedes y detrás de cada expresión liberadora de la fe no ven otra cosa que conspiraciones anticristianas y laicistas que vienen a socavar los fundamentos de la fe. Son aquellos que se resisten a aceptar la inculturación de la fe en la línea expuesta por el Vaticano II, tienen una concepción eurocéntrica de la Iglesia y siguen soñando con la reedición en América Latina de una Iglesia colonial. Su principal preocupación es velar por la ortodoxia y salvaguardar el modelo de la Iglesia de cristiandad aliada con las clases dominantes⁵⁸.

Hay algunos movimientos eclesiales que se han apropiado del lenguaje de la TL sin asumirlo en toda su densidad histórica y en toda su profundidad teológica. Lo han vaciado de su fuerza escatológico-revolucionaria y le han dado un tinte espiritualista.

⁵⁸ Un ejemplo de actitud visceral y carente del más elemental rigor argumental contra la TL lo encontramos en dos voluminosos panfletos de Ricardo de la Cierva *Jesuitas, Iglesia y marxismo* *La teología de la liberación desenmascarada* Plaza y Janes, Barcelona 1986, Id., *Rebelión en la Iglesia Jesuitas, teología de la liberación, carmelitas, marianistas y socialistas* Plaza y Janes, Barcelona 1987

A estos movimientos se les escapan las categorías socioanalíticas empleadas por la TL y las mediaciones históricas de la liberación. La liberación se queda en la esfera personal e íntima y no incide en la sociedad. La praxis histórica apenas es tenida en cuenta. La solidaridad cristiana y el compartir se reducen a una comunión en la fe que no tiene su traducción en actitudes y gestos visibles de apoyo a los países del Tercer Mundo.

En el extremo opuesto ha habido grupos cristianos en Europa que han hecho de la TL su evangelio y la han acogido de manera fundamentalista, haciendo caso omiso de las diferencias contextuales entre la realidad europea y la latinoamericana. Se han limitado a hacer una importación hartamente simplificada de los temas, la problemática y las experiencias de la TL, sin una reflexión propia. Los peligros que se corren con este enfoque son, entre otros, los dos siguientes: dejar a un lado la realidad europea y renunciar a dar una respuesta liberadora desde la fe a dicha realidad. Esta recepción mimética y carente de creatividad de la TL entre los cristianos europeos, justo es decirlo, se reduce a casos muy aislados y puede considerarse irrelevante.

Donde la TL ha tenido sin duda una resonancia mayor ha sido en los movimientos cristianos renovadores que se mueven en la órbita del Vaticano II: desde los movimientos apostólicos especializados de la Acción Católica y organizaciones como Justicia y Paz hasta Cristianos por el socialismo y las comunidades de base, pasando por una amplia gama de grupos eclesiales comprometidos en la lucha por una sociedad más justa, igualitaria y fraterna. Todos ellos han prestado, aunque con diferentes acentos, una acogida serena, cálida, vital y sin fanatismos a la TL. Los movimientos a los que estamos refiriéndonos leen la TL desde la realidad que ellos están viviendo, si bien con la mirada puesta en la realidad latinoamericana. Se trata, en realidad, de una re-lectura que pretende descubrir la significación de la TL para la sociedad y las Iglesias europeas y, al mismo tiempo, la contribución de éstas a la transformación de la realidad latinoamericana.

Creo que la TL ha fecundado a los movimientos eclesiales de base, sirviéndoles de aliciente en su vivencia comunitaria de la fe, de ayuda en su refor-

mulación del mensaje cristiano y de interpelación en su compromiso con los pobres.

Desearía destacar aquí de manera especial el papel jugado por la TL en las comunidades de base europeas. Y empiezo por decir que uno de los efectos más favorables del encuentro de estas comunidades con la TL ha sido el de la solidaridad múltiple de aquéllas con las luchas del Tercer Mundo, el de la sensibilidad profunda hacia la situación de dominación / dependencia que vive América Latina. Este continente se siente como algo muy cercano, como el prójimo desvalido más próximo al que hay que socorrer. Esa sensibilidad no se queda en el plano del sentimiento; se está traduciendo operativamente de múltiples formas. En unos casos, creando comités de solidaridad y apoyo. En otros, poniendo en marcha centros de estudio e información sobre la problemática latinoamericana. En otros, participando sobre el propio terreno en iniciativas sociales, políticas y culturales. En otros, trabajando pastoralmente en las diferentes Iglesias latinoamericanas.

Para que la solidaridad con las luchas del Tercer Mundo sea creativa y mutuamente interpelante, ha de tener, como apunta el teólogo italiano (de origen español) J. Ramos Regidor⁵⁹, las siguientes características: una solidaridad basada en la conciencia crítica de las situaciones respectivas; que sepa superar las posibles mitificaciones de una realidad lejana; que sepa llegar a la confrontación crítica y política en torno a la línea y a los objetivos de la lucha misma; que influya en la política exterior de Europa, al objeto de incidir críticamente en la lógica de la contraposición entre los dos bloques.

Otro de los resultados del contacto de las comunidades de base europeas con la TL ha sido el de la afirmación de la comunión eclesial. Veamos por qué. Nuestras comunidades de base tienen, desde su nacimiento, un cariz antijerárquico, es decir, son muy propensas a caer en actitudes y comportamientos hipercríticos para con la jerarquía eclesiás-

⁵⁹ J. Ramos Regidor, *Cristiani di sinistra, solidarietà con el Terzo Mondo e crisi del marxismo*: Idoc internazionale 2-3-4 (1984) 17.

tica, desde los obispos hasta el papa. Cosa por lo demás explicable, habida cuenta del rechazo inicial y del posterior acoso a que han sido sometidas por las instancias jerárquicas, así como de la baja temperatura profética que existe en la Iglesia oficial.

La TL tiende a acentuar, más bien, el elemento de comunión con la jerarquía, aun cuando no renuncia a la crítica de la misma. Acostumbra a hacer lecturas positivas de los documentos episcopales, curiales y papales, incluso cuando resultan admonitorios para ella y tienen tintes de condena. De todos es conocida la aceptación, por parte de L. Boff, del silencio temporal impuesto por el Vaticano, y la justificación que dio a su actitud de acatamiento de la medida condenatoria: «Prefiero caminar con la Iglesia a ir solo con mi teología».

Ese modo de proceder ha dejado su impronta en las comunidades de base europeas que, sin renunciar a la crítica intraeclesial —por tratarse de un componente intrínseco de la fe, de una constante en la historia del cristianismo y de un momento necesario en la construcción de una Iglesia profética—, se esfuerzan por tender puentes de diálogo con la jerarquía y por subrayar los lazos de comunión, si bien se trata de una comunión en tensión dialéctica.

La acogida de la TL por parte de las comunidades de base ha redundado en beneficio de éstas en lo referente a la articulación de las relaciones entre comunidades, teólogos y teología. La teología suele considerarse en los ámbitos eclesiales europeos como tarea exclusiva de los teólogos profesionales. Teología y comunidades de base son dos magnitudes independientes. Por una parte va la vida de las comunidades y por otra la teología y los teólogos. Cada cosa en su sitio. Es notorio el distanciamiento de los teólogos de las comunidades de base. Son muy pocos los profesionales de la teología que se muestran sensibles al movimiento comunitario y menos aún los que viven su fe en el seno de las comunidades. Esta situación dio lugar a una corriente anti-teología en los grupos cristianos de base, que resultaba comprensible dada la manera elitista de entender la teología que tenían los teólogos profesionales.

Así las cosas, la nueva manera de hacer teología en América Latina ha contribuido a la toma de con-

ciencia del importante e insustituible papel que están jugando las comunidades en el quehacer teológico. Como afirma Cl. Boff⁶⁰, el sujeto epistémico de la teología es la comunidad. La reflexión sobre la fe no es cometido exclusivo de los teólogos; es una exigencia de todos los cristianos que están llamados a dar razón de su fe. Las comunidades de base no son simples receptoras o destinatarias de la teología que hacen los profesionales; también ellas reflexionan sobre su fe a partir de la experiencia creyente vivida comunitariamente. Esa reflexión enriquece la fe. La teología es, antes que nada, una reflexión colectiva, comunitaria, que se realiza a través de diversos cauces: celebraciones litúrgicas, encuentros de reflexión, convivencias, lecturas comunitarias de la Biblia, declaraciones colectivas, etc.

Tal forma de entender el quehacer teológico no debe extrañar, pues se sitúa en línea de continuidad con el cristianismo de los orígenes. Como han demostrado la *Historia de las formas* y la *Historia de la redacción*, las comunidades cristianas primitivas intervinieron de forma activa y creadora en la primera elaboración teológica de la fe, y su labor quedó reflejada en la redacción de los evangelios.

Al redescubrir las comunidades de base su protagonismo en la reflexión cristiana, no intentan suplantar, minusvalorar o negar el papel que les corresponde a los teólogos profesionales en dicha reflexión. Lo que hacen es resituar la función específica de éstos en el seno de la comunidad, donde están llamados a vivir su fe junto a los demás creyentes. A ellos les corresponde «ayudar a la comunidad a pensar su fe con seriedad, es decir, de manera crítica y articulada»⁶¹.

En la línea de la TL, nuestras comunidades de base comienzan a entender la teología en su doble dimensión: como «práctica colectiva» y como «práctica orgánica».

De la recepción de la TL habría que destacar finalmente el planteamiento latinoamericano sobre

⁶⁰ Cl. Boff, *Fisonomía de las comunidades eclesiales de base*: Cencilium 164 (1981) 7

⁶¹ *Ibid*

la opción por los pobres, que ha calado muy hondo en nuestras comunidades. La solidaridad con –la opción por– los pobres solía ser considerada en nuestras comunidades como una cuestión relacionada con la ética, y la práctica de esa solidaridad aparecía como una exigencia moral que emanaba de la ética social del evangelio. El giro producido en este punto bajo la influencia de la TL es notorio. La opción por los pobres ha dejado de ser una mera consigna para la acción, no se sitúa solamente en el campo de la ética y/o de la pastoral. Constituye el lugar hermenéutico y epistemológico de la fe, de la teología. La opción por los pobres es, antes que nada, una verdad teológico-cristológica: tiene su raíz en el misterio de Dios, un Dios que se ha manifestado históricamente en la forma de un pobre (Jesús de Nazaret), que asume la condición social de un pobre, un Dios que es justo y, por ello, parcial en favor de los pobres. Existe una unidad indisoluble e inquebrantable entre Dios y el pobre. Por lo mismo, entre Jesús y el pobre existe una relación directa e inmediata. Entender separadamente a Dios y al pobre, a Jesús el Cristo y al pobre, supone cercenar uno de los núcleos fundamentales y más originales de la revelación cristiana.

De esto se deduce, como afirman J. Pixley y Cl. Boff, que «la opción por los pobres no es ni mucho menos marginal y adjetiva para los cristianos, sino que es central en la misión de la Iglesia, y lo es por el hecho de estar íntimamente vinculada al corazón mismo de Dios, al centro mismo del misterio revelado»⁶²

7. Lecciones de la TL a los cristianos del Primer Mundo

Las sociedades desarrolladas del Primer Mundo tienden a mirar por encima del hombro a los países subdesarrollados del Tercer Mundo. Se muestran escepticas ante cualquier aportación cultural, so-

⁶² J. Pixley y Cl. Boff *Opción por los pobres*. Paulinas, Madrid, 1987, 131. La fundamentación teológica de la opción por los pobres es expuesta en los capítulos 6, 7 y 8 del libro.

cial o política que provenga de esos países y dudan *a priori* de su calidad e importancia. Una actitud similar adoptan ante la teología latinoamericana de la liberación importantes sectores cristianos europeos quienes, entre el desdén y la desconfianza, se preguntan como los contemporáneos de Jesús: «¿Pero es que de América Latina puede salir algo bueno? ¿Que van a enseñarnos a nosotros, que tenemos la llave del saber y de la ciencia y somos sus padres en la fe, unos teólogos marginales carentes de tradición y solera y unas Iglesias que siempre fueron a la zaga del cristianismo europeo?»

Pero la realidad es muy distinta de lo que piensan esos sectores, y se impone por su propia evidencia. Lo que está sucediendo es que los otrora evangelizadores del «Nuevo Mundo» estamos siendo evangelizados por los cristianos de los países subdesarrollados, que las viejas Iglesias europeas están recibiendo la savia evangélica de las jóvenes Iglesias latinoamericanas, que los maestros de antaño están empezando a aprender de quienes en otro tiempo fueron sus discípulos. La TL constituye todo un reto, ante el que los cristianos del Primer Mundo no pueden permanecer impasibles, sino que han de responder si quieren vivir y testimoniar coherentemente su fe en medio de un mundo que vive de espaldas a los pobres. Y la respuesta, creemos, ha de consistir en descubrir y combatir la presencia, en nuestra sociedad y en nuestras Iglesias europeas, de las estructuras de dominación y dependencia que caracterizan la relación entre el Primero y el Tercer Mundo, y que están en el origen de las situaciones de injusticia que vive el Tercer Mundo, en afrontar los problemas planteados por nuestra situación en la óptica de las relaciones Norte/Sur.⁶³

Estas son, a nuestro juicio, algunas de las lecciones de la TL a los cristianos y a las Iglesias de Europa.

a) Nos está ayudando a descubrir que existen un *centro* y una *periferia*, un centro desarrollado que se siente con el derecho de decidir sobre los destinos de la periferia y que es uno de los causantes princi-

⁶³ Cf. J. Ramos Regidor, *Verso un confronto fra le teologie del I e del III Mondo*. Idoc internazionale 1 (1982) 44.

pales del subdesarrollo de dicha periferia; una periferia que se siente dominada económica, política, cultural y hasta religiosamente, y agredida por el centro en sus señas de identidad más específicas.

Nos recuerda que, en cuanto pertenecientes a ese centro desarrollado y generador de subdesarrollo, somos cómplices de la situación de injusticia estructural de América Latina. Nos invita –más aún: nos urge– a convertirnos y a ser solidarios con los anhelos y las luchas de liberación de los pueblos oprimidos y de los sectores pobres de nuestros países europeos.

b) Nos ha ayudado a descubrir algo que nosotros, al estar instalados en una sociedad opulenta, tendemos a olvidar: que los pobres son el espacio privilegiado donde Dios se revela, el lugar de encuentro con Jesús, el lugar social donde han de ubicarse nuestras Iglesias y comunidades y el lugar originante de la reflexión teológica. Nos muestra que, según la más genuina tradición profética, la tarea prioritaria de la Iglesia y de todo creyente es evangelizar a los pobres; y esto no puede hacerse desde el poder, sino desde el testimonio personal y comunitario de pobreza. Nos está revelando que la opción por los pobres constituye la verdadera señal de identidad del cristianismo. Esto es válido no sólo para los cristianos de América Latina; también lo es para los cristianos europeos.

c) Nos ha ayudado a caer en la cuenta de que no es suficiente hacer una opción por los pobres sólo de cabeza; hay que hacerla operativa y eficaz a través de las mediaciones históricas. Nos ha hecho ver la necesidad de traducir esa opción en la práctica, en el compromiso dentro de los movimientos y organizaciones que luchan por la erradicación de las causas de la pobreza y trabajan por construir un hombre nuevo y una sociedad nueva.

Nos ha enseñado que lo que libera a los oprimidos no es la verdad pensada, si bien ésta es un elemento a tener en cuenta, sino la verdad que se *verifica* en la praxis de liberación. Pero también nos ha mostrado que toda práctica de liberación requiere una teoría que la guíe e ilumine, si no quiere perder el norte, ni derivar en activismos voluntaristas.

d) Nos ha hecho caer en la cuenta de que la

verdadera *eclesiogénesis* y la reforma profunda de la Iglesia están teniendo lugar no en las Iglesias de los países ricos, sino en las del extrarradio. Y que la reforma es obra colectiva de las comunidades y movimientos proféticos comprometidos con la causa de los pobres. En otras palabras, que la Iglesia nace del pueblo pobre y creyente, del pueblo crucificado, por la fuerza del Espíritu.

e) Nos ha hecho ver que la liberación cristiana no se queda en la esfera intimista y espiritual, sino que comporta, como algo consustancial a ella, la liberación en el plano social, político y cultural; que la realización del reino pasa por la liberación histórica (en la historia), si bien ésta no agota la liberación total aportada por Cristo.

f) Nos ha mostrado que la pobreza no es un hecho fatal; que la situación de miseria en que se debaten los países subdesarrollados no es un fenómeno natural; que el estado de postración de esos países no es consecuencia de la pereza o apatía de sus moradores, sino que es el resultado de la dependencia multiseccular a que se ven sometidos.

Nos ha recordado que la liberación es necesaria y posible; que el cambio puede y debe hacerse realidad; que el Tercer Mundo ha irrumpido con fuerza en la historia y está asumiendo el protagonismo en su liberación. Nos está ayudando a no caer en una especie de fatalismo histórico, a no acomodarnos al *statu quo*, a no perder nunca de vista la utopía, el horizonte del reino.

g) Nos ha hecho ver que, en el camino de la liberación, un camino lleno de obstáculos y amenazado por el fracaso y el consiguiente desaliento, es necesaria una espiritualidad profunda, que hunda sus raíces en el seguimiento de Jesús; una espiritualidad del éxodo y de la cruz, de la resistencia y de la esperanza, que nos permita seguir adelante, sin desmayos, con la mirada puesta en la meta de una sociedad igualitaria, justa y fraterna.

h) Nos ha hecho ver que la pasión de Cristo se continúa históricamente en la pasión de los pueblos crucificados; que la persecución por mor de la justicia devuelve a la Iglesia la credibilidad perdida entre los pobres; que el martirio es el grado máximo

de testimonio de la fe y la prueba más fehaciente del amor al prójimo.

i) Nos muestra una nueva manera de hacer teología: la reflexión cristiana no se impone de arriba abajo, no se hace desde las nubes o en el vacío; nace de la experiencia de la fe de la comunidad, del encuentro con el Dios de los pobres. El acto primero de la teología lo constituyen la contemplación y la praxis de liberación. Y sólo a partir de ahí es posible el discurso sobre Dios (teo-logía). Esta nueva manera de hacer teología está empezando a ser realidad en nuestras comunidades de base y en no pocos movimientos eclesiales.

Más aún: la TL está empezando a dejar su huella en la teología sistemática cultivada por algunos de los más cualificados teólogos europeos. Hace más de tres lustros, G. Gutiérrez definió la teología como «reflexión crítica sobre y desde la praxis histórica a la luz de la palabra de Dios». Pues bien, el teólogo alemán J. Moltmann, inspirado sin duda en el teólogo peruano, ha definido recientemente la teología política en los siguientes términos: Es «una reflexión sobre la práctica actual a la luz del evangelio que renueva el mundo. No concebimos de forma unilineal e idealista la relación entre la teoría y la praxis. Por el contrario, las vemos en un entrecruzamiento dialéctico. Por supuesto, esto no quiere decir que la praxis determine de forma unilineal y materialista la teoría. Ambas magnitudes, la teoría y la práctica, se corrigen recíprocamente a la luz del evangelio liberador»⁶⁴.

El mismo teólogo, a la hora de precisar el carácter transformador de la teología, cita y hace suyo el siguiente texto de G. Gutiérrez: Una teología de esas características «no se limita a dar una fundamentación conceptual del mundo, sino que intenta entenderse a sí misma como un momento en el proceso por el que el mundo cambiará.... porque se abre al futuro del reino de Dios»⁶⁵.

Lo que P. Richard apunta como posibilidad, co-

⁶⁴ J. Moltmann, *Teología política Ética política* Sigueme, Salamanca 1987, 9-10

⁶⁵ *Ibid*, 112 La cita de G. Gutiérrez esta tomada de *Teología de la liberación Perspectivas* Sigueme, Salamanca 1972, 40-41

mienza a hacerse realidad: la TL está ejerciendo ya «una fuerte inspiración espiritual y teológica liberadora» en la teología académica europea⁶⁶.

A la teología académica le ha descubierto la importancia de las ciencias sociales (mediación socioanalítica) en el quehacer teológico, como un momento interno del mismo. Le ha hecho ver, a su vez, los límites y las trampas del análisis funcionalista, así como las ventajas del análisis dialéctico que ayuda a desvelar los mecanismos de opresión que operan a nivel ideológico, cultural, económico y político en la realidad social y en la Iglesia.

j) Nos ha hecho caer en la cuenta de que la teología no es algo absoluto y definitivo; que está al servicio de la evangelización y de la liberación, o dicho con más precisión, al servicio de la evangelización liberadora de los pobres; en una palabra, que la liberación es más importante que la teología. Los teólogos de la liberación no acostumbran a erigirse en definidores de verdades absolutas, ni en jueces de la ortodoxia, a diferencia de determinados teólogos europeos. Para ellos, el criterio de verdad son los pobres, a quienes corresponde, en definitiva, emitir el juicio sobre la teología. Es, por tanto, la propia TL la que se relativiza a sí misma, presentándose modestamente en clave de servicio, y no con la arrogancia con que acostumbra a autocomprenderse nuestra teología académica.

Lecturas

R. Alves, *Cristianismo, ¿opio o liberación?* Sigueme, Salamanca 1973, 95-114 (crítica a la teología de la esperanza de Moltmann).

L. Boff, *Teología del cautiverio y de la liberación*. Paulinas, Madrid 1977, 137-151; 157-178.

E. Dussel, *Teologías de la 'periferia' y del 'centro' ¿Encuentro o confrontación?*. Concilium 191 (1984) 141-154.

J. Espeja, *Espiritualidad y liberación* CEP, Lima 1986.

⁶⁶ P. Richard, *La teología de la liberación en las prácticas sociales y eclesísticas liberadoras* Mision Abierta 4 (1984) 35

- A. Fierro, *El evangelio beligerante*. Verbo Divino, Estella 1975, 377-383.
- Id., *Presentación de la teología*. Laia, Barcelona 1980, 101-147.
- Cl. Geffré, *La conmovición de una teología profética*: Concilium 96 (1974) 301-312.
- G. Girardi, *Peut-il être question d'une théologie européenne de la libération? Quelques aspects du problème*, en J. Nieuwenhove/ G. Casalis (eds.), *Toward a dialogue with Third World Theologians...* (a ciclostil) 1982, 106-114.
- Id., *Possibilità di una teologia europea della liberazione*: Idoc internazionale 1 (1983) 30-47 (cf. una amplia síntesis de este trabajo en la revista Misión Abierta 4 [1984] 151-159).
- Id., *De la 'Iglesia en el mundo' a la 'Iglesia de los pobres'*. *El Vaticano II y la teología de la liberación*, en C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *El Vaticano II, veinte años después*. Cristiandad, Madrid, 1985, 429-463.
- J. I. González Faus, *La teología latinoamericana de la liberación*: Selecciones de Libros 20 (1973) 359-448.
- Id., «Hacer» teología y hacerse teología, en Varios, *Vida y reflexión*. Aportes de la teología de la liberación al pensamiento teológico actual. CEP, Lima 1983, 77-100.
- Id., *En defensa de las cristologías sudamericanas*, en *Este es el hombre. Estudios sobre identidad cristiana y realización humana*. Cristiandad, Madrid 1986, 155-160.
- N. Greinacher, *Theologie der Befreiung als Herausforderung für die Kirchen in der Ersten Welt*: Theologische Quartalschrift 160 (1980) 242-256 (condensado en Selecciones de Teología 85 [1983] 44-54).
- Id., *¿Teología de la liberación en el Primer Mundo?*: Concilium 107 (1986) 253-264.
- Id., colaboración sin título, en J. M. Vigil (ed.), *Nicaragua y los teólogos*. Siglo XXI, México 1987, 158-162.
- K. Lehmann, H. Schürmann, O. González, H. U. von Balthasar, *Teología de la liberación*. Ed. Católica, Madrid, 1978.
- H. Lepargneur, *Théologies de la libération et théologie tout court*: NRT 98 (1976) 126-169.
- J. Lois, *Teología de la liberación. Opción por los pobres*. Iepala, Madrid 1986.
- M. Manzanera, *Teología y salvación-liberación en la obra de G. Gutiérrez*. Mensajero, Bilbao 1978.
- J. B. Metz, *Más allá de la religión burguesa*. Sígueme, Salamanca 1982.
- Id., *Un nuevo modo de hacer teología: tres breves tesis*, en Varios, *Vida y reflexión...*, 45-56.
- Id., *La teología en el ocaso de la modernidad*: Concilium 191 (1984) 31-39.
- Id., colaboración sin título en J. M. Vigil (ed.), *Nicaragua y los teólogos*. Siglo XXI, México 1987, 176-182.
- X. Miguélez, *La teología de la liberación y su método*. *Estudio en Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez*. Herder, Barcelona 1976.
- J. Moltmann, *La teología de la liberación. Carta abierta a José Míguez Bonino*: Iglesia Viva 60 (1975) 559-570.
- Id., *Della teologia politica all'etica politica*: Il Regno 507 (1984).
- G. Múgica, *¿Tiene porvenir en Europa una teología de la liberación?*: Misión Abierta 4 (1984) 137-150.
- K. Rahner, *Europa como partner teológico*, en K. H. Neufeld (ed.), *Problemas y perspectivas de teología dogmática*. Sígueme, Salamanca 1987, 365-383.
- J. Ramos Regidor, *Gesù e il risveglio degli oppressi. La sfida della teologia della liberazione*. Arnoldo Mondadori, Milán 1981, espec. 454-511, donde analiza el desafío de la Iglesia de los pobres a las iglesias de los países ricos (versión castellana: *Jesús y el despertar de los oprimidos*. Sígueme, Salamanca 1984).
- Id., *Verso un confronto fra la teologia del I e del III Mondo*: Idoc internazionale 1 (1982) 42-47.
- Id., *Alcuni spunti dibattito sulla teologia della liberazione*: Idoc internazionale 12 (1984) 1-6.
- Id., *Europa y las teologías de la liberación*: Iglesia Viva 116/117 (1985) 161-198.
- J. N. Revet-D. Mitrani, *Théologies nouvelles dans trois continents*: Etudes Théologiques et Religieuses 58 (1983) 27-52 (condensado en Selecciones de Teología 89 [1984] 63-70).
- P. Richard, *Teología de la liberación. Un aporte crítico a la teología europea*, en *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*. DEI, San José de Costa Rica 1980, 17-33.
- Id., *La teología de la liberación en las prácticas sociales y eclesiológicas liberadoras*: Misión Abierta 4 (1984) 27-36.
- S. Rostagno, *Affrontare dall'Europa la teologia della liberazione*: Idoc internazionale 1 (1983) 21-29.
- J. J. Sánchez, *Teología política y teología de la liberación. Un discurso crítico liberador sobre Dios*, en Varios, *El Dios de la teología de la liberación*. Secretariado Trinitario, Salamanca 1986, 97-120.
- M. Schooyans, *La théologie de la libération*: Revue Théologique de Louvain 7 (1976) 309-328.
- H. Schöpfer, *Lateinamerikanische Befreiungstheologie*. Stuttgart 1979.
- J. Sobrino, *El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana*, en Varios, *Liberación y cautiverio*. México 1976, 177-207.

- Id., *Teología de la liberación y teología europea progresista*. Misión Abierta 4 (1984) 11-26.
- J. J. Tamayo-Acosta, *Creadores e inspiradores de la teología de la liberación*: Misión Abierta 4 (1984) 37-59.
- Id., *La teología progresista europea ante la teología de la liberación*: Revista Latinoamericana de Teología 11 (1987) 105-127.
- J. Van Nieuwenhove, *La théologie de la libération de G Gutiérrez. Réflexions sur son projet théologique*: Lumen Vitae 28 (1973) 200-234.
- Id., *Les théologies de la libération latinoaméricaines*: Le Point Theologique 1 (1974) 67-104
- J. Nieuwenhove/ G. Casalis, *Toward a Dialogue with Third World Theologians. Symposium: «The Future of Europa. A Challenge to Theology»* (a ciclostil) 1982 (recoge las aportaciones y documentos del Congreso celebrado en Woudschoten, Holanda, del 10 al 14 de diciembre de 1981).
- Varios, *Vida y reflexión. Aportes de la teología de la liberación al pensamiento teológico actual*. CEP, Lima 1983

(recoge el punto de vista de diferentes teólogos del Primer Mundo en torno a la TL).

Números monográficos de revistas:

- Idoc internazionale 1 (1983): *L'Europa e la teologia della liberazione*.
- Misión Abierta 4 (1984): *Teología de la liberación. Aportaciones a un tema en conflicto*.
- Iglesia Viva 116/117: *Teología de la liberación. Nuevas aportaciones*.

Cuando iba este capítulo camino de la imprenta, pude leer la obra de Ch. Duquoc, *Libération et progressisme. Un dialogue théologique entre l'Amérique Latine et l'Europe*. Cerf, París 1987, que estudia con claridad y rigor las afinidades y diferencias entre los teólogos europeos de la modernidad y los teólogos latinoamericanos de la liberación. Sólo he podido recoger algunas de las aportaciones de Duquoc en el capítulo 4 de este libro. Creo que el libro constituye un buen complemento de mi exposición.

CUARTA PARTE

14

Rubén A. Alves

Contra la lógica del dinosaurio

Rubén A. Alves nació en Brasil el año 1933 y estudió en el Seminario Teológico de Sul en Campinas (Sao Paulo), en el Union Theological Seminary de Nueva York y en el Princeton Theological Seminary, donde consiguió el doctorado en teología. Ha sido miembro de la comisión «Fe y Orden» del Consejo Mundial de las Iglesias y director de «Estudios sobre Iglesia y sociedad en América Latina». Profesor de fundamentos filosóficos de las ciencias sociales en la universidad de Sao Paulo. Abandonó la Iglesia presbiteriana, a la que pertenecía y en la que se formó teológicamente, en protesta por el conservadurismo en ella reinante. Es, junto con José Míguez Bonino, uno de los más significativos representantes de la TL dentro del protestantismo.

No suele ser frecuente situar a Alves entre los teólogos de la liberación. Creo, sin embargo, que su reflexión teológica se encuentra plenamente en la línea liberadora de la nueva teología latinoamericana.

H. Cox lo ha calificado, con toda razón, de «brillante intelectual latinoamericano». Elabora su discurso filosófico y teológico en diálogo crítico con las corrientes modernas de pensamiento y retoma en él las mejores aportaciones del pensamiento filosófico y sociológico de nuestro tiempo.

Es un crítico radical e impenitente de la civilización actual, a la que compara con el dinosaurio. Como el grandioso reptil de la época secundaria, que desapareció por su excesiva fortaleza, también la civilización actual se precipita por los derroteros de su propia destrucción. Dicha civilización, en su opinión, erige el pragmatismo, la eficacia, el poder por el poder, el crecimiento económico alocado y el armamento nuclear en valores absolutos, al tiempo que sofoca la pregunta por unos valores auténticamente humanos. El diagnóstico de Alves no deja lugar a dudas: «Vivimos ahora, realmente, bajo el poder de la locura racionalizada»¹.

Frente a los intentos del pragmatismo y del marxismo, del funcionalismo sociológico y de todo tipo de realismo, de abolir la imaginación, de erradicarla de la vida humana, de tacharla de locura o de irrealismo, o de recluirla en la intimidad, Alves aboga por el acto creador, la imaginación y la esperanza, que son lo único que puede librarnos de la lógica del dinosaurio y abrirnos hacia un futuro nuevo: «La vida puede comenzar de nuevo». Para él, el acto creador es la más alta expresión de la vida humana; y la imaginación, la madre de la creatividad. No se puede condenar por desequilibrada a

¹ *Hijos del mañana...*, 36.



la imaginación por el hecho de no concordar con la realidad. Es a ésta a quien hay que declarar loca por no concordar con las aspiraciones de la imaginación.

Rastreando en la tradición bíblica, concibe la comunidad de fe como el lugar donde se configura históricamente el acto creador, como la forma social de la imaginación. Lo que le lleva a retraducir Jn 1, 14 de la siguiente forma: «Y la imaginación se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos comprobado su gracia y su verdad y su promesa»². Una relectura de la Biblia desde el compromiso histórico por la liberación le lleva a considerar que «sólo los oprimidos pueden ser creadores. Porque solamente los oprimidos tienen la voluntad decidida de abolir el poder que les oprime, los presupuestos de un poder que está en la raíz misma de la opresión», como queda patente en el cántico del siervo de Yahvé (Is 53, 1-13).

² *Ibid.*, 228.

Una de las preocupaciones centrales del quehacer teológico de Alves es la búsqueda de un nuevo lenguaje de la fe que, lejos de resultar paralizador, sea capaz de expresar coherentemente el camino hacia la liberación, en el que están empeñados importantes grupos cristianos. Escribe a este respecto: «Mis investigaciones no pretenden ser otra cosa sino la expresión de la participación en una comunidad de cristianos que está batallando para descubrir cómo hablar fielmente el lenguaje de la fe en el contexto de su compromiso con la liberación histórica del hombre»³.

Parte del nacimiento de una nueva concepción del hombre, la del mesianismo humanista, que tiene tres momentos: aparición de una nueva conciencia, aparición de un nuevo lenguaje, aparición de una nueva comunidad. Desde ahí critica el sistema imperante por cuanto sofoca la capacidad de los pueblos del Tercer Mundo para transformar el

³ *Cristianismo, ¿opio o liberación?...*, 17.

mundo y para transformarse a sí mismos liberándose de sus cadenas y paraliza su capacidad de imaginación y de crear un nuevo tipo de sociedad.

Pone en cuestión el lenguaje del tecnologismo, que destruye la negación, cierra las puertas a la esperanza y domestica la acción. Cuestiona igualmente los diferentes lenguajes teológicos: el del existencialismo teológico, que desvincula el futuro escatológico del futuro histórico; el de K. Barth, que o bien niega toda la historia (primer Barth), o bien convierte el futuro del hombre en pasado o en «tiempo metafísico»; el de Bultmann, por su carácter ahistórico y asocial; el de la teología de la esperanza de Moltmann, ya que, aun cuando el teólogo alemán afirma que, a partir de las promesas, «la historia se torna abierta», en realidad la historia se presenta como movida por una especie de *primum movens* que está a la cabeza del proceso. En definitiva, constata Alves refiriéndose a la teología moltmanniana de la esperanza, el futuro ya está «determinado», es un «objeto» más que un horizonte.

La crítica se hace más radical para con los lenguajes teológicos tradicionales. Estos, indica, tienen su *ultimate concern* en la eternidad, Dios y el alma, y mantienen una relación puramente tangencial con el mundo, la vida y la historia. En estos lenguajes, la preocupación por la vida, por la tierra, por la justicia, por el futuro, nunca llega a ser la preocupación última, sino, a lo más, penúltima y derivada de lo que es considerado lo último: Dios, la eternidad, el alma... Tales lenguajes se encuentran actualmente en crisis y no conectan para nada con la nueva situación latinoamericana, donde «algunos cristianos han llegado a sentir que el hombre, su futuro, la transformación de la tierra es una preocupación última».

Como alternativa a los lenguajes criticados, propone un lenguaje de la fe que exprese la pasión por la liberación humana y que sea histórico, profético radical, secular y secularizador, e imaginativo.

Alves rompe con cualquier atisbo de docetismo en su concepción cristológica al subrayar el compromiso solidario de Cristo con la causa de la libertad. Recupera, asimismo, el horizonte histórico y político, dialéctico y conflictivo, de la cruz.

UN NUEVO LENGUAJE DE LA FE

El nuevo lenguaje de la fe es un lenguaje totalmente histórico. Sus verbos y sustantivos hablan indistintamente de la revelación como historia. Sus verbos describen y señalan a la dialéctica política que creó en el pasado –y con ello hizo posible la esperanza– el acontecimiento de la liberación humana de la esclavitud. Los sustantivos, por su parte, no se refieren a objetos meta-históricos. Por el contrario,... tienen la solidez, los colores, el aroma y las formas de las cosas terrenas. Aluden a un mundo bueno que, como *don* que es de la dialéctica de liberación, es una y otra vez penetrado, recreado y resucitado por la actividad de la libertad. Dichos sustantivos hablan de los sufrimientos, gozos y esperanzas de los hombres...

El hecho de que la intención de este lenguaje sea la liberación humana histórica, indica que el lenguaje como tal tiene solamente una importancia secundaria. El elemento primario del cual nace y al cual señala es la política de libertad en marcha dentro de la cual se encuentran la libertad para el futuro y la libertad para la vida. Este lenguaje tiene una importancia profética radical...

El lenguaje de la comunidad de fe se halla en guerra constante contra el secularismo. El secularismo es un cambio de ídolos: se abandona, sí, lo metafísico, lo religioso, los absolutos eclesiásticos, pero se toman los absolutos históricos. Esta absolutización de la historia es descrita así por Leszek Kolakowski: «Una lluvia de dioses cae desde el cielo para asistir a los ritos funerarios del único Dios que ha sobrevivido en demasía. Los ateos tienen sus santos y los blasfemos están erigiendo sus templos».

El lenguaje de la comunidad de fe, en consecuencia, es expresión de la imaginación... La imaginación, al rechazar los hechos como límite, expresa la trascendencia de la razón sobre lo dado. La imaginación es una forma crítica de lo que es, una expresión de la negación, una función de la razón que depende del espíritu del hombre, de su poder para ir más allá del mundo cerrado de los hechos...

Un lenguaje creado por la imaginación es capaz de dar «nombre a las cosas que se hallan ausentes», y cuando hace esto, rompe el hechizo de las cosas que están presentes.

R. Alves,
Cristianismo, ¿opio o liberación?
Sígueme, Salamanca 1973, 242.243.249.251.

Escritos

El protestantismo como una forma de colonialismo: Perspectivas de Diálogo 38 (1968) 242-248.

La muerte de la Iglesia y el futuro del hombre: Cristianismo y Sociedad 2 (1968) 3-199 (recogido en *Idoc* 12 [1969] 2-16).

El pueblo de Dios y la liberación del hombre. Montevideo, Fichas de ISAL 3 (1970/26) 7-12.

Función ideológica y posibilidades utópicas del protestantismo latinoamericano, en Varios, *De la teología y la sociedad* Tierra Nueva, Montevideo 1971.

O religião, patologia ou busca de sanidade: REB 32 (1972) 929-935 (traducido y condensado en *Selecciones de Teología* 48 [1973] 310-314).

Cristianismo, ¿opio o liberación? Sígueme, Salamanca 1973.

El pueblo de Dios y la búsqueda de una nueva ordenación social, en Varios, *Religión, ¿instrumento de liberación?* Marova-Fontanella, Madrid-Barcelona 1973, 111-146.

Hijos del mañana. Imaginación, creatividad y renacimiento cultural. Sígueme, Salamanca 1976.

Del paraíso al desierto. Reflexiones autobiográficas, en R. Gibellini (ed.), *La nueva frontera de la teología en América Latina*. Sígueme, Salamanca 1977, 261-278.

Las ideas teológicas y sus caminos por los surcos institucionales del protestantismo brasileño, en P. Richard (ed.), *Materiales para una historia de la teología en América Latina*. DEI, San José de Costa Rica 1981, 343-366.

Creio na ressurreçao do corpo, Cedi, Río de Janeiro 1983

La teología como juego. La Aurora, Buenos Aires 1982.

15

Hugo Assmann Hacer teología desde la América dependiente

Hugo Assmann nació en Brasil en 1933. Hizo estudios de filosofía y sociología en su país y de teología en Roma. Es doctor en teología y licenciado en ciencias sociales, con especialización en comunicación. Ejerció la docencia teológica en la facultad de teología de los jesuitas de San Leopoldo y en la universidad pontificia de Porto Alegre (Brasil). Fue asimismo profesor visitante de la universidad de Münster (República Federal de Alemania). Durante su estancia en Chile tuvo una destacada participación —tanto en el plano de la acción política como en el teórico— en el Centro de Estudios de la Realidad Nacional y en la editorial Quimantu. Vivió en San José de Costa Rica durante casi dos lustros. Allí fundó el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), del que fue director hasta 1980. Actualmente es profesor del departamento de comunicación en la universidad metodista de Piracicaba (Sao Paulo).

1. Assmann posee una rica formación interdisciplinar, y en su pensamiento interactúan la teología, la sociología y la economía, dándole una amplitud de miras y una riqueza epistemológica difícilmente encontrables en otros teólogos de la liberación.

No presenta propiamente una elaboración teológica acabada, sino que lo que hace es ofrecer pistas

de trabajo para el quehacer teológico *en y desde América Latina*. El punto de partida y la primera referencia de ese quehacer están en la situación de dependencia y dominación en que viven sumidos los pueblos del Tercer Mundo, pues la «situación histórica de los dos tercios de la humanidad incide, como desafío, sobre el propio sentido histórico del cristianismo y cuestiona radicalmente la misión de la Iglesia». El *desde dónde* más concreto del discurso teológico de Assmann aparece precisado en el título y subtítulo de su principal obra teológica, *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América Latina dependiente*¹.

En sus escritos de finales de los años sesenta y comienzos de los setenta, Assmann es el teólogo de la liberación que más insiste, junto con el chileno Pablo Richard, en la mediación de la racionalidad socialista, es decir, de la praxis revolucionaria, al objeto de hacer una teología históricamente significativa. Subraya la función de instancia crítica de la fe que ha de jugar la praxis liberadora. Hay en él una asunción consciente del método de análisis marxista, que aparece como instrumento fundamental para llegar a conocer la realidad.

¹ Sígueme, Salamanca 1973.



H. Assmann

La reflexión teológica no arranca propiamente de los datos de la revelación, sino de la situación de dependencia y de la praxis revolucionaria para superar esa dependencia. En la corriente teológica representada por el primer Assmann, cree Fierro, la institución eclesiástica y los símbolos cristianos sólo encuentran su validación en la práctica liberadora. El cristianismo deja de aparecer como un absoluto y se presenta como una realidad contingente, histórica, cuyo criterio de autentificación es la liberación del hombre².

Este punto de vista de Fierro debe ser matizado, pues, si bien es verdad que Assmann considera a la teología como ciencia provisoria y deudora de su ubicación social, a renglón seguido afirma que no hay que perder de vista «las referencias transhistóricas, tanto las del pasado del cristianismo, como las decorrientes de la perspectiva escatológica del 'reino de Dios'»³.

Assmann es uno de los primeros teólogos de la liberación que llama la atención sobre las ciencias sociales como mediación necesaria e indispensable para el discurso teológico. Expresa la función mediatizadora de dichas ciencias entre la realidad y la teología en los siguientes términos: «La teología de la liberación ha dado un paso fundamental hacia el encuentro con las ciencias, al admitir que el dato concreto de la praxis, sobre el que estas ciencias tienen la primera palabra, es su referencia fundamental, su punto de partida contextual. Se podría decir que la teología de la liberación, al definirse como reflexión crítica a partir de la interioridad de la praxis liberadora, no sólo se entiende como 'acto segundo' en relación con el 'acto primero' de la praxis, sino también como 'palabra segunda' en relación a la 'palabra primera' de las ciencias humanas. Con tal que no se interprete eso como presunción totalizadora de la teología, como si ella se arrogase la 'última palabra'»⁴.

A la pregunta por la diferencia entre la teología entendida como reflexión crítica sobre la praxis histórica y las ciencias humanas, responde que la reflexión crítica de la teología se hace «a la luz de la fe». En ese sentido, la praxis de los cristianos se entiende como «corporeificación histórica de su fe»⁵.

2. Uno de los blancos de la crítica de Assmann es la teología europea de corte progresista en sus diferentes versiones: la teología de la revolución, la teología política de Metz y la teología de la esperanza de Moltmann.

La teología de la revolución, a su juicio, acentúa el logos sobre la praxis y cae a veces en el esoterismo, ya que el instrumental utilizado no es ni procesual ni praxeológico. Entre las deficiencias de esa teología cita estas dos: a) «la casi total falta de claridad sobre lo que constituye realmente el meollo del problema; es decir, el éxodo previo de un estado de injusticia y violencia institucionalizadas»; b) la ausencia de las características típicas de un proceso revolucionario: «apreciación valorativa del fin que se persigue... urgencia improrrogable de una trans-

² Cf. A. Fierro, *Presentación de la teología*. Laia, Barcelona 1980, 131s.

³ *Teología desde la praxis de la liberación...*, 116.

⁴ *Ibid.*, 50.

⁵ *Ibid.*, 47.

formación estructural... rechazo de toda legitimación del *statu quo* como sistema total»⁶. La teología europea de la revolución generó, muy pronto, una profunda decepción en América Latina, al comprobar el tono abstracto y descontextualizado de los temas debatidos y al observar la ausencia de elementos socio-analíticos en la mayoría de sus textos. Los teólogos latinoamericanos terminaron por desinteresarse de lo que Assmann llamó «logomaquia bizantina».

En la teología política de Metz y en la teología de la esperanza de Moltmann reconoce aportaciones de gran relevancia, cuales son: en el caso de Metz, la insistencia en la dimensión política de la fe y la recuperación de los contenidos subversivos del cristianismo; en el caso de Moltmann, la crítica a las teologías de carácter epifánico.

Pero, reconocidos estos valores, llama también la atención sobre algunas de sus principales carencias, que podemos resumir así: su «dificultad para asumir positivamente una ideología, como arma indispensable para la lucha de liberación aun para optar por uno, y no por otro instrumental analítico»⁷; la vaguedad y el alto grado de abstracción de sus contenidos analíticos; su «miedo a nombrar directamente los mecanismos de dominación»; su permanencia en la esfera propia de la verdad, «diferente de la esfera de lo real»; su pensamiento poco dialéctico; su vaciamiento de la conflictividad del presente al poner el acento de forma exagerada en las promesas (en el caso de Moltmann). La crítica de Moltmann «se reduce a aspectos secundarios, a la necesidad de mejorías y complementaciones. Los fundamentos del *statu quo* permanecen intactos»⁸.

Las aportaciones específicas de Assmann a la TL son los siguientes: esfuerzo por llevar a cabo una profunda transformación de la teología en y desde América Latina; haber redefinido el sujeto de la teología, sobre todo en lo que se refiere al grupo comprometido políticamente; haber desenmascarado el

carácter liberal e intrasistémico de las teologías llamadas «progresistas» del mundo rico; puesta en cuestión del marco ideológico-liberal de los avances exegeticos; sistematización del quehacer teológico como función crítica de la praxis histórica de los creyentes; clarificación sobre el papel a jugar por las ciencias sociales en la reflexión teológica; acentuación de la dimensión política de la fe; constatación del carácter relativo y provisorio de la teología, sin caer por ello en el relativismo teológico; redefinición de la misión de la Iglesia como servidora del mundo, a través del compromiso con los pobres y de su colaboración en los procesos históricos de liberación; comprensión de la salvación en términos de proceso histórico de liberación.

3. Assmann viene ocupándose últimamente, con el rigor universitario que le caracteriza, de la teoría de la comunicación, en cuyo marco se inscribe su reciente investigación sobre *La Iglesia electrónica y su impacto en América Latina*⁹. Se trata de un estudio concienzudo que aborda un fenómeno de consecuencias graves para el cristianismo en América Latina: la abundancia creciente y el carácter ideológico de los programas religiosos radiofónicos y televisivos que controlan los fundamentalistas. Comienza estudiando el fenómeno en Estados Unidos para centrarse, a continuación, en el impacto y la originalidad del mismo en América Latina.

La óptica en la que se mueve el análisis es definida desde el principio: opción primordial por la comunicación de los pobres, prioridad por la comunicación de las clases subalternas, que son portadoras de una vocación universal. Consciente de que el mal uso de los medios de comunicación daña la causa de los pobres, Assmann centra su empeño en conseguir que éstos se conviertan en sujetos de la comunicación hacia la sociedad y en poner esos medios al servicio de la causa de los pobres.

Frente a los estudios sociológicos sobre la «Iglesia electrónica», que sitúan el fenómeno religioso en un ámbito autónomo, sin atender al contexto socio-histórico más amplio en que se producen, el teólogo y teórico de la comunicación brasileño parte

⁶ *El lugar propio de una teología de la revolución*: Selecciones de Teología 38 (1971) 159.

⁷ *Teología desde la praxis de la liberación...*, 85.

⁸ *Ibíd.*, 87.

⁹ DEI, San José de Costa Rica 1987.

de la convicción de que un análisis correcto de las formas de manifestación de los fenómenos religiosos debe tener en cuenta sus condicionamientos históricos. Más en concreto, dichas formas de manifestación se inscriben «en la crisis de legitimidad del capitalismo en su fase de definitiva transnacionalización»¹⁰. El capitalismo es intrínsecamente fetichista y generador de idolatría. El proceso de fetichización fomentado por el capitalismo recurre a una enorme industria explícita de legitimaciones religiosas y se alimenta de símbolos religiosos, con la intención de ofrecer a los hombres eso que Marx llama «trascendencia perversa». Con ello, aclara Assmann, no se pretende reducir la experiencia de la trascendencia en la historia a simples fenómenos superestructurales de las determinaciones económicas.

Cree que la llamada «Iglesia Electrónica» no puede ser considerada como una expresión religiosa entre otras muchas. Se trata, en realidad, de un movimiento idolátrico, de una fuente de idolatría, que mantiene una relación profunda con las necesidades propias de los sistemas de opresión actuales. Tampoco ha de ser entendida como una gran conspiración que proponga demoler el cristianismo verdadero; es, más bien, «un subproducto y un derivado 'normal' dentro de un mundo opresor que necesita de legitimaciones religiosas»¹¹. Y las verdaderas víctimas de la trampa manipuladora de la «Iglesia Electrónica» son los pobres.

Assmann hace una interpretación teológica del fenómeno fundamentalista y de su instrumento expansivo más poderoso, que es la «Iglesia Electrónica», llegando a las siguientes conclusiones:

a) El fundamentalismo es, más que un literalismo bíblico, una concepción individualista de la salvación y una defensa de los valores tradicionalistas, tanto en el terreno religioso como en el político.

b) El mensaje bíblico se torna una cosa; la Biblia se convierte en un objeto devocional, llegándose a la bibliolatría. Sobra, en consecuencia, la exé-

gesis. La salvación es un objeto de compra-venta. La alternativa que propone Assmann a esta cosificación de la Biblia y a la mercantilización de la salvación se encuentra en aproximarse a la Biblia como memoria histórica de los pobres.

c) El discurso fundamentalista transmitido a través de los programas televisivos y radiofónicos viene a ser una «logología soteriológica». Ahí tiene lugar la deshistorificación de la teología. La alternativa de Assmann a esa deshistorificación, logología o mitología es una teología entendida como servicio a la praxis histórica de la fe.

d) Los fundamentalistas son muy propensos a las materializaciones tangibles del misterio de Dios y de nuestra relación con él. La belleza de Dios se convierte en un acto bancario de seguros de vida, y la experiencia del misterio se pervierte. Estamos ante la «trascendencia perversa», a la que nos referíamos anteriormente. La alternativa de Assmann es la *trascendencia al interior de la historia*, es decir, una experiencia de la trascendencia que se inscribe en la lucha por la justicia dentro de la historia. Dicha experiencia nada tiene que ver con operaciones bancarias.

No cabe duda de que la comercialización de los símbolos religiosos y, más en concreto, de Dios, influye negativamente en la conciencia y en la capacidad de lucha de los pobres y dificulta notablemente la opción por ellos.

La reacción de las iglesias comprometidas en la liberación de los pobres no puede ser competir con los tele-evangelistas. Según Assmann, lo fundamental no es, para los cristianos, «dar noticias», sino «ser noticia», «ser testimonio que se torna en buena noticia», ser «el eco no silenciado de su testimonio (¡y su martirio!) junto a los pisoteados e injusticiados»¹².

¹⁰ *Ibíd.*, 22.

¹¹ *Ibíd.*, 123.

¹² *Ibíd.*, 125.

TEOLOGIA, NO LOGOLOGIA

Teología es la tentativa de balbucear medias-palabras, símbolos alusivos, a partir de la experiencia de la dimensión del misterio indecible que descubrimos en la praxis, que intenta construir la «fraternura» en el convivio humano. Esa dimensión de misterio está en el interior del compromiso práctico, hombro a hombro con nuestros semejantes. Pero la realidad, opacada y ocultada por las relaciones anti-fraternales, no nos deja percibir fácilmente esa dimensión de misterio y nos dificulta la propia experiencia de la trascendencia en el interior de la historia. Por eso necesitamos de testimonios, de divulgadores –por actos y palabras– de la dimensión oculta que late en la historia. Necesitamos de «creadores de evangelios», de constructores de puentes simbólicos que nos permitan transitar dentro del misterio. Ellos nos señalarán las referencias para aprender a creer en el amor, tener esperanza del sentido de nuestros esfuerzos, perder el miedo a entregarnos a los demás con amor efectivo. Señalarán fundamentalmente la referencia-persona, Jesús de Nazaret. Y las referencias auxiliares que deberían acogernos en «koinonía» en la iglesia.

Creemos que la teología es ese tipo de servicio al acto primero: la praxis histórica de la fe. En relación a la fe-praxis, ella es «acto segundo», esto es, acto «según la fe» y «referido a la fe», y acto «brotado de la fe», y en este sentido, algo que viene «después». Vista así, la teología no puede engrandecerse a sí misma. Ella está al servicio de la fe. Por eso no es verdaderamente practicable fuera de la fe. Las pretendidas «teologías» que no brotarán de la fe, que no se alimentan de ella y la alimentan, son un desastre para el cristianismo. Por otro lado, parece que la propia necesidad de codificación de sus símbolos, que el «animal de los símbolos» –el ser humano en sociedad– necesita para comunicarse, lleva a la necesidad de una cierta sistematización, siempre precaria, de la percepción del misterio vivencial en la historia. Por eso, la teología está siempre tentada de convertirse en una grandeza autónoma. Estructura codificada de mitos, otrora, estructura discursiva codificada, hoy. En esa tentación de autonomía o grandeza en sí, la teología se vuelve mitología o logología. Y así se deshistoriza.»

H Assmann,

La Iglesia electrónica y su impacto en América Latina
DEI, San José de Costa Rica 1987, 141-142

Escritos

- Tarefas e limitações de uma teologia do desenvolvimento*
Vozes 62 (1968) 13-21
- Caracterização de uma teologia da revolução* Ponto Homen 4 (1968) 6-45
- Elementos para uma ética de opção e praxis revolucionária*
Ponto Homen 4 (1968) 46-58
- Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution*, en E. Feil y R. Weth (eds), *Diskussion zur 'Theologie der Revolution'* Maguncia-Munich 1969, 218-248 (traducido y condensado en *Selecciones de teología* 38 [1971] 157-171, bajo el título *El lugar propio de una teología de la revolución*)
- Teología política* Perspectivas de Dialogo 50 (1970) 16-25
- Aporte cristiano al proceso de liberación*, en Varios, *Movilización popular y fe cristiana* ISAL, Montevideo 1971
- Teoponte, una experiencia guerrillera* CEDI, Oruro 1971
- Reflexión teológica a nivel estratégico-táctico*, en Varios, *Liberación en América Latina* Bogotá 1971, 69-82
- Opresión-Liberación* Desafío a los cristianos Tierra Nueva, Montevideo 1971
- Teología desde la praxis de liberación* Ensayo teológico desde la América dependiente Sigüeme, Salamanca 1973
- Iglesia y proyecto histórico*, en Varios, *Teología, Iglesia y política* ZYX, Madrid 1973, 137-158
- Conciencia cristiana y situaciones extremas en el cambio social*, en Encuentro de El Escorial, *Fe cristiana y cambio social en América Latina* Sigüeme, Salamanca 1973, 335-343
- Aspectos básicos de la reflexión teológica en América Latina* Evaluación crítica de la teología de la liberación, en P. Freire, H. Assmann, J. H. Cone, *Teología negra, teología de la liberación* Sigüeme, Salamanca 1974, 83-97
- Sobre la religión*, 2 vols (edición e introducción a cargo de R. Mate y H. Assmann) Sigüeme, Salamanca 1974-1975
- La actuación histórica del poder de Cristo* Cristianismo y Sociedad 13 (1975) 43-54 (recogido en R. Gibellini [ed.], *La nueva frontera de la teología en América Latina* Sigüeme, Salamanca 1977, 133-144)
- El pasado y el presente de la praxis liberadora en América Latina*, en Encuentro Latinoamericano de Teología, *Liberación y cautiverio* México 1976, 293-296
- Iglesia de los pobres*, en Varios, *Cruz y resurrección. Presencia y anuncio de una Iglesia nueva* México 1978, 277-294

La tarea común de las ciencias sociales y de la teología en el desenmascaramiento de la necrofilia del capitalismo, en Varios, *Capitalismo: violencia y anti-vida*. San José de Costa Rica 1978, vol. 1, 21-37.

Tecnología y poder en la perspectiva de la teología de la liberación, en *Tecnología y necesidades básicas*. DEI, San José de Costa Rica 1979, 28-44.

La fe de los pobres en lucha contra los ídolos, en Varios, *La lucha de los dioses*. DEI-CAV, San José de Costa Rica 1980, 231-268.

El dominador, el mediador y la emergencia del otro, en R. Vidales y L. Rivera (eds.), *La esperanza en el presente*

de América Latina. DEI, San José de Costa Rica 1983, 43-55.

El uso de símbolos bíblicos en Marx: REB (junio 1985) 317-331.

La Iglesia Electrónica y su impacto en América Latina. DEI, San José de Costa Rica 1987.

Es, además editor de, entre otras, las siguientes obras publicadas por el DEI: *Carter y la lógica del imperialismo*; *El juego de los reformismos frente a la revolución en Centroamérica*; *El Banco mundial: un caso de 'progresismo conservador'*.

16

Clodovis Boff

El juego de las mediaciones en la teología de la liberación

Clodovis Boff, hermano de Leonardo Boff, nació en Concordia (Brasil) en 1944. Perteneció a la Congregación de los Siervos de María. Obtuvo el doctorado en teología por la universidad católica de Lovaina en 1976, con una tesis sobre la *Teología de lo político y sus mediaciones*. El tribunal que le concedió el grado de doctor estuvo formado por cualificados filósofos y teólogos como A. Gesché, J. van Nieuwenhove, G. Thils, J. Ladrière... Ha sido profesor de la universidad católica de Río de Janeiro, de la que fue retirado por el arzobispo de la citada archidiócesis. Compagina la docencia teológica con una intensa actividad pastoral en el seno de las comunidades de base. Posee una buena formación interdisciplinar, como se desprende de la lectura de sus trabajos teológicos.

1. Cl. Boff pertenece a la llamada «segunda generación» de teólogos de la liberación y destaca por sus aportaciones en el terreno de la metodología, que han ayudado a avanzar por caminos más firmes a sus colegas de América Latina y a los movimientos eclesiales de base. Su obra *Teología de lo político. Sus mediaciones* representa uno de los intentos más serios por ofrecer la justificación racional de las intuiciones y actitudes originales que sirvieron de base a la TL. Lo que se propone con este trabajo es buscar «una plataforma teórica segura en donde

podiera apoyarse efectivamente una práctica teológica, pastoral y política»¹. Se trata, en definitiva, de establecer las condiciones epistemológicas para que las teologías referidas a la praxis sean eso, *teología*, y no otra cosa. En tal tarea tiene muy en cuenta las diferentes aportaciones epistemológicas que se han desarrollado en el terreno de la filosofía y de las ciencias (desde Aristóteles, pasando por santo Tomás, hasta los epistemólogos actuales).

Don son, según el teólogo brasileño, las mediaciones teóricas que intervienen en la construcción de una teología elaborada a partir de la praxis: las ciencias sociales o *mediación socioanalítica* y la *mediación hermenéutica*. La primera le proporciona la materia prima o el objeto fundamental; la segunda le ofrece los medios de producción específica. Además, la teoría teológica está siempre «determinada por la relación dialéctica que mantiene con la praxis (de la fe), al mismo tiempo que interviene sobre dicha praxis a su modo, es decir, teóricamente»².

Veamos qué papel asigna a ambas mediaciones y qué relación establece entre teología y praxis.

¹ *Teología de lo político. Sus mediaciones*, 19

² *Ibíd.*, 399

a) En una teología elaborada en relación con la praxis, la mediación socioanalítica ejerce la función de mediación teórica necesaria: «No hay teología a partir y en función de la praxis (política) más que por una mediación socioanalítica», afirma. Dicha mediación libera a la teología de caer en el teorismo vacío o, en expresión de Assmann, del «cinismo académico» y de la «hemorragia de sentido», a la que se ve abocada una teología pura.

A este respecto, Cl. Boff indica que corrientes teológicas como la moral social clásica y las diferentes teologías políticas descuidan una mediación socioanalítica segura y se quedan en la mediación hermenéutica.

Una correcta articulación entre teología y ciencias sociales no resulta fácil. En este sentido apunta una serie de obstáculos epistemológicos que dificultan dicha articulación³:

– El *empirismo*, que consiste en una lectura intuitiva e inmediata de la realidad social, en apelar a los hechos con renuncia expresa al análisis de los mismos.

– El *purismo metodológico*, que se muestra tan celoso del estatuto propio de la teología que no admite la intromisión de ninguna otra disciplina en su terreno de operaciones. La teología pura que se pretende construir es, según Cl. Boff citando a Marx, como una «virgen consagrada a Dios y estéril».

– El *teologismo*, que consiste en considerar a la teología como discurso universal y totalitario, es decir, como la única versión verdadera de lo real. Una teología así entendida se torna ideológica, como se han encargado de mostrar y demostrar los «maestros de la sospecha».

– La *mezcla semántica*, que consiste en la mezcla de un doble lenguaje: el religioso y el profano, donde termina por imponerse el dominio de la lógica del lenguaje religioso y por vaciarse y espiritualizarse el discurso profano.

– El *bilingüismo*, afín a la mezcla semántica,

que consiste en yuxtaponer dos lecturas de lo real: la teológica y la socioanalítica.

Identificados y obviados estos obstáculos, Cl. Boff define la relación de mediación entre la teología de lo político y las ciencias sociales como una relación *de constitución, de interioridad*. Con ello quiere decir que la mediación socioanalítica es parte constitutiva de la teología que se elabora en relación con la praxis, es la materia prima de esa teología. Y aquí hace una matización importante: la teología no se limita a introducir sin más las ciencias sociales en su discurso; debe reelaborar e integrar las aportaciones de esas ciencias atendiendo a su propia pertinencia⁴.

A este respecto distingue un doble régimen en la teología: uno interno y otro externo. El régimen interno se caracteriza por el principio de *autonomía*. Lo que quiere decir que la teología tiene su propia gramática, su modo propio de funcionar. El régimen externo se caracteriza por el principio de *dependencia*. Lo que quiere decir que la teología se mueve dentro de un complejo entramado de determinaciones materiales e históricas, y depende de las condiciones socioeconómicas, políticas y culturales. De ahí que el teólogo deba ejercer permanentemente lo que nuestro autor llama «vigilancia ideopolítica»⁵. Debe situarse en el contexto sociohistórico, pero no de manera ingenua.

En síntesis, el teólogo tiene que estar atento a su lugar teórico, definir su propio estatuto y moverse dentro de él. Pero debe estar también atento a su lugar sociológico, al objeto de articular su propio estatuto teórico en un espacio social determinado. Ambas vertientes de la teología, la interna y la externa, son distintas, pero están vinculadas entre sí y han de articularse correctamente, observa Cl. Boff, «de tal manera que la verdad teológica pueda practicarse en la historia y que, por su parte, la práctica política pueda ser una práctica ‘verdadera’»⁶.

b) La segunda mediación teórica fundamental que interviene en la construcción de la teología de

⁴ *Ibid.*, 82, 84, 401.

⁵ *Ibid.*, 61.

⁶ *Ibid.*, 65.

³ *Ibid.*, 166-180.

lo político es, para el teólogo brasileño, la *hermenéutica*, de la que ya nos ocupamos con cierta amplitud en páginas atrás, donde expusimos las grandes líneas del pensamiento de Cl. Boff a este respecto. Aquí sólo queremos referirnos a las dos actitudes anímicas que, según él, deben caracterizar al teólogo político en la práctica hermenéutica⁷:

– El teólogo ha de ser sensible a lo que acontece en la comunidad cristiana y en la sociedad, vivir la vida de la comunidad en cada coyuntura histórica y desarrollar su función en estrecha relación con la comunidad. Ello le llevará a «atribuir la primacía de valor a la práctica real de la comunidad cristiana sobre toda elaboración teórica».

– La referencia a la Biblia ha de caracterizarse por ser una *memoria creadora*, y su lectura, una *lectura productora* de la relación entre la situación concreta y el contenido del mensaje. Al teólogo le corresponde «confrontar, en el terreno del *logos*, la positividad de la fe y el curso del mundo».

c) Otra cuestión que se propone dilucidar es la relación entre teoría teológica y praxis o, más en concreto, cómo influye la praxis en la teología. La praxis, afirma, constituye el ambiente vital (*medium in quo*), el verdadero medio de realización de la práctica teológica concreta. Tres son los niveles donde Cl. Boff ve reflejada la subordinación de la teología a la praxis: el del compromiso social del teólogo (dando por supuesto que todo teólogo está situado socialmente, la pregunta aquí es qué compromiso asumir, por qué causa optar); el de la relevancia histórica de un tema (la pregunta aquí es qué temática resulta significativa en relación con una realidad histórica determinada) y el de la función sociopolítica de la teología (la pregunta aquí es a quién sirve la teología, en función de qué intereses se elabora).

2. Cl. Boff ha profundizado en la significación de santo Tomás de Aquino para la TL y ha mostrado la ligazón entre uno y otra en cuatro niveles⁸:

⁷ *Ibid.*, 281-285.

⁸ Cf. el artículo de Cl. Boff, escrito en forma de carta a un estudiante de teología, *Santo Tomás de Aquino y la teología de la liberación*: Páginas, separata n. 42 (diciembre 1981).

a) El de los *presupuestos*, pues sólo existe y puede existir TL «sobre la base de la tradición teológica anterior, dentro de la cual la teología de Tomás de Aquino ocupa un lugar reconocido y eminente». Estima que la metodología teológica de santo Tomás sigue teniendo consistencia y actualidad, y que la TL ha de buscar las reglas de su construcción en dicha metodología, de la que destaca: la constitución de la teología como ciencia, que fue determinante para la orientación ulterior de la inteligencia de la fe; el lugar central que ocupa la Escritura en su reflexión teológica; el respeto y aprecio por la razón, sin llegar a caer nunca en su utilización mercantil.

b) El de la *temática*. Recuerda que Tomás de Aquino fue un teólogo político, en cuanto se ocupó, como hace hoy la TL, de las cuestiones políticas y sociales de su tiempo. Esta dimensión ha sido olvidada, «no inocentemente», por la tradición más reciente.

c) El de las *mediaciones teóricas*. Pone de relieve cómo, en un clima de sospecha hacia Aristóteles, el autor de la *Summa* encaró el desafío filosófico y cultural de su tiempo, el aristotelismo, con honestidad y rigor, sin por ello poner la fe a los pies del sistema aristotélico.

d) El de la *praxis*. Presenta a santo Tomás como «¡teólogo militante!», que fue capaz de hacer teología en conexión con la praxis.

En los cuatro niveles subraya tanto la continuidad como la discontinuidad entre el teólogo medieval y la TL; no cae en la mimesis. Pero insiste en que la continuidad es más profunda que la discontinuidad. En definitiva, uno y otra se sitúan en la misma perspectiva: «la perspectiva de la fe, de manera crítica, profundamente reformulada, refundida en función y a partir de nuestra problemática específica».

3. Cl. Boff ha estudiado la dialéctica *comunidad eclesial-comunidad política* poniendo las bases para la elaboración de una *eclesiología política* desde un doble registro: el sociológico y el teológico⁹.

⁹ Cf. *Comunidade eclesial-comunidade política. Ensaio de eclesiológica*.

Una aproximación sociológica a la Iglesia le lleva a descubrir que ésta se sitúa en la *instancia ideológica* y que, en consecuencia, antes de ser una fuerza económica y política, es una fuerza ideológica; si bien, en virtud de la articulación de las tres instancias (la ideológica o simbólica, la política y la económica), la Iglesia posee también un peso político y económico.

Reconoce que la influencia de la Iglesia en la sociedad es importante, aunque, siguiendo los estudios de los científicos sociales, no olvida que dicha influencia es cada vez menor en la instancia ideológica y se reduce todavía más en las instancias política y económica.

Presta especial atención a la relevancia política de las comunidades de base, que sitúa en el terreno de la *concientización*. En 1978 afirmaba a este respecto lo siguiente: «Las CEBs (comunidades eclesiales de base) pueden estar acumulando un potencial político cuyos efectos de transformación sólo podrán ser debidamente avalados por la historia. Pero las prácticas diversificadas que las CEBs están articulando desde ahora hacen pensar que éstas se encaminan hacia un compromiso liberador cada vez mayor y más radical»¹⁰. A la vista del papel jugado por las comunidades de base en los procesos de liberación de América Latina desde entonces hasta el presente, el pronóstico no puede ser más certero.

Pero Cl. Boff no se queda en el plano sociológico. Aborda también las relaciones Iglesia-sociedad teológicamente. Desde esa óptica aparece la Iglesia como *sacramento* de salvación, cuyo espacio de realización es el mundo. De ahí que los cristianos estén llamados a historificar la salvación en el mundo, a luchar fuera de los marcos institucionales de la Iglesia, junto a sus hermanos los hombres.

La Iglesia ha de adoptar, según el teólogo brasileño, una doble actitud ante la política:

– «*de refuerzo o de radicalización*, en cuanto la política es mediación histórica de justicia, de aga-

pé y del reino, y en esa medida el cristiano llega hasta la muerte»;

– «*de reserva o de relativización*, en cuanto la política es *techné*, es decir, *arte*, medio-de, poder-para, estrategia»¹¹.

4. Cl. Boff ha llevado a cabo, en colaboración con el pastor y teólogo bautista Jorge Pixley, una penetrante y lúcida reflexión (sociológica, bíblica, teológica, histórica y pastoral) sobre la *opción por los pobres*, tema central, lugar epistemológico e imperativo ético de la TL y de la Iglesia latinoamericana. Nos referimos a la obra *Opción por los pobres*, publicada en 1986, que es, a nuestro juicio, uno de los trabajos más sólidos y completos sobre el tema en la óptica de la TL. En ella, los autores redescubren la originalidad evangélica y la radicalidad ética de la opción por los pobres, sin concesión alguna a los reduccionismos o temores al uso.

Fundamentan bíblicamente la opción por los pobres, mostrando cómo la solidaridad con los pobres y oprimidos constituye, en medio de circunstancias diferentes, la base de la ética bíblica; cómo la misión profética exige la solidaridad con los más necesitados, y cómo éstos son los destinatarios privilegiados del mensaje de salvación.

Consideran que la raíz más profunda de la opción por los pobres es teológica y cristológica. Antes de presentar la opción por los pobres como un deber, la definen como una *verdad teológica*. Con ello quieren decir que tiene su arraigo «en el misterio mismo de Dios, que es precisamente amor y liberación»¹². Más aún: acentúan la unidad indisoluble entre Dios y el pobre.

Asimismo, la opción por los pobres hunde sus raíces en Cristo «que, en palabras de Pablo, siendo rico, se hizo pobre por nosotros a fin de enriquecernos con su pobreza» (2 Cor 8, 9). Cl. Boff y J. Pixley se refieren a la relación inmediata, a la coincidencia real y a la identificación concreta entre Cristo y el pobre¹³.

stologia política, obra que recoge una serie de estudios de Cl Boff, de temática afín

¹⁰ *Ibid*, 76

¹¹ *Ibid*, 79

¹² J Pixley-Cl. Boff, *Opción por los pobres...*, 127-128.

¹³ *Ibid*, 132

Para ellos, la opción por los pobres implica y supone una opción de clase, sin que llegue a agotarse en ella. Incluye y comprende también la lucha de clase, entendiendo por tal «toda forma de acción que busca la defensa de los intereses legítimos de una clase (y no solamente ni ante todo la lucha violenta y hasta sangrienta)»¹⁴. Pero aclaran que el horizonte en que han de intentar vivir la lucha de clase los cristianos es el espíritu de las bienaventuranzas, que se caracteriza por los siguientes valores o actitudes: «mansedumbre, amor al enemigo, preferencia por los medios pacíficos, máxima economía del uso de la fuerza, ofrecimiento del perdón y de la reconciliación, reconocimiento de la dignidad y de los derechos imprescriptibles del adversario, distinción entre el opresor como miembro de una clase y el opresor como persona humana»¹⁵.

JESUS Y EL PODER-SERVICIO

¿Por qué el poder presenta en la historia esa actuación miserable, ese sorprendente aspecto demoníaco?

Escuchemos a Hobbes, aquel especialista genial del poder: «Indico, en primer lugar, como tendencia general de todos los hombres, un perpetuo e inquieto deseo de poder y más poder, que cesa sólo con la muerte. Y la causa de esto no siempre es que se espere un placer más intenso... sino el hecho de no poder mantener el poder... sino adquiriendo aún más poder» (*Leviatán*, cap. XI de la col. «Los pensadores», p. 64).

Por tanto, no es el poder como tal lo que está enloquecido, sino que es el hombre –el poderoso– quien está poseído por una compulsión, por un deseo inmoderado, *la libido dominandi*, que es su agresividad desequilibrada, dividida y maltratada...

Para Jesús, el poder está, en su concreta realidad, perdido. Necesita ser evangelizado, convertido y salvado.

La propuesta de Jesús es la metanoia del poder. Este tiene que ser rescatado. Debe convertirse de poder-dominación en poder-servicio. En una palabra, el poder necesita ser transformado, revolucionado internamente. Y esto no sólo al

¹⁴ *Ibid.*, 150.

¹⁵ *Ibid.*, 152.

interior de la Iglesia, sino también a nivel de la sociedad. Todo poder (religioso y político) debe convertirse en servicio. Se trata realmente de la «revolución del poder».

El gran texto siempre referido es Marcos (10, 42-45 y paralelos). Ahí Jesús anuncia que el mayor es el que se hace «siervo» y «esclavo»; el que se coloca a disposición de los demás...

En un texto un poco posterior (Mc 9, 33-37), Jesús, tratando del mismo asunto, habla del «niño». Es el mismo sentido fundamental. «Niño», en el mundo cultural de Jesús, era una nulidad, una especie de no-persona, alguien que debería prestar la más rigurosa obediencia, para más tarde asumir su responsabilidad de adulto.

De todos modos, para indicar el sentido que él confiere al poder, Jesús emplea un vocabulario de inferioridad: *niño* (a las órdenes), *siervo* (a la mesa), *esclavo* (a los pies). Se podría decir que, según el evangelio, son los superiores los que deben obedecer. Pero no: los que deben obedecer son todos, unos a otros, y, con más razón, los dirigentes.

El Nuevo Testamento, consecuente con este evangelio, nunca usa un vocabulario de dominación para hablar de lo que se refiere al poder en la comunidad. Nunca utiliza términos como «señor», «jefe», «dominar», «tiranizar».

Cl. Boff,

El evangelio del poder-servicio.

Sal Terrae, Santander 1987, 50.55-56.

Escritos

A religião contra a fé?: Vozes 63 (1969) 100-116.

Foi Jesus revolucionário?: REB 31 (1971) 97-118.

Teologia e prática: REB 36 (1976) 789-810.

Teologia das relações Igreja-Estado: Vozes 71 (1977) 5-24.

A justiça na história: capitalismo-socialismo e doutrina social da Igreja: Vozes 71 (1977) 765-778.

O Pecado social: REB 37 (1977).

A justiça na história: capitalismo-socialismo, discernimento cristão: Vozes 72 (1978) 85-98.

Comunidade eclesial –Comunidade política. Ensaios de eclesiologia política. Vozes, Petrópolis 1978.

Os sinais dos tempos. Pautas de leitura. São Paulo 1979.

La ilusión de una nueva cristiandad, en Varios, *El camino de Puebla. Selección de documentos de conferencias episcopales, teólogos y comunidades cristianas*. Madrid 1979, 41-56.

A influencia política das comunidades eclesiais de base: Sedoc 11 (1979) 797-818.

A Igreja, o Poder e o Povo: REB 40 (1980) 11-47.

A «opção pelos pobres» durante mil anos de história da Igreja: Puebla 7 (1980) 385-402.

Teología de lo político. Sus mediaciones. Sígueme, Salamanca 1980.

Una ética crítico-social de la obediencia: Concilium 159 (1980) 379-388.

Fisonomía de las comunidades eclesiales de base: Concilium 164 (1981) 90-98.

Doctrina social de la Iglesia y teología de la liberación:

¿Prácticas sociales opuestas?: Concilium 170 (1981) 468-477.

Santo Tomás de Aquino y la teología de la liberación: Páginas, separata n. 42 (1981).

Libertad y liberación. Sígueme, Salamanca 1982 (en colaboración con L. Boff).

Carta a la Iglesia de Europa: El Ciervo (mayo 1985) 31-35.

Opción por los pobres. Paulinas, Madrid 1986 (en colaboración con J. Pixley).

Cómo hacer teología de la liberación. Paulinas, Madrid 1986 (en colaboración con L. Boff).

Retrato de 15 anos da Teologia da libertação: REB 46 (1986) 263-321.

El evangelio del poder-servicio. La autoridad en la vida religiosa. Sal Terrae, Santander 1987.

Leonardo Boff

Jesucristo, el liberador

Leonardo Boff nació en 1938 en Concordia (Brasil). Pertenece a la orden franciscana. Estudió filosofía y teología en Curitiba, Petrópolis y Munich, con los profesores B. Kloppenburg, K. Rahner y H. Fries. En la universidad de Munich obtuvo el doctorado en teología. Es profesor de teología sistemática en el Instituto filosófico-teológico de Petrópolis (Río de Janeiro), redactor de la «Revista Eclesiástica Brasileira» (REB) y miembro del comité directivo de la revista internacional de teología «Concilium». Tras ser procesado por la Congregación para la Doctrina de la Fe, le fue impuesto un período de silencio en 1985 por dicha Congregación.

Durante cerca de cuatro lustros de fecunda e ininterrumpida producción teológica, ha contribuido sobremedida tanto al desarrollo y profundización de la TL como a la teología en general en sus diferentes materias: cristología, eclesiología, sacramentos, escatología, mariología, espiritualidad, etc., replanteando los tratados teológicos clásicos a partir de las preguntas que plantean y de las situaciones en que viven los pueblos latinoamericanos.

1. A L. Boff le corresponde el mérito de haber elaborado la primera cristología latinoamericana, vivida, ensayada y pensada desde un contexto sociohistórico de dependencia. A ese tema ha dedicado una parte nada desdeñable de su obra teológica

durante toda la década de los años setenta. Su cristología descansa en una serie de prioridades que el propio autor ha explicitado así: primacía del elemento antropológico sobre el eclesiológico, del utópico sobre el fáctico, del crítico sobre el dogmático, del social sobre el personal, de la ortopraxis sobre la ortodoxia. Se enmarca en los problemas históricos y hermenéuticos, pero sin quedar atrapado en ellos, sino asumiéndolos y reformulándolos dentro del horizonte latinoamericano.

Las preguntas de partida del sólido edificio cristológico de Boff muestran bien a las claras cuál va a ser el enfoque de su reflexión: ¿Cómo anunciar de forma significativa para el hombre de hoy la liberación traída por Jesucristo? ¿Qué significado tiene la liberación de Jesús para el hombre que vive en América Latina en un régimen de cautividad y en la periferia de los centros de poder? ¿Qué significado tiene Jesús para el proceso de liberación de América Latina?

La cristología que proclama a Jesús como liberador en el contexto de opresión y dependencia «pretende comprometerse con la liberación económica, social y política de los grupos dominados y oprimidos. Pretende percibir la relevancia teológica que tiene la liberación histórica de las grandes mayorías de nuestro continente... Pretende articular de ese modo el contenido de la cristología y

crear un estilo que ponga de relieve las dimensiones liberadoras presentes en el camino histórico de Jesús»¹. Esa cristología liberadora toma partido por los oprimidos bajo el impulso de la fe en el Jesús histórico.

Los marcos para una comprensión liberadora del Jesús histórico son, en la reflexión cristológica de Boff, los siguientes:

- a) Relevancia liberadora del Jesús histórico.
- b) Reino de Dios como utopía de la liberación absoluta, que se anticipa históricamente, como un proceso que tiene su inicio en el mundo y su culminación en la escatología dialéctica.
- c) Praxis de Jesús como liberación en proceso, historificación del reino y corporeización del amor al Padre.
- d) Conversión como exigencia de la liberación de Dios: «La conversión es la producción de unas relaciones transformadas a todos los niveles de la realidad personal y social, de tal forma que haga concretas las liberaciones y anticipe el reino. Lo personal se ve sometido a la dialéctica de lo social, y viceversa»².
- e) La muerte como precio de la liberación de Dios; una muerte impuesta desde fuera y asumida por Jesús como expresión de su libertad y de su fidelidad a la causa de Dios y de los hombres.
- f) La resurrección como irrupción anticipada de la liberación definitiva: el verdugo no consigue triunfar sobre su víctima.
- g) El seguimiento de Jesús como forma de actualizar su liberación: «Seguir a Jesús es proseguir su obra, perseguir su causa y conseguir su plenitud»³.

2. Otro de los ámbitos teológicos donde L. Boff ha demostrado una especial creatividad es el de la *eclesiología*, cuyos dos ejes fundamentales son: por

una parte, la idea de pueblo peregrino, abierto a la aventura histórica de los hombres e identificado con los pobres, olvidados y desheredados; por otra, el fenómeno sociológico y teológico de las comunidades eclesiales de base, tan extendido y presente en toda América Latina.

A partir de estos dos ejes vertebradores, critica las estructuras de dominación vigentes todavía hoy en la Iglesia y se decanta por una estructura eclesial en la que los carismas sean, de verdad, el principio de organización y estructura vertebrante de la comunidad. Esa forma de organización, con base en los carismas, es, a su juicio, «la única capaz de conservar su elevado grado de integración y de evitar las formas de dominación o impedir que espíritus poco evangélicos se apropien privadamente del poder sagrado, así como de hacer girar todo en torno al amor»⁴. Ello obliga a superar la concepción dicotómica de la Iglesia como *Iglesia docente* e *Iglesia discente*, por tratarse de una situación patológica, y a entender *docens* y *discens* como dos funciones y dos determinaciones de la misma y única comunidad y no como dos fracciones de la Iglesia.

Las comunidades eclesiales de base son, para Boff, el lugar de encuentro del pueblo oprimido y creyente, una nueva manera de ser Iglesia y de concretar la salvación comunitariamente, y signo e instrumento de liberación. Su principal seña de identidad es la fraternidad, la *communitas fidelium*. Su función es crítica y desenmascaradora de los mecanismos de opresión. Son esas comunidades, precisamente, las que «reinventan la Iglesia», dando lugar a una «verdadera eclesiogénesis». El nuevo modelo de Iglesia por ellas generado no pone en peligro la comunión eclesial, ni lleva a la ruptura entre la Iglesia-institución y la Iglesia comunitaria. Muy al contrario, la refuerza dentro de la pluralidad: «Todos-pueblo de Dios, juntas la base y la cúpula, formando el mismo cuerpo eclesial en la diversidad de funciones y en la comunidad de una misma fe»⁵. Iglesia-institución y red de comunidades, lejos de ser dos fenómenos eclesiales en conflicto, son dos expresiones convergentes de la única Iglesia de

¹ *La fe en la periferia del mundo...*, 19.

² *Ibíd.*, 39.

³ *Ibíd.*, 44.

⁴ *Iglesia: carisma y poder...*, 252.

⁵ *...Y la Iglesia se hizo pueblo...*, 104.

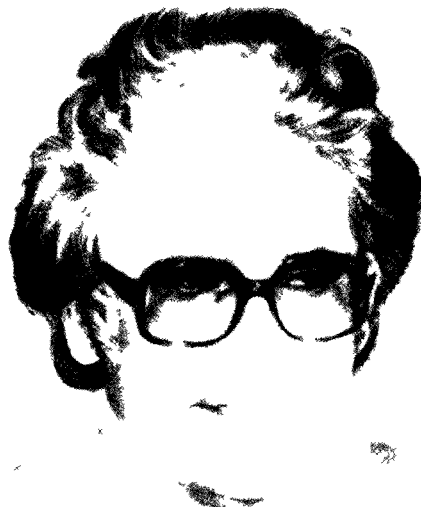
Cristo. El conflicto se da, propiamente hablando, entre una Iglesia que ha optado por el pueblo y ciertos grupos eclesiales que están muy lejos de esa opción.

L. Boff concibe la Iglesia como acontecimiento, como organismo vivo que se re-crea, alimenta y renueva desde las bases, como una red de servicios, en ejercicio permanente de una diaconía crítico-profética y política. La universalidad de la Iglesia no se define a partir de la fe dogmática, ni desde el hombre ilustrado, sino a partir del no-hombre, y se concreta en la defensa de las causas universales de los pobres.

3. La espiritualidad ocupa un puesto preferente en la reflexión del teólogo brasileño, para quien «lo que sustenta la práctica y la teoría (teología) liberadoras es una experiencia de encuentro con el Señor de los pobres», que hace oír en ellos sus exigencias de dignidad, solidaridad y justicia.

El cristiano es, en expresión feliz de nuestro autor, *contemplativus in liberatione*. Los rasgos que definen la actitud contemplativa del cristiano en su lucha por la liberación son los siguientes: oración encarnada en la acción; oración como expresión de la comunidad liberadora; liturgia como celebración de la fe, de la vida y de la liberación; santidad política y militante; valentía profética que conduce al enfrentamiento con los poderosos de este mundo, e incluso al martirio; paciencia histórica; actitud pascual, que lleva a asumir la muerte y la resurrección con serenidad evangélica.

4. Una de las últimas y más originales aportaciones de L. Boff se centra en la Trinidad, estudiada desde la óptica de la liberación⁶. Es encomiable el esfuerzo que hace por recuperar, sin reduccionismos y en continuidad con la tradición, el profundo sentido comunitario y social que late en el misterio de Dios uno y trino, en la línea del pensador ruso N. Berdiaef, quien afirmaba: «La Trinidad es nuestro programa social». Presenta el misterio de Dios uno y trino en clave de *comuni6n* como modelo de con-



L. Boff

vivencia social igualitaria, justa y respetuosa de las diferencias.

Tras un completo recorrido por los principales intentos de comprensión de la fe trinitaria, valora positivamente los avances irrenunciables de la teología trinitaria clásica, al tiempo que critica respetuosamente sus deficiencias, especialmente el formalismo de no pocas teorías trinitarias que han hecho del Dios trino un *mysterium logicum*, cuando se trata, en realidad, de un *mysterium salutis*.

Para L. Boff, el principio estructurante de la Trinidad es la *perij6resis*, es decir, la interpenetración activa-unión-comuni6n de las tres divinas personas, en actitud de apertura hacia fuera, pues «de la *perij6resis* se derivan impulsos de liberaci6n para cada persona humana, para la sociedad, para la Iglesia y para los pobres, en un doble sentido, crítico y constructivo»⁷.

⁶ *La Trinidad, la sociedad y la liberaci6n* ., Madrid 1987.

⁷ *Ib6d* , 287

5. Dentro de las distintas tendencias de la TL, L. Boff propuso y desarrolló, hacia mediados de los años setenta, una *teología del cautiverio*, que no constituía una alternativa a la TL, sino, más bien, una táctica nueva ante el régimen general de cautividad reinante en América Latina, concretado en el establecimiento de regímenes militares en no pocos países del continente y en la ideología totalitaria de la Seguridad Nacional. Tal situación comportaba, desde su punto de vista, un cambio profundo en las funciones de la Iglesia y en las tareas de la TL: «Hay que vivir y pensar desde el cautiverio; hay que elaborar una verdadera teología del cautiverio»⁸. Se trata de preparar el terreno, de sembrar, de crecer en el seno materno, más que de nacer y salir a la luz.

En una situación de cautividad política, la Iglesia ha de presentarse cohesionada, unida, sin fisuras, sin enredarse en cuestiones intrasistémicas. Toda ella como institución ha de ser profética, defendiendo los derechos humanos negados y manteniendo viva la esperanza. Ha de ser prudente en su modo de actuar, lo que no significa acomodación y sometimiento. Ha de mantener intacta y bien definida la opción fundamental por la liberación, pero buscando, a su vez, alianzas que sean mediaciones eficaces de la liberación.

En condiciones de cautiverio, la teología está llamada a hacer avanzar silenciosamente su práctica teórica, a enriquecer la tradición y a reflexionar sobre la experiencia del martirio descubriendo el significado de la cruz de Cristo. Se trata de una teología «sin euforias», pero que asume con firmeza y decisión su dimensión profética y vive el compromiso de liberación.

ASUNCION CRITICA DEL MARXISMO

Yo pretendo sólo ser un cristiano crítico dentro de la sociedad de opresión en que vivo y viven mis hermanos y hermanas. Desde el evangelio y la utopía de Jesús de Nazaret, proyecto la

visión de un mundo por lo menos más humano y justo del que yo he heredado. Si existen obstáculos, mentiras, ideologías que ocultan la iniquidad de la vida del pueblo, necesito herramientas que me ayuden a desenmascarar tales engaños. El marxismo ha ayudado a muchos hombres y también a no pocos cristianos a conocer mejor los mecanismos de opresión y a descubrir las intencionalidades estructurales más allá de la voluntad de las personas tomadas individualmente. El marxismo ha reforzado en muchos de nosotros la visión que recibimos del evangelio, que es intentar ver la sociedad y la historia desde la perspectiva de los últimos y construirla desde los olvidados de nuestra sociedad. Pero el marxismo, a mi modo de ver, puede ser de verdad útil sólo a los espíritus libres, no dogmáticos, y que han superado el marxismo como una religión y lo han hecho como sus fundadores querían: un instrumento teórico y práctico para suplantar opresiones y crear caminos hacia la libertad. En la plaza de San Pedro, en Roma, hay un obelisco pagano de Egipto que sirve de base a la fe cristiana. ¿Por qué no debe ser el marxismo la base de un cristianismo más efectivo *históricamente*? *Solamente los pobres de fe y de espíritu tienen tanto miedo al marxismo.*

Yo pienso que esa instrucción (se refiere a la *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, agosto 1984) tiene un atraso teórico de 20 años. Primeramente, no representa la perspectiva latinoamericana, sino la centroeuropea. Es un documento que no crea esperanzas, sino que refuerza los miedos, sea del marxismo, sea de ser juzgada aliada a las fuerzas de represión. Y, paradójicamente, omite lo que para nosotros es más importante: la espiritualidad, las persecuciones, los martirios. La visión que ofrece del marxismo es análoga a la que rige hoy día en la Academia de las Ciencias de Moscú. Ni siquiera refleja la evolución del marxismo llevada a cabo, por ejemplo, en Italia en los últimos 15 años.

Yo me niego a pensar que Marx y sus secuaces pensarán sólo mentiras y falsedades, o estuvieran en mala fe. Otra cosa es que haya que ser libres frente a Marx como frente a otra cosa o visión del mundo, sin aceptarlos dogmáticamente. A pesar de todo, es ya muy importante que el documento acepte la legitimidad de una *teología de la liberación* que rechaza la opresión histórica y afirma la liberación como verdad esencial del evangelio. A nosotros es esto lo que nos interesa y lo que transmitiremos a nuestras comunidades pobres de base.

Declaraciones de Leonardo Boff a EL PAIS dominical,
4.10.1984, 54.

⁸ ¿Qué es hacer teología desde América Latina..., 141.

Escritos

- Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung* Paderborn 1972
- Jesucristo el liberador Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo* Buenos Aires 1974
- Salvación en Cristo y proceso de liberación* Concilium 96 (1974) 375-388
- Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos* Indo-American Press Service, Bogota 1975
- ¿*Que es hacer teología desde América Latina?*, en Encuentro Latinoamericano de Teología, *Liberación y cautiverio* Mexico 1976, 129-154
- El sufrimiento nacido de la lucha contra el sufrimiento* Concilium 119 (1976) 313-327
- La experiencia de Dios* CLAR, Bogota 1977
- Testigos de Dios en el corazón del mundo* Instituto de Vida Religiosa, Madrid 1977
- Jesucristo liberador Una visión cristológica desde Latinoamérica oprimida*, en Varios, *Jesucristo en la historia y en la fe* Sigüeme, Salamanca 1977, 175-199
- Liberación de Jesucristo por el camino de la opresión Ensayo de construcción teológica desde América Latina*, en R. Gibellini (ed.), *La nueva frontera de la teología en América Latina* Sigüeme, Salamanca 1977, 104-132
- El destino del hombre y del mundo* Sal Terrae, Santander 1978
- Hablemos de la otra vida* Sal Terrae, Santander 1978
- Teología del cautiverio y de la liberación* Paulinas, Madrid 1978
- Gracia y liberación* Cristiandad, Madrid 1978
- Mission et universalité concrète de l'Eglise* Lumière et Vie 137 (1978) 33-52 (traducido y condensado en *Selecciones de Teología* 73 [1980] 95-108)
- Eclesiogénesis Las comunidades de base reinventan la Iglesia* Sal Terrae, Santander 1979
- El rostro materno de Dios Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas* Paulinas, Madrid 1979
- Viacrucis de la justicia* Paulinas, Madrid 1980
- La era del Espíritu* Pastoral Popular 2 (1980) 83-90
- Teología desde los pobres* Herrería 2000 Eliza 24 (1980) 5-9
- Encarnación La humanidad y jovialidad de nuestro Dios* Sal Terrae, Santander 1980
- Lectura del documento de Puebla desde América Latina oprimida*, en Varios, *Puebla el hecho histórico y la significación teológica* Sigüeme, Salamanca 1981, 50-82
- La fe en la periferia del mundo El caminar de la Iglesia con los oprimidos* Sal Terrae, Santander 1981
- Jesucristo y la liberación del hombre* Cristiandad, Madrid 1981 (esta obra recoge los más significativos trabajos cristológicos del autor, algunos de ellos aparecidos anteriormente como libros)
- ¿*Está justificada la distinción entre Iglesia docente e Iglesia discente?* Concilium 168 (1981)
- Libertad y liberación* (en colaboración con Cl. Boff) Sigüeme, Salamanca 1982
- Francisco de Asís Ternura y vigor* Sal Terrae, Santander 1982
- El Padrenuestro La oración de la liberación integral* Paulinas, Madrid 1982
- Contemplativus in liberatione De la espiritualidad de la liberación a la práctica de la liberación*, en E. Bonnin (ed.), *Espiritualidad de la liberación* DEI, San José de Costa Rica 1982, 49-59
- Iglesia carisma y poder Ensayos de eclesiología militante* Sal Terrae, Santander 1982
- Vida según el Espíritu* Bogota 1982
- El avemaría Lo femenino y el Espíritu Santo* Sal Terrae, Santander 1982
- Reflexión sistemática sobre el martirio* Concilium 183 (1983) 325-334
- La Iglesia debe tomar partido por los pobres y perseguidos* Noticias Obreras 870-871 (1983) 16-18
- Ministère et service dans une Eglise populaire* Lumière et Vie 167 (1984) 182-189
- Significado teológico de pueblo de Dios e Iglesia popular* Concilium 196 (1984) 379-388
- Cómo hacer teología de la liberación* Paulinas, Madrid 1986
- Teología desde el lugar del pobre* Sal Terrae, Santander 1986
- Y la Iglesia se hizo pueblo «Eclesiogénesis» La Iglesia que nace de la fe del pueblo* Sal Terrae, Santander 1986
- La Trinidad, la sociedad y la liberación* Paulinas, Madrid 1987
- ¿*Que son las teologías del Tercer Mundo?* Concilium 219 (1988) 181-194

18

Joseph Comblin

De la teología del desarrollo al humanismo a través de los pobres

Joseph Comblin nació en Bruselas el año 1923. Estudió en Malinas y Lovaina. En 1953 obtuvo el doctorado en teología en la universidad de Lovaina. De 1950 a 1958 ejerció el ministerio parroquial en Bruselas. A partir de 1958 ha ejercido una intensa actividad docente y pastoral en diferentes universidades y centros teológicos de América Latina: universidad católica de Campinas, facultad de teología de Santiago de Chile, seminario regional de Recife, instituto pastoral latinoamericano (IPLA) de Quito. De 1971 a 1980 fue también profesor en la facultad de teología de la universidad católica de Lovaina. Actualmente sus tareas docentes y pastorales están centradas en Chile y Brasil.

Comblin fue, durante los años sesenta, uno de los teólogos más representativos de la corriente progresista posconciliar en América Latina y uno de los pioneros de la *teología del desarrollo*. Distinguía entonces dos concepciones del desarrollo: la de los técnicos, que subordinan lo moral a lo técnico, y la de los intelectuales, que subordinan lo técnico a lo moral. El desarrollo está inscrito en la entraña misma de la vocación humana; desde la creación, el mundo tiende hacia el desarrollo. El horizonte en que se mueve Comblin durante esta primera etapa

de su vasta producción teológica es el de la teología del desarrollo de Lebret.

Posteriormente se ocupó extensamente de la *teología de la revolución*, nacida en el mundo protestante en el curso de la Conferencia sobre «Iglesia y sociedad», celebrada en Ginebra en 1966 por el Consejo Mundial de las Iglesias y desarrollada por teólogos europeos y norteamericanos. Dos han sido las obras que ha dedicado a este tema: *Teología de la revolución. Teoría y práctica*, aparecida en 1970, y *Teología de la práctica revolucionaria*, publicada cuatro años después. Ambas responden a marcos y contextos diferentes. La primera se enmarca en el fermento revolucionario de los años sesenta. La teología de la revolución, observa Comblin, se elaboró a partir de fenómenos como la contestación juvenil, la contracultura estudiantil, la ola erótica, etc. Revolución venía a significar revuelta, contestación y violencia. La cuestión fundamental en torno a la que giraban los debates de la teología de la revolución era la *violencia*.

La segunda obra tiene como horizonte los cambios producidos en los inicios de los años setenta, y muy en concreto el nacimiento de la teología lati-

noamericana de la liberación. En ella supera en buena medida ciertos planteamientos de la teología de la revolución tal como se desarrollaba en Europa y Estados Unidos y sitúa dicha teología en el marco de la TL y de la praxis de liberación.

Para Comblin, la Biblia y la tradición cristiana contienen un *mensaje de liberación*, que la teología, al derrapar por la pendiente de la filosofía platónica, de la metafísica aristotélica y del derecho, desvaneció y disolvió. La liberación, afirma, «es el advenimiento de ese pueblo en que ya no hay señores y esclavos, hombres y mujeres, escribas e ignorantes, ricos y pobres, sino en que las relaciones entre el hombre y la naturaleza ya no constituyen un campo cerrado de luchas fratricidas, en que los hombres forjan sus armas para dominar a sus semejantes»¹.

Llama la atención, a su vez, sobre algunos de los riesgos en que pueden incurrir los diferentes intentos de elaborar una TL. El primero sería la *huida hacia el pasado*, es decir, el rechazo total de las estructuras de la civilización dominante y el repliegue a una era pretécnica. El segundo estaría en la *huida hacia el futuro*, es decir, el tinte mesiánico de realización inmediata del reino de Dios, de que se ven aquejados los movimientos cristianos de los países pobres: «El problema que tiene planteado la teología de la liberación consiste precisamente en pasar de la etapa del mesianismo –ideología de la praxis espontánea de los movimientos cristianos– al cristianismo, es decir, al realismo histórico y al ‘misterio’ del reino de Dios»².

Comblin ensaya, a mediados de 1975, una teología que tiene muy en cuenta los nuevos gobiernos militares latinoamericanos, tendentes a crear un nuevo modelo de sociedad basado en el sistema de la Seguridad Nacional. Dicho modelo comienza por suprimir el Estado de derecho, por poner entre paréntesis los derechos de la persona, instaurando un sistema de represión generalizada y dejando al individuo inerme frente al todopoderoso Estado dic-

tatorial. Se presenta, además, como el defensor y garante de la civilización cristiana, desencadena una cruzada contra el comunismo y el ateísmo, y promueve una sociedad fundada en principios cristianos.

En el sistema de la Seguridad Nacional, cree el teólogo belga, la teología debe asumir una doble práctica: la defensa de los derechos humanos y la crítica al modelo de desarrollo. Una y otra pertenecen al núcleo de evangelio y son la aplicación de la misión evangelizadora de la Iglesia a situaciones concretas.

La lucha por los derechos humanos es una nueva expresión de la práctica de la Iglesia, que Comblin ve reflejada en la actitud profética de Helder Cámara, y que tuvo su reconocimiento en los Sínodos de obispos de 1971 y 1974. No se trata de una tarea que haya que yuxtaponer a la evangelización, ni de un nuevo capítulo de la ética cristiana. Constituye la entraña, la sustancia del evangelio, «es el mismo anuncio del reino de Dios»³.

La Iglesia ha de criticar el modelo de desarrollo, porque éste destruye al pueblo como pueblo, es el «anti-pueblo», en cuanto reduce al pueblo al estado de masas desintegradas y marginadas social, económica y políticamente. La misión de la Iglesia consiste en «ser instrumento de Jesucristo para hacer de los hombres un pueblo»⁴, en ser voz de los que no tienen voz, en representar al pueblo en el enfrentamiento con los gobiernos militares. Esto constituye, a juicio de Comblin, «una forma renovada de evangelización». Actuando así, la Iglesia no está otorgando la libertad a los pueblos, sino que recuerda a éstos su vocación de libertad.

Comblin excluye de la acción de la Iglesia el apoyo a un proyecto político clasista. Indica, es verdad, que «la nueva práctica de la Iglesia y su teoría incluyen una intención y una acción de transformación de la sociedad actualmente establecida..., anuncian y preparan un cambio completo al que

¹ *Libertad y liberación, conceptos teológicos*: Concilium 96 (1974) 398.

² *Ibid.*, 400.

³ *La nueva práctica de la Iglesia en los sistemas de la Seguridad Nacional...*, 162.

⁴ *Ibid.*, 174.

difícilmente se puede negar la calificación de revolucionario»⁵. Pero afirma igualmente que la Iglesia no pretende de ninguna manera «indicar, investir, legitimar o ayudar a tales personas, tales grupos o tales movimientos políticos que se atribuyen a sí mismos la misión de sucesores del sistema establecido. Esos grupos asumen ellos solos esa responsabilidad»⁶.

Comentando este texto, R. Oliveros cree que Comblin no asume «una opción definida por las clases populares en su situación concreta» y «aisla la misión de la Iglesia del compromiso con las clases marginadas y explotadas en sus proyectos históricos de liberación»⁷. Llama la atención sobre la ambigüedad de Comblin y sobre el peligro que corre «de ser utilizado por las corrientes teológicas y sociales reformistas».

La opción por los pobres es la óptica en la que se mueven los últimos trabajos de Comblin. Para que una teología pueda llamarse cristiana, tiene que «hacer hablar a los pobres», asevera. No es suficiente con que hable en nombre de los pobres; éstos deben recuperar el uso de la palabra. El lenguaje sobre Dios debe dejar de ser propiedad de las castas privilegiadas.

«La opción por los pobres es la gran revelación cristiana en la antropología»: ésta es la tesis que intenta mostrar en su reciente *Antropología cristiana*. Frente a los humanismos de Occidente, que ponen lo humano en la calidad de vida a expensas de la infrahumanización de los pueblos oprimidos, Comblin propone, como alternativa, la búsqueda de lo auténticamente humano en las víctimas de la opresión, en los bajos fondos de la humanidad, en los pueblos que se niegan a aceptar la dominación. Frente a un determinado «humanismo cristiano» que ha legitimado históricamente el estilo de vida de las élites privilegiadas, Comblin propone un humanismo a través de los pobres. La Biblia y la tradi-

ción cristiana dan fe de que éstos son el centro y los actores de la historia, la vanguardia del hombre nuevo, los privilegiados de Dios para asumir el protagonismo en la lucha de la humanidad por su liberación total.

Lo que, en su opinión, aporta el cristianismo al mundo no es tanto una doctrina sobre el hombre, cuanto unas realidades humanas nuevas, cuales son: unas comunidades solidarias, unos misioneros libres y comprometidos, una práctica de evangelización liberadora. Es de esa manera como contribuye a hacer realidad el hombre nuevo en la historia.

Estas son las grandes líneas de la antropología cristiana diseñada por el teólogo belga: el hombre como cuerpo (lo que exige liberar a los cuerpos que sufren); el hombre en convivencia e interrelación con el mundo material a través del trabajo (lo que exige devolver al trabajo su carácter humanizador —aquí coinciden marxismo y cristianismo); el hombre en el espacio y en el tiempo (lo que da lugar a una humanidad dispersa, pluricultural y, con frecuencia, en conflicto); el hombre en la historia (lo que exige entender la historia como espacio donde se juega la liberación humana; el hombre en comunión con Dios y bajo la acción del Espíritu (lo que comporta afirmar al hombre como «imagen de Dios» y a éste como garante del hombre).

De esta visión del hombre se deduce que no hay oposición entre Dios y liberación de la humanidad, pues Dios no defiende al hombre como idea, sino a la humanidad humillada y sojuzgada. Como tampoco hay rivalidad entre Jesús y el hombre, pues de Jesús puede decirse, recordando la expresión de Pilato: «¡Este es el hombre!».

MODERNIDAD, EMANCIPACION HUMANA Y DIOS DE LOS POBRES

La modernidad luchó contra Dios en nombre de la emancipación humana. Todavía quedan muchos herederos de la modernidad que están convencidos de que hay una oposición insuperable entre Dios y la liberación, tanto entre los liberales

⁵ *Ibid.*, 156-157.

⁶ *Ibid.*, 157.

⁷ R. Oliveros, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*. CEP, Lima 1980, 337-338.

como entre los marxistas. Sin embargo, hay también visiblemente una evolución. Surge ya cada vez más la pregunta: ¿cuál es el Dios que está en oposición con la libertad humana? Se impone cada vez más la convicción de que no se trata del Dios de Jesucristo y de los cristianos. Puede ser el Dios de ciertos filósofos. Puede ser que ciertos cristianos hayan adoptado un Dios de los filósofos tomándolo como el Dios de los cristianos. En realidad, el Dios cristiano es el vengador de los pobres, el defensor de lo humano, de los oprimidos. El no defiende la idea de hombre, sino a la humanidad humillada.

Una señal de eso fue y sigue siendo la defensa asumida por los representantes de la Iglesia contra los conquistadores de las Américas y los opresores de los indios. Fueron razones religiosas las que movieron al papa Paulo III a proclamar que los indios son hombres y sujetos de todos los derechos humanos. Fueron razones religiosas las que movieron a los misioneros a asumir la defensa de la libertad y de la vida de los indios. Dios fue decisivo y lo sigue siendo en la lucha por la liberación.

J. Comblin,
Antropología cristiana.
 Paulinas, Madrid 1985, 269-270.

Escritos

Théologie de la paix: I. Principes; II. Applications. París 1960-1963.

Hacia una teología de la acción católica. Treinta años de investigaciones. Herder, Barcelona 1964.

Os Sinais dos tempos e a evangelização. Sao Paulo 1968.

Mitos e realidades da seclaração. San Paulo 1969.

Secularización, mitos, realidades, problemas: Concilium 47 (1969) 115-126.

Teologia do desenvolvimento. Belo Horizonte 1969.

O conceito de comunidade e a teologia: REB 30, 118 (1970) 280-302; 30, 119 (1970) 568-589.

Cristianismo y desarrollo. IPLA, Quito 1970.

El tema de la «liberación» en el pensamiento cristiano latinoamericano: Pastoral Popular 134 (1972) 46-63.

Teología de la revolución. Desclée de Brouwer, Bilbao 1973.

Communautés et services: Spiritus 54 (1973) 371-386 (tra-

ducido y condensado en *Selecciones de Teología* 52 [1974] 294-300).

Movimientos e ideologías en América Latina, en Fe y Secularidad (ed.), *Fe cristiana y cambio social en América Latina.* Sígueme, Salamanca 1973, 101-129.

Libertad y liberación, conceptos teológicos: Concilium 96 (1974) 389-402.

Las comunidades de base como lugar de experiencias nuevas: Concilium 104 (1975) 90-100.

La nueva práctica de la Iglesia en el sistema de la Seguridad Nacional. Exposición de sus principios teóricos, en Encuentro Latinoamericano de Teología, *Liberación y cautiverio.* México 1976, 155-176.

Teología, ¿qué clase de servicio?, en R. Gibellini (ed.), *La nueva frontera de la teología en América Latina.* Sígueme, Salamanca 1977, 63-81.

La Iglesia y la ideología de la Seguridad Nacional. MIEC-JECI 19, Lima 1977.

La oración de Jesús. Asumir la densidad del mundo desde Dios. Sal Terrae, Santander 1977.

El enviado del Padre. Jesús y el creyente en el Evangelio de Juan. Sal Terrae, Santander 1977.

Jesús de Nazaret. Meditación sobre la vida y acción humana de Jesús. Sal Terrae, Santander 1979.

El poder militar en América Latina. Sígueme, Salamanca 1978.

Teología de la práctica de la revolución. Desclée de Brouwer, Bilbao 1979.

Tipología de espiritualidades en el pueblo latinoamericano: Pastoral Popular 31, 2 (1980) 91-96.

El debate actual sobre la universalidad de la Iglesia: Concilium 155 (1980) 248-257.

A América Latina e o presente debate entre neo-conservadores e liberais: REB 41 (1981) 790-816 (traducido y condensado en *Selecciones de Teología* 89 [1984] 34-36).

El lugar del ser hombre en la teología actual: Revista Latinoamericana de Teología 2 (1985) 179-194.

O tempo da ação. Ensaio sobre o Espírito na história. Petrópolis 1981.

Humanidad y liberación de los oprimidos: Concilium 175 (1982) 264-275.

La guerra y el derecho de legítima defensa: Concilium 184 (1983) 81-92.

Antropología cristiana. Paulinas, Madrid 1985.

O Espírito e a libertação. Petrópolis 1987.

El poder de la Iglesia frente a los poderes del mal: Concilium 217 (1988) 437-441.

19

Enrique Dussel Liberar al pobre como imperativo ético absoluto

Enrique Dussel nació en Mendoza (Argentina) en 1934. Es licenciado en filosofía por la universidad nacional de Cuyo, doctor en filosofía por la universidad complutense de Madrid, doctor en historia por la Sorbona de París y licenciado en teología por el instituto católico de París. Vivió durante dos años en Israel con Paul Gauthier. Fue profesor en la facultad de filosofía de la universidad nacional de Cuyo en Mendoza hasta 1974, en que tuvo que abandonar la docencia en dicha universidad por su compromiso político. Dio clases también en el instituto latinoamericano de pastoral (IPLA), con sede en Quito. Actualmente reside en México y es profesor de ética en la universidad autónoma nacional de México y profesor de historia de la teología y de la Iglesia latinoamericana en el instituto teológico de estudios superiores de México. Es doctor *honoris causa* por la universidad de Friburgo y presidente de la comisión de estudios de historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA).

Dussel destaca en tres campos del pensamiento, los tres estrechamente entrelazados: el de la historia de la Iglesia latinoamericana, el de la ética y el de la teología. Digamos algo de cada uno de ellos.

1. Desde hace más de dos décadas viene trabajando en la elaboración de una historia de la Igle-

sia en América Latina, entendida no sólo como reconstrucción de la vida de la Iglesia continental conforme a una metodología científica, sino también como quehacer teológico. Según su opinión, una interpretación metódica de la historia de la Iglesia forma parte de la teología. O dicho con otras palabras, «la historia es parte constitutiva de la reflexión teológica»¹.

Consciente de que los grandes historiadores (Toynbee, Spengler...) dejaron a América Latina fuera de la historia universal, intenta llenar esa laguna, preguntándose por el «sentido» de la cultura latinoamericana en la historia universal, por el sentido de la historia de la Iglesia en América Latina y por la función de la Iglesia en la historia de América Latina.

Se plantea la cuestión obligada de la objetividad y de la subjetividad del historiador, y afirma que no es posible una objetividad pura, como tampoco una no-subjetividad. El objeto es construido metódicamente, formalizado y, en cierta medida, recreado. Estamos, por tanto, ante «una subjetividad metódi-

¹ *Reflexiones sobre la metodología para una historia de la Iglesia en América Latina...*, 77.



Enrique Dussel

ca» y ante una «objetividad científicamente constituida»².

El historiador tiene ya, en cuanto hombre que es, un horizonte de comprensión de lo que acontece. El mundo en que vive condiciona su interpretación de los acontecimientos. Detrás del empleo de un determinado material documental y del método científico en el estudio de la historia se esconde una *opción previa*. Y esa opción previa es la que hace que, en el caso de la historia de la Iglesia en América Latina, se describa un modelo de cristianismo y se deje de lado otro, se cuente la historia de los dominadores o la historia del pueblo oprimido.

Partiendo de esta importante clarificación, Dussel saca a la luz las opciones previas, los límites y las deficiencias de las diferentes descripciones: liberal anticonservadora, antiliberal apologética, culturalista o histórico-economicista, de la historia de

la Iglesia en América Latina. Los liberales del siglo XIX «escribieron (casi 'inventaron') una historia para explicar el punto de partida de su gloria actual»³. Las exposiciones antiliberales, que se auto-definen como científicas, encierran una posición ideológica y están escritas desde una óptica conservadora. Describen a la Iglesia desde sí, desde su propia lógica, y la entienden como una institución que goza de autonomía absoluta. La concepción culturalista, si bien superó la visión ingenua y apologética de las exposiciones clásicas, tiene el inconveniente de dar poca importancia al factor económico y sus contradicciones (no advierte las contradicciones inherentes al todo social), y de descuidar la cuestión de las clases sociales. Para ella, toda la sociedad es un solo sujeto, cuando en realidad lo que hay en la sociedad son sujetos contradictorios y opuestos. La orientación culturalista, apunta ciertamente Dussel, venía a ser un producto ideológico del populismo. Las descripciones histórico-economicistas cayeron en el extremo opuesto: al considerar a la Iglesia como mero reflejo de las contradicciones sociales, no podían explicar la aparición de movimientos cristianos proféticos comprometidos en la liberación.

Dussel se distancia de todas estas concepciones y hace una relectura de la historia de la Iglesia en América Latina a la luz de las categorías de la revelación, de las pautas interpretativas cristianas: la encarnación en el mundo de los pobres y la diaconía a los oprimidos. El criterio revelado de la interpretación de la historia es el *pobre*. Más aún: el criterio evangélico de releer la historia desde los pobres es una exigencia cristiana en la interpretación científica. El pobre constituye el lugar hermenéutico por excelencia de la historia de la Iglesia, el juicio sobre la historia y el criterio de objetividad histórica. Los juicios e interpretaciones sobre los hechos se hacen desde la relación de la Iglesia con su función fundamental: la evangelización de los pobres.

Según esto, la historia de la Iglesia en América Latina describe la biografía de la Iglesia para recordarle sus gestas en favor de los pobres, pero también su complicidad y sus alianzas con los domina-

² *Historia general de la Iglesia en América Latina, I/1. Introducción...*, 77.

³ *Reflexiones sobre la metodología...*, 62.

dores. Es una historia crítica y no apologética. «Se trata, afirma Dussel, de buscar científicamente al pobre en la historia, de juzgar a los actores por el modo de relación con el pobre, con el hambriento, con el desnudo, con el pueblo oprimido»⁴.

2. Dussel es, sin lugar a dudas, el pensador latinoamericano que más ha contribuido a diseñar una ética de la liberación o, como él mismo afirma, una metafísica de la alteridad a partir del contexto histórico-social latinoamericano, yendo más allá del proyecto ético de la modernidad, pero retomando, a su vez, las propuestas más lúcidas de la filosofía moral de la tradición ilustrada.

A su juicio, todas las teologías morales de posguerra tienen un denominador común: su tono reformista. Ninguna de ellas cuestiona el sistema de raíz; a lo sumo, proponen reformas parciales. La utopía y la crítica radical del sistema son valoradas por esas teologías morales como anarquía y fanatismo.

La ética de la liberación, que tiene su origen en el fracaso del desarrollismo, nace como una teoría que está precedida y exigida por una praxis que perfora el fundamento del sistema y cuestiona a éste como totalidad. En América Latina, el sistema está constituido por «el capitalismo anglosajón, en el plano social; el machismo, en la erótica; la dominación ideológica, en la pedagogía; la idolatría, en todos sus niveles»⁵. Negado el sistema como totalidad, se busca otro fundamento que trascienda el sistema presente.

Una de las bases de la ética de la liberación elaborada por Dussel es la afirmación analéctica de la exterioridad del otro respecto al sistema, la afirmación del otro real, histórico, como anterior al sistema. El pobre tiene realidad más allá del horizonte del sistema que le deshumaniza. Afirmar la dignidad y libertad del otro constituye el punto de apoyo para negar la opresión y motivar la praxis de liberación. De aquí deduce que la praxis liberadora del

pobre es el momento primero y fundamental. La ética viene después, en un segundo momento, afirmando la prioridad absoluta del pobre, en quien se revela Dios. El cometido que tiene entre manos la ética de la liberación en América Latina es justificar la bondad, heroicidad y santidad de la praxis de liberación.

Dussel se pregunta por el criterio absoluto de fundamentación de una ética válida en toda situación dada y, tras descartar algunos de los criterios clásicos expuestos por filósofos y moralistas (la ley, el valor, la virtud, el *bonum*...), propone el siguiente: «¡Libera al pobre, al oprimido!»⁶. Y basa la validez absoluta de este imperativo en tres razones: es un principio intrínsecamente cristiano y bíblico; es el criterio racional crítico por excelencia; posee, además, un contenido material: dar de comer al hambriento, vestir al desnudo, acoger al extranjero.

3. En el campo teológico, Dussel se ha mostrado siempre abierto al diálogo con otras teologías tanto del Tercer Mundo como del Primero. Aun reconociendo y respetando las diferencias entre las distintas teologías, cree que todas ellas deben sellar una alianza en la diversidad estratégica y han de compartir una misma tarea estratégica mundial: el pensar la liberación de los pueblos oprimidos⁷.

En los primeros años de la década de los setenta se mostró especialmente crítico con la teología política de Metz y con la teología de la esperanza de Moltmann.

Metz, a su juicio, enmarca la crítica profética en el ámbito nacional y no advierte la injusticia imperial internacional. La crítica desprivatizadora de la teología política sólo afecta a elementos internos del sistema, no al sistema en cuanto tal. El siguiente texto de Dussel da una idea precisa de los reparos que tiene ante el teólogo católico alemán: «Metz nos demuestra que la función de la fe cristiana y de la teología es una función crítico-liberadora del

⁴ *Historia general...*, 63.

⁵ *Ética de la liberación. Hipótesis fundamentales*: Concilium 192 (1984) 255.

⁶ ¿Puede legitimarse «una» ética ante la «pluralidad» histórica de las morales?. Concilium 170 (1981) 523.

⁷ *Coyuntura de la praxis cristiana en América Latina. Hacia una división internacional del trabajo teológico...*, 191-192.

mundo en que se encuentra... Pero su crítica se efectúa desde el horizonte de una *nación*, y mucho más en concreto: de una nación *européa*. El nos habla de un *todo* en el cual la teología debe cumplir su función crítica... Ese todo es el de una nación. En cambio, si nosotros le preguntamos: por qué no plantea esa crítica, pero a nivel internacional, donde hay pueblos de la 'periferia' y pueblos del 'centro', de tal manera que su crítica profética pueda llegar a ser crítica de la dominación de los países del centro, del imperialismo, de la explotación de los pueblos pobres; por qué no realiza también una crítica del imperialismo en el sentido de la explotación mundial del hombre por el hombre, ¡ah! Metz ya no nos propone crítica alguna, porque él está muy incluido en una realidad nacional alemana y no logra problematizar el horizonte internacional. De ahí entonces que el punto de apoyo de su crítica es el 'centro', que es muy distinto que si uno se encuentra en la 'periferia'»⁸.

A Moltmann le critica porque, aun cuando comprende el futuro como alteridad, «tiene dificultad para proponer, más allá del proyecto vigente del sistema y *más acá* del proyecto escatológico, un *proyecto histórico de liberación* política, económica, cultural, sexual»⁹.

Como alternativa a estos discursos, el teólogo argentino intenta elaborar una teología ética desde la «periferia»; no una teología «meramente tautológica de la teología europea», sino una teología «bárbara», situada más allá de la totalidad europea, moderna y dominadora; una teología que tiene su soporte en la praxis de liberación a tres niveles: político (teología del *pobre*), erótico (de la *mujer*, objeto sexual), pedagógico (del *hijo alienado*).

COMUNIDAD PROFETICA, TEOLOGOS Y MAGISTERIO

Es la *comunidad*, el pueblo de Dios como totalidad (LG 9s), el que recibe en su «tradicón» viviente la palabra de Dios (la Biblia). Es el lugar de la ortopraxis y ortodoxia: «Un pueblo que lo conociera en la verdad y lo sirviera santamente» (LG 9). *En* ese pueblo y como función suya, por ser una comunidad mesiánica, profética (LG 12), el pueblo se da sus profetas. Los profetas no son más que miembros del pueblo de Dios que el Espíritu Santo promueve, *sin necesariamente* pasar por las funciones ministeriales (cura, obispo, papa, concilio)... El profeta se origina *en, por y para* el pueblo: su ortopraxis (su recta acción novedosa, creadora, hasta revolucionaria a veces) puede chocar a muchos, pero es, en concreto, la ortodoxia prudencial, histórica, la que todos seguirán en el futuro (aun el mismo magisterio). De todas maneras..., es del magisterio juzgar el carisma profético, pero no es su función «apagar el Espíritu» (LG 12).

El mismo magisterio, como función de la jerarquía, es un momento ministerial que el pueblo de Dios *se da* en su interior... La jerarquía no está *fuera* ni *por sobre* el pueblo de Dios (tampoco el papa ni el concilio), sino que *en* el pueblo debe «apacientarlo y acrecentarlo» (LG 18). Por su parte, el papado y el concilio son funciones *internas* del ministerio jerárquico. Por ello, en primer lugar y sustantivamente, la infalibilidad de la ortodoxia es de la comunidad eclesial como totalidad: «Esta infalibilidad que el divino Redentor quiso que tuviese *su Iglesia*» (LG 25).

De la misma manera, el teólogo, y el discurso teológico (la teología), se remite siempre y en primer lugar a la *praxis eclesial*... Decir entonces que la praxis es primero y la teología un acto segundo es recordar la doctrina más tradicional y antigua sobre el asunto. Es el pueblo de Dios quien inviste *a sus teólogos* de la función carismática de clarificar, explicitar, explicar la relación entre la ortopraxis (de la comunidad y los profetas) con la ortodoxia (la Biblia, la tradición dogmática y teológica, las costumbres, las doctrinas del magisterio extraordinario, etc.). La comunidad inviste al teólogo de esta función teórica desde y para ella.

El teólogo, por su parte, estudia el magisterio, lo respeta y se sujeta a sus juicios... Se inspira de manera muy especial en la ortopraxis de los profetas..., ya que descubre los *nuevos* caminos por los que de hecho muchos miembros de la comunidad se internan, especialmente si dicho sendero es político o aun

⁸ *Caminos de liberación latinoamericana*, II, 178-179.

⁹ *Dominación-liberación: Un discurso teológico distinto: Concilium* 96 (1974) 348.

revolucionario. La teología de la liberación ha sido muy atenta en cumplir todas estas exigencias no sólo como personas, sino especialmente como *comunidad teológica*, ya que dichos teólogos, ante todo y como teólogos, son todos miembros de una comunidad de reflexión.

E. Dussel,
Ética comunitaria.
Paulinas, Madrid 1986, 243-244.

Escritos

Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina. Nova Terra, Barcelona 1967 (segunda edición ampliada *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloquio y liberación [1492-1972]*. Barcelona 1972).

El humanismo semita. Eudeba, Buenos Aires 1969

De la secularización al secularismo de la ciencia. Desde el Renacimiento a la Ilustración: Concilium 47 (1969) 91-114.

América Latina y conciencia cristiana. IPLA, Quito 1970.

Crisis de la Iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano: Stromata 26, 3-4 (1970) 277-336.

Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana: Stromata 28, 1-2 (1972) 53-89.

La designación de los obispos en el primer siglo del «patronato» en América Latina: Concilium 77 (1972) 122-128.

Caminos de liberación latinoamericana, 2 vols. Buenos Aires 1972-1974.

Historia de la fe y cambio social en América Latina, en Fe y Secularidad (ed.), *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Sígueme, Salamanca 1973, 65-99.

Para una ética de la liberación latinoamericana, I-II. Buenos Aires 1973, III. Mexico 1977; IV-V. Bogotá 1979-1980

Método para una filosofía de la liberación. Sígueme, Salamanca 1974.

Dominación-liberación. Un discurso teológico distinto: Concilium 96 (1974) 328-352.

Marx, l'ateísmo e l'America latina: II Regno-Attualità 19 (1974) 317-324 (traducido y condensado en *Selecciones de Teología* 56 [1975] 304-310).

La «base» en la teología de la liberación. Perspectiva latinoamericana: Concilium 104 (1975) 76-89.

Reflexiones sobre la metodología para una historia de la

Iglesia en América Latina, en Equipo Seladoc, *Panorama de la teología latinoamericana*, II. Sígueme, Salamanca 1975, 63-82.

Sobre la historia de la teología en América Latina, en Encuentro Latinoamericano de Teología, *Liberación y cautiverio*. México 1976, 16-67.

Hipótesis para elaborar un marco teórico de la historia del pensamiento latinoamericano. El estatuto ideológico del discurso populista. Christus 497 (1977) 12-26.

Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Sígueme, Salamanca 1977

Supuestos histórico-filosóficos de la teología desde América Latina, en R. Gibellini (ed.), *La nueva frontera de la teología en América Latina*. Sígueme, Salamanca 1977, 174-198.

Religión como super e infraestructura. México 1977.

Diferenciación de los carismas. Concilium 129 (1977) 324-344.

Discernimiento: ¿cuestión de ortodoxia u ortopraxis?: Concilium 139 (1978) 552-567

De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1969-1979). México 1979.

La cristiandad moderna ante el otro. Del indio «rudo» al «bon sauvage»: Concilium 150 (1979) 498-506.

Los obispos hispanoamericanos y la liberación de los pobres (1504-1620). CTR, Mexico 1979.

Coyuntura de la praxis cristiana en América Latina. Hacia una división internacional del trabajo teológico, en J. V. Pixley y J.-P. Bastian (eds.), *Praxis cristiana y producción teológica*. Sígueme, Salamanca 1979, 181-231.

El reino de Dios y los pobres: Christus 83-84 (1979) 521-550.

Arte cristiano del oprimido en América Latina: Concilium 152 (1980) 215-231.

Puebla: relaciones entre ética y economía. Concilium 160 (1980) 576-588.

Expansión de la cristiandad, su crisis y el momento presente: Concilium 164 (1981) 80-89

Hipótesis para una historia de la teología en América Latina (1492-1980), en P. Richard (ed.), *Historia de la teología en América Latina*. CEHILA-DEI, San José de Costa Rica 1981, 401-452.

¿Puede legitimarse «una» ética ante la «pluralidad» histórica de las morales?. Concilium 170 (1981) 515-525.

Informe sobre la situación en América Latina (en torno al racismo). Concilium 171 (1982) 88-95

El pan de la celebración, signo comunitario de justicia: Concilium 172 (1982) 250-258.

La Iglesia latinoamericana en la actual coyuntura (1972-1980), en S. Torres (ed.), *Teología de la liberación y comunidades cristianas de base*. Sígueme, Salamanca 1982, 93-122.

Pensée analectique et philosophie de la libération, en Varios, *Analogie et dialectique*. Ginebra 1982, 93-120.

El pueblo del Salvador: un Job comunitario: Concilium 189 (1983) 416-427.

Historia general de la Iglesia en América Latina, I / 1. *Introducción*. Sígueme, Salamanca 1983.

Teología de la «periferia» y del «centro», ¿encuentro o confrontación?: Concilium 191 (1984) 141-154.

Ética de la liberación. Hipótesis fundamentales: Concilium 192 (1984) 249-262.

«Populus Dei» in populo pauperum. Del Vaticano II a Medellín y Puebla: Concilium 196 (1984) 371-382.

La producción teórica de Marx. Una introducción a los «Grundrisse». México 1985.

Ética comunitaria. Paulinas, Madrid 1986.

El paradigma del éxodo en la teología de la liberación: Concilium 209 (1987) 99-114.

20

Ignacio Ellacuría

Fundamentación filosófica del método de la teología de la liberación

Ignacio Ellacuría nació en 1930 en el País Vasco (España), reside desde hace casi cuatro décadas en América Latina y posee la nacionalidad salvadoreña. Estudió teología en Innsbruck con Karl Rahner y se doctoró en filosofía con una tesis sobre el pensamiento de Zubiri, de quien fue discípulo y asiduo colaborador. Tras el fallecimiento del maestro, ha preparado la publicación de algunas de sus obras inéditas. Colaboró muy de cerca con Mons. Oscar Romero, arzobispo mártir de San Salvador. Es rector de la universidad centroamericana José Simeón Cañas (San Salvador) e interviene de manera asidua en numerosos foros filosóficos y teológicos latinoamericanos y españoles. Aquí nos ocuparemos preferentemente de su actividad teológica.

Ellacuría es, quizás, el teólogo latinoamericano de la liberación que mejor ha sabido articular interdisciplinariamente en su producción escrita el análisis político del continente, y muy especialmente de la realidad salvadoreña, el quehacer teológico y la reflexión filosófica. Su seriedad metodológica va acompañada de una honda sensibilidad hacia las mayorías populares empobrecidas y de una sintonía crítica con los proyectos políticos de las organizaciones populares de El Salvador.

1. Son de destacar, en primer lugar, sus estu-

dios sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana, así como sobre la fundamentación filosófica del método de dicha teología.

Ha mostrado cómo «la estructura formal de la inteligencia y su función diferenciadora... no es la de ser comprensión del ser o captación de sentido, sino la de aprehender la realidad y la de enfrentarse con ella»¹. Este enfrentarse con las cosas reales comporta tres aspectos que no pueden descuidarse: a) *El hacerse cargo de la realidad*, lo que supone un estar «real» en la realidad de las cosas, a través de sus mediaciones materiales y activas; b) *El cargar con la realidad*, esto es, tener en cuenta el carácter ético fundamental de la inteligencia; c) *El encargarse de la realidad*, es decir, reconocer el carácter práctico de la inteligencia.

Aun cuando se muestra crítico con el intelectualismo de corte elitista, cree que no es posible renunciar a la inteligencia como principio de liberación. Destaca el carácter histórico de la inteligencia y del conocer, hasta el punto de afirmar que la historicidad forma parte de su estructura esencial.

¹ *Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano...*, 625.



I. Ellacuría

Ha puesto el acento en los condicionamientos que ha de tener en cuenta una teología hecha en y desde América Latina, y que resume en los siguientes:

a) La especificidad de su ámbito, de su contenido, que «no es Dios sin más, sino Dios tal como se hace presente en la propia situación histórica»², y de su actividad, que no es la que corresponde a una ciencia pura.

b) La dimensión social de la teología. Lo que obliga a preguntarse a quién sirve la reflexión teológica. Con ello no se está abogando por una teología analfabeta, es decir, sin rango intelectual. Lo que se hace es preguntar por el tipo de trabajo intelectual propio de una teología latinoamericana.

c) La necesidad de una circularidad real, histórica y social, y, por ende, de una hermenéutica igualmente real e histórica. «La circularidad fundamental... no es la de un horizonte teórico y de unos contenidos teóricos..., sino la de un horizonte histó-

rico-práctico y de unas realidades socio-históricas...»³.

d) El análisis de su propio lenguaje, al objeto de que no se desfiguren la pureza y plenitud de la fe, y de que la teología no se convierta «en una versión sacralizada de un determinado discurso secular».

2. La eclesiología es otro de los campos al que Ellacuría ha dedicado un importante esfuerzo metodológico. Buena parte de sus trabajos sobre la Iglesia están recogidos en la obra *Conversión de la Iglesia al reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*, cuyos ejes fundamentales son estos cuatro: el reino de Dios, el pueblo de Dios, la dimensión histórica de la salvación y la Iglesia de los pobres.

a) Comienza por redimensionar y priorizar la categoría bíblica de *reino de Dios*, pues sólo desde ella podemos entender lo que ha de ser la Iglesia y, en consecuencia, llevar a cabo su transformación. Así se evita tanto el peligro de institucionalismo, es decir, la tentación de caer en la eclesiología, como el de secularismo, es decir, la tentación en que ha caído la Iglesia de configurarse según los esquemas mundanos, tan alejados del evangelio. Se trata, en definitiva, de la «conversión de la Iglesia al reino de Dios», y no de su conversión a la jerarquía de valores del mundo, como el poder, el dinero, etc.

b) A la hora de llenar de contenido la noción de *pueblo de Dios*, tan central en la eclesiología bíblica, patristica y conciliar, Ellacuría se fija en un aspecto que suele ser descuidado por lo general en las eclesiologías europeas, salvo honrosas excepciones: el *pueblo crucificado*. Y lo hace desde la experiencia doliente de El Salvador, que vive en situación de muerte hace ya casi dos lustros, y bajo la inspiración de un testigo de excepción, Mons. Oscar Romero. Siguiendo la enseñanza y el testimonio del citado arzobispo, resume así los rasgos distintivos del verdadero pueblo de Dios: opción preferencial por los pobres; encarnación histórica en las luchas del pueblo por la justicia y la liberación; introducción de los valores específicamente cristianos en los

² *Ibid.*, 630.

³ *Ibid.*, 632.

proyectos históricos de lucha por la justicia; seguimiento de Jesús; persecución por causa del reino, corriendo el mismo destino de los pobres: la tortura, la «desaparición», el asesinato, etc. Cita a este respecto dos testimonios de Mons. Romero. El primero dice así: «Me alegro, hermanos, de que nuestra Iglesia sea perseguida precisamente por su opción preferencial por los pobres y por tratar de encarnarse en el interés de los pobres». Y el segundo: «Sería triste que, en una patria donde se está asesinando tan horrorosamente, no contáramos entre las víctimas también a los sacerdotes. Son el testimonio de una Iglesia encarnada en los problemas del pueblo»⁴.

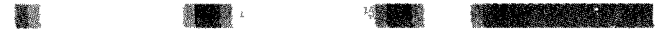
c) Especial atención ha dedicado a demostrar la dimensión histórica de la revelación, de la salvación y de la Iglesia, frente a las tendencias espiritualistas, que despojan al cristianismo de su dimensión encarnatoria y lo reducen a un proyecto exclusivamente metahistórico. Establece una relación *necesaria* entre la historia de la salvación y la salvación en y de la historia. Entiende la salvación como signo constitutivo de la presencia de Dios entre los hombres y como «mediación suprema del encuentro salvífico del hombre con Dios». La salvación de Dios se realiza no en abstracto, sino a través de mediaciones históricas. Esas mediaciones han de generar una corriente de solidaridad interhumana y han de llevar «al encuentro de quien es mayor que el hombre y que la historia».

En un lúcido trabajo sobre *Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo* da un paso más a este respecto y muestra cómo no es posible ni imaginable la salvación histórica sin una profunda revolución en el orden económico.

d) Otro de los núcleos de su eclesiología es la *Iglesia de los pobres*, cuya carta fundacional se encuentra en las *bienaventuranzas*. Para Ellacuría, los pobres son: el lugar donde se manifiesta de manera preferente el Dios de Jesús; el marco más idóneo para la vivencia de la fe en Jesús y para la praxis del seguimiento; el espacio apropiado para hacer teología cristiana; el auténtico lugar social de la Iglesia;

el lugar político óptimo de revolución en América Latina. A ellos les atribuye no sólo la prioridad, sino cierto carácter «absoluto», hasta el punto de que, a su juicio, a los pobres «han de subordinarse muchos otros elementos y actividades de la Iglesia».

En el término *Pobres*, de la obra *Conceptos fundamentales de pastoral*, Ellacuría ofrece uno de los estudios más completos y densos de la TL sobre el tema de los pobres, partiendo de la realidad empírica de los pobres y penetrando gradualmente en sus distintos matices teológicos. Este trabajo, junto con la obra de J. Pixley y Cl. Boff, *Opción por los pobres*, y el término *Opción por los pobres*, desarrollado por J. Sobrino en *Conceptos fundamentales de catequética* (de próxima aparición), es punto obligado de referencia si se quiere tener una visión completa y matizada de un problema tan complejo y tan deformado por los adversarios de la TL.



LA FE CRISTIANA, PRINCIPIO DE LIBERACION

La fe cristiana, lejos de convertirse en opio –y no sólo opio social–, debe constituirse en lo que es: principio de liberación. Una liberación que lo abarque todo y lo abarque unitariamente: no hay liberación si no se libera el corazón del hombre; pero el corazón del hombre no puede liberarse cuando su totalidad personal, que no es sin más interioridad, está oprimida por unas estructuras y realidades colectivas que lo invaden todo. Si respecto de planteamientos más estructurales, la Iglesia debe evitar convertirse en opio respecto de los problemas personales, también debe procurar que planteamientos más individualistas y espiritualistas no se conviertan a su vez en opio respecto de problemas estructurales.

Esto sitúa a la Iglesia latinoamericana en una posición difícil. Por un lado, le trae persecución, como le trajo persecución hasta la muerte al propio Jesús: la Iglesia latinoamericana, y más exactamente una Iglesia de los pobres, debe estar convencida de que en un mundo histórico donde no se encuentre ella misma perseguida por los poderosos, no hay predicación auténtica y completa de la fe cristiana, pues aunque no toda persecución es signo y milagro probatorio de la autenticidad de la fe, la falta de persecución por parte de quienes detentan el poder en situación de injusticia es signo, a la larga irrefutable, de falta de temple evangélico en el anuncio de su misión. Pero, por otro lado, el hecho de que la Iglesia no pueda ni deba reducirse a ser una pura

⁴ *Conversión de la Iglesia al reino de Dios...*, 113.

fuerza socio-política, que agote su tarea en luchar ideológicamente contra las estructuras injustas o que dé prioridad absoluta a esa tarea, le proporciona la incomprensión y el ataque de quienes han parcializado su vida y han optado por una parcialidad política como si fuera la totalidad humana; no saben éstos el daño que causan no sólo a una labor profunda y larga por parte de la Iglesia, sino, lo que es más importante, a las propias personas que dicen servir, cuando a veces se sirven de ellas para lograr un proyecto político irrealizable que ni siquiera tiene en cuenta la totalidad de condiciones materiales en la que se está.

I. Ellacuría,
*Conversión de la Iglesia al reino de Dios.
Para anunciarlo y realizarlo en la historia.*
Sal Terrae, Santander 1984, 211-212.

Escritos

Violencia y cruz, en Varios, *Qué aporta el cristianismo al hombre de hoy*. Mensajero, Bilbao 1969, 261-307.

Teología política. San Salvador 1973.

Carácter político de la misión de Jesús. MIEC-JECI 13-14, Lima 1974.

Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana, en Varios, *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*. Cristiandad, Madrid 1975, 325-350.

Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano, en Encuentro Latinoamericano de Teología, *Liberación y cautiverio*. México 1976, 609-635.

Por qué muere Jesús y por qué le matan: Misión Abierta 2 (1977) 17-26.

Fe y justicia: Christus (agosto y octubre 1977) 26-33; 19-34.

Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo: Concilium 125 (1977) 282-290.

La contemplación en la acción por la justicia: Diakonía 2 (1977) 7-14.

Una buena noticia: la Iglesia que nace del pueblo latinoamericano: ECA 353 (1978) 161-173.

El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica, en Varios, *Cruz y resurrección. Presencia y anuncio de una Iglesia nueva*. México 1978, 49-82.

La Iglesia que nace del pueblo por el Espíritu: Misión Abierta 1 (1978) 150-158.

La teología como momento ideológico de la praxis eclesial: Estudios Eclesiásticos 53 (1978).

Los pobres, lugar teológico en América Latina: Misión Abierta 4-5 (1981) 225-240.

El auténtico lugar social de la Iglesia: Misión Abierta 1 (1982) 98-106.

El reino de Dios y el paro en el Tercer Mundo: Concilium 180 (1982) 588-596.

Luces y sombras de la Iglesia centroamericana: Pastoral Popular 34 (1983) 50-56.

Espiritualidad; Pobres; Pueblo de Dios, en C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*. Cristiandad, Madrid 1983, 300-309; 786-802; 840-859.

Conversión de la Iglesia al reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia. Sal Terrae, Santander 1984.

Presentación de X. Zubiri, *El hombre y Dios*. Alianza Editorial, Madrid 1984, I-X.

Historicidad de la salvación cristiana: Revista Latinoamericana de Teología 1 (1984) 5-45.

Estudio teológico-pastoral de la Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación: Misión Abierta 1 (1985) 79-99.

Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo: Revista Latinoamericana de Teología 10 (1987) 3-28.

Liberación; Salvación, en C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales de catequética* (de próxima aparición).

La teología de la liberación frente al cambio sociohistórico en América Latina: Revista latinoamericana de Teología 12 (1987) 241-263.

Trabajo no violento por la paz y violencia liberadora: Concilium 215 (1988) 85-94.

Utopía y profetismo desde América Latina, en VIII Congreso de Teología, *Utopía y profetismo* (próxima aparición).

21

Segundo Galilea

Liberación como encuentro entre política y contemplación

Segundo Galilea nació en Santiago de Chile en 1928 y fue ordenado sacerdote en 1956. A partir de 1963 inició su colaboración con el CELAM (Consejo episcopal latinoamericano) desde México y Ecuador, y con la CLAR (Confederación de religiosos de América Latina), animando reuniones de pastoral y espiritualidad por todo el continente. Fue director del Instituto Pastoral Latinoamericano (IPLA), dependiente del CELAM. Es un buen conocedor del Lejano Oriente (especialmente la India y Filipinas), donde viaja frecuentemente al objeto de impartir cursos de pastoral a los misioneros de procedencia latinoamericana. L. Maldonado le ha definido con acierto como «latinoamericano universal»: «Desde el comienzo de los años sesenta vive como un itinerante del evangelio recorriendo todos los países de las tres Américas. Ha viajado incansablemente animando grupos, especialmente de religiosas y religiosos, ayudándoles en la búsqueda de una espiritualidad renovada, es decir, cada día más fiel al evangelio, a la oración, a la pobreza... así como a las exigencias planteadas por el cambio social»¹.

¹ L. Maldonado, en la *Presentación de El futuro de nuestro pasado...*, 10.

Galilea es uno de los teólogos de la liberación de la primera hora, que ha prestado una contribución serena y sólida a la TL en dos campos bien concretos: la pastoral y la espiritualidad, a los que viene dedicándose ininterrumpidamente desde hace tres décadas.

1. Dentro de la pastoral se ha centrado de manera muy especial en el fenómeno tan latinoamericano de la *religiosidad popular*. En una primera aproximación al tema, Galilea llega a estas tres constataciones globales²:

a) La religiosidad popular sigue vigente hoy y se encuentra muy arraigada en el catolicismo latinoamericano, a pesar de los cambios producidos en el continente.

b) Se trata de un fenómeno complejo, que es necesario analizar y comprender atendiendo no sólo a factores propiamente religiosos, sino también de otra índole: factores propios de las culturas populares, factores ligados al subdesarrollo, factores propios de la tradición, de la simbología y del inconsciente colectivo.

² Cf *La religiosidad popular en la teología de la liberación latinoamericana*: Concilium 156 (1980) 371.



Segundo Galilea

c) La religiosidad popular en América Latina resulta ambigua. Hay en ella una «mezcla de motivaciones y actitudes de valor desigual, desde lo cristiano hasta lo sincretista, desde la 'religión caridad' hasta la 'religión interés'»³. Es, por ello, difícil de evaluar cristianamente.

Galilea se ha ocupado de analizar con rigor hasta qué punto y bajo qué condiciones la religiosidad popular constituye un factor positivo en la liberación de los oprimidos y en qué medida hay convergencia o divergencia entre dicha religiosidad y la evangelización liberadora.

A su juicio, la fe constituye el principio crítico de promoción de la religiosidad del pueblo latinoamericano. En consecuencia, cree necesario «acompañar el crecimiento de los valores de fe que están envueltos en el catolicismo popular, hasta darle su dimensión liberadora».

Una pastoral auténticamente liberadora debe asumir una serie de tareas que Galilea concreta así: relativizar las expresiones religiosas que el «catoli-

cismo popular» tiende a absolutizar; integrar en las expresiones religiosas individualistas las actitudes originarias del cristianismo: solidaridad, justicia, amor; descubrir lo que de protesta contra la injusticia hay en las actitudes religiosas. Se muestra a favor de una pastoral popular que cree «en los postergados la conciencia de su dignidad y vocación histórica y los lance a la transformación del sistema inhumano que los oprime». O dicho con otras palabras, la religiosidad popular ha de pasar por una evangelización liberadora, con el fin de generar en el pueblo una verdadera conciencia de transformación y una espiritualidad liberadora.

Galilea ha acentuado la necesaria vertiente política, e incluso subversiva, de la pastoral en la presente coyuntura latinoamericana, si no se quiere colocar el evangelio fuera de la historia: «Que la pastoral tiene una vertiente política quiere decir... que ella está llamada a fomentar una sociedad cuyas estructuras y centros de poder sirvan más y más a la justicia y la fraternidad humana, como una realización de la pascua de Cristo que se consumará en el reino definitivo»⁴.

2. Galilea fue también uno de los primeros teólogos de la liberación que mostró una viva preocupación por diseñar las grandes líneas de una nueva espiritualidad, la de la liberación, capaz de responder a la situación de cambio vivida en América Latina y en consonancia con la praxis de los cristianos comprometidos. Veamos algunas de esas líneas de fuerza presentes en la reflexión del teólogo chileno⁵:

a) La historia de la salvación está estrechamente ligada a los procesos históricos de liberación y pasa necesariamente por ellos, aunque no se agota en ellos.

b) La conversión a Dios pasa por la conversión a los hermanos, a los pobres, y tiene una doble faz: personal y social. Según esto, implica y comporta la práctica de la justicia hasta trastocar en profundi-

⁴ *La vertiente política de la pastoral..*, 15

⁵ Cf. *¿Un cristianismo para tiempos de revolución?:* *Selecciones de Teología* 44 (1972) 307-311; *La liberación como encuentro de la política y de la contemplación:* *Concilium* 96 (1974) 313-327

³ *Ibíd*

dad las estructuras injustas de la sociedad latinoamericana.

c) La caridad cristiana ha de traducirse en eficacia histórica y esfuerzo político social para llegar a erradicar las causas y condiciones de la pobreza y de la opresión.

d) Es necesario recuperar la contemplación cristiana como fuente de praxis liberadora y de servicio al hermano, en su doble vertiente de gratuidad y de horizonte histórico. La contemplación del absoluto de Dios lleva derechamente al absoluto del prójimo. La contemplación es experiencia de desierto, de noche oscura, de silencio. El desierto como experiencia «política» libera del egoísmo y del sistema opresor y se convierte en fuente de libertad y en fuerza creadora.

e) La espiritualidad cristiana está marcada por su origen bautismal y se encuentra bajo el dinamismo pascual –muerte y resurrección–. Precisamente por eso, la espiritualidad del creyente comprometido tiene su fundamento en la esperanza de que la liberación total del hombre y el advenimiento de una sociedad mejor son posibles por la fuerza de Dios.

3. Galilea ha iniciado, durante el último lustro, una relectura original y fecunda, desde América Latina, de los místicos españoles del siglo XVI –Teresa de Jesús, Juan de la Cruz e Ignacio de Loyola– y de los padres del desierto, partiendo de la convicción de que pueden iluminar y enriquecer, dar profundidad y solidez a la búsqueda de una espiritualidad de la liberación entre los cristianos latinoamericanos comprometidos en la lucha por la justicia y los derechos humanos⁶.

Detecta la presencia de los grandes místicos españoles en no pocos valores de la tradición espiritual latinoamericana, como por ejemplo: el sentido de Dios y el sentido religioso de la vida; el realismo y la sabiduría ante la condición humana; el aprecio por lo emotivo y afectivo; la devoción a la humanidad de Cristo sufriente. En su opinión, esos místicos

proporcionan a la fe de los creyentes de América Latina una inspiración fundamental y un arraigo en la verdadera experiencia de Dios.

Estas son, a su juicio, algunas de las enseñanzas que aportan los místicos a la espiritualidad latinoamericana:

a) Calidad e intensidad de su experiencia de Dios. Los místicos nos recuerdan, por una parte, que la experiencia de Dios es una experiencia encarnada e histórica, superadora de dualismos. El Dios que experimentamos forma parte de la historia, se revela y experimenta en el interior de la historia. Y esta experiencia de Dios en la historia pertenece a la esencia de la identidad cristiana. Nos recuerdan, por otra parte, que Dios es la realidad absoluta, no reductible a cualquier realidad creatural: es siempre mayor que los hombres.

b) Una de las preocupaciones centrales de la mejor tradición mística de la Iglesia consiste en buscar la síntesis entre contemplación y compromiso, entre oración y acción. Ella sintoniza perfectamente con la experiencia latinoamericana.

c) Los místicos españoles proponen el servicio al reino de Dios como la concreción de la práctica del amor eficaz. Teresa de Jesús, Juan de la Cruz e Ignacio de Loyola asumieron un compromiso profético. Y por su talante profético y reformador fueron perseguidos. Más aún: el autor del *Cántico espiritual* estuvo preso.

d) Dentro del contexto cristiano latinoamericano, apunta Galilea, «los místicos nos recuerdan valores esenciales en la 'espiritualidad de la liberación': la relación indisoluble entre la liberación interior y las liberaciones sociales; la necesidad de una mística de fe y amor en la liberación; el valor de la pobreza y de la austeridad en la construcción de una sociedad más justa y fraterna; el sentido de un Dios 'liberado' y capaz de liberar»⁷. Los místicos insisten en la necesidad de liberarse de los ídolos de su tiempo y de liberar a Dios de las deformaciones a que es sometido (dejar a Dios ser Dios; convertirse al Dios inmanipulable).

⁶ Cf. *El pasado de nuestro futuro...; El alba de nuestra espiritualidad...*

⁷ *El futuro de nuestro pasado...*, 92-93.

También la experiencia de los padres del desierto, que pusieron en marcha un movimiento de reforma cristiana y eclesial, tiene algo que decir a la espiritualidad de hoy, cree Galilea. Y ello a dos niveles: como cuestionamiento de los falsos valores y como estímulo a la afirmación de la identidad cristiana en situaciones nuevas. Su experiencia, reinterpretada y purificada, ayuda a recuperar ciertos valores evangélicos, que ellos vivieron en su radicalidad. Con su testimonio revelan el carácter de exodo y de peregrinaje, de nomadismo espiritual y desinstalación, de destierro y de búsqueda: todo ello tan propio de la espiritualidad cristiana. Revelan la mística de lo provisional y de lo relativo de la existencia cristiana. Ellos optaron por el exilio voluntario buscando la plenitud y la liberación total. En el desierto, que es el lugar de la soledad y del despojo radicales, los padres pudieron experimentar, «de modo igualmente radical, el amor a Dios y la misericordia con el hermano»⁸

Tres son las dimensiones fundamentales que encuentra Galilea en el *desierto*: 1) «la experiencia del vacío, de la soledad, de la frustración, de la rutina y aridez que periódicamente nos invade» y que forma parte de la condición humana, 2) es, a su vez, «una actitud espiritual», por la cual transformamos esas arideces y ambigüedades de la condición humana en crecimiento de amor y purificación», 3) es, en fin, «el lugar y el ambiente externo que ayuda a mantener y nutrir esa actitud espiritual»⁹

UN DIOS DESAMPARADO

¿Cuál es el Dios que nos revela Jesús? Por de pronto, un Dios coherente con las expectativas mesiánicas de su tiempo, en continuidad con el Dios de Abraham, de Moisés y de los profetas. El Dios inefable, absoluto, el que concentra todos los valores: la verdad, la bondad, el bien, la belleza, el amor, en un grado incomparable, lo cual hace que sea totalmente Otro,

⁸ *El alba de nuestra espiritualidad*, 43

⁹ *Ibid.*, 44

incomprensible. El Dios poderoso, que lleva adelante las promesas de liberación y de santificación que ha hecho a su pueblo. En fin, el Dios de la plenitud.

Pero en Jesús se nos revela algo más sobre Dios, y este «algo más» constituye lo original y específico del Dios cristiano. Jesús es también «el siervo de Yahvé», y en el Dios se nos revela como un pobre. Como el que experimentó el dolor, la necesidad, la persecución y el fracaso. Esto era una prueba para las expectativas y para la imagen de Dios que tenían los judíos. Por eso, «bienaventurado el que no se escandalice de mí, después de haberme encontrado» (Lc 7, 23). Todavía más, el Dios que nos revela Jesús es un Dios oprimido, desamparado. En este Dios no aparece ni la belleza ni la justicia, ni la plenitud, ni el poder.

Este es también el Dios cristiano, en ruptura con todas las religiones y con todas las imágenes divinas. Este es el gran escándalo de la revelación de Jesús (san Pablo hablara del «escándalo de la cruz»), y la piedra de toque de la fe de sus seguidores. El seguimiento de Cristo es no solo seguir al Dios de la plenitud, sino al Dios de la impotencia y del sufrimiento.

Jesús de Nazaret nos ha enseñado el verdadero seguimiento del Dios cristiano. A él se puede ir a partir de la plenitud o a partir de la cruz. Lo podemos conocer en los valores y en las carencias.

S Galilea,
¿Los pobres nos evangelizan?
 Indo-American Press Service, Bogotá 1977, 11-12

Escritos

Introducción a la religiosidad popular México 1967

Para una pastoral latinoamericana Buenos Aires 1968

La vertiente política de la espiritualidad Bogotá/Quito (en colaboración)

El profeta: garantía de la pastoral en América Latina Misiones Extranjeras 1 (1971)

¿Un cristianismo para tiempos de revolución? Mundo Nuevo 7 (1972) 10-18 (condensado en *Selecciones de Teología* 44 [1972] 307-311)

La teología de la liberación como crítica de la actividad de la Iglesia en América Latina, en *Varios, Fe y secularización en América Latina* Bogotá 1972

¿A los pobres se les anuncia el evangelio? IPLA, Bogotá 1972

- Contemplación y apostolado.* IPLA, Bogotá 1973.
- Pastoral y lenguaje.* IPLA, Bogotá 1973 (en colaboración).
- Espiritualidad de la liberación.* ISPLAJ, Santiago de Chile 1973.
- La fe como principio crítico de promoción de la religiosidad popular,* en Fe y Secularidad (ed.), *Fe cristiana y cambio social en América Latina.* Sígueme, Salamanca 1973, 151-158.
- El despertar espiritual y los movimientos de liberación en América Latina.* Concilium 89 (1973) 425-431.
- Evangelización de la religiosidad popular. Dialéctica de dos «modelos pastorales»:* Sal Terrae 62 (1974) 724-730.
- La liberación como encuentro de la política y la contemplación:* Concilium 96 (1974) 313-327.
- Cristología y religiosidad popular.* Bogotá 1974 (en colaboración con R. Vidales)
- Jesús y la liberación del pueblo,* en Seladoc, *Panorama de la teología latinoamericana, II* Sígueme, Salamanca 1975, 33-44
- Salvación de los pecadores y liberación de los pobres según el evangelio.* Christus 40 (1975) (condensado en Seleccion de Teologia 60 [1976] 276-278).
- La Conferencia de Puebla. Una lectura de sus líneas de fuerza pastorales:* Sal Terrae 8-9 (1976) 573-582
- El exilio como «noche de la liberación»:* Christus 488 (1976) 37-42.
- ¿Los pobres nos evangelizan?* Indo-American Press Service, Bogotá 1977.
- El catolicismo popular como espiritualidad:* Pastoral Popular 147 (1977) 29-33
- Teología de la liberación y nuevas exigencias cristianas,* en R. Gibellini (ed.), *La nueva frontera de la teología en América Latina.* Sígueme, Salamanca 1977, 156-173.
- La espiritualidad de la liberación como espiritualidad política:* Christus 499 (1977) 29-32
- Religiosidad popular y pastoral.* Cristiandad, Madrid 1979.
- Espiritualidad de la liberación según las bienaventuranzas.* CLAR, Bogotá 1979.
- Iglesias locales en lucha por los derechos humanos:* Concilium 144 (1979) 120-125.
- El mensaje de Puebla.* Paulinas, Bogotá 1979.
- El rostro latinoamericano de la espiritualidad:* Christus 529-530 (1979-1980) 69-72.
- La religiosidad popular en la teología de la liberación latinoamericana:* Concilium 156 (1980) 370-377
- El camino de la espiritualidad.* Paulinas, Bogotá 1982
- El futuro de nuestro pasado. Los místicos españoles desde América Latina.* Narcea, Madrid 1985
- El alba de nuestra espiritualidad. Vigencia de los padres del desierto en la espiritualidad contemporánea.* Narcea, Madrid 1986.
- Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio. América Latina en las conferencias de Medellín y de Puebla,* en G. Alberigo / J.-P. Jossua, *La recepción del Vaticano II.* Cristiandad, Madrid 1987, 86-101.

Gustavo Gutiérrez

Contemplación y praxis, acto primero

Gustavo Gutiérrez nació en Lima (Perú) en 1928. Cursó estudios de medicina en la universidad nacional de san Marcos de Lima, que interrumpió para seguir los cursos de filosofía y teología. De 1951 a 1955 estudió filosofía y psicología en la universidad de Lovaina (Bélgica), obteniendo los grados de bachiller en la primera disciplina y de licenciado en la segunda. De 1955 a 1959 estudió teología en la facultad teológica de Lyon (Francia), donde consiguió la licenciatura. De vuelta a su país, trabajó como consiliario nacional de la Unión de estudiantes católicos (UNEC) y fue profesor en los departamentos de teología y ciencias sociales de la universidad católica de Lima. En 1975 fundó el centro de reflexión «Bartolomé de Las Casas». Es miembro del comité directivo de la revista internacional de teología «Concilium». Ha sido investido doctor *honoris causa* por la universidad de Nimega, corriendo a cargo de E. Schillebeeckx la *laudatio* del doctorando. En 1985 obtuvo el doctorado en teología por la facultad de Lyon con la calificación de *très honorable*, que sólo se otorga cuando hay unanimidad en el tribunal. Presentó como tesis doctoral las obras que había publicado hasta entonces. Su lección magistral giró en torno al tema *Teología y espiritualidad*.

A Gutiérrez se le considera el «padre» de la TL. A lo largo de más de cuatro lustros se ha dedicado

por entero a desarrollar, fundamentar y difundir las grandes intuiciones de la TL entre los públicos más plurales (desde los universitarios hasta las clases populares, desde los no creyentes hasta los profesionales de la teología) y en los diferentes continentes.

Utilizó por primera vez la expresión «teología de la liberación» en 1968, poco antes de la II Conferencia General del episcopado latinoamericano celebrada en Medellín (Colombia), y enseguida adquirió carta de ciudadanía y se extendió por todo el mundo. La expresión queda definitivamente asentada en su libro de 1971, *Teología de la liberación. Perspectivas*, que es, sin duda, la obra teológica de más impacto y una de las más relevantes de la década de los años setenta; la más citada, comentada y traducida de todas las que ha producido la teología latinoamericana de la liberación. Ella, junto con la de H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, es considerada como la más representativa de la citada teología. Una y otra «constituyen –según el juicio emitido por J. L. Segundo en 1974– ... las dos únicas obras de la teología de la liberación que elevan el debate a un diálogo científico y bien documentado con la teología europea»¹.

¹ J. L. Segundo, *Capitalismo-socialismo, «crux theologica»*. Concilium 96 (1974) 403

1. En *Teología de la liberación. Perspectivas* se ofrece una primera sistematización y un diseño bastante completo de las grandes líneas por las que habría de discurrir la TL en sus desarrollos ulteriores.

Gutiérrez no estaba creando una nueva teología de genitivo, del estilo de las que habían proliferado preferentemente en Europa después de la Segunda Guerra Mundial (teología de las realidades terrenas, del trabajo, del progreso, del desarrollo, de la acción, de la secularización, de la revolución, etc.), como podía dar a entender el título de la obra. Se trata, más bien, de una *nueva manera de hacer teología*, como ya hemos tenido ocasión de mostrar ampliamente. Teología entendida como «reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra»², en la que la praxis de liberación no es un tema nuevo a tratar, sino el horizonte y la perspectiva, el lugar y el acto primero desde donde pensar la fe: «La teología es una inteligencia del compromiso», sentenciaba ya en la conferencia de 1968 en Chimbo (Perú).

En sus escritos posteriores volverá a retomar la intuición primera y afirmará lúcidamente que el acto primero es «contemplar y practicar», que el momento inicial es el *silencio*, y que hacer teología, *hablar*, es el acto segundo³. Hay aquí un enriquecimiento y una precisión muy importante: a la praxis como acto primero se le añade la contemplación.

Con ello no estaba negando o suplantando las dos funciones atribuidas clásicamente a la teología: como ciencia y como sabiduría. Para Gutiérrez, lo que hace la teología en cuanto reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe es redefinir las dos funciones indicadas: «En adelante, sabiduría y saber racional tendrán, más explícitamente, como punto de partida y como contexto, la praxis histórica»⁴.

En esta nueva manera de hacer teología, la filosofía deja de ser la única mediación racional de la

teología, aunque sigue ocupando un papel importante. Serán las ciencias humanas y sociales las que sirvan preferentemente de base a la racionalidad de la teología.

La TL se hace «al compás de la experiencia» (R. Vidales), en consonancia con la opción y el compromiso de los cristianos con los pobres, con las mayorías oprimidas y, en definitiva, con los *no-hombres*. Lo expresa de manera precisa Gutiérrez en el siguiente texto: «La opción por el pobre, por las clases explotadas y por las luchas del proletariado latinoamericano, la percepción de lo político como una dimensión que marca toda la existencia humana con exigencias de racionalidad científica y de modo inevitablemente conflictual, el descubrimiento de la pobreza evangélica como solidaridad con el pobre y protesta contra la pobreza, nos ha ido llevando a una manera distinta de percibirnos como hombres y como cristianos»⁵. Aquí está la matriz del nuevo discurso teológico, el núcleo generador de la nueva inteligencia de la fe, «el solar nutricio» de la nueva reflexión cristiana. El nuevo discurso de la fe que brota del compromiso liberador no renuncia a la pretensión de verdad, tras la que va la teología. Pero, como matiza el teólogo peruano, en este caso se trata de un «discurso teológico que se hace verdad, se *verifica* en la inserción real y fecunda en el proceso de liberación»⁶. Así se libera a la inteligencia de la fe de las diferentes formas de idealismo en que ha incurrido históricamente.

2. La cuestión fundamental que está presente en el conjunto de la obra de Gutiérrez y a la que en definitiva pretende dar respuesta es la que se refiere a la *relación entre salvación y proceso histórico de liberación* a través de la historia, que se inscribe en el problema clásico de la relación entre Iglesia y sociedad. Toda su reflexión teológica constituye, a mi juicio, uno de los más serios y sólidos esfuerzos de respuesta a ese interrogante, que reformula con precisión en los siguientes términos: ¿CÓ-

² *Teología de la liberación. Perspectivas*, 38

³ Cf. *El Dios de la vida*, 6-9, *Beber en su propio pozo*, 177, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, 17-18

⁴ *Teología de la liberación. Perspectivas*, 38

⁵ *Praxis de liberación y fe cristiana*, en *La Iglesia en América Latina*, 29-30

⁶ *Praxis de liberación. Teología y anuncio*, Concilium 96 (1974) 367

mo se relacionan los diferentes niveles de significación del término *liberación*?

Recordemos que Gutiérrez distingue tres niveles de significación en el término *liberación*: a) el de la liberación política, que corresponde al nivel de la racionalidad científica, en la que se sustenta una acción política transformadora; b) el de la liberación del hombre a través de la historia, que se mueve en el nivel de la utopía, del proyecto histórico; c) el de la liberación del pecado, que se sitúa en el plano de la fe.

Indica que se trata, en última instancia, de un proceso único, pero no monolítico; la unidad del proceso es compleja, diferenciada. De ahí que sea necesario distinguir dimensiones diversas que no pueden confundirse: «ni separación, ni confusión, ni verticalismo, ni horizontalismo». La respuesta a la pregunta por la relación entre los tres niveles la encuentra en el principio calcedoniano: «unidad sin confusión; distinción sin separación»⁷. Un nivel no puede reducirse a otro simplistamente. Los tres se iluminan y mantienen exigencias recíprocas y fecundas.

Dando un paso más, indica que el lugar de encuentro de los tres niveles de la liberación es la utopía, entendida como «proyecto histórico de una sociedad cualitativamente distinta», como «creación permanente de un hombre nuevo en una sociedad distinta y solidaria».

Gutiérrez historiciza el concepto de salvación, sin por ello agotar su significado en la historia. La salvación –afirma– orienta, transforma y lleva la historia a su plenitud. Llega a definir la TL como «una teología de la salvación en las condiciones concretas, históricas y políticas»⁸.

Una nueva precisión en su intento de respuesta la encontramos en su idea de la unidad de la historia. Frente a la concepción dualista, que defiende la existencia de dos historias yuxtapuestas, una sagrada y otra profana, él afirma la existencia de una sola historia «cristofinalizada», de «un solo devenir



G. Gutiérrez

humano asumido irreversiblemente por Cristo, señor de la historia»⁹.

3. El tema de la pobreza y de los pobres se encuentra en el centro de mira de Gutiérrez. Además de ser el horizonte y el lugar social de su teología, ha sido objeto de constante reflexión, desde sus primeros escritos de la década de los años sesenta hasta los más recientes. En el tratamiento diacrónico del tema se aprecian matices nuevos, si bien en continuidad con sus primeras aportaciones.

Ante la ambigüedad y equívocidad que encierra el uso del término *pobreza*, se ocupa de clarificarlo distinguiendo, como hace con la noción de *liberación*, tres niveles de significación: pobreza material y cultural, pobreza como infancia espiritual y pobreza como compromiso de solidaridad y de protesta, y estableciendo las relaciones entre dichos niveles¹⁰.

⁹ *Teología de la liberación. Perspectivas...*, 199-200.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, 363-386. Un buen estudio sobre la opción por los pobres en Gutiérrez, Boff, Sobrino y Ellacuría es el de J. Lois, *Teología de la liberación. Opción por los pobres*. Iepala, Madrid 1986.

⁷ *La verdad los hará libres...*, 26.

⁸ *Praxis de liberación y fe cristiana...*, 37.

a) En su obra *Teología de la liberación. Perspectivas* entiende la pobreza material y cultural como carencia de los bienes económicos necesarios para llevar una vida humana digna, y como falta de acceso a ciertos valores socioculturales y políticos. «Ser pobre –afirma– quiere decir morir de hambre, ser analfabeto, ser explotado por otros hombres, no saber que se es explotado, no saber que se es hombre»¹¹.

En escritos posteriores, Gutiérrez ha ampliado la significación de pobreza y de pobres en este primer nivel, refiriéndose a las culturas marginadas, a las razas discriminadas, a las clases explotadas por otras clases, a las mujeres sojuzgadas. Últimamente ha asociado de manera estrecha la realidad de la pobreza en América Latina con la negación de la vida. La pobreza significa, en última instancia, muerte; no una muerte normal que adviene tras una vida en plenitud, sino una muerte anónima, prematura e injusta. Parafraseando la expresión de Bartolomé de Las Casas: «Los indios mueren antes de tiempo», afirma que «los pobres en América Latina... siguen muriendo antes de tiempo». Los pobres son carne de cañón, anónimos de la historia; no sabemos ni quiénes ni cuántos son; ni siquiera muertos son iguales a los demás hombres.

La pobreza significa, para él, muerte física y muerte cultural: «Muerte física... por hambre, por enfermedad... pero también muerte cultural, por desprecio de razas, de culturas, de lenguas... Muerte, sobre todo, para los más despreciados de nuestro continente, los indios, los negros, la mujer de los sectores oprimidos»¹².

Gutiérrez constata que, desde la óptica bíblica, la pobreza así entendida, como carencia de bienes materiales necesarios para vivir dignamente, como carencia de cultura y como despojo de la vida, constituye un mal, un estado escandaloso que atenta contra la dignidad de la persona y es contrario a la voluntad de Dios. De ahí que las diferentes tradiciones bíblicas rechacen sin paliativos dicha pobreza.

El teólogo peruano llama la atención sobre el contraste entre la muerte anónima, prematura e injusta de los pobres en América Latina y el mensaje de vida y resurrección, que transmite la revelación bíblica: «La resurrección y el anuncio de resurrección es el centro de nuestra fe... La resurrección es la muerte de la muerte. Creer en la resurrección es creer que la muerte no es la última palabra de la historia, y que, por el contrario, esa última, plena, palabra de la historia es la vida. Y ésa es la vida que tenemos que anunciar, al anunciar el evangelio. Lo cual, en nuestro contexto, significa anunciarla en una realidad marcada, dura, cruel, incomprensiblemente por la muerte»¹³.

Acentúa el carácter *colectivo* de la pobreza material y cultural: no es un fenómeno que afecte a las personas aisladamente, sino que afecta a clases sociales, a pueblos y continentes enteros. Los pobres no lo son aisladamente, sino en cuanto pertenecientes a una clase que es explotada por otra. Subraya asimismo su carácter combativo y político: crea lazos de solidaridad entre los pobres que los lleva a luchar organizadamente contra esa situación. Muestra también el carácter *dialéctico-causal*, y no meramente fatal: «Hay pobres porque hay hombres que son víctimas de otros hombres»¹⁴. Llama la atención sobre la significación *teológica* de la pobreza como privación de bienes materiales y culturales, cuando afirma que es expresión de un pecado y, por tanto, resulta incompatible con el advenimiento del reino de Dios.

La pobreza en este primer nivel constituye un mal a combatir.

b) Hay una segunda línea en el pensamiento bíblico que tiene una significación positiva: la pobreza como *infancia espiritual*. Ella consiste en el abandono y confianza en el Señor, en la humildad y total disponibilidad ante Dios, y responde a la actitud de Jesús ante el Padre. Gutiérrez, que esboza esta línea en su obra de 1971, subraya su importancia y la desarrolla con más amplitud en trabajos posteriores como *Beber en su propio pozo* y *Hablar*

¹¹ *Teología de la liberación Perspectivas*, 367

¹² *Teología, democracia y liberación en América Latina: Misión Abierta* 5/6 (1984) 142

¹³ *Ibíd*, 147

¹⁴ *Teología de la liberación. Perspectivas*, 371.

de Dios desde el sufrimiento del inocente, donde considera la infancia espiritual una de las nociones más importantes del evangelio, que consiste en acoger el don de la filiación divina y responder a él creando fraternidad.

c) El tercer nivel de significación es el de la pobreza como *compromiso de solidaridad con los pobres y de protesta contra la pobreza*, que tiene un fundamento cristológico. La pobreza de Jesús es expresión de su amor solidario para con los pobres y testimonio de protesta contra la pobreza y contra quienes la provocan. Dicho compromiso ha de tener, para Gutiérrez, su concreción histórica: entrar en el mundo de los pobres, en el universo de sus valores, asumir su causa y sus intereses y ser solidario con sus luchas. «La solidaridad con el pobre implica la transformación del actual orden social. Implica una praxis histórica liberadora, es decir, una actividad transformadora orientada a la creación de una sociedad justa y libre»¹⁵.

Gutiérrez ha traducido posteriormente este tercer nivel de significación con una expresión de gran densidad teológica y de profundo arraigo cristológico: *opción por los pobres*, cuyo uso se ha generalizado tanto en la TL como en los documentos del magisterio.

¿Qué relación establece entre las diferentes acepciones del término *pobreza* aquí expuestos? Por una parte, la pobreza como despojo de la riqueza y como protesta contra la pobreza constituye una condición necesaria de la pobreza como infancia espiritual; ésta se autentifica y se verifica en la pobreza real. Por otra, indica, especialmente en sus escritos más recientes, que la infancia espiritual es condición ineludible para entrar en el mundo del pobre, para vivir la solidaridad con el pobre. «Sólo desde la infancia espiritual es posible comprometerse con los pobres y oprimidos de nuestro subcontinente»¹⁶. Es lo que Sobrino ha llamado, con la

precisión que le caracteriza, «unidad diferenciada de experiencia de Dios y experiencia del pobre».

4. Una de las preocupaciones fundamentales que aparece en las obras de la última década del teólogo peruano es la búsqueda de un lenguaje sobre Dios, que nazca de la situación de injusticia y se alimente en la esperanza de un pueblo que lucha por su liberación. Se trata, en definitiva, de hallar un camino adecuado para hablar de Dios a partir del sufrimiento injusto, del dolor del inocente, sin caer en la resignación, en actitudes interesadas, en el olvido del sufrimiento de los otros o en la desesperación.

Ante el choque entre el mensaje cristiano de vida y la realidad generalizada de muerte en América Latina, Gutiérrez se pregunta cómo hablar de un Dios amoroso en medio de una situación de pobreza y opresión; cómo hablar del Dios de la vida a las personas que mueren diariamente de forma injusta, violenta y prematura; cómo hablar de la resurrección en medio de una realidad que lleva el sello de la muerte; cómo anunciar a Dios como Padre en un mundo no-humano; qué implica decirle al no-hombre que es hijo de Dios. Como se ve, no son preguntas retóricas; son interrogantes fontales a los que tienen que dar respuesta los teólogos, si no quieren convertirse en «consoladores inoportunos», como los amigos de Job.

Dos son, en su opinión, los lenguajes apropiados para hablar de Dios: el *profético* y el *místico* o *contemplativo*; ambos son necesarios e inseparables; se enriquecen, se corrigen mutuamente, se anudan y se hacen uno solo. Uno y otro están empezando a emerger en el pueblo pobre latinoamericano.

El lenguaje profético descubre a un Dios que op-

riencia de la gratuidad del amor de Dios. Se llega así al otro, liberado de toda tendencia a imponerle una voluntad ajena a él y desprendido de uno mismo, respetuoso de su personalidad, de su necesidad, de sus aspiraciones. Si el prójimo es camino para llegar a Dios, la relación con Dios es la condición del encuentro, de la verdadera comunión con el otro. La experiencia de la gratuidad del amor de Dios —dato primero de la fe cristiana— no solo no se sitúa como en un parentesis histórico, sino que da al devenir humano —y desde dentro— su total significación», escribe Gutiérrez en la misma obra.

¹⁵ *Praxis de liberación Teología y anuncio*, 356

¹⁶ *Beber en su propio pozo*, 172. «Se comprendió, a partir de este texto (Mt 25, 31-46), que el encuentro con el pobre a través de obras concretas es paso obligado para el encuentro con Cristo mismo. Pero se fue entendiendo igualmente que el encuentro verdadero y pleno con el hermano requiere pasar por la expe-

ta por el pobre, que ama preferencialmente al pobre por ser pobre. Ese lenguaje denuncia la realidad de injusticia en que viven los oprimidos, llegando a las causas estructurales, y es expresión de la exigencia.

El lenguaje místico ayuda a reconocer que la raíz última del amor preferencial de Dios por el pobre es la gratuidad y universalidad de su amor. Gratuidad, observa citando el libro del teólogo español J. M. González Ruiz, *Dios es gratuito, pero no superfluo*, que no debe confundirse con la arbitrariedad de Dios.

Gutiérrez resume así la necesidad de armonizar ambos lenguajes: «Sin la profecía, el lenguaje de la contemplación corre el peligro de no morder sobre la historia en la que Dios actúa y donde lo encontramos. Sin la dimensión mística, el lenguaje profético puede estrechar sus miras y debilitar la percepción de aquel que todo lo hace nuevo (Ap 21, 5). Uno y otro sufrirían una distorsión que los haría inauténticos por desarticulados»¹⁷.

Lenguaje profético y lenguaje contemplativo ayudan a redescubrir al *Dios de la vida*, que se revela como vencedor de la muerte. La vida que Dios comunica implica todas las dimensiones de la existencia humana. El tema del Dios de la vida es una constante en los escritos del teólogo peruano a partir de 1980. A él ha dedicado un estudio que lleva ese mismo título: *El Dios de la vida*.

5. Hemos de referirnos, finalmente, a otro de los centros de interés del «padre» de la TL: *la espiritualidad de la liberación*, de la que avanzó las líneas fundamentales en su obra de 1971 y sobre la que ha vuelto de forma más densa y pormenorizada en su libro *Beber en su propio pozo*, comparable en importancia para la TL al de 1971. En él ofrece un tratamiento teológico de la espiritualidad, al tiempo que insiste en la importancia de la espiritualidad para la teología. Es tan estrecho el lazo que establece entre método teológico y espiritualidad que llega a afirmar: «Nuestra metodología es, a decir verdad, nuestra espiritualidad»¹⁸. Afirmación que justifica

de esta guisa: «El nivel de la vivencia de la fe sostiene el de la inteligencia de la fe... La firmeza y el aliento de una reflexión teológica está precisamente en la experiencia espiritual que la respalda. En definitiva, toda auténtica teología es una teología espiritual. Esto no enerva su carácter riguroso y científico. Lo sitúa».

Cinco son los rasgos más relevantes de la espiritualidad de la liberación, que Gutiérrez formula con precisión: conversión; exigencia de solidaridad con –y de amor a– los pobres; vivencia de la gratuidad, del don de la autocomunicación de Dios que, lejos de suprimir la eficacia del amor, la exige; alegría pascual y esperanza, que se traduce en voluntad de vida y en victoria sobre el sufrimiento; infancia espiritual –de la que ya nos ocupamos más arriba– como condición del compromiso con los pobres; paso por la experiencia de soledad, que nada tiene que ver con el individualismo o la privacidad; dicho paso lleva a «un hondo vivir en comunidad».

Un aspecto a destacar de esta concepción es el protagonismo histórico y teológico que atribuye al pueblo pobre, que se convierte en *sujeto* de la espiritualidad, como bellamente refleja en el subtítulo del libro: «En el itinerario espiritual de un pueblo» y explicita en un texto de gran fuerza expresiva: «Para muchos cristianos en América Latina actualmente, la posibilidad del seguimiento de Jesús se juega en su capacidad para incorporarse a la experiencia espiritual del pueblo pobre. Esto les exige una conversión profunda: se trata de hacer suya la experiencia que los pobres tienen de Dios y de su voluntad de vida para todo ser humano...»

«Esa nueva realidad invita a salir de un mundo familiar y frecuentado, y lleva a muchos a releer la propia tradición espiritual. Se trata, sobre todo, de hacer nuestros el mundo de los pobres, su manera de vivir la relación con el Señor y de asumir la práctica histórica de Jesús»¹⁹. A eso somos llamados,

creo que certeramente– que «la espiritualidad constituye la clave principal para comprender y establecer la particularidad del método en la teología de la liberación (*El método teológico una cuestión de espiritualidad*, en Varios, *Vida y reflexión* CEP, Lima 1983, 22)

¹⁷ *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, 174

¹⁸ *Beber en su propio pozo*, 177 G. Mugica ha indicado –y

precisamente, dirá enfatizando más todavía el protagonismo espiritual del pueblo: «a resucitar con el pueblo en materia de espiritualidad».

SUBVERTIR LA HISTORIA-REHACER LA HISTORIA

La historia (donde Dios se revela y lo anunciamos) debe ser *releída desde el pobre*, desde «los condenados de la tierra»... El cristianismo tal como ha sido vivido históricamente ha estado, mayoritariamente está todavía, estrechamente ligado a una cultura: la occidental; a una raza: la blanca; a una clase: la dominante. Su historia ha sido escrita también por una mano blanca, occidental y burguesa. Debemos recuperar la memoria de los *Cristos azotados de América*, como llamaba Bartolomé de Las Casas a los indios del continente americano. Esta memoria que vive en expresiones culturales, religiosas, en su resistencia a aceptar imposiciones de un aparato eclesiástico. Memoria de un Cristo presente en cada hambriento, sediento, preso, humillado, en las razas despreciadas, en las clases explotadas (cf. Mt 25, 31-45). Memoria de Cristo que «nos liberó para hacernos libres» (Gál 5, 1).

Pero releer la historia quiere decir *rehacer la historia*. Hacerla desde abajo; será, por esto, una historia subversiva. Hay que «vertir» la historia no desde arriba, sino desde abajo. Lo grave no es ser «subversivo», luchar contra el sistema capitalista, sino como hasta hoy un «superversivo», un apoyo a la dominación imperante. Esta historia subversiva es el lugar de una nueva experiencia de fe, de una nueva espiritualidad. Y de un nuevo anuncio del evangelio.

G. Gutiérrez,
La fuerza histórica de los pobres.
Sígueme, Salamanca 1982, 31-32.

Escritos

La pastoral de la Iglesia en América Latina. Análisis teológico. MIEC-JECI, Montevideo 1968.

Participar en el proceso de liberación, en Varios, *Signos de renovación*. CEAS/Universitaria, Lima 1969, 5-17.

Hacia una teología de la liberación. MIEC-JECI, Montevideo 1969.

Pobreza evangélica: solidaridad y protesta. CEP, Lima 1970.

Notes on a Theology of Liberation, en Varios, *In search of a Theology of Liberation*. Sodepax, Lausana 1970.

El fenómeno de la contestación en América Latina: Concilium 68 (1971) 193-207.

Teología de la liberación. Perspectivas. CEP, Lima 1971 (edic. esp.: Sígueme, Salamanca 1972).

Evangelio y praxis de liberación, en Fe y Secularidad (ed.), *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Sígueme, Salamanca 1973, 231-245.

Apuntes para una teología de la liberación, en Gutiérrez, Alves, Assmann, *Religión, ¿instrumento de liberación?* Marova-Fontanella, Madrid-Barcelona 1973, 23-76.

Movimientos de liberación y teología: Concilium 93 (1974) 448-456.

Praxis de liberación. Teología y anuncio: Concilium 96 (1974) 353-374.

Praxis de liberación y fe cristiana, en *La Iglesia en América Latina. Testimonios y documentos (1969-1973)*. Verbo Divino, Estella 1975, 11-48.

Bartolomé de Las Casas: libertad y liberación: Páginas 2, 5-6 (1976) 41-49.

Los pobres en la Iglesia: Concilium 124 (1977) 103-109.

Teología desde el reverso de la historia. CEP, Lima 1977.

Los límites de la teología moderna. Un texto de Bonhoeffer: Concilium 145 (1979) 222-236.

La violencia de un sistema: Concilium 160 (1980) 565-575.

Prólogo, al libro de P. Richard, *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*. DEI, San José de Costa Rica 1980, 9-14.

En busca de los pobres de Jesucristo: evangelización y teología en el siglo XVI, en P. Richard (ed.), *Materiales para una historia de la teología en América Latina*. DEI, San José de Costa Rica 1981, 137-63.

El Dios de la vida. Universidad Católica, Lima 1982.

La fuerza histórica de los pobres. Sígueme, Salamanca 1982.

Caminando con el pueblo, prólogo al libro de H. Echegaray, *La práctica de Jesús*. Sígueme, Salamanca 1982, 9-28.

La irrupción del pobre en América Latina y las comunidades cristianas populares, en S. Torres (ed.), *Teología de la liberación y comunidades cristianas de base*. Sígueme, Salamanca 1982, 124-142.

El Evangelio del trabajo, en Varios, *Sobre el trabajo huma-*

no. *Comentarios a la encíclica «Laborem exercens»*. Lima 1982, 9-63.

Beber en su propio pozo: Concilium 179 (1982).

Por el camino de la pobreza: Páginas, separata n. 58 (diciembre 1983).

Un lenguaje sobre Dios: Concilium 191 (1984) 53-61.

Teología y teologías: Concilium 191 (1984) 5-11 (con V. Elizondo y Cl. Geffré).

Teología, democracia y liberación en América Latina: Misión Abierta 5/6 (1984) 140-151.

Presencia liberadora de la fe cristiana en América Latina: *Ibíd.*, 152-159.

Quehacer teológico y experiencia eclesial: Concilium 196 (1984) 401-405.

Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo. Sígueme, Salamanca 1984.

La verdad los hará libres. CEP, Lima 1986 (incluye: la presentación de su tesis para la obtención del doctorado, el debate posterior con los miembros del jurado, el artículo *Teología y ciencias sociales* y el trabajo *La verdad los hará libres*).

Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job. Sígueme, Salamanca 1986.

La recepción del Vaticano II en Latinoamérica. El lugar teológico «la Iglesia y los pobres», en G. Alberigo y J.-P. Jossua, *La recepción del Vaticano II*. Cristiandad, Madrid 1987, 213-237.

José Míguez Bonino

Reino de Dios e historia humana

José Míguez Bonino nació en Santa Fe (Argentina) en 1924. Fue ordenado ministro de la iglesia evangélica metodista de Argentina en 1948, año en que obtuvo la licenciatura en teología por la facultad evangélica de teología de Buenos Aires. Doce años más tarde se doctoró en teología por Union Theological Seminary (Nueva York). Ejerció como pastor en Cochabamba (Bolivia), San Rafael (Mendoza, Argentina) y Ramos Mejía (Buenos Aires). Ha sido profesor de ética y teología en la facultad evangélica de teología de Buenos Aires de 1954 a 1970 y rector de la misma facultad. Ha sido delegado en las Asambleas del Consejo Mundial de las Iglesias. Asistió al concilio Vaticano II como observador de la Iglesia metodista.

Míguez Bonino es, junto con R. Alves, J. de Santa Ana y J. Pixley, uno de los teólogos protestantes que más ha contribuido críticamente a la reflexión teológica latinoamericana en la línea de la TL. Sin negar las diferencias que le separan de sus colegas católicos, y aun estableciendo un debate con ellos desde el interior de la TL, no deja de reconocer los puntos de coincidencia y los elementos en común. El proyecto de liberación y la participación de los creyentes en él constituyen el marco de su reflexión. Esto le ha llevado incluso a relativizar su peculiaridad protestante y a acentuar su talante ecuménico.

praxis constituye uno de los principios irrenunciables de su reflexión y comporta un giro copernicano en la teología que, según la conocida tesis de Marx, no puede limitarse a explicar el mundo, sino que ha de tratar de transformarlo. Según esto, «la *ortopraxis*, más que la ortodoxia, deviene criterio de la teología»¹.

Este enfoque se encuentra, a su juicio, en perfecta sintonía con los conceptos bíblicos de fe y verdad. La fe en el Antiguo Testamento nada tiene que ver con la *gnosis*; es, más bien, un *camino*, una forma de actuar. Por lo mismo, el «conocer» bíblico tiene contenido activo. Tal concepción praxica de la verdad es ratificada por Juan, para quien el *logos* de Dios es un *logos* encarnado.

En consecuencia con el concepto bíblico de verdad, recuperado tras siglos de primacía del concepto clásico, y con el criterio de verificación histórica del cristianismo, Míguez Bonino cree necesarios nuevos instrumentos hermenéuticos, pues ya no sirve la lógica formal que se limita a extraer consecuencias por deducción de unas verdades conceptuales. Hay que analizar críticamente la *praxis* histórica de los cristianos para ver cómo opera y qué efectos tiene. En ese análisis no pueden descuidarse

1. La verificabilidad del lenguaje a través de la

¹ *La fe en busca de eficacia...*, 107.

los fenómenos económicos, políticos y culturales, que resultan tan significativos para conocer esa praxis. Por ello, es preciso recurrir a la ciencia socio-política.

El teólogo metodista argentino asigna a la hermenéutica la tarea de identificar y discernir la ideología que está implícita en las diferentes praxis religiosas o teológicas. Llegado aquí, percibe una diferencia notable entre la teología política europea y norteamericana y la TL. Es verdad que la teología política del Primer Mundo reconoce el carácter práctico y político de la fe, pero tiende a situarse en un terreno de neutralidad y no ve la necesidad de tomar partido por una praxis política concreta o por un determinado análisis. Las observaciones de Míguez Bonino en este punto coinciden con las críticas de otros teólogos de la liberación a las teologías progresistas nortatlánticas.

Si algo tiene claro nuestro autor es que no existe un camino que lleve derechamente de la revelación a la teología; se requiere la mediación de la praxis. Lo que obliga a sospechar de los intentos idealistas de hacer teología. Muestra, además, que el ámbito definitorio de la praxis, así como el de la reflexión teológica, es el *sociopolítico*.

De acuerdo con lo dicho, resume así las exigencias a las que no puede renunciar el teólogo: «a) reconocer que la teología se mueve en las condiciones del ámbito político con su conflictividad y su racionalidad propias; b) asumir en la reflexión teológica el instrumental y las categorías sociopolíticas...; c) abandonar la pretensión de una teología políticamente prescindente e intemporal y explicitar y asumir una opción concreta –tal, en nuestro caso, la lucha por la liberación»². Esta perspectiva ha de servir de guía para una re-lectura y reposesión críticas de la tradición bíblico-teológica y de la historia de la comunidad cristiana.

2. El teólogo argentino se ha ocupado de clarificar una cuestión que resulta central en la teología política europea y en la TL: la que se refiere a las

relaciones entre reino de Dios y compromiso histórico. Y creo que es, junto con J. L. Segundo, y siguiendo sus pasos, el teólogo latinoamericano que ha planteado el problema con más agudeza y que le ha dado una respuesta más adecuada y sugerente, marcando al mismo tiempo las distancias con la teología política y la teología de la esperanza a este respecto. Estos son los nervios de su pensamiento:

a) La edificación del reino por parte de Dios tiene lugar a partir y en el interior de la historia humana en su totalidad. La respuesta del hombre a la llamada de Dios se realiza en la historia a través de sus opciones y compromisos igualmente históricos. La fe, lejos de llevarnos en volandas a otra historia, actúa como invitación a transformar esta historia.

b) Entre historia y plenitud del reino de Dios existen continuidad y discontinuidad. Continuidad, porque el reino de Dios tiene su realización, aunque parcialmente, en la historia; discontinuidad, porque el mal sólo puede ser vencido parcialmente. El reino en su plenitud no niega la historia; lo que hace es eliminar su debilidad y su ambigüedad, para que pueda realizarse en plenitud el significado auténtico de la vida comunitaria de los hombres. El reino «está verdaderamente presente y operativo y es genuinamente –por más que imperfecta o parcialmente– realizado en las realizaciones individuales y colectivas del amor en la historia»³. Estas no se limitan a ser mero reflejo, simples prefiguraciones o analogías de aquél, como quieren hacer ver Metz y Moltmann.

c) Es necesario hacer un reconocimiento coherente de las mediaciones históricas, y llevar a cabo un discernimiento claro de las diferentes alternativas, pues si bien todas son relativas, no todas lo son por igual e indistintamente. El discernimiento ha de guiarse por dos claves fundamentales: la dirección en la que apunta la acción histórica de Dios, que se expresa en la Biblia a través de nociones como justicia, paz, redención, vida, y el juicio analítico en torno a la realidad histórica. Dichas nociones sólo son eficaces si se traducen «en términos de

² *Praxis histórica e identidad cristiana*, en R. Gibellini (ed.), *La nueva frontera de la teología en América Latina...*, 242

³ *La fe en busca de eficacia...*, 171.

proyectos históricos que incorporen –y que de hecho incorporan siempre– una dimensión humana analítica, ideológica y verificable»⁴. Según esto, el discernimiento y la función crítica no pueden reducirse –y de hecho nunca se reducen– a asepsia o a neutralidad ideológica; ni pueden ejercerse situándose por encima de una política de derechas o de izquierdas o por encima de las clases sociales.

En diálogo crítico con Moltmann, que parece mantenerse «por encima», Míguez Bonino plantea una serie de preguntas certeras que van al núcleo de la cuestión que nos ocupa y ponen de relieve la inconcreción en que se mueve el discurso del teólogo de Tubinga cuando habla de la «identificación con los oprimidos» y del «Dios de los pobres, oprimidos y humillados»: «¿Estamos verdaderamente a favor de los pobres y oprimidos si no los consideramos también en cuanto clase, en cuanto miembros de sociedades oprimidas y dependientes? Si no podemos decir *cómo* estamos a favor de ellos, ¿estamos realmente *con* ellos en su situación histórica concreta? ¿Es posible reclamarse de una solidaridad que nada tiene que decir sobre las formas históricas específicas mediante las cuales se trata de superar la situación descrita? Tal vez sea necesario afirmar que 'a la nueva teología política no le interesa la reducción de la Iglesia a una política de derechas o de izquierdas' (Moltmann). Pero ¿es posible afirmar la solidaridad con los pobres y planear sobre izquierda y derecha como si esa opción nada tuviera que ver con el tema?»⁵.

3. Una correcta articulación de la *obediencia* cristiana entendida como praxis histórica y, en cuanto tal, encarnada en mediaciones históricas, demanda un análisis de la realidad que no puede ser neutral y descomprometido. Llegado aquí, el teólogo rioplatense centra su atención en las relaciones marxismo-cristianismo, haciendo un esfuerzo serio de clarificación en torno a una serie de cuestiones de primera importancia, descuidadas o no estudiadas con la profundidad requerida por otros teólogos de la liberación. En primer lugar, in-



J. M. Bonino

tenta mostrar en qué marco ha tenido lugar el encuentro de los cristianos latinoamericanos con el marxismo. En segundo lugar, se pregunta por las posibilidades y por el sentido en que un cristiano puede ser marxista.

a) Míguez Bonino considera que lo que ha llevado a muchos cristianos de su continente al marxismo no ha sido la búsqueda de una respuesta teórica a problemas filosóficos o existenciales. El punto de encuentro responde a otras motivaciones. Ante las condiciones de vida inhumana vividas en América Latina, los cristianos se han visto impulsados a hacer revelante su fe históricamente. Para ello han sentido la necesidad de hacer un análisis de la realidad, al objeto de huir de posiciones idealistas, tan frecuentes en la historia del cristianismo. La misma dinámica del proceso histórico de liberación en que estaban implicados ha sido la que les ha llevado a descubrir la importancia insustituible del marxismo, una vez que cayeron en la cuenta del fracaso de otras soluciones o tentativas reformistas⁶.

⁴ *Ibid.*, 181.

⁵ *Ibid.*, 178.

⁶ Cf su obra *Christians and marxists. The mutual challenge to revolution...*

La aproximación de esos cristianos al marxismo ha de entenderse como una opción por el cambio estructural frente a los cambios a nivel individual y por la revolución frente a los diferentes tipos de reformismo.

Con todo, llama la atención sobre la confusión reinante en determinados círculos cristianos revolucionarios, donde se presta una adhesión incondicional y ciega al materialismo histórico y dialéctico concebido como una especie de teoría metafísica⁷.

b) Míguez Bonino distingue diferentes concepciones de marxismo y, en consecuencia, apunta las posibilidades de asunción o de distanciamiento.

Si el marxismo se entiende como un método de análisis de la sociedad capitalista, los cristianos pueden y deben moralmente recurrir a él en la medida en que los resultados de ese análisis sean científicamente válidos.

Para la TL, «la asunción de categorías o análisis vinculados al marxismo no tiene... el carácter de una teoría abstracta o de fórmulas dogmáticas irreformables..., sino sólo el de una teoría científica y un número de hipótesis verificables en relación con las condiciones históricas que existen en determinados momentos y lugares; hipótesis y teoría que, debidamente modificadas, corregidas o suplementadas, proveen los medios adecuados para aprehender nuestra situación histórica»⁸.

Los cristianos pueden asumir también, a su juicio, la crítica marxista de la religión en cuanto instrumento válido de comprensión y de crítica del cristianismo burgués y en cuanto contribución nada desdeñable a la renovación profunda de las iglesias.

Pero el problema crucial y de fondo lo formula en los siguientes términos: «¿Puede un cristiano ser marxista en el sentido de aceptar el materialismo histórico y dialéctico?».

La respuesta que da a esta pregunta no es un sí o un no sin matices, sino que se caracteriza por inte-

resantes precisiones. Si el materialismo se entiende como crítica del idealismo, no hay razón para hablar de contradicción con la fe cristiana. Si el materialismo es concebido como una totalidad que niega toda realidad que no pueda reducirse a puro inmanentismo, entonces la única actitud de los cristianos es el rechazo de tal pretensión, sin posibilidad alguna de compromiso entre marxismo y cristianismo.

REINO E HISTORIA

Quando interrogamos al testimonio bíblico acerca de la relación entre la presencia activa de la soberanía de Dios (el reino) y los acontecimientos que conforman la vida del hombre —personal y colectivamente—, se torna evidente que las dos cosas son inseparables: no hay en la Biblia acción divina que no comporte historia humana, ni hay historia que no sea narrada en su relación con la soberanía divina. Incluso la acción de Yahvé en la naturaleza se enmarca siempre en un cuadro histórico: el diluvio, la separación de las aguas en el éxodo, incluso la creación. Queda, pues, excluida de entrada la posibilidad de tratar aquí de dos magnitudes independientes o separables. Lo cual no significa, por cierto, una ecuación entre «soberanía de Dios» e «historia», como si aquella justificara o sacralizara todo lo que ocurre, en una especie de optimismo racionalista como el del célebre Pangloss de Voltaire, o como si la historia cumpliera inequívocamente la voluntad divina. Más bien habría que decir que la soberanía de Dios se realiza *polémicamente* en la historia. Incluso es necesario decirlo más agudamente: la soberanía de Dios es una palabra eficaz que historiza y se hace historia convocando y rechazando a los hombres y los pueblos en relación con el propósito divino. Es decir, la soberanía de Dios no aparece en la historia —en el testimonio bíblico— como acto abstracto o como interpretación, sino como anuncio y llamado, un anuncio que llama, como promesa y juicio que invitan y exigen respuesta. Precisamente la historia es en la Biblia ese conflicto de Dios con su pueblo en medio de los pueblos y en relación con ellos.

J. Míguez Bonino,
Praxis histórica e identidad cristiana,
en R. Gibellini (ed.),

Nueva frontera de la teología en América Latina.
Sígueme, Salamanca 1977, 245-246.

⁷ *La fe en busca de eficacia...*, 122.

⁸ *Ibíd.*, 121-122.

Escritos

El nuevo mundo de Dios Buenos Aires

Concilio abierto Buenos Aires 1967

Polémica, diálogo y misión (ed) Buenos Aires 1967

Integración humana y unidad cristiana Puerto Rico 1969

La théologie protestante latine-américaine aujourd'hui
Eglise, monde et théologie en Amérique Latine Idoc
internazionale 9 (1969) 77-94

Teología y liberación Fichas de Isal 26 (1970)

Nuevas perspectivas teológicas, en Varios, *Pueblo oprimido,*
señor de la historia Montevideo 1972

La violencia una reflexión teológica Cristianismo y Socie-
dad 28 (1972) 5-12

Ama y haz lo que quieras Una ética para el hombre nuevo
Escatón, Buenos Aires 1972

*Visión del cambio social y sus tareas desde las iglesias cris-
tianas no católicas*, en Fe y Secularidad (ed), *Fe cris-
tiana y cambio social en America Latina* Sigume,
Salamanca 1973, 179-202

La piedad popular en América Latina Concilium 96 (1974)
440-447

¿Quién es Jesucristo hoy en America Latina Cristianismo y
Sociedad 43-44 (1975) 5-11

Unidad y reconciliación social coincidencia y tensión, en
Seladoc, *Panorama de la teología latinoamericana*, I
Sigume, Salamanca 1975, 151-164

Espacio para ser hombres Buenos Aires 1975

Christians and marxists *The mutual challenge to revolu-
tion* Michigan 1976

Praxis histórica e identidad cristiana, en R. Gibellini (ed),
La nueva frontera de la teología Sigume, Salamanca
1977, 240-260

La fe en busca de eficacia *Una interpretación de la reflexión*
teológica latinoamericana de liberación Sigume, Sa-
lamanca 1977

La confrontación como medio de comunicación Conci-
lium 178 (1982) 252-258

Cuestiones eclesiológicas fundamentales *Punto de vista*
protestante, en S. Torres (ed), *Teología de la liberación*
y comunidades cristianas de base Sigume, Salaman-
ca 1982, 167-172

Compromiso cristiano ante el sufrimiento Christus 573-
574 (1984) 35-41

24

Ronaldo Muñoz Nueva conciencia eclesial en América Latina

Ronaldo Muñoz nació en Santiago de Chile en 1933. Tras realizar estudios de arquitectura, ingreso en la Congregación de los Sagrados Corazones a los 21 años. Obtuvo la licenciatura en teología en la universidad gregoriana de Roma (1962) y la habilitación para el doctorado en el instituto católico de París (1963). De vuelta a su país, simultaneo la docencia teológica en la facultad de teología de la universidad católica de Santiago de Chile con una intensa labor pastoral en ambientes obreros. Ha sido consejero del departamento de laicos del CELAM y, posteriormente, consejero teológico de la Confederación latinoamericana de religiosos (CLAR). Volvió a Europa y obtuvo el doctorado en teología por la universidad de Ratisbona, de la República Federal de Alemania. Ha sido profesor invitado en las facultades de teología de las universidades pontificias de Comillas y Salamanca (España). Actualmente es vicario en un barrio obrero de Santiago de Chile, director de la revista «Pastoral Popular» y asesor teológico de comunidades de base.

En la presentación de la primera obra del teólogo chileno *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, el obispo también chileno mons. Bernardino Piñera definía, creo que certeramente, la personalidad creyente y teológica de Muñoz en los siguientes términos: «Ronaldo Muñoz es teólogo, es decir, que

dedica su vida a pensar en las cosas de Dios. Busca a Dios preferentemente entre los hombres, va rastreando sus huellas, no solo en los libros y en las revistas, sino en los barrios obreros, en las reuniones estudiantiles, en medio del rumor de la vida o de la violencia política. Piensa a medida que va viviendo y vive, de acuerdo con lo que va pensando, con una sencillez tensa, una autenticidad angustiada, que denotan, a la vez, lo difícil de su intento y el total compromiso con la tarea.

Quien lo ve lo tomaría por un estudiante universitario, tal vez un aprendiz. Pero muy luego se perciben la intensidad de la búsqueda y la sinceridad de la entrega que lo abarcan entero de la mañana hasta la noche, en Chile o en Alemania, cuando comparte la vida de los pobladores, acompaña jóvenes en un campamento o dicta sus clases en la facultad de teología. Siempre es el mismo»¹

1 La producción teológica de Muñoz gira preferentemente en torno a la eclesiología, a la que ha dedicado dos importantes obras, una la ya citada *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, y

¹ Prólogo, en *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina* 9

otra *La Iglesia en el pueblo. Hacia una eclesiología latinoamericana*, que han dejado huella en la TL, y numerosos artículos esparcidos por revistas latinoamericanas y españolas.

En la primera obra, que es su tesis doctoral, Muñoz hace un análisis minucioso de más de trescientos documentos procedentes de diferentes colectivos cristianos latinoamericanos (conferencias episcopales, grupos de sacerdotes, religiosos, estudiantes, campesinos, asambleas pastorales, comunidades de base, etc.), aparecidos de 1965 a 1970, a los que atribuye «el valor de un signo del impulso renovador del Espíritu en la conciencia creyente del pueblo de Dios»². Es precisamente en esos colectivos comprometidos donde detecta la aparición de una nueva conciencia en la Iglesia latinoamericana, en sintonía con la aparición de una nueva conciencia socio-política en el pueblo.

En la primera parte se ocupa de la dialéctica grupos cristianos comprometidos-sociedad. El análisis que hacen estos grupos de la situación de subdesarrollo e injusticia del continente los lleva a descubrir una nueva comprensión de la fe, de la que brota una nueva praxis cristiana orientada a la transformación de la sociedad en la perspectiva de los valores del reino. De la interacción dialéctica entre conciencia sociopolítica y horizonte cristiano surgen nuevos modelos de articulación de la fe. La construcción de una sociedad más justa y fraterna y de un hombre nuevo en esta tierra constituye, para esos grupos, un imperativo evangélico ineludible. La esperanza escatológica opera aquí como iluminación, animación y acicate para la participación en la vida social, económica, política y cultural, así como para la transformación estructural de la sociedad.

La segunda parte está dedicada a estudiar, a partir del análisis de los documentos referidos, la dialéctica o tensión crítica entre la Iglesia establecida y los grupos cristianos comprometidos. Muñoz muestra cómo la nueva comprensión de la fe genera una nueva comprensión de la Iglesia, de la que brota una nueva praxis eclesial. Los rasgos más signifi-

cativos del nuevo paradigma eclesial que se perfila en América Latina son, entre otros: una Iglesia que está al servicio del mundo y no el mundo al servicio de la Iglesia; una Iglesia entendida como instrumento social-institucional de la liberación de Cristo; una Iglesia arraigada en el pueblo y comprometida con él en su lucha liberadora; una Iglesia solidaria con los problemas y esperanzas de los pobres. Esto comporta la reforma estructural de la Iglesia, es decir, la transformación de sus instituciones, de las relaciones internas entre sus miembros, la asunción de los conflictos que tienen lugar en su seno, la promoción de las comunidades eclesiales de base, etc.

En trabajos posteriores, muchos de ellos recogidos en su libro *La Iglesia en el pueblo. Hacia una eclesiología latinoamericana*, Muñoz ha profundizado en aspectos que sólo estaban insinuados en su primera obra. Así, por ejemplo, ha hecho especial hincapié en las tensiones que tienen lugar en el seno de la Iglesia. Se trata de tensiones de distinta índole, que son fuente de dinamismo³. Unas están provocadas por la compleja composición sociológica de la Iglesia y por las distintas y, a veces, enfrentadas eclesiologías que subyacen en los grupos eclesiales comprometidos y en un sector nada desdeñable de la jerarquía. Otras brotan de las profundas diferencias existentes en los distintos sectores de la Iglesia en torno al método de análisis de la realidad (dialéctico o funcionalista), a la articulación de la fe con el análisis de la realidad social, a la articulación entre dimensión personal y dimensión política de la fe y a los distintos niveles eclesiológicos del compromiso político. Otras se producen entre la jerarquía y los movimientos laicos, y son debidas a la ausencia de un estatuto eclesiológico definido para éstos, entre los movimientos cristianos comprometidos y la pastoral de masas, entre la tradición de una fe heredada y las nuevas experiencias de la fe.

No elude en su eclesiología el tema de la lucha de clases y su relación con la unidad eclesial. Se trata de una cuestión central que afecta de manera directa a la misión de la Iglesia: «¿Cómo puede

² *Ibid.*, 18.

³ *La Iglesia en el pueblo...*, 123-132.

nuestra Iglesia –se pregunta– cumplir su misión evangélica al servicio de este mundo (o sociedad) dividido en esta lucha de clases, y cómo puede hacerlo sabiendo que ella misma está dividida por esta lucha?»⁴. La misión de la Iglesia entendida como sacramento de unidad universal, y como sacramento de liberación de los oprimidos, ha de partir, a su juicio, «de las divisiones, los conflictos y las opresiones reales, poniéndose del lado de los oprimidos para ser testigo del Dios liberador y para anticipar en medio de ellos los signos provisorios de la reconciliación escatológica»⁵.

Atendiendo al tipo de relación de la Iglesia con los pobres y a la función de éstos en ella, constata la existencia de dos modelos o niveles de la misma Iglesia (no dos iglesias) con enfoques eclesiológicos diferentes⁶. Por una parte, está el modelo de Iglesia «gran institución», que tiene los siguientes rasgos: su centro sociológico y cultural se encuentra fuera del mundo de los pobres, en los sectores ricos del país y en los países ricos del mundo; se ocupa de ayudar a los pobres de forma organizada, «pero no desde los pobres ni con los pobres»; negocia con las autoridades político-militares y consigue ejercer cierta presión sobre ellas, al objeto de suavizar las rigideces sociales del sistema. Otro muy distinto es el modelo de Iglesia «red de comunidades» que: tiene su centro cultural y sociológico en el mundo de los pobres y en los países subdesarrollados; da prioridad a la fraternidad y busca una mayor corresponsabilidad; vive y promueve la solidaridad en medio del pueblo; lleva a cabo una arriesgada denuncia profética.

Cada uno de estos dos paradigmas opera con un esquema diferente en lo que se refiere a la relación Iglesia-Mundo. En el paradigma de Iglesia-gran institución, la relación se establece entre la jerarquía y la cúspide de la sociedad –sectores pudientes y poderes del Estado–. En el paradigma de Iglesia-red

de comunidades, la relación se establece entre los grupos cristianos de base y el pueblo pobre.

Con todo, Muñoz observa que, después de Medellín, se ha producido un influjo mutuo y una interacción fecunda entre los dos niveles descritos, hasta el punto de que la Iglesia-gran institución ha brindado un apoyo real a las comunidades de base. A su vez reconoce el influjo de dichas comunidades sobre la gran institución eclesial.

2. En una obra reciente, el teólogo chileno ha centrado su reflexión sistemática en el tema de *Dios*⁷. Su propósito es buscar el lenguaje sobre Dios que mejor responda a la experiencia de los cristianos latinoamericanos y a los desafíos históricos actuales. El método empleado es el de *la circularidad hermenéutica* o «*correlación dialéctica* entre experiencia creyente y tradición de la fe, entre nuestra historia con Dios y la historia bíblica de Dios con su pueblo, que culmina en Jesucristo. Tal correlación nos llevará a formular mejor el sentido profundo de esos procesos de nuestra historia a la luz de la tradición del Dios bíblico, y correlativamente nos permitirá traducir mejor el contenido de esa tradición como mensaje viviente para nosotros»⁸.

El cambio de enfoque en relación con los tratados clásicos sobre Dios uno y trino es notable. El tratado «De Deo uno» comenzaba preguntándose por la «existencia» y los atributos de Dios. El «De Deo trino» se preocupaba por llegar a las formulaciones más exactas del misterio trinitario. La pregunta de partida de la reflexión sistemática de Muñoz no es si Dios existe, sino cómo es experimentado Dios en América Latina, cómo actúa en la historia. Lo que pretende es discernir la imagen más auténtica de Dios en el contexto latinoamericano y desenmascarar las falsificaciones a las que es sometido. O dicho con otras palabras, de lo que se trata es de recuperar al Dios que interviene en la historia y toma partido por los oprimidos, al Dios de la vida, y de denunciar a los ídolos de la opresión y de la muerte.

⁴ *Lucha de clases y evangelio*, en Seladoc, *Panorama de la teología latinoamericana*, I..., 298.

⁵ *Ibid.*, 299.

⁶ Cf. *La función de los pobres en América Latina*: Concilium 124 (1977) 17-26.

⁷ *Dios de los cristianos*.

⁸ *Ibid.*, 63.



Ronaldo Muñoz

El teólogo chileno subraya la afinidad entre la experiencia bíblica de Dios y la experiencia religiosa latinoamericana. En ambos casos, la alternativa no es creencia-increencia; el desafío a la fe en Dios no procede del ateísmo: «El problema es más bien la 'idolatría' de los grupos privilegiados y 'cultos', los que más o menos conscientemente utilizan a 'Dios' para legitimar su riqueza acumulada, su saber excluyente, su poder de dominación; es el 'ateísmo' de los grupos dominantes, que creen que Dios 'no ve' la explotación del pobre y el asesinato del inocente, que él 'no oye' el clamor de los oprimidos»⁹.

Muñoz ofrece una serie de pistas para la búsqueda cristiana de Dios en medio de la realidad lati-

noamericana, recurriendo a un pensamiento de tipo dialéctico a través del cual aparece la riqueza insondable de Dios. Dichas pistas son presentadas en seis paradojas¹⁰: el Dios al que buscamos y que vamos descubriendo es un Dios escondido, que a su vez se hace accesible en la historia y en un hombre concreto: Jesús de Nazaret; un Dios universal, que convoca y reúne a comunidades y a personas concretas; un Dios siempre mayor que desborda nuestras categorías institucionales y mentales, pero que, a su vez, hace hombres adultos, libres y liberados; un Dios gratuito —no simple proyección de nuestros deseos—, pero no superfluo, sino que da sentido a nuestra vida; no un Dios tapaagujeros que venga a suplir nuestras carencias humanas, pero sí sensible al sufrimiento, que escucha el clamor de los pobres, denuncia la injusticia y «se hace presente para liberarnos radicalmente»; un Dios que acompaña en su impotencia a las víctimas de la violencia institucionalizada y, a su vez, se revela como Dios de la vida.

La reflexión bíblica hecha desde la realidad latinoamericana le lleva a presentar al Dios de Jesús bajo la forma de siete paradojas¹¹: el Dios de la historia y el Dios de la más personal intimidad; el Dios trascendente y, al mismo tiempo, el Dios cercano que se preocupa por la vida diaria de los seres humanos; el Dios de la historia pasada y el Dios de la esperanza definitiva; el Dios padre universal y, a la vez, el Dios que opta preferencialmente por algunos; el Dios intolerante con la hipocresía y el Dios del amor, la misericordia y el perdón; el Dios que da vida en abundancia y, por ende, el que «colma de bienes a los hambrientos y despide a los ricos vacíos»; el Dios, en fin, que vence el pecado y la muerte y, por ello, el que resucita a su Hijo y, con él, a todos los crucificados de la tierra.

⁹ *Ibid.*, 22.

¹⁰ *Ibid.*, 134-139.

¹¹ *Ibid.*, 239-241.

LECTURA VIVIENTE DE LA TRADICION CRISTIANA

Así como el mensaje y la practica de Jesus en su ministerio fueron releidos por la comunidad pos-pascual, en conflicto con el judaismo y perseguida en Palestina, del mismo modo la vida y la mision de esa comunidad cristiana primitiva fueron releidas mas adelante por las comunidades paulinas y otras Iglesias en conflicto con los valores y los poderes del mundo greco-romano. Así tambien nosotros debemos releer el mensaje y la practica de las Iglesias del Nuevo Testamento en la situacion historica, socio-cultural y religiosa que es la nuestra. Tal como los cristianos de entonces, nosotros debemos hoy dejarnos guiar por el Espiritu de Jesus, si queremos ser fieles al espiritu de su evangelio (cf Hch 10, 19s, Jn 16, 4-15, 2 Cor 3) en situaciones nuevas. Para ello creemos importante no perder de vista, entre otros, estos tres datos de nuestra situacion actual que la diferencian bastante de la situacion de la Iglesia y de los cristianos en el mundo del Nuevo Testamento

– En nuestra cultura moderna, el analisis social, y en buena medida la conciencia comun del pueblo, descubren que el esquema de poder vigente en nuestra sociedad no constituye un orden natural y necesario, sino una *estructura histórica*, injusta y reemplazable, objeto de la responsabilidad solidaria del mismo pueblo

– La fe cristiana es vivida entre nosotros, no solo por comunidades mas o menos intimas, diseminadas («diaspora») en un mundo pagano y en general hostil, sino –en forma mas o menos fiel y consciente– por *todo un pueblo* («pueblo de Dios»), en cuyo seno va creciendo una red de comunidades eclesiales, como focos de conciencia evangelizadora y transformadora de la sociedad

– Esa misma estructura injusta vigente entre nosotros y el ejercicio del poder (economico, politico y militar) suelen presentarse a si mismos como una forma del orden nuevo traído por Cristo («civilizacion cristiana»), y pretenden hacer de la Iglesia una instancia legitimadora o incluso sacralizadora de ese orden establecido. Hay allí una perversión del mensaje evangelico y de la imagen del Dios de Jesucristo, que debe ser denunciada en nombre de la misma fe

R. Muñoz,
La Iglesia en el pueblo
CEP, Lima 1983, 120-121

Escritos

- La teología de la liberación en el último Sínodo Romano*
Mensaje 215 (1972) 735-746
- Tensiones en una Iglesia viva* Mensaje 219 (1973) 256-269
- Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina* Sigue-me, Salamanca 1974
- Dos experiencias típicas de las comunidades cristianas latinoamericanas comprometidas en el movimiento de liberación* Concilium 96 (1974) 431-439
- Lucha de clases y evangelio*, en Seladoc, *Panorama de la teología latinoamericana*, I Sigue-me, Salamanca 1975, 288-299
- Nuestra Iglesia latinoamericana Tensiones y quehacer de los cristianos* Indo-American, Bogota 1975 (en colaboración con P. Fontaine)
- Chile el servicio de la Iglesia al hombre Problemas y criterios teológico-pastorales* Sal Terrae 8-9 (1976) 601-612
- Solidaridad misión eclesial* Indo-American, Bogota 1977
- La función de los pobres en la Iglesia* Concilium 124 (1977) 17-26
- Vocación histórica de la Iglesia*, en R. Gibellini (ed.), *La nueva frontera de la teología en América Latina* Sigue-me, Salamanca 1977, 145-155
- Evangelio y liberación en América Latina La teología pastoral de Puebla* CLAR, Bogota 1980
- Sobre la eclesiología en América Latina*, en S. Torres (ed.), *Teología de la liberación y comunidades cristianas de base* Sigue-me, Salamanca 1982, 173-184
- La Iglesia en el pueblo Hacia una eclesiología latinoamericana* CEP, Lima 1983
- Ubicarse hoy y comprometerse Un llamado cristiano en perspectiva popular* Pastoral Popular 4 (1983) 6-18
- La eclesiología de Don Enrique Alvear* Pastoral Popular 3 (1983) 29-42
- Llamados de Dios desde un pueblo* Pastoral Popular 2 (1984) 2-12
- Dejar a la Iglesia ser Iglesia* Pastoral Popular 3 (1984) 2-5
- El Dios de Jesucristo en nuestra historia* Mensaje 327 (1984) 93-98
- La eclesiología de la Comisión Teológica Internacional y el pueblo de Dios en América Latina* Concilium 208 (1986) 367-374
- Dios de los cristianos* Paulinas, Madrid 1987

25

Pablo Richard Racionalidad socialista y espiritualidad

Pablo Richard nació en Chile en 1939. Es licenciado en teología por la universidad católica de Chile, en Sagrada Escritura por el pontificio instituto bíblico de Roma, doctor en sociología por la Sorbona de París y doctor *honoris causa* por la facultad libre de teología protestante de París. Fue uno de los impulsores del movimiento «Cristianos por el Socialismo» en los inicios de la década de los setenta. Tras el golpe militar de Pinochet, tuvo que abandonar Chile y fijó su residencia en San José de Costa Rica, donde vive actualmente. Es profesor titular de teología en la universidad nacional de Costa Rica, miembro del departamento ecuménico de investigaciones (DEI) y de la comisión de estudios de historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), cuya presidencia ostenta Enrique Dussel. Acompaña y asesora teológicamente a las comunidades de base del continente latinoamericano y muy especialmente de Centroamérica.

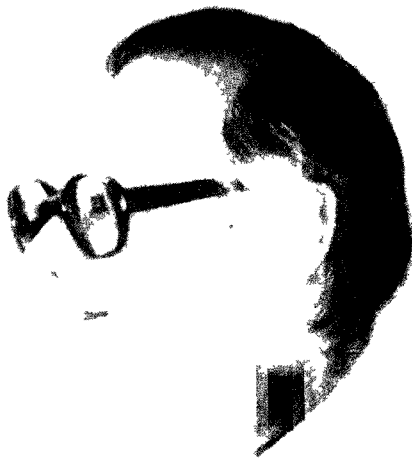
Su reflexión teológica se enraíza en el interior mismo de la práctica política de liberación y en la matriz comunitaria de los movimientos proféticos y de base de América Latina. Considera la teología como un momento específico de la praxis y como un servicio al proceso histórico de liberación.

1. En sus primeros trabajos teológicos¹, y coincidiendo con su estrecha vinculación a «Cristianos por el Socialismo» y a los movimientos políticos revolucionarios chilenos, centra su atención en la búsqueda de una racionalidad no teológica como mediación para una teología históricamente significativa. Rechaza la racionalidad de la ideología burguesa, a la que recurre el cristianismo posconciliar, por entender que un cristianismo así mediado lo que hace es legitimar ideológicamente la inversión de la realidad y ocultar las contradicciones sociales.

Para él, el punto de partida de una teología y de un cristianismo con significación histórica es la racionalidad de la práctica política, la racionalidad histórica de la praxis social, cuya «expresión concreta es la racionalidad socialista»², que comporta una ruptura con el pensamiento idealista propio de la clase dominante. Es en esa racionalidad donde el cristianismo descubre un nuevo horizonte histórico y su propia verificación.

¹ Cf. *Cristianismo, lucha ideológica y racionalidad socialista*.

² *Ibid.*, 37



P. Richard

La teología mediada por la racionalidad socialista acepta «la primacía del hombre concreto sobre el abstracto; de la existencia sobre la conciencia; de la historia sobre los valores 'eternos' y 'trascendentales'»³, y se caracteriza por dos rasgos fundamentales: a) es una teología *políticamente comprometida*; es decir, no se limita a interpretar el mundo, sino que está empeñada en su transformación; b) es una teología no institucional, en cuanto que no nace ni se desarrolla a partir de una institucionalidad centrada en la búsqueda de lo «específico cristiano».

2. En los escritos posteriores, cuya referencia puede encontrarse en la bibliografía que recogemos al final de este apartado, Richard ha hecho importantes precisiones a sus primeros planteamientos y ha destacado elementos nuevos, no suficientemente explicitados anteriormente. Nos referimos al ámbito de la espiritualidad, que está muy presente en su reflexión actual, sin que ello suponga renuncia al-

guna a la mediación de la praxis social en su teología. Al hablar ahora de práctica de liberación, se refiere a la realidad pluridimensional, compleja, objetiva, consciente y misteriosa que encierra la profunda experiencia del pobre. Subraya una doble exigencia en la práctica de liberación: una exigencia política, teórica y orgánica, y una exigencia espiritual. Es bien consciente de que la práctica de liberación no conduce derechamente y de manera mecánica a la experiencia de Dios, pero, a su vez, indica que ella es «la condición de posibilidad por nuestra parte para acoger el don y la gracia de dicha experiencia»⁴.

Para él, la TL nace como teología espiritual en la práctica de la liberación, se desarrolla como teología orgánica en las comunidades de base y madura como teología universal y liberadora a partir de la experiencia de Dios en la experiencia del pobre: «Es la nueva experiencia de Dios como el Dios de los pobres, al interior de esa práctica política, orgánica y teórica de liberación la que genera la teología»⁵. La originalidad de esta teología no hay que buscarla tanto en sus opciones políticas o en las mediaciones socioanalíticas empleadas, cuanto en su capacidad de descubrir y explicar la experiencia de Dios que viven los pobres.

Hace ver que la TL no es una teología regional, sino que tiene pretensiones de universalidad; que no es una teología analfabeta, sino que recurre a los datos y resultados de la exégesis bíblica y de la reflexión teológica académica, si bien ve a ésta enredada en cuestiones inútiles, «cautiva de una racionalidad occidental y dominante, una racionalidad 'blanca' y machista, ajena a la humanidad que vive mayoritariamente en el Tercer Mundo, ajena a las culturas y tradiciones indígenas, ajena a todo potencial espiritual y cultural de la mujer»⁶. Llama la atención, a su vez, sobre la necesidad de liberar a esa teología «de tantas complicidades culpables y cautividades estériles».

⁴ *La teología de la liberación en las prácticas sociales y eclesiales liberadoras*: Misión Abierta 4 (1984) 28.

⁵ *Ibid.*, 28.

⁶ *Ibid.*, 35.

³ *Ibid.*, 38.

El teólogo chileno destaca tres cuestionamientos serios que hace la TL a la teología dominante⁷.

a) Cuestiona su exégesis bíblica («idealista, abstracta, ideologizada y por tanto alienante, legitimadora de una práctica de opresión», en palabras de Richard), a la que opone, como alternativa, una exégesis liberadora.

b) Pone en cuestión su vivencia eclesial, igualmente abstracta, ideologizada y alienante, a la que opone, como alternativa, una vivencia comunitaria de la fe desde las contradicciones de clase.

c) Critica el cristianismo subyacente a la teología dominante, que busca la salvación por la ley y por los dogmas abstractos, y opone, como alternativa, un cristianismo que vive la salvación por la fe, la fe en la resurrección vivida como fe de liberación.

Con ello no quiere decir que la confrontación teológica se dé hoy necesariamente entre teología latinoamericana y teología del Primer Mundo. También en América Latina hay teologías legitimadoras de la opresión, como en el Primer Mundo existen teologías liberadoras. El eje fundamental de la actual confrontación teológica es, a su juicio, la oposición dialéctica entre prácticas de liberación y prácticas de opresión. Y esa confrontación tiene lugar tanto al interior de América Latina como en Europa: «El límite entre opresión y liberación no pasa entre continentes, sino entre oprimidos y opresores, y también al interior de cada uno de nosotros»⁸.

Estas matizaciones tan pertinentes sitúan el problema en sus justos términos. Richard no cae en las fáciles descalificaciones, más viscerales que razonadas y fundadas, de toda producción teológica europea por el mero hecho de ser europea. Es obligado decir, a este respecto, que en algunas ocasiones los teólogos de la liberación se muestran hiper-críticos con la teología europea en su conjunto, sin reparar en que dicha teología no forma un todo mo-

nolítico y en que a ella le deben más de lo que a primera vista parece.

3. Richard, decíamos al comienzo, acompaña teológica y vitalmente a las comunidades de base insertas en el movimiento popular. Pues bien, uno de los temas al que ha dedicado atinados análisis es el de la Iglesia Popular en su relación con el movimiento popular y con la Iglesia jerárquica⁹. Y ello desde una triple perspectiva: histórica, política y teológica.

Dos son, en su opinión, los fenómenos o procesos más importantes en la evolución de la Iglesia latinoamericana de 1959 a 1979: la crisis y posterior desintegración de la Democracia Cristiana y el surgimiento y fortalecimiento de la Iglesia popular. Entre ambos procesos establece una relación de causa a efecto: la crisis de la Democracia Cristiana generó la Iglesia Popular en América Latina y obligó a crear un nuevo modelo de organización política de los cristianos. Dicho modelo, cree Richard, debe renunciar de forma definitiva al paradigma político-religioso de neocristiandad, debe llevar a una inserción en el proyecto de liberación de los pobres y ha de estar en consonancia con la corriente actual de renovación-transformación de la Iglesia.

Por lo que se refiere a la relación entre Iglesia Popular y movimiento popular, se plantea un doble problema: «el *problema político* de la *autonomía* del movimiento obrero-campesino frente a la Iglesia y el *problema teológico* de la *identidad* de la Iglesia Popular al interior del movimiento popular»¹⁰.

Aun cuando reconoce la racionalidad propia y autónoma tanto de la política como de la teología, cree que los problemas políticos y los teológicos que plantea la Iglesia Popular no pueden abordarse separadamente, ya que existe una convergencia entre la *exigencia política* planteada por el movimiento

⁷ Cf *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza...*, 31-33

⁸ *Ibid*, 33

⁹ Cf *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza* 59s, *La Iglesia de los pobres en el movimiento popular* Conclium 196 (1984) 331-340, *De la Democracia Cristiana a un nuevo modelo político en América Latina* Conclium 213 (1987) 193-204

¹⁰ *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*, 69-70

popular y la *exigencia teológica* que plantea la Iglesia Popular.

En lo referente a la relación entre Iglesia Popular e Iglesia jerárquica, Richard comienza por aclarar que la Iglesia Popular no es una Iglesia paralela, ni una secta, ni una Iglesia opuesta a la Iglesia institucional. Se trata «de un movimiento de renovación eclesial, al interior de la Iglesia actualmente existente, que surge de la respuesta de fe de los sectores populares a la acción liberadora de Dios en la historia»¹¹.

Según esto, considera que la contradicción que puede provocar, y de hecho provoca, la Iglesia Popular, no hay que situarla en el plano eclesiológico, como si se tratara de un movimiento opuesto a y enfrentado con la jerarquía de manera sistemática y *a priori*. Es, más bien, una contradicción a nivel político e ideológico, en cuanto denuncia todo un sistema fundado en la injusticia y la opresión. Dicha contradicción política comporta, claro está, consecuencias eclesiológicas nada desdeñables. Pero de ahí no puede deducirse que lo que constituye y caracteriza a la Iglesia Popular sea la contradicción intraeclesial.

Richard deja muy claro que «la Iglesia, por su carácter sacramental e histórico, es siempre institucional; si no, dejaría de ser Iglesia», y que «la Iglesia popular... es una expresión de esa Iglesia institucional»¹². Por tanto, no puede nacer como algo opuesto a la Iglesia institucional. Con quien entra en contradicción es con un tipo de institucionalización jerárquica de la Iglesia demasiado apegada al modelo de neocristiandad.

PRACTICA SOCIAL Y ECLESIAL DE LA IGLESIA POPULAR

La práctica social de la Iglesia Popular, como Iglesia al margen y en contra de la cristiandad, está determinada fundamentalmente por la *ruptura* con el sistema capitalista y las formas de Estado o gobiernos ligados a las clases dominantes, y por otro lado, por la *identificación* con los pobres y sus luchas de liberación. La Iglesia Popular rechaza todos los tipos de práctica social de la Iglesia de la cristiandad, incluso aquella de tipo social-cristiana, por muy radicalizada que aparezca. La práctica social de la Iglesia Popular es la práctica de las clases populares, pero al interior de ella posee una especificidad que le es propia. Esta práctica social va generando un tipo de práctica eclesial, que es la base de modelos eclesiológicos o formas específicas de ser Iglesia al interior del movimiento popular. La identidad de esta Iglesia Popular al interior del movimiento popular plantea problemas tanto políticos como teológicos. Si no se define esta identidad, podría darse sea una manipulación eclesiástica de lo político, como una manipulación política de la Iglesia, lo que dañaría tanto a la Iglesia como al movimiento popular.

La inserción de la Iglesia en el movimiento popular tiene dos niveles o polos de articulación. En términos de Gramsci, podríamos llamarlos sociedad civil y sociedad política. La inserción de los cristianos y de las comunidades al nivel de sociedad civil se realiza por una serie de prácticas a través de las cuales desarrolla ese amplio movimiento ético, intelectual e ideológico que anima al movimiento popular. La Iglesia participa en tareas de concientización, de información, de comunicación, de formación, de organización a nivel popular. En situaciones represivas se desarrolla también un espíritu o una ética de resistencia, de lucha, de afirmación de una esperanza contra toda esperanza. Al nivel de la sociedad política o de poder popular, la inserción de la Iglesia se da por la participación de los cristianos en todas las formas de organización popular, en los movimientos de liberación y en los partidos populares. Aquí los cristianos participan sin más derechos y más deberes que cualquier otro militante. La función de la Iglesia de cara al poder popular difiere esencialmente de la función que ejercía en el régimen de cristiandad de cara al poder burgués... No busca *legitimar* el poder popular, por la sencilla razón de que éste se legitima por sí mismo. Sólo un poder opresor necesita de legitimaciones ideológicas o «teológicas», pero no así el poder liberador del pueblo. Si la Iglesia ejerce una función de conciencia crítica frente a la construcción de este poder popular, lo hace siempre en el grado de su inserción

¹¹ *La Iglesia de los pobres...*, 331.

¹² Cf. *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza...*, 72.

especifica en la sociedad civil, pero nunca en terminos de una legitimacion *condicionada*, como era el caso de la practica social de la Iglesia social-cristiana

P Richard,
La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza
DEI, San Jose de Costa Rica 190, 100-101

Escritos

Cristianismo, lucha ideológica y racionalidad socialista (en colaboracion con E Torres) Sigume, Salamanca 1975

Teología de la liberación latinoamericana Un aporte crítico a la teología europea Paginas 2 (1976) separata n 3

La theologie de la libération dans la situation politique actuelle dans Amerique Latine Foi et Developpement 42 (1976) 1-6

Cristianos por el socialismo Historia y documentación Sigume, Salamanca 1976

Iglesia Estado autoritario y clases sociales, en Varios, Capitalismo, violencia y anti-vida DEI-Educa, San Jose de Costa Rica 1978, 153-173

La Biblia y la memoria de los pobres Mexico 1978

Desarrollo de la teología en la Iglesia latinoamericana (1962-1968), en Varios, *La Iglesia latinoamericana de Medellin a Puebla* Bogota 1979, 59-76

Nuestra lucha es contra los ídolos teología bíblica, en Varios, *La lucha de los dioses* DEI-CAV, San Jose de Costa Rica 1980, 9-32

La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza Apuntes teológicos para la decada de los años 80 (prologo de G Gutierrez) DEI, San Jose de Costa Rica 1980

La Biblia y la memoria histórica de los pobres, en Varios, *Las iglesias en la práctica de la justicia* DEI, San Jose de Costa Rica 1981, 35-45

Religión y politica en America Central (en colaboracion con D Irarrazabal) DEI, San Jose de Costa Rica 1981

Identidad eclesial en el proceso revolucionario, en Varios,

Apuntes para una teología nicaraguense CAV-IHC-DEI, San Jose de Costa Rica 1981, 91-103

Religión del pueblo y política, *Ibid*, 177 182

El neoconservadurismo progresista latinoamericano Concilium 161 (1981) 96-103

Materiales para una historia de la teología en America Latina (ed) DEI, San Jose de Costa Rica 1981

La ética como espiritualidad liberadora en la realidad eclesial de America Latina Cristianismo y Sociedad 69-70 (1981) 51-59

Espiritualidad para tiempos de revolución Teología espiritual a la luz de san Pablo, en E Bonnin (ed), *Espiritualidad y liberación en America Latina* DEI, San Jose de Costa Rica 1982, 87-101

Mort das cristiandades e nascimento da Igreja Sao Paulo 1982

La Iglesia de los pobres en America central (1960-1982) (en colaboracion con G Melendez) DEI, San Jose de Costa Rica 1982

Los cristianos y la Iglesia en los procesos revolucionarios, en Varios, *Las relaciones entre cristianismo y revolución* Iepala, Madrid 1982, 235-253

Las raíces idolátricas del pecado social Pastoral Popular 3 (1983) 43-49

Reflexión teológica sobre la dimensión utópica de la praxis, en R Vidales y L Rivera (eds), *La esperanza en el presente de America Latina* DEI, San Jose de Costa Rica 1983, 299-311

La Iglesia que nace del pueblo en America Latina su historia, su identidad y misión en el movimiento popular Misiones Extranjeras 38 (1983) 584-589

La teología de la liberación en las prácticas sociales y eclesísticas liberadoras Mision Abierta 4 (1984) 27-36

La Iglesia de los pobres en el movimiento popular Concilium 196 (1984) 331-340

La Iglesia en el conflicto Norte-Sur Pastoral Popular 3 (1984) 35-41

De la Democracia Cristiana a un nuevo modelo político en América Latina Concilium 213 (1987) 193-204

Las comunidades eclesiales de base en America Latina Mision Abierta 5-6 (1987) 96 104

Literatura teologica de America Latina Concilium 219 (1988) 277-287

26

Juan Carlos Scannone

La mediación de la cultura y la pastoral populares

Juan Carlos Scannone nació en Buenos Aires en 1931, ingresó en 1948 en la Compañía de Jesús y fue ordenado sacerdote en 1962. Es doctor en filosofía por la universidad de Munich y licenciado en teología por la de Innsbruck. Actualmente enseña filosofía y teología en la universidad de El Salvador (Buenos Aires-San Miguel) y dirige la revista «Stromata».

Cultiva los campos de la filosofía y la teología desde un doble horizonte: la cultura y la pastoral latinoamericanas. Su reflexión teológica gira preferentemente en torno a las relaciones entre fe, cultura y teología (inculturación de la fe y de la teología). Su reflexión filosófica tiene muy en cuenta la sabiduría popular latinoamericana.

1. La actitud de Scannone ante la TL es, como él mismo afirma, de «simpatía crítica». Ambos aspectos, el de la afinidad y el del distanciamiento crítico, son constatables en los numerosos trabajos que ha dedicado a analizar dicha teología, en la que distingue cuatro corrientes¹: teología desde la pra-

xis pastoral de la Iglesia, representada por el cardenal Pironio; teología desde la praxis de grupos revolucionarios, representada por H. Assmann y reflejada en el movimiento «Cristianos por el socialismo»; teología desde la praxis histórica, cuyo máximo representante es G. Gutiérrez; teología desde la praxis de los pueblos latinoamericanos, representada por el teólogo argentino L. Gera.

A Scannone suele encuadrarse en esta última corriente, que es etiquetada con expresiones como «teología populista de la liberación», «teología liberadora en lo cultural», «línea nacional-popular de la TL». El mismo se reconoce sin dificultad en ella.

Expresa sus reservas ante las corrientes representadas por Assmann y Gutiérrez respectivamente, si bien son de mayor calado en el caso del primero que en el del segundo. Entre los riesgos o peligros de la teología de Assmann destaca los siguientes: la absorción de la única historia por la mundanidad, es decir, el desdibujamiento de la diferencia entre Iglesia y mundo; la absolutización ideológica de la opción revolucionaria y la comprensión unívoca de la liberación; la absorción de la fe por la revolución, sin que haya posibilidad de preguntar por la especificidad cristiana de la praxis liberadora; el uso, sin apenas correctivos, del análisis marxista; la tenden-

¹ Cf. especialmente, *Teología de la liberación*, en C. Floristán y J. J. Tamayo, *Conceptos fundamentales de pastoral...*, 562-579; *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia...*, 54-66.

cia al elitismo, al nacer la reflexión teológica de los grupos radicalizados en el compromiso revolucionario, y el consiguiente distanciamiento de la jerarquía y del pueblo cristiano.

Más receptivo se muestra hacia la corriente representada por Gutiérrez, aun cuando pone dos reparos a otros representantes de la misma: el no subrayar suficientemente la especificidad cristiana de la praxis y el valor religioso del cristianismo; el minusvalorar la eficacia real de los símbolos religiosos.

2. Scannone subraya los puntos que tienen en común las distintas corrientes aludidas, cuales son: la unidad de la historia, la concreción de la fe en opciones políticas, la necesidad del análisis de la realidad y de la reflexión desde dicho análisis a la luz de la fe. Pero, a renglón seguido, expresa las diferencias que las separan en puntos fundamentales y muestra su identificación con la corriente que él llama «teología desde la praxis de los pueblos latinoamericanos», y cuyas líneas de fuerza explicita así:

a) Sin negar valor analítico a la categoría sociológica de «clase» y reconociendo la opresión estructural de América Latina, privilegia la categoría de «pueblo» entendida desde una perspectiva histórico-cultural. Se trata de «una especie de categoría-símbolo que designa a todos los que –sea cual fuere el lugar que ocupan en el proceso productivo– comulgan con el proyecto histórico de liberación»². El pueblo es el sujeto de una historia, es decir, tiene una conciencia colectiva y un proyecto común, y el sujeto de una cultura, es decir, tiene un estilo común de vida, unos símbolos, unas estructuras, unas organizaciones (*ethos* cultural).

Según esto, el sujeto de la praxis histórica son los pueblos latinoamericanos, en los que se incultura el pueblo de Dios, y no sólo las vanguardias políticas; el sujeto de la inteligencia de la fe es el pueblo fiel, y no sólo los cristianos comprometidos.

Para Scannone, la contradicción principal de América Latina radica en la marginación a que son

sometidos los pueblos de ese continente, al no permitírseles ser sujetos de su propio proyecto histórico-cultural. Pero, llegado a este punto, hace una precisión importante: que, aun cuando el pueblo es toda la comunidad organizada, la base de la misma está constituida por los «pobres y sencillos» (citando a Juan Pablo II), donde se transparentan con más nitidez los valores históricos de la comunidad, donde «se conservan mejor los valores de la cultura criolla –históricamente impregnados de evangelio– y donde se viven más fácilmente «la apertura a Dios, la solidaridad comunitaria, la esperanza y la alegría –aun en situaciones muy duras–, el sentido hondo de su propia dignidad y la de los demás, y la valoración de la justicia como estructurante de su *ethos* cultural»³.

b) Sin descartar la mediación de la filosofía y del análisis socio-estructural, la teología hecha desde la praxis de los pueblos latinoamericanos utiliza como mediación preferente el análisis histórico-cultural, especialmente la historia y la antropología cultural y social. El lugar hermenéutico de esta teología es la cultura popular, la sabiduría popular, la historia nacional y popular. La historia es pensada más desde la dialéctica del «ya, pero todavía no» que desde una dialéctica de oposiciones. Las categorías extraídas de la historia y la cultura latinoamericana, como pueblo, anti-pueblo, etc., resultan, a juicio de Scannone, más acordes con el mensaje cristiano y son más adecuadas para interpretar la realidad latinoamericana que las categorías marxistas.

c) La unidad de la historia, que es una idea central en la TL, encuentra una explicación más coherente en la teología llamada populista que en las otras corrientes, según el teólogo argentino. Pues dicha unidad es comprendida desde la fe, aunque mediada por una interpretación socioanalítica (no marxista) de la dependencia latinoamericana. Un planteamiento así, sigue afirmando Scannone, libera a la liberación –valga la redundancia– y a la revolución de toda absolutización y univocidad⁴.

³ *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia...*, 64.

⁴ Cf. *La teología de la liberación: ¿evangélica o ideológica?*: Concilium 93 (1974) 460.

² *Teología de la liberación y praxis popular...*, 69.

d) Respecto a la comprensión de la teología como «reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra» (Gutiérrez), nuestro autor se pregunta si se trata «primariamente de la praxis histórica de los pueblos latinoamericanos o, ante todo, de la praxis de *vanguardias* políticamente concientizadas»⁵.

e) En lo referente al marxismo, reconoce sus aportaciones positivas para el análisis de la realidad, pero a condición de retomarlas críticamente bajo la guía de la fe cristiana y de la cultura latinoamericana; o dicho con otras palabras, «desde otro horizonte humano-radical de comprensión»⁶. Con todo, le parece muy problemático el intento de separar el análisis marxista de la visión de la historia y del hombre que dicho análisis presupone.

En resumen, Scannone cree que la teología desde la praxis de los pueblos latinoamericanos resulta más comprensiva y con-vocativa de unidad, y responde mejor a la situación real de pecado que vive América Latina y a sus posibilidades reales de salvación.

3. Una de las claves de su teología es lo que él llama *paradigma calcedoniano* de unión sin confusión entre historia salvífica e historia profana, pueblo de Dios y los pueblos, cultura y evangelización. Dicho paradigma es aplicable a las tres dimensiones de la praxis (a saber: la humana empírica, la humana radical y la teologal) y a los tres niveles epistemológicos correspondientes (el de las ciencias humanas, el de la filosofía y el de la teología). Se inclina por la concepción blondeliana de la *acción*, opuesta por igual tanto a la concepción marxista de la praxis total como a la hegeliana de la ciencia absoluta, por considerar que en Blondel las distintas dimensiones de la vida se unen sin confundirse ni reducirse⁷.

Otra clave importante de su pensamiento se refiere a la necesidad que tiene la fe de asumir mediaciones históricas (a saber: interpretaciones socioa-

nalíticas de la realidad, utopías capaces de articular la esperanza definitiva y mediaciones políticas que hagan operativa la caridad). Pero cuidando de que lo teologal no quede absorbido por esas mediaciones. Subraya, a este respecto, que la fe es un principio crítico del carácter reductivo y totalizador de las ideologías y utopías. Por una parte, la TL debe respetar la autonomía de las ciencias sociales, de los proyectos históricos que forjan los pueblos y de la acción política. Por otra, debe respetar la trascendencia de la fe como explicación última de lo real⁸.

LA TENSION YA-PERO TODAVIA NO

El teólogo no puede... escapar al juego de las opciones, pero tampoco está atrapado por él: lo puede *transcender* por el discernimiento. Esta trascendencia, sin embargo, no es una huida a un plano aséptico a-, pre- o suprahistórico, sino una trascendencia *encarnada* en la historia que, por gracia, tiene *estructura de signo y sacramento*. En las opciones y *más allá* de su contenido representativo (ideológico o utópico), se da de hecho el llamado teologal que se encarna históricamente, pero es irreductible a las ideologías y utopías. Estas pueden mediarlo o desfigurarlo y aun rechazarlo, pero desde él ellas pueden ser discernidas y juzgadas.

Tanto el dualismo estático de una distinción de planos como el vaciamiento dialéctico de lo teologal en lo mundano no dan cuenta de la encarnación de lo escatológico en lo histórico, que se da inconfusa e indivisamente. Esa encarnación, como la de Cristo, es liberadora; libera a lo mundano en su autonomía y apertura a Dios; libera a la libertad para el discernimiento de la presencia histórica de la salvación y para la creación de historia, y deja, sin embargo, libre a Dios en su trascendencia. Pues ahí donde está el Espíritu de Cristo, ahí está la libertad.

Anteriormente decíamos que, en la teología de la liberación, la fe es mediada históricamente tanto en el camino ascendente de interpretación de la realidad sociopolítica latinoamericana como en el camino descendente de su concreción en praxis liberadora, praxis desde la cual se reflexiona. Pues bien, el

⁵ *Teología de la liberación y praxis popular...*, 68.

⁶ *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia...* 60.

⁷ Cf. *Ibíd.*, 15-16.

⁸ Cf. *La teología de la liberación: ¿evangélica o ideológica?...*

discernimiento y la consiguiente liberación apuntados en el párrafo anterior deben y *pueden* darse en ambos movimientos. Estimamos que, *de hecho*, se dan en numerosos aportes de dicha teología, pero *no siempre*.

En el camino ascendente, la teología, al asumir dichas interpretaciones (por ejemplo, la teoría de la dependencia) y al articularlas en un lenguaje de fe, las coloca en un ámbito de libertad. Es decir, las relativiza *desabsolutizándolas* de su eventual pretensión ideológica de ser la verdad absoluta, total y exclusiva. Las libera de un sentido *reductivo* a lo económico, político o social, y *des-univociza* su lenguaje, abriéndolo a la imprevisibilidad de nuevas situaciones...

En el camino descendente hacia la praxis se libera la utopía de considerarse definitiva y total, y se la deja ser lo que es: utopía, especialmente abierta, en la tensión del ya, pero todavía no. Y se respetan la opción y acción políticas en su contingencia y relatividad, sin hacerlas perder la eficacia que les nace de la absolutez de la caridad.

J. C. Scannone,

La teología de la liberación: ¿evangélica o ideológica?: Concilium 93 (1974) 462.

Escritos

Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften M. Blondels. Friburgo-Munich 1968.

El misterio de Dios y la situación actual del pensamiento religioso comprendida desde su historia: Teología 9 (1971) 88-94.

Ausencia y presencia de Dios en el pensar hoy: Stromata 27 (1971) 207-215.

Teología y política. El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano, en Fe y Secularidad (ed.), *Fe cristiana y cambio social en América Latina.* Sígueme, Salamanca 1973, 247-263.

Necesidad y posibilidades de una teología socioculturalmente latinoamericana, Ibid., 353-372.

El lenguaje teológico de la liberación: Vispera 30 (1973) 41-47.

La teología de la liberación: ¿evangélica o ideológica?: Concilium 93 (1974) 457-463.

Teología de la liberación y praxis popular. Sígueme, Salamanca 1976.

Hacia una pastoral de la cultura. MIEC-JECI, Lima 1976.

Poesía popular y teología. El aporte del «Martín Fierro» a una teología de la liberación: Concilium 115 (1976) 264-275.

La lógica de lo existencial e histórico en Karl Rahner: Stromata 34 (1978) 179-194.

Religión del pueblo y teología : CIAS 274 (1978) 10-21.

Diversas interpretaciones latinoamericanas del Documento de Puebla: Stromata 35 (1979).

Sabiduría popular y teología inculturada: Stromata 35 (1979) 3-18.

La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana: Stromata 37 (1981) 155-164.

Sabiduría, filosofía e inculturación. La contribución de la analogía a un filosofar desde la sabiduría popular latinoamericana: Stromata 38 (1982) 317-327.

La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas: Stromata 38 (1982) 3-40.

La mediación histórica de los valores. Aporte desde la perspectiva y la experiencia latinoamericana: Stromata 39 (1983) 117-139.

Teología de la liberación, en C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral.* Cristiandad, Madrid 1983, 562-579.

El método de la teología de la liberación: Theologia Xaveriana 33 (1984) 369-389.

Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno a una interpretación latinoamericana (ed.). Guadalupe, Buenos Aires 1984.

Influjo de la «Gaudium et spes» en la problemática de la evangelización de la cultura en América Latina: Stromata 40 (1984) 87-103.

Volksreligiosität, Volksweisheit und Philosophie in Lateinamerika: Theologische Quartalschrift 164 (1984) 203-214.

Pastoral de la cultura hoy en América: Stromata 41 (1985) 355-376.

«*Peuple*» et «*populaire*». *Réalité sociale, pratique pastorale et réflexion théologique in Argentina:* NRT 107 (1986) 480-492.

Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia. Cristiandad-Guadalupe, Madrid-Buenos Aires 1987.

Evangelización de la cultura moderna y religiosidad popular en América Latina: Teología y Vida 28 (1987) 59-71.

De próxima aparición en Cristiandad-Guadalupe: *Evangelización, cultura y teología; Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana.*

Juan Luis Segundo

Liberación de la teología

Juan Luis Segundo nació en Montevideo en 1925. Fue ordenado sacerdote dentro de la Compañía de Jesús en 1955. Hizo los estudios de filosofía en Argentina y los de teología en Lovaina, donde obtuvo la licenciatura en dicha disciplina el año 1956. Se doctoró en letras por la Sorbona de París en 1963 con dos tesis: *Berdiaeff, une conception chrétienne de la personne*, y *La cristiandad, ¿una utopía?* Fue director del centro uruguayo Diego Fabro, dedicado a investigaciones sociorreligiosas. Colaboró en el departamento de pastoral del CELAM como experto en eclesiología. Posee una amplia audiencia en círculos universitarios e intelectuales tanto en su país como en el conjunto de América Latina.

1. Es uno de los más lúcidos y originales teólogos latinoamericanos de nuestros días y posee una vasta formación teológica, filosófica, sociológica y política, como se trasluce de la lectura de sus obras. Su método queda definido en el título de uno de sus libros fundamentales: *De la sociedad a la teología*. Su objetivo como pensador cristiano está reflejado en el título de otro de sus ensayos: *Liberación de la teología*. Segundo se propone conseguir que la fe y la teología dejen de ser instrumentos ideológicos y sociales al servicio de la opresión y presten una contribución en el doble campo ideológico y social a los procesos de liberación. El contenido de su pensa-

miento responde a otro título ampliamente difundido: *Teología abierta para creyentes adultos*.

Toda su obra se inserta de lleno en la TL, si bien nunca ha ocultado sus posiciones críticas, adoptadas desde un rigor metodológico incontestable, en torno a algunos planteamientos de dicha teología o, al menos, de algunos de sus más cualificados representantes. Es de destacar la discusión que mantuvo con Assmann a propósito de la tesis de éste, según la cual no existe más que un único proceso revolucionario, de forma que el compromiso con ese único proceso constituye un prerrequisito para la comprensión del cristianismo. Para él, tal planteamiento revela una clara simplificación del proceso revolucionario. Subraya a este respecto «la dificultad real de todo análisis político que pretenda decir: por aquí pasa el único proceso revolucionario»¹. Segundo hace ver a Assmann que el proceso revolucionario toma formas muy distintas e incluso divergentes, y que en la elección de una u otra de esas formas intervienen presupuestos ideológicos previos.

2. En su reflexión teológica asume el marco teórico de la teoría de la dependencia. Dentro de ese

¹ *Liberación de la teología...*, 115.

marco muestra cómo el subdesarrollo de los países latinoamericanos no es el resultado de una supuesta incapacidad técnica, industrial o cultural, sino que es *causado* por los países desarrollados. A finales de los años sesenta, ya llamaba la atención sobre la relación de causa a efecto entre la prosperidad del gran mercado de Estados Unidos y la «proletarización» de los países periféricos. Proletarización que no radica en que dichos países sean pobres, sino en que son obreros y no competidores. Esto provoca, desde su punto de vista, la deshumanización interna, la hipertrofia política y la estructura oligárquica de los pueblos de la periferia. Por otro lado, «las oligarquías, por ser lo que son frente a las masas, es decir, 'oligos', escasas, débiles numéricamente, sólo pueden sobrevivir en el poder aliándose a la fuerza exterior y convirtiéndose, como se ha dado en llamarlas, en 'herodianas'»².

Crítica el capitalismo que hace del lucro el resorte último y afirma sin ambages que el cristiano debe rechazarlo. La base de dicha actitud la encuentra en la exigencia evangélica de la justicia y de la fraternidad universal, que ha de traducirse en tomas de posición concretas, tendentes a generar un cambio radical en las estructuras de la sociedad latinoamericana.

Se pregunta qué clase de revolucionario es el cristiano y, a la hora de dar respuesta a esa cuestión, alerta sobre el peligro de simplificación de los objetivos y medios políticos y sobre el maniqueísmo inherente a todo movimiento de masas. Por contra, recuerda el carácter esencialmente antimaniqueo del cristianismo. El creyente, además de identificarse con las causas justas, debe sopesar los medios a utilizar y las actitudes a adoptar tras la opción por los sectores más desfavorecidos³.

En un atinado y penetrante texto ampliamente citado por los teólogos de la liberación, al que ya hemos hecho referencia por su importancia capital, el teólogo uruguayo justifica la necesidad de introducir las categorías de la infraestructura latinoamericana en la TL: «En esta teología, mucho más

que en la incipiente teología política europea, surgen, para entroncarse con las mismas fuentes de la fe, las categorías de la infraestructura latinoamericana. El documento de Medellín habla de 'liberación', porque es la traducción más correcta de todo el mensaje salvífico del evangelio. Habla de 'situación social de pecado', porque es la interpretación más cabal hasta el momento del concepto neotestamentario (y particularmente juánico y paulino) de pecado... Y consiguientemente entran, por derecho propio, a formar parte de la teología más seria los términos que apuntan a la mencionada infraestructura: concientización, imperialismo, mercado internacional, monopolios, clases sociales, desarrollismo»⁴.

En este punto se muestra especialmente crítico, como el resto de los teólogos de la liberación, con la teología progresista europea y norteamericana por su inclinación al idealismo en la forma denostada por Marx y por su incapacidad para el realismo histórico. Estima que las preguntas formuladas por esas teologías no brotan de lo real en su densidad conflictiva y tienden a idealizar la realidad. Es más: «Ciertas teologías como la de la 'muerte de Dios' son una acomodación apolítica al pragmatismo del hombre de las sociedades de consumo». La teología científica moderna siente una repugnancia total «a pronunciarse sobre alternativas políticas exactamente paralelas a las alternativas que fueron objeto de la teología de Jesús a todo lo largo de su predicación»⁵. Tanto la «teología política» como la «teología de la revolución» se muestran incapaces de prestar concurso en la alternativa capitalismo-socialismo, es decir, entre dos sistemas sociales y sus respectivas lógicas humanas y sociales, y cierran toda posibilidad de iluminar la opción política práctica que en América Latina es el punto de convergencia de los compromisos más profundos.

3. La constante preocupación de Segundo por dar razón de la fe le ha llevado a revalorizar el pa-

⁴ Citado por H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación...*, 24.

⁵ *Capitalismo-socialismo «Crux theologica»*: Concilium 96 (1974) 419.

² *De la sociedad a la teología...*, 118.

³ *Ibid.*, 143-154.

pel del intelecto en el campo de la fe y de la praxis histórica, y a reflexionar sobre las relaciones entre la función intelectual y la salvación cristiana. Dos son las preguntas que plantea: «¿Existe una 'salvación' que valore radical y definitivamente la tarea intelectual al nivel mismo de la masa de los hombres? ¿Existe una 'salvación' que valore radical y definitivamente la historia, que es el campo donde, para cada hombre, se ejerce y se exalta el intelecto?»⁶.

Comienza por constatar que, dentro del cristianismo, se establece una oposición entre intelecto y salvación, hasta el punto de que al cristiano se le exige la renuncia al intelecto para obtener la salvación. Parece existir la creencia de que el intelecto constituye un obstáculo serio para la salvación. Se prefiere la verdad *formulada* a la verdad *pensada*, la adhesión a las fórmulas dogmáticas a la discusión intelectual. Frente a esta actitud tan extendida, nuestro autor apuesta por la necesidad de interiorizar y hacer propia la verdad contenida en las fórmulas reveladas a través de un debate abierto: «La discusión libre es perfectamente obligatoria y necesaria, porque es el esfuerzo que siempre hay que renovar por hacer de la fórmula revelada o definida una verdad propia, creadora: dar respuestas a los interrogantes de realidades continuamente nuevas»⁷. Recuerda, en la línea del Vaticano II, que la fe es una adhesión personal y activa.

Mas no se trata de recurrir al intelecto para comprender en abstracto los contenidos intelectuales del cristianismo, al margen de las tareas humanas. El intelecto de la fe está asociado de manera inseparable al compromiso histórico. La historia es el espacio donde se pone en acto el intelecto.

4. Esto nos sitúa ante la relación entre acontecer humano y reino de Dios, entre opciones políticas y esperanza cristiana, que es uno de los centros de interés de Segundo.

Aquí toma también distancias de teólogos europeos como Moltmann, Metz y Weth, los cuales, para

explicar la relación entre escatología y realidad política, recurren a términos como anticipación, analogía, esbozo. Términos todos ellos que, a juicio de Segundo, no contienen semánticamente elemento alguno de *causalidad*; más aún: «rechazan sistemáticamente, expresamente, toda idea de *causalidad*»⁸.

Refiriéndose a uno de los teólogos antes citados, Segundo hace esta aguda observación: «Si Weth hubiera empleado, por ejemplo, el término de 'producción' o 'creación' analógica, podríamos todavía dudar entre dos sentidos posibles: el cambio de estructuras produce el reino de Dios, pero sólo por analogías que mejoran sucesivamente sin dejar nunca de ser analogías; o también que las estructuras sólo producen imágenes, analogías del reino. En cambio, al decir que el compromiso político de los cristianos apunta a presentar una imagen analógica, se decide claramente por la segunda significación y contra toda idea de causalidad»⁹.

No cabe duda de que detrás de esos términos se esconde una reticencia a relacionar causalmente —por muy frágil que sea esa causalidad— la lucha por transformar las estructuras sociopolíticas y económicas con la construcción del reino de Dios. Todo proyecto político es colocado del lado de lo relativo, y como tal no puede salirse de la esfera de lo relativo y del mundo de lo percedero en que se encuentra. Carece, por tanto, de significatividad en relación con el reino. Este, a su vez, es situado del lado de lo absoluto, que está separado de lo relativo por una barrera infranqueable.

Tras criticar las posiciones de la teología noratlántica, Segundo establece las condiciones de posibilidad de una teología capaz de decir una palabra decisiva sobre las opciones igualmente decisivas entre capitalismo y socialismo, y de articular una relación de causalidad entre reino de Dios y acontecimientos liberadores¹⁰:

a) El aspecto escatológico de la teología, lejos

⁶ *De la sociedad a la teología*, 76

⁷ *Ibid*, 71-72

⁸ *Capitalismo-socialismo*, 410

⁹ *Masas y minorías*, 67

¹⁰ Cf *Capitalismo-socialismo*, 420-422.

de «relativizar» el presente, lo histórico, lo que hace es ligar el presente y lo histórico a lo absoluto, evitando, a su vez, la recaída en una sacralización de lo existente.

b) El espacio crítico que abre la esperanza escatológica no es rectilíneo, sino *dialéctico*.

c) La teología ha de tener sensibilidad histórica para *valorar lo que aquí y ahora libera al hombre concreto*. Tiene que volver a ser teología de la *fidelidad*, más que ciencia de lo inmutable.

d) La teología no puede remitirse al horizonte escatológico como una forma de sobrevolar equidistantemente la derecha y la izquierda políticas. «La sensibilidad de izquierda es elemento intrínseco de una teología auténtica. Debe ser forma necesaria de una reflexión donde la sensibilidad histórica se ha vuelto clave»¹¹.

e) Debe reconocerse la existencia de una relación de auténtica causalidad, por frágil y parcial que sea, entre un acontecimiento liberador y el reino de Dios.

5. Como ya indicamos en el capítulo dedicado a la «mediación hermenéutica», Segundo ha jugado un papel relevante en el terreno del método de la TL, proponiendo una metodología especial, que él llama *círculo hermenéutico* y que define así: «El continuo cambio en nuestra interpretación de la Biblia en función de los continuos cambios de nuestra realidad presente, tanto individual como social. Hermenéutica significa interpretación. Y el carácter circular de dicha interpretación va en que cada nueva realidad obliga a interpretar y, por ende, a volver a interpretar... y así sucesivamente»¹². Siguiendo este razonamiento, llama la atención sobre el condicionamiento mutuo que se da entre palabra de Dios e infraestructura humana y social, entre revelación y relaciones interhumanas. Si es verdad que la revelación nos descubre a Dios, es decir, la verdad absoluta, también lo es, en su opinión, que en el itinerario que sigue esa verdad, desde su formulación bíblica o dogmática hasta llegar a nues-



J. Luis Segundo

tra existencia y a nuestra comprensión, viene a jugar un papel condicionante, aunque no determinista, el mundo de relaciones humanas en que existimos.

Una profundización sobre el *círculo hermenéutico* puede encontrarse en el primer capítulo de su obra *Liberación de la teología*, donde, tras exponer las condiciones necesarias para el logro de un círculo hermenéutico en teología, pasa revista a cuatro intentos de articular el *círculo hermenéutico* (H. Cox, K. Marx, M. Weber y J. Cone), destacando sus aciertos y sus límites¹³.

6. El teólogo uruguayo se ha ocupado con seriedad metodológica de mostrar la necesidad del auxilio de la sociología en teología. Cree imposible articular hoy una teología latinoamericana sin dicha aportación. «La interacción entre praxis social y teológica –afirmaba ya en 1972– es el factor meto-

¹¹ *Ibid*, 421.

¹² *Liberación de la teología...*, 12.

¹³ Cf *Ibid*, 11-45.

dológico más decisivo para la actual –futura– teología latinoamericana. Ello equivale a decir que no existirá aquí teología auténtica sin el aporte metodológico de la sociología»¹⁴.

7. En esta somera presentación de Juan Luis Segundo, no podemos pasar por alto su esfuerzo –sin par entre los teólogos latinoamericanos– de sistematización de los temas centrales de la teología. Esfuerzo cuyos resultados son su gigantesca obra *Teología abierta para el laico adulto* y su trabajo cristológico *Jesús de Nazaret ante el hombre de hoy*.

En *Teología abierta...*, donde colabora con él un cualificado equipo de teólogos y expertos a su vez en ciencias humanas, repiensa el mensaje cristiano en conexión con los problemas del hombre de nuestro tiempo y, sobre todo, con los del hombre latinoamericano. Su propósito es presentar un cristianismo liberado de los elementos de enajenación y evasión histórica que han caracterizado multiseccularmente a la fe cristiana. Es un discurso teológico el suyo que arranca no de una pacífica posesión de la fe, sino del clima generalizado de una fe sometida a fuertes tensiones (fe en crisis) y que tiene como horizonte las cuestiones existenciales que se plantea el cristiano.

Los temas abordados corresponden a los clásicos tratados de teología: Dios, Iglesia, gracia y condición humana, culpa y evolución, sacramentos. Pero el tratamiento de los mismos difiere notablemente del de aquéllos. Segundo no descuida las viejas cuestiones o disputas teológicas, pero la manera de aproximarse a ellas no se corresponde con la de los neoescolásticos enredados en discusiones bizantinas. Los viejos problemas se iluminan con la savia de la Escritura, con la vitalidad de los textos del Vaticano II y con las referencias continuas a las manifestaciones culturales de nuestro tiempo.

Con su voluminosa obra *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, que consta de tres tomos, se completa lo que podríamos llamar su proyecto de teología sistemática. Se trata, como él mismo afirma, de una *anti-cristología*, no en el sentido de una *logía* del

anti-cristo, sino de «una *anti-logía* que libere a Cristo de todas las falsas pretensiones de los hombres, y por cierto de los cristianos, a apoderarse de él, encastrarlo en categorías universales, quitarle su mordiente y su escándalo y evacuar su cruz»¹⁵.

La intención que le mueve en esta obra es doble: a) de una parte, entablar un diálogo con el ateo potencial sobre el significado de Jesús para la comprensión y realización del hombre. Para ello se ocupa de mostrar la interrelación entre fe e ideología, consideradas ambas como dimensiones antropológicas, y de descubrir el núcleo antropológico que subyace a la predicación y praxis de Jesús; b) de otra, cubrir la laguna cristológica que existe en la teología latinoamericana. Segundo comparte la opinión de quienes creen que esa teología no ha sido capaz de «estructurar un modo de pensar propio, coherente y sistemático sobre Jesucristo»¹⁶.

8. Segundo ha dedicado una de sus últimas obras a analizar pormenorizadamente y de forma crítica las objeciones dirigidas por la *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, de la Sagrada Congregación para la doctrina de la fe, a la TL. Se trata de un estudio sereno, sistemático, cerebral, profundo y sólidamente fundamentado, que coge el toro por los cuernos y no cae nunca en actitudes viscerales¹⁷.

El teólogo uruguayo se toma muy en serio la *Instrucción* y comienza por reconocer la competencia y el derecho del magisterio ordinario a «señalar casos en que una teología no tiene cabida dentro del pluralismo que la Iglesia acepta y necesita», pero considera que a la TL no se le puede acusar de inmanentista, pues reconoce y afirma el comienzo sobrenatural de la fe en la línea del Vaticano II. En la TL, la historia no es disociable del lugar humano donde el hombre se encuentra con la trascendencia.

Hace una lectura-inventario del documento romano, al objeto de identificar el sistema teológico que subyace en él. Evita en todo momento el peligro

¹⁴ *Instrumentos de la teología latinoamericana*, en Varios, *Liberación en América Latina...*, 41.

¹⁵ *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, II/1..., 63.

¹⁶ *Ibid.*, 27.

¹⁷ Cf. *Teología de la liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger*.

de hacer una lectura sesgada. Cree, incluso, que no puede minimizarse alegremente la crítica que la Sagrada Congregación dirige a la TL. Se trata, a su juicio, de una interpretación diferente de la ofrecida por esa teología. De ahí que no le parezca coherente la actitud de quienes toman de la *Instrucción* aquellos aspectos que les vienen bien para legitimar la TL. El mismo, como teólogo de la liberación, se siente directamente afectado por el documento en cuestión.

Pero afirma más todavía: la *Instrucción* pone entre las cuerdas no sólo a la TL, sino al Vaticano II y a la Iglesia conciliar. No es, por tanto, un aviso sólo para la Iglesia latinoamericana, sino para toda la Iglesia. Razón de más para tomarse en serio el documento.

La primera parte del documento romano firmado por Ratzinger es, a su juicio, coherente, justa y cabal. No así la segunda, que resulta a todas luces más débil teológicamente que la primera, y errada, al tiempo que aparece como un cuerpo extraño.

Cuatro son, fundamentalmente, las acusaciones de la Instrucción contra la TL a las que Segundo da cumplida respuesta con la lucidez intelectual y la capacidad de análisis que le son características: el supuesto inmanentismo (reducción de la fe a un humanismo terrestre), los préstamos no demasiado críticos de la ideología marxista, el recurso a una exégesis racionalista de la Biblia y la concepción de la Iglesia popular como Iglesia de clase.

La conclusión de su análisis es que la Instrucción no llega a presentar pruebas fehacientes de que la TL sea, en sus líneas básicas y centrales, una «grave desviación de la fe cristiana» y, menos aún, «una negación práctica de la misma».

RELATIVIZACION ESCATOLOGICA Y NEUTRALIDAD

La relativización escatológica de toda realidad histórica existente, la desacralización de todo régimen político, tiene, sin duda, un primer impacto liberador. Desinstala de lo ya

conocido. Deabsolutiza las pretensiones «sagradas» con que todo régimen intenta perpetuarse y negar su relatividad histórica. La palabra clave de esta teología: la *esperanza*, está íntimamente relacionada con este tipo de liberación. En efecto, con ella el porvenir se libera del peso del pasado. La *fe* permite imaginar nuevas posibilidades y escapar a la fascinación de lo ya establecido.

No obstante, cuando se examinan más concretamente las circunstancias específicas en que debe realizarse esta función liberadora, su carácter liberador no aparece tan claro. En efecto, en un mundo intercomunicado y sometido a diferentes regímenes y sistemas económico-sociales, es irreal pensar que esa relativización de los sistemas establecidos va a tener una especie de eficacia cíclica. En efecto, la relativización, en nombre de Dios, de todo régimen humano, es importante para despertar, en un primer momento, la creatividad y la imaginación. Cuando esa creatividad y esa imaginación se hayan transformado en un nuevo sistema y el nuevo sistema tienda a instalarse y a cortarle las alas a la imaginación y a la creatividad, otro nuevo empujón de relatividad y de esperanza puede ser entendido fácilmente como liberador.

Pero... en un mundo donde los sistemas, nuevos y viejos, conviven y se comunican, la relatividad escatológica se generaliza. Cuando aún un nuevo régimen no está afianzado, ya está siendo criticado en nombre de una ulterior esperanza. Al mismo tiempo, el régimen opuesto está siendo criticado, bajo el mismo rótulo y por los motivos opuestos. Más aún, la búsqueda misma se relativiza al no presentar elemento alguno que pueda relacionarse causalmente con la construcción del reino escatológico de Dios.

Nuestra sospecha es que tal desinstalamiento o relativización generalizada termina siendo una teología políticamente neutral. La «revolución» a la que se refiere a veces en su título, se parece más a la revolución kantiana (se revoluciona la manera de plantear los problemas) que a una revolución histórica. En efecto, no se hace una revolución sin entusiasmo. Ahora bien, en las circunstancias concretas en que esta escatología se mueve, aparece como una especie de balde de agua fría arrojado sobre todos los entusiasmos. No sólo sobre los falsos entusiasmos ideológicos creados por el statu quo, sino sobre los proyectos creados por la crítica y la esperanza.

J. L. Segundo,
Liberación de la teología.
Carlos Lohlé, Buenos Aires 1975, 165.

Escritos

- Función de la Iglesia en la realidad rioplatense* Barreiro y Ramos, Montevideo 1962
- Berdiaeff, une conception chrétienne de la personne* Aubier, Paris 1963
- La cristiandad, ¿una utopía?*, 2 vols Montevideo 1964
- Intelecto y salvación*, en Varios, *Salvación y construcción del mundo* Nova Terra, Barcelona 1968, 47-91 (recogido en *De la sociedad a la teología*, 61-106)
- Introducción teológica a *Iglesia latinoamericana ¿protesta o profecía?* (recopilación de textos a cargo de J. J. Rossi) Busqueda, Buenos Aires 1969
- De la sociedad a la teología* Carlos Lohle, Buenos Aires 1970
- Que es un cristiano* Mosca, Montevideo 1971
- Pastoral latinoamericana Sus motivos ocultos* Busqueda, Buenos Aires 1972
- Instrumentos de la teología latinoamericana*, en Varios, *Liberación en América Latina* Bogota 1972, 37-54
- Masas y minorías en la dialéctica de la liberación* Aurora, Buenos Aires 1973

- Las élites latinoamericanas problemática humana y cristiana ante el cambio social*, en *Fe y Secularidad* (ed.), *Fe cristiana y cambio social en América Latina* Sigüeme, Salamanca 1973, 203-213
- Teología y ciencias sociales*, *Ibid*, 285-295
- Teología abierta para el laico adulto*, 5 vols Carlos Lohle, Buenos Aires 1972-1974 (la obra ha vuelto a ser editada por Cristiandad, Madrid 1983, en tres volúmenes, el tercero de los cuales incorpora unas «Reflexiones críticas, dos décadas después»)
- Capitalismo-socialismo «Cruz theologica»* Concilium 96 (1974) 403-422
- Liberación de la teología* Carlos Lohle, Buenos Aires 1975
- Conversión y reconciliación en la teología de la liberación* Seleccionados de Teología 66 (1976) 263-275
- Condicionamientos actuales de la epistemología en Latinoamérica*, en Encuentro Latinoamericano de Teología, *Liberación y cautiverio* México 1976, 91-101
- El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, 3 vols Cristiandad, Madrid 1982
- Teología de la liberación Respuesta al cardenal Ratzinger* Cristiandad, Madrid 1985

Jon Sobrino

Dios de vida versus ídolos de muerte

Jon Sobrino nació en 1938 en el País Vasco (España) y reside en El Salvador desde hace varios lustros. Pertenece a la Compañía de Jesús y fue ordenado sacerdote en 1969. Es «master» en ingeniería, licenciado en filosofía y letras por la universidad de St. Louis y doctor en teología por la Hochschule S. Georgen (Frankfurt 1975). Actualmente es profesor de teología en la universidad centroamericana José Simeón Cañas y en el centro de reflexión teológica de San Salvador.

Sobrino pertenece a la segunda generación de teólogos latinoamericanos de la liberación y destaca por sus aportaciones en cuatro campos fundamentales de la teología: la cristología, la eclesiología, la espiritualidad y Dios. En todos ellos ha sabido conjuntar armónicamente la profundidad teológica, la preocupación pastoral y la encarnación en el mundo de los pobres. Digamos algo de cada uno de esos temas.

1. Es, junto con L. Boff, uno de los teólogos latinoamericanos que más ha contribuido a la elaboración metódica de una cristología de la liberación. En 1976 publica su primer «esbozo» de cristología sistemática, «ubicada históricamente y construida desde la situación de opresión, injusticia y

explotación de los países latinoamericanos»¹; una cristología enraizada en el Jesús histórico y en el dolor del pueblo. En dicho esbozo recoge las aportaciones de las modernas cristologías europeas (Rahner, Pannenberg, Moltmann, Kasper, etc.), resituándolas dentro de las perspectivas cristológicas de su continente. En 1982 publica una nueva obra cristológica, *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, que viene a completar el esbozo anterior y se sitúa de forma más explícita en la óptica de la TL. A estas obras hay que sumar numerosos artículos sobre el mismo tema, esparcidos por las diferentes revistas latinoamericanas, estadounidenses y europeas de pensamiento cristiano.

En dichos trabajos ofrece nuevos marcos interpretativos para el tratamiento de los temas cristológicos desde América Latina e incorpora categorías históricas que se corresponden con la experiencia de los movimientos cristianos comprometidos en los procesos de liberación. Estas son, expuestas de

¹ *Cristología desde América Latina*, VIII

forma sucinta, las ideas fuerza del sistema cristológico de Sobrino:

a) El Jesús histórico o «lo histórico» de Jesús constituye el punto de partida metodológico para elaborar una cristología históricamente significativa. En consecuencia, la *práctica de Jesús* –«su actividad para operar activamente sobre la realidad circundante y transformarla... en la dirección del reino de Dios»²– es presentada como lo más histórico del Jesús histórico, como momento privilegiado de su totalidad, como el lugar de mayor densidad metafísica de su persona y como clave de acceso a la persona de Jesús.

b) Subraya el *carácter relacional*, y no absoluto, de Jesús con respecto al reino y al Padre: Jesús no es para sí lo absolutamente último; su persona está referida a algo que no es él: el Padre y el reino. El Padre como referente último. El reino como utopía de la liberación total que va historizándose. Ambos, el Padre y el reino, son los que dan sentido, de hecho, a la vida, actividad y destino de Jesús.

La afirmación de la *relacionalidad constitutiva* de Cristo significa que las mediaciones históricas son el camino de acceso a lo absoluto. En esa línea crítica la tendencia a absolutizar a Cristo adialécticamente, pues la absolutización adialéctica de Cristo conduce derechamente a la reducción personalista de la fe cristiana, genera en el creyente una conciencia a-histórica y convierte a Cristo y lo divino en un *alibi* que cubre ideológicamente y enmascara la carencia de los oprimidos, al tiempo que absolutiza el sistema imperante: el capitalismo³.

c) Tema central en la cristología de Sobrino es el *seguimiento de Jesús*, que representa la exigencia más específica del propio Jesús, la condición para conocerle e incluso la condición epistemológica de la cristología.

La recuperación de Jesús tiene lugar en el seguimiento, que consiste en asumir su vida, su causa, su misión y su destino.

El seguimiento de Jesús, descuidado como tema teológico y reducido a tema regional de la teología espiritual, recupera toda su densidad cristiana en el pensamiento de Sobrino, quien lo presenta como «principio estructurante y jerarquizador de la vida cristiana», en torno al que hay que configurar las diferentes dimensiones del ser cristiano.

La estructura del seguimiento responde a la estructura fundamental de la vida de Jesús: encarnación en el mundo de los pobres (*kénosis*); práctica del amor y de la fraternidad, que ha de traducirse en una praxis eficaz de liberación; espíritu de la misión; ascensión de la cruz, es decir, del conflicto, la persecución y la muerte; vivir como resucitados aquí, en la historia, con la esperanza de la plenificación final.

d) La relación de Jesús con los pobres y desclausados (y, consiguientemente, la opción radical por ellos, así como la defensa de sus derechos) no es un dato o elemento más de su vida, sino la realización fundamental de la praxis moral de Jesús. Los pobres son, en definitiva, los destinatarios del reino. Sobrino llega a hablar de *parcialidad constitutiva de Dios*, a través de Jesús, hacia los históricamente privados de dignidad.

2. Sobrino cuenta, en su haber teológico, con una amplia producción eclesiológica (recogida en su obra *Resurrección de la verdadera Iglesia*), articulada en base a los pobres, quienes constituyen el principio de estructuración, organización y misión de la Iglesia, el auténtico lugar teológico de la constitución de la Iglesia, el centro de su totalidad, la fuente de «concreción» cristiana de todo lo eclesial, la mediación última de la realidad trascendental de la Iglesia, la encarnación y manifestación del Espíritu de Jesús⁴. Ellos son los que marcan la dirección que han de seguir las estructuras administrativas, culturales y dogmáticas de la Iglesia.

A partir de la experiencia eclesial latinoamericana, privilegia la nueva forma de ser Iglesia conocida como *Iglesia de los pobres*, que no es sin más la Iglesia definida por el Vaticano II como pueblo de

² *Jesús en América Latina*, 112

³ *Cristología desde América Latina*, XII-XIII.

⁴ *Resurrección de la verdadera Iglesia*, 99s

Dios, si bien dicha definición supone un avance notable de cara al nacimiento de la Iglesia de los pobres; ni es solamente una Iglesia para los pobres, como si éstos fueran algo externo a ella; ni es una parte de la Iglesia que pueda coexistir junto a otras partes; sino que es una Iglesia hecha desde los pobres en la línea subrayada anteriormente.

Nuestro autor aclara que la Iglesia de los pobres no supone transferir el poder de la jerarquía a los pobres como grupo sociológico. Muy al contrario: el poder deja de ser mediación de Dios, y la Iglesia deja de pensarse y realizarse desde el poder, para pensarse y realizarse desde la impotencia de los pobres.

Sobrino muestra cómo la Iglesia de los pobres es verdadera Iglesia y, más aún, cómo en ella se realizan y concretan mejor que en otras formas de ser Iglesia las notas características de la Iglesia:

a) *La unidad.* En la Iglesia de los pobres no existe ruptura alguna entre jerarquía y base, como ya indicara L. Boff al referirse a las comunidades de base; se da, más bien, una unidad básica, pero no en abstracto, sino fundada en el compartir solidario de la palabra del pueblo pobre, de los anhelos y luchas de liberación, de la persecución y del martirio. A su vez, la Iglesia de los pobres genera antagonismo, división y conflicto con otras formas de ser Iglesia.

b) *Santidad.* La Iglesia de los pobres transparente la supremacía del amor, que es el núcleo de la santidad, al tiempo que desenmascara el amor no traducido en praxis de liberación y el falso universalismo que pasa por alto las contradicciones sociales. Se trata de una «santidad en pobreza», afirma Sobrino citando a Moltmann⁵, que consiste en realizar su misión liberadora y recreadora, en promover la justicia, en ubicarse en la historia poniéndose del lado de los pobres.

c) *Catolicidad.* La Iglesia de los pobres, tal como se vive en América Latina, intenta compaginar su carácter local –recobrando su identidad y su conciencia histórica, haciendo su propia reflexión y creando su propio magisterio– y su dimensión uni-

versal desde la perspectiva de los pobres. «La paradoja de una Iglesia de los pobres en América Latina –asevera Sobrino– es que ha descubierto aunadamente desde los pobres su carácter local y su carácter universal. Ha descubierto que la catolicidad no es simple universalismo, ni aplicación concreta de principios universales, sino, en último término, mutua responsabilidad eclesial»⁶.

d) *Apostolicidad.* La Iglesia de los pobres refleja y expresa la apostolicidad porque entronca con el sentido originario de la fe, con el verdadero origen de la Iglesia, que es Jesús de Nazaret, y porque tiene como prioridad la evangelización, el anuncio del reino a los pobres. Más aún, su misión se centra «en realizar lo que anuncia, en hacer que la Buena Noticia se convierta en la Buena Realidad»⁷.

3. La espiritualidad constituye una de las dimensiones esenciales de la teología, otrora olvidada o remitida al ámbito de los tratados sobre la vida religiosa. Le corresponde a Sobrino, junto a otros teólogos de la liberación, el mérito de haber integrado la espiritualidad en la teología y de haber puesto de manifiesto que la espiritualidad es una dimensión tan primigenia y necesaria como la liberación, y que es tan constitutiva del hombre como la corporeidad, la sociabilidad y la practicidad.

No concibe la espiritualidad como una actividad autónoma del sujeto, sino como una actividad relacionada con la totalidad de lo real. Ello comporta, a su juicio: *ser honrados con la realidad*, en este caso con la realidad latinoamericana; *ser fieles a la realidad*, asumiendo lo negativo que hay en ella y tratando de transformarlo en positivo; *descubrir el plus de esperanza y de promesa* que anida en la realidad.

Subraya la relación y conexión entre espíritu y práctica, entre vida espiritual y vida histórica, entre liberación y seguimiento de Jesús. La liberación necesita tanto de la práctica como del espíritu. Espíritu y práctica no son antagónicos, ni pueden en-

⁵ *Ibíd.*, 125.

⁶ *Ibíd.*, 131.

⁷ *Ibíd.*, 136.

tenderse por separado o en paralelo; son complementarios y han de unificarse: «Sin espíritu, la práctica está siempre amenazada de degeneración; y sin práctica, el espíritu permanece vago, indiferenciado, muchas veces alienante»⁸. Para que pueda existir vida espiritual auténtica tiene que haber vida histórica. Y, a su vez, hay que vivir la historia con espíritu. En definitiva, apunta Sobrino, la dualidad unificada «espiritualidad-liberación» expresa la totalidad del hombre, visto a la luz de la revelación.

En el origen de los procesos de liberación producidos en América Latina ha estado presente la espiritualidad. Esta, según el teólogo salvadoreño, penetra en la práctica liberadora, la potencia, le da forma, le proporciona una dirección determinada, una meta, que es la liberación total; fomenta valores tales como solidaridad, reconciliación y misericordia, y abre la liberación a la utopía y a la trascendencia. La práctica necesita de manera imperiosa del espíritu para seguir siendo auténtica práctica de liberación de los pobres. Una revolución necesita de espíritu, y cuanto más profunda sea y más se extienda a los diferentes niveles de la vida, más ha de tener en cuenta el espíritu.

Sobrino insiste, a su vez, en la necesidad de la práctica de liberación para una espiritualidad cristiana fundamental y en el importante servicio que aquélla presta a ésta. El espíritu ha de tener una base concreta en la que realizarse de modo relevante. La vida espiritual ha de verificarse históricamente en la práctica de la justicia. La santidad no se queda en la esfera privada del creyente; tiene que buscar también una eficacia en el plano de las estructuras. Y esa eficacia se consigue cuando se lucha por la transformación radical de la realidad histórica, cuando se asume de forma responsable la participación en la defensa de los derechos de los pobres. Este es el significado profundo que tiene la expresión «santidad política», acuñada y fundamentada teológicamente por Sobrino en un importante artículo aparecido en la revista «Concilium»⁹.

Para él, la base de la espiritualidad de la liberación es, al tiempo, cristológica y teológica. Cristológica, en cuanto se asienta en el seguimiento de Jesús liberador y asume el talante y espíritu de Jesús. Teológica, en cuanto es camino hacia Dios y encuentro con el Dios de los pobres en la vida histórica de los pobres.

4. El tema de Dios está presente, directa o indirectamente, en buena parte de las páginas impresas de Sobrino. A él ha dedicado numerosos trabajos donde demuestra ser un teólogo de cuerpo entero, y es de esperar que aparezcan pronto reunidos en un libro, como ha hecho con los trabajos cristológicos, eclesiológicos y de espiritualidad. En sus estudios sobre Dios se percibe bien a las claras la inconfundible influencia teológica de Rahner, el sello filosófico de Zubiri y el trasfondo experiencial de los movimientos proféticos latinoamericanos. Todo ello viene a conformar un sistema teológico coherente, de gran fuerza y originalidad.

Sobrino no es ajeno a la crisis de Dios en los ambientes secularizados de las sociedades modernas. En repetidas ocasiones se refiere a ella y es consciente de su importancia. Pero su discurso sobre Dios no parte de ahí, por no ser ése el clima religioso-cultural latinoamericano, ni el desafío más serio al que tienen que dar respuesta los cristianos y la teología de su continente. Su punto de arranque es doble: por una parte, la realidad latinoamericana, donde la verdad de Dios cuenta con una plausibilidad ambiental bastante generalizada y donde Dios es vivido espontáneamente y sin trauma alguno como buena noticia de salvación-liberación; por otra, la experiencia que tiene Jesús de Dios.

Tres son las dimensiones de Dios en que se fija de manera preferente: el Dios de la vida, el Dios de la historia y el misterio de Dios.

a) *El Dios de la vida*. En un continente como el latinoamericano donde la vida de las mayorías oprimidas se ve amenazada a diario y donde la muerte se impone multiformemente (carencia de recursos, estructuras injustas, masacres y genocidios, muertes violentas), Dios aparece y es experimentado como protesta última contra la muerte de

⁸ *Liberación con espíritu*, 7.

⁹ *Perfil de una santidad política*: Concilium 183 (1983) 335-344



Jon Sobrino

sus criaturas, contra el pecado que provoca la muerte. Más aún: se presenta constitutivamente como generador, defensor y garante de la vida¹⁰. La fe en Dios conlleva, en su propio núcleo, la afirmación de la supremacía absoluta de la vida sobre la muerte y, más en concreto, la supremacía de la vida de los pobres. Pues al ser Dios constitutivamente Dios de los pobres y al ser la vida lo más amenazado de los pobres, es constitutivo de Dios salir en defensa de quienes menos vida tienen. En un contexto de muerte, la vida de los pobres es el don primigenio de Dios, la primera y fundamental mediación de la fe en Dios, la sustancia primera de las realidades relacionada con la fe vivida históricamente.

Cuando Sobrino se refiere al Dios de la vida, no está cayendo en un espiritualismo de vía estrecha. Lo que hace es mostrar la necesidad de que las mayorías pobres tengan *vida real*.

¹⁰ *Dios de vida, urgencia de solidaridad: Misión Abierta* 5-6 (1985) 139.

Afirma con toda razón que, en el clima de muerte que vive América Latina, lo opuesto a la fe en Dios no es el ateísmo, sino la *idolatría*, el culto a los dioses o ídolos que siembran la muerte entre los pobres. Se refiere a la absolutización de la riqueza en el capitalismo y del poder en los regímenes dictatoriales. Esos ídolos son revestidos de una serie de prerrogativas divinas, cuales son la *absolutez*, la *incuestionabilidad* y la *intocabilidad*¹¹. Reclaman, además, víctimas de las que alimentarse para poder sobrevivir.

La afirmación del Dios de la vida y el rechazo de los ídolos tiene que llevar derechamente a optar por la vida de los pobres e incluso a dar la propia vida como hizo Jesús. El criterio de verificación del Dios de la vida no puede ser otro, apunta Sobrino, que la disponibilidad a dar la vida.

b) *Dios de la historia*. Es otro de los puntos centrales de la reflexión del teólogo salvadoreño, para quien la historia es mediación de Dios. Es a través de la historia como hay que escuchar la palabra de Dios, que es siempre nueva.

En una frase que me recuerda mucho a Bloch, Sobrino define certeramente a Dios como «el principio utópico real por excelencia»¹² que, si bien no puede historicarse de forma adecuada, pone en marcha realidades históricas, a las que da una dirección y un significado últimos, haciendo que la historia dé más de sí y no se achique en los estrechos límites de lo dado. En consecuencia, «la fe en Dios no es otra cosa en el fondo que ir dando forma histórica, siempre limitada e imperfecta, a la utopía de Dios»¹³.

c) *El misterio de Dios*. El Dios de Jesús, que se revela como Dios de los pobres y es, por ello, parcial en favor de los pobres (lo cual no es una pura arbitrariedad, sino que aparece como esencial al ser mismo de Dios revelado en Cristo), sigue siendo misterio que, en su cercanía a los hombres, es mayor que las ideas y expectativas que los hombres

¹¹ Cf. *Dios*, en *Conceptos fundamentales de pastoral...*, 259.

¹² *Dios y los procesos revolucionarios*, en *Apuntes para una teología nicaraguense...*, 109.

¹³ *Ibíd.*

nos forjamos de él. Misterio inmanipulable que desenmascara las falsificaciones y reducciones hechas por los hombres. Siguiendo a Rahner, Sobrino se refiere a Dios como el misterio original. Pero un misterio que genera historia, es decir, realizaciones históricas afines a la utopía.

Ese pecado es, en lo sustancial, aquello que da muerte a los hombres, en forma de estructuras –injusticia estructural, violencia institucionalizada– o en forma rápida, a través de la represión.

J. Sobrino,

Liberación con espíritu.

Sal Terrae, Santander 1985, 152-153.154. 156-157.

ESPERANZA MANTENIDA Y DIALECTICA

El reino de Dios tal como lo anunció Jesús, no ha llegado. Vistas las actuales perspectivas de la humanidad, quizá todavía se aleje más si aumentan la pobreza y la injusticia en el mundo. Si, a pesar de eso, existe la esperanza, ésta sólo puede ser una *esperanza mantenida y dialéctica* (subrayado mío). La esperanza cobra el matiz paulino de ser «contra toda esperanza» no sólo por la oscuridad que envuelve todo futuro, sino por la miseria del presente. Sin embargo, esa esperanza existe. En alguna de sus manifestaciones –como a veces entre los pobres del tercer mundo– puede parecer ingenua. Pero no lo es, es una esperanza crítica y dialéctica en contra de la miseria, y es sobre todo una esperanza mantenida no de forma mecánica, como pura extrapolación del deseo de cambio. Una razón ilustrada puede preguntarse cómo es posible esa esperanza después de veinte siglos y aconsejar mejor la esperanza que los cálculos humanos den de sí o, por otra parte, una ilustrada resignación. Un cierto tipo de teología puede aconsejar también una apocalíptica consecuyente, dejando para el final y sólo para el final el triunfo de la justicia.

Pero allá donde se sigue anunciando que el reino de Dios está cerca, allá donde se anuncia el reino como buena noticia a los pobres, ocurre de nuevo el escandaloso milagro de la esperanza. La sentida cercanía de Dios se traduce en esperanza para el presente histórico. El anuncio del reino exige hoy ese tipo de esperanza, pero también lo posibilita con una eficacia difícilmente conseguible de otra forma...

El reino de Dios exige y posibilita muy eficazmente esa óptica parcial al aparecer en correlación con los pobres. Desde ellos y para ellos ha aparecido la utopía del reino; Dios es de ellos por el mero hecho de ser pobres. De esta forma, los pobres son lugar teológico, y su aporte específico es el de ofrecer la parcialidad de la óptica...

El reino no es sólo utopía que se espera y por la que se trabaja, sino algo que es esperado y que hay que construir *en contra* de realidades históricas, en contra del pecado objetivo.

Escritos

Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento de Jesús. CRT, México 1976.

El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana, en Encuentro Latinoamericano de Teología, *Liberación y cautiverio*. México 1976, 177-207 (reelaborado en *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología...* 21-53).

La unidad y el conflicto dentro de la Iglesia: ECA 32 (1977) 787-804 (reelaborado en *Resurrección de la verdadera Iglesia...* 210-242).

Significado teológico de la 'persecución de la Iglesia'. A propósito de la arquidiócesis de S. Salvador, en Varios, *Persecución de la Iglesia en el Salvador*. Publicaciones del Secretariado Social Interdiocesano, San Salvador 1977, 39-75 (recogido en *Resurrección de la verdadera Iglesia...* 243-266).

La oración de Jesús y del cristiano: Christus 500 (julio 1977) 25-48.

Resurrección de una Iglesia popular, en Varios, *Cruz y resurrección. Presencia y anuncio de una Iglesia nueva*. México 1978, 83-159 (reelaborado en *Resurrección de la verdadera Iglesia...*, 99-142).

Espiritualidad de Jesús y espiritualidad de la liberación. Estructuras fundamentales, en Varios, *Espiritualidad de la liberación*. Lima 1980, 53-70.

La aparición del Dios vivo en Jesús de Nazaret, en Varios, *La lucha de los dioses, los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*. San José de Costa Rica 1980, 70-121 (recogido en *Jesús en América Latina...*, 157-206).

Monseñor Romero, mártir de la liberación. Análisis teológico de su figura y su obra, en Varios, *La voz de los sin voz*. San Salvador 1980, 35-62.

La Iglesia y los movimientos populares en El Salvador, en Varios, *El Salvador. Un pueblo perseguido. Testimonios de cristianos*, t. 2. Lima 1980, 221-230.

- Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología.* Sal Terrae, Santander 1981.
- Monseñor Romero, verdadero profeta.* IHCA-CAV, Managua 1981.
- Monseñor Romero y la Iglesia salvadoreña, un año después:* ECA 36 (1981) 127-150.
- Dios y los procesos revolucionarios,* en Encuentro de Teología, *Apuntes para una teología nicaraguense.* IHCA-CAV, Managua-San José de Costa Rica 1981, 105-129.
- Experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres,* en E. Bonnín (ed.), *Espiritualidad y liberación en América Latina.* DEI, San José de Costa Rica 1982, 133-151.
- Conlleaos mutuamente. Análisis teológico de la solidaridad cristiana:* ECA 37 (1982) 157-178.
- La esperanza de los pobres en América Latina:* Misión Abierta 4-5 (1982) 112-128.
- Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología.* Sal Terrae, Santander 1982.
- El testimonio de la Iglesia en América Latina,* en S. Torres (ed.), *Teología de la liberación y comunidades cristianas de base.* Sígueme, Salamanca 1982, 185-216.
- La Iglesia de El Salvador. Interpelación y Buena Noticia:* ECA 38 (1983) 27-36.
- Dios; Jesús de Nazaret; Seguimiento; Vida religiosa,* en C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral.* Cristiandad, Madrid 1983, 248-264; 480-513; 936-943; 1.034-1.044.
- La teología en Latinoamérica,* en Varios, *Iniciación a la práctica de la teología,* I. Cristiandad, Madrid 1984, 366-392.
- Spiritualità e liberazione:* Idoc internazionale 15/5 (1984) 31-44.
- Teología de la liberación y teología europea progresista:* Misión Abierta 4 (1984) 11-26.
- Liberación con espíritu. Apuntes para un nueva espiritualidad.* Sal Terrae, Santander 1985.
- Dios de vida, urgencia de solidaridad:* Misión Abierta 5/6 (1985) 134-149.
- El Vaticano II y la Iglesia en América Latina,* en C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *El Vaticano II, veinte años después.* Cristiandad, Madrid 1985, 105-135.
- Reflexiones sobre el significado del ateísmo y la idolatría para la teología:* Revista Latinoamericana de Teología 7 (1986) 45-81.
- América Latina: lugar de pecado, lugar de perdón:* Concilium 204 (1986) 219-233.
- Injusta y violenta pobreza en América Latina:* Concilium 215 (1988) 71-75.
- Pecado personal, perdón y liberación:* Revista Latinoamericana de Teología 13 (1988) 13-31.

QUINTA PARTE

Pedro Casaldáliga

Combate y profecía

Nació el año 1928 en Basareny, Barcelona (España) y fue ordenado sacerdote claretiano en el Congreso Eucarístico de Barcelona de 1952. Desplegó una amplia actividad pastoral: profesor en un colegio claretiano de Sabadell, formador en el seminario claretiano de Barbastro, director de la revista «Iris», director y asesor de cursillos de Cristiandad, etc. En 1968 llegó a Brasil para fundar la misión claretiana en el Mato Grosso. Tres años después fue consagrado obispo de la Prelatura de São Félix de Araguaia, donde ejerce desde entonces su ministerio pastoral.

Casaldáliga viene realizando su misión episcopal desde hace catorce años ininterrumpidamente en el norte del Mato Grosso, región brasileña con un elevadísimo grado de analfabetismo y de marginación social y donde reina el más salvaje latifundio capitalista. En esa zona, confiesa el obispo, «se muere y se mata más que se vive. Morir o matar es más fácil, aquí, más al alcance de todos, que vivir». En ese marco de violencia e injusticia ha dejado oír su voz crítico-profética en favor de los «posseiros» (colonos sin tierra) y en contra de los «fazendeiros» (latifundistas), y ha sufrido por ello una persecución constante, confinamiento y amenazas de muerte y de expulsión del país.

Su acción pastoral está guiada por un espíritu profético inquebrantable desde antes de su consa-

gración episcopal, que tuvo lugar en un clima de extraordinaria sencillez: «Las insignias episcopales —cuenta Casaldáliga— se redujeron a símbolos: un sombrero de paja, que un líder campesino me entregó; un remo-borduna... hecho de 'pau-brasil' por un indio tiparapé, que me ofreció el jefe de la tribu, a guisa de báculo; y el anillo —estilo conciliar— que los amigos de Madrid me mandaron y que yo devolví a España, para mi madre... No tengo ningún capisayo ni pienso llevar ninguna insignia... Sé muy bien que la pobreza evangélica es mucho más que todo eso, pero creo que es eso también». El mismo día de su consagración como obispo publicó una carta pastoral de denuncia titulada *Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*, que fue prohibida por el director nacional de la policía federal.

La Iglesia particular de São Félix de Araguaia, que Casaldáliga está construyendo con todo su pueblo, es presentada por el propio obispo en estos términos: «Una Iglesia metida en la lucha y en la esperanza de los indios, de los posseiros y de los peones. Una Iglesia pequeña, al servicio, sin honras y sin poder. Una Iglesia contra el latifundio y contra toda esclavitud y, por eso mismo, perseguida por los dueños del dinero, de la tierra y de la política. Una Iglesia en la cual no caben ni los 'tiburones' ni los explotadores ni los traidores del pueblo... Una Iglesia que tiene sus pequeñas comunidades desparra-

madas por esas calles y sertasos... Una Iglesia que quiere caminar con todas las otras del Brasil, de América y del mundo que caminan en la pobreza y en la libertad del Evangelio» (*Experiencia de Dios y pasión por el pueblo*, 30).

Las líneas pastorales prioritarias son las siguientes: 1) Paso de la misión tradicional a una nueva *pastoral de evangelización*. Se trata de una evangelización sin colonialismos, que parte de la encarnación en la propia realidad; de una evangelización vinculada estrechamente a la promoción humana y a la defensa de los derechos humanos de los pobres por exigencias de la misma evangelización. «Evangelizar –afirma Casaldáliga– es promover al hombre concreto... y liberarlo siempre con aquel 'plus' que la encarnación y la pascua traen a la persona y a la historia humanas». 2) Creación de comunidades cristianas de base que integren una Iglesia nueva con líderes propios y sean signo evangélico y fermento entre los pobres. 3) Encarnación en la vida de pobreza, en las luchas y esperanzas del pueblo. 4) Estructura participativa, corresponsable y democrática de la diócesis o prelatura: equipo pastoral, formado por sacerdotes, religiosas, seglares y obispo; asambleas representativas, en las que participen animadores y representantes de las comunidades; asamblea del pueblo.

En el plano sociopolítico, Casaldáliga se define por la revolución y el socialismo y contra el capitalismo. Estas son sus palabras: «Creo que sólo se puede vivir sublevadamente. Y creo que sólo se puede ser cristiano siendo revolucionario, porque ya no basta con pretender 'reformar' el mundo. Los providencialismos desencarnados, los neoliberalismos y neocapitalismos y ciertas neodemocracias y otros sosegados reformismos... sirven únicamente para salvar el privilegio de los pocos privilegiados a costa de la productiva sumisión de los muchos muertos de hambre... Yo he pasado de la visión horrorizada del anarquismo, en mi infancia, a las opciones del socialismo. Por el contacto con la dialéctica de la vida, por las exigencias del evangelio y también por algunas razones del marxismo... Yo creo que el capitalismo es 'intrínsecamente malo': porque es el egoísmo socialmente institucionalizado, la idolatría pública del lucro por el lucro, el reconocimiento oficial de la explotación del hombre por el hom-

bre, la esclavitud de los muchos al yo del interés y la prosperidad de los pocos» (*Yo creo en la justicia y en la esperanza*, 179-181).

LOS HORRORES DE LA CONQUISTA

Y la cura o cuidado que dellos tuvieron fue enviar los hombres a las minas a sacar oro, que es trabajo intolerable, y las mujeres ponían en las estancias, que son granjas, a cavar las labranzas y cultivar la tierra, trabajo para hombres muy fuertes y recios. No daban ni a los unos ni a las otras de comer sino yerbas y cosas que no tenían sustancia. Secábanle la leche de las tetas a las mujeres paridas, y así murieron en breve todas las criaturas. Y por estar los maridos apartados, que nunca veían a las mujeres, cesó entre ellos la generación...

Ninguna otra pestilencia pudo el diablo inventar para destruir todo aquel orbe, consumir y matar todas aquellas gentes y despoblar como se ha despoblado tan grandes y tan poblados reinos, y ésta sólo bastaba para despoblar al mundo, como fue la invención del repartimiento y encomiendas de aquellas gentes, que repartieron y las encomendaron a los españoles como si se las encomendaran a todos los diablos, o como hatajos de ganados entregados a hambrientos lobos...

(Todo lo hecho en las Indias) así en lo de injustas y *tiránicas* conquistas como en lo de los repartimientos y contiendas ha sido nulo, ninguno y de ningún valor de fuerza y de derecho, por haberlo fecho todo tiranos puros, sin causa justa ni razón ni auctoridad de su príncipe y Rey naturalmente...

Todos los indios que se han hecho esclavos en las Indias del Mar Océano, desde que se descubrieron hasta hoy, han sido injustamente hechos esclavos...

Porque ser esclavo entre los indios, de los indios, es tener muy poquito menos que los propios hijos muy cumplida libertad, e la vida e tratamiento que tienen con sus propios amos es todo blando y suave, pero la servidumbre que tienen entre los españoles es toda infernal, sin ninguna blandura, sin algún consuelo y descanso, sin dalles un momento para que resuellen, y el tratamiento ordinario de injurias y tormentos durísimo y aspérrimo, todo lo cual y al cabo y en breves días les es convertido en pestilencia moral.

Bartolomé de Las Casas,
Tratados, I
México 1955, 139.491.499.505.589.



Escritos

Tierra nuestra, libertad. Guadalupe, Buenos Aires 1974.

¡Yo creo en la justicia y en la esperanza! Desclée de Brouwer, Bilbao³ 1977.

La muerte que da sentido a mi credo. Diario (1975-1977). Desclée de Brouwer, Bilbao 1977.

Misa de la tierra sin males. Desclée de Brouwer, Bilbao 1980 (en colaboración con P. Tierra y A. Paoli).

En rebelde fidelidad. Diario (1977-1983). Desclée de Brouwer, Bilbao 1983.

Experiencia de Dios y pasión por el pueblo. Escritos pastorales. Sal Terrae, Santander 1983.

Fuego y ceniza al viento. Antología espiritual. Sal Terrae, Santander 1984.

Nicaragua, combate y profecía. DEI, San José de Costa Rica 1987.

El vuelo del Quetzal. Espiritualidad en Centroamérica (Col. Maíz Nuestro). Panamá 1988.

Al acecho del reino. Antología de textos 1968-1988. Siglo XXI, México 1988.

T. Cabestrero, *São Félix/Brasil: una Iglesia que lucha contra la injusticia: Misión Abierta 7-8* (1973).

T. Cabestrero, *Los poemas malditos del obispo Casaldáliga.* Desclée de Brouwer, Bilbao 1978.

30

Antonio Fragoso

Al servicio del pueblo

Nació el año 1920 en Teixeira (Brasil), estudió en el seminario mayor de Pessoa, fue ordenado sacerdote en 1944 y consagrado obispo en 1957. Fue obispo auxiliar de São Luiz y posteriormente obispo residencial de Crateús.

El obispo Fragoso no se considera «un hombre caído del cielo que viene a gobernar, solitario y distante, un 'rebaño de ovejas'»; se presenta como «un hermano que surge del pueblo cristiano para caminar en la historia, animándolo de parte de Dios, corresponsablemente, y siendo animado por el mismo pueblo», convencido de que vale la pena anunciar la esperanza evangélica con la vida y la palabra.

Lamenta que los pobres no ocupen el primer lugar en el corazón y en la pastoral de las iglesias, que las oligarquías encuentren en la Iglesia su justificación moral y que la Iglesia, al hablar de orden, no distinga entre el orden histórico del proyecto de Dios y el orden establecido, violento, injusto y discriminador.

Su diócesis, Crateús, eminentemente agrícola, está estructurada pastoralmente en torno a las comunidades de base. En el encuentro diocesano de pastoral celebrado en 1967, en el que participaron sacerdotes, religiosos y laicos, se aprobó esta conclusión: «La comunidad de base es una respuesta a

las exigencias de la persona. La educación y la responsabilidad sólo son posibles en grupos pequeños. Cada grupo tiene sus líderes. Son ellos los que ayudarán a la comunidad a desarrollarse... El sacerdote es el animador: estimula y facilita la toma de conciencia y de responsabilidad. Se siente feliz cuando los laicos se hacen capaces de asumir personalmente las tareas que les son propias, inclusive la animación de la comunidad» (*El evangelio de la esperanza*, 87).

Entre las líneas teológicas que sustentan la acción pastoral corresponsable de Mons. Fragoso, destacamos las siguientes: 1) la Iglesia es educadora de las conciencias a la luz de la fe; 2) su misión es evangelizar, y evangelizar es anunciar la liberación total; 3) la liberación del hombre tiene que realizarse en una Iglesia pobre; 4) hay que descubrir la proyección política de la fe.

Entre las prioridades pastorales asumidas por Fragoso, citamos: 1) la Iglesia se articula en torno a las comunidades de base; 2) la educación en la fe tiene lugar en el seno de esas comunidades; 3) la vida de las comunidades demanda la creación de ministerios eclesiales que han de ser ejercidos por los cristianos de cada comunidad; ello exige intensificar la formación de los ministros; así se desclericaliza la Iglesia.

El obispo de Crateus se pregunta como conciliar esperanza cristiana y lucha de clases, amor cristiano y lucha contra los opresores, por entender que se trata de un problema central en la opcion liberadora de la Iglesia y de los creyentes. Su respuesta es bien definida: la lucha de clases es «evangelica, cuando nace de un amor tan grande a los oprimidos que quiere seria y eficazmente su liberacion, cuando nace de un amor tan grande a los opresores que quiere eliminar dentro de ellos al opresor, para que sean libres y resucitados con Cristo» (o c , 64). Esta lucha de clases es necesaria y constituye una llamada de Dios a la conciencia de los cristianos, observa Frago. Matar al opresor, sin matar a la persona del hermano que nos oprime, matar al opresor dentro de el, eliminar las estructuras de opresion «pertenece a la mision misma del cristiano»

Escritos

- Dependencia y desarrollo en América Latina* ILPES, Santiago de Chile 1967 (en colaboracion con E. Faletto)
- Evangelio y justicia social* Pastoral Popular 107 (1968) 13-28
- Evangile et révolution sociale* Cerf, Paris 1969
- Profetismo y compromiso concreto con la liberación de la clase obrera y campesina* Pastoral Popular 110-111 (1969) 11-16
- Cooperación del obispo al desarrollo* Concilium 71 (1972) 102-106
- El evangelio de la esperanza* Sigueme, Salamanca 1973
- Comunidad eclesial de base* Pastoral Popular 150 (1977) 6-14

Sergio Méndez Arceo

No hay evangelización sin liberación de los pobres

Nació en México el año 1907 y fue consagrado obispo de Cuernavaca en 1952, donde ha ejercido su ministerio episcopal hasta su jubilación.

A partir de 1957, Mons. Méndez Arceo llevó a cabo importantes y, para algunos, revolucionarios avances pastorales, con amplias repercusiones en la iglesia mexicana, latinoamericana y mundial. Recondicionó la catedral con el deseo de «provocar la crisis evangélica» en los creyentes. Inició la reforma litúrgica varios años antes del Vaticano II, «con el deseo de hacer de la eucaristía la expresión de la práctica cristiana de cada día» (*Jesucristo, los pobres, el socialismo y la Iglesia de hoy*, 95). Comenzó a leer la palabra de Dios en la lengua nativa dentro de la celebración eucarística, convencido de que «donde llegan las Escrituras, se acaban devocioncillas» (Sta. Teresa).

Fue asumiendo progresivamente un compromiso social hasta decantarse públicamente por el socialismo, provocando una fuerte oposición en el episcopado mexicano. En una memorable y conflictiva conferencia pronunciada en 1970 expresó su convicción de que «sólo el socialismo podrá dar a Latinoamérica el verdadero desarrollo... Creo que un sistema socialista es más conforme con los principios cristianos de verdadera fraternidad, de justi-

cia y de paz. No sé qué forma de socialismo, pero ésta es la línea que debe seguir Latinoamérica. Por mi parte, creo que debe ser un socialismo democrático». Ocho años más tarde, en un discurso pronunciado en la Universidad Iberoamericana (México), afirmó que «el socialismo es más relevante para la construcción de la humanidad en el siglo XXI que cualquier otra idea».

Méndez Arceo se ha mostrado partidario de un diálogo con el marxismo y de una colaboración honrada y capaz de distanciarse donde lo requiera la conciencia cristiana. A su juicio, los cristianos no deben ignorar el pensamiento marxista, así como los marxistas más lúcidos tampoco ignoran el cristianismo. A raíz de una visita a Cuba en 1978, se declaró a favor de una alianza estratégica entre cristianismo y revolución.

En su trabajo pastoral ha mostrado especial interés por el catolicismo popular, teniendo en cuenta los condicionamientos del espacio socio-religioso, de los agentes de la evangelización y de los medios utilizados, con el fin de descubrir el sentido de la religiosidad y su aportación al proceso de liberación cristiana. En sociedades dependientes, cree Méndez Arceo, el catolicismo reproduce a nivel religioso, en sus instituciones y creencias, las situacio-

nes históricas de dependencia. Los privilegiados en el campo socioeconómico se sirven del catolicismo para legitimar su situación, al tiempo que la religiosidad de los pobres refuerza la posición ventajosa de los privilegiados. Ahora bien, el surgimiento de una conciencia religiosa crítica representa un paso decisivo en la evangelización popular, ya que puede contribuir sobremanera a transformar el catolicismo popular en fuerza de cambio. Son propiamente las pequeñas comunidades y los pobres quienes están sembrando el fermento misionero y profético en el interior de ese catolicismo.

¿Cómo evangelizar en un continente marcado por la injusticia y la opresión? No hay evangelización sin liberación de los pobres, afirma el que fuera obispo de Cuernavaca: «La cuestión de la liberación histórica de los pobres como signo privilegiado y mediación central de la evangelización pertenece al núcleo fundamental de la fe... La inculturación es una de las dimensiones de la evangelización... Pero primariamente no se evangelizan culturas, sino pueblos. Y mientras haya injusticia y opresión, intentar 'cristianizar' culturas sin realizar los signos mesiánicos de la liberación histórica de los oprimidos, más que evangelizar es blasfemar el nombre de Dios entre los pueblos» (*Ibid.*, 66). El anuncio del reino se dirige a todos, «pero desde la perspectiva de un Dios que, porque es justo, es parcial» (*Ibid.*, 68). Este anuncio es para los pobres primero esperanza, buena noticia, y luego exigencia de conversión; para los ricos es, en primer lugar, exigencia de conversión y hasta maldición si no cambian, y sólo

después se convierte en buena noticia y en posibilidad de ser hermanos y no opresores. Desde la liberación de los oprimidos se descubre y se anuncia todo el evangelio; desde el compromiso radical con esa liberación se consigue recuperar el evangelio en toda su amplitud.

Méndez Arceo resalta la importancia de las comunidades cristianas nacidas del pueblo latinoamericano: de los indígenas, campesinos, obreros, etc., que anuncian con su vida el advenimiento del reino del Padre y denuncian también con su vida el pecado del mundo. En esas comunidades –verdadera Iglesia profética y de los pobres–, que han tenido que asumir la persecución y se han convertido en hogares de mártires, se están viviendo los nuevos valores del Espíritu: conversión, cambio de estructuras, concientización, participación, liberación, desarrollo integral, crecimiento hacia la vida en Cristo, etc.

Escritos

Proyección y transformación de la iglesia en Latinoamérica, en *Confrontación de dos obispos mexicanos*: CIP-Documenta (Cuernavaca) 7 (1970).

Jesucristo, los pobres, el socialismo y la Iglesia de hoy. Desclée de Brouwer, Bilbao 1979.

C. Fazio, *La cruz y el martirio. Pensamiento y acción de Sergio Méndez Arceo*. Joaquín Mortiz-Planeta, México 1987.

Leónidas Proaño

Evangelización, concientización y política

Nació en San Antonio de Ibarra, provincia de Imbarura (Ecuador), en 1910; tras sus estudios de filosofía y teología en el seminario mayor de Quito, fue ordenado sacerdote en 1936. Desde 1954, en que fue consagrado obispo, hasta su reciente jubilación, ha ejercido el ministerio pastoral en la diócesis de Ríobamba, provincia de Chimborazo (Ecuador), cuyos dos tercios de la población son indios. Falleció en 1988.

Durante sus largos años de ministerio episcopal ha seguido una pastoral liberadora, siendo sus principales instrumentos de evangelización las escuelas radiofónicas, las cooperativas y las comunidades de base. Su objetivo es construir una Iglesia comprometida incondicionalmente con la liberación del indio y del pueblo oprimido. Esto le ha acarreado tanto la vigilancia y el control de su actividad pastoral por parte del Vaticano, que llevó a enviar un visitador apostólico a su diócesis en 1973, como la persecución del poder político, que llegó a detener a 17 obispos de diversos países latinoamericanos, reunidos en la casa diocesana de Santa Cruz con Mons. Proaño a la cabeza en 1976.

Su acción pastoral se mueve a tres niveles estrechamente relacionados entre sí: el de la concientización («despertar para autosituarse, para perfeccionar el mundo y la realidad, para perfeccionarse

realizando la historia»); el de la evangelización («la proclamación de la buena nueva de salvación traída por Cristo»); el de la política («acción de los hombres al servicio del bien común con medios justos y humanos»). Toda evangelización, si quiere ser auténtica, es un proceso de liberación, ejerce una función concientizadora y desemboca en el compromiso personal y comunitario.

Entre las prioridades pastorales de la diócesis de Ríobamba, cabe destacar: 1) la creación de equipos (equipo de Santa Cruz, equipo de reflexión teológica, equipo misionero diocesano, equipo nacional de evangelización, equipos pastorales conformados por sacerdotes, religiosos-as y seglares, con predominio de estos últimos); 2) el fomento de una Iglesia comunitaria a través de comunidades de base vinculadas a la iglesia local y relacionadas entre sí; 3) una pastoral de conjunto viva, con un mínimo de organización, animada por un mismo Espíritu.

Mons. Proaño es consciente de que la fe cristiana vivida como compromiso y en clave de liberación «necesariamente incide en lo político, es decir, necesariamente tiene que enfrentar la situación de pecado, tanto en su dimensión individual como en su dimensión social» (*Creo en el hombre y en la comunidad*, 168). En este sentido, la Iglesia actúa políticamente y no debe renunciar a hacerlo, ya que mante-

nerse al margen y guardar silencio, cuando está en juego la justicia, supone «complicidad con el sistema establecido, con la situación de pecado» (*Ibid.*). Las líneas de fuerza en que se sustenta la toma de posición política de la diócesis de Ríobamba son las siguientes: 1) despojo de su título de propietaria de posesiones y puesta en marcha de la reforma agraria en tierras que tuvo como suyas; 2) ayuda al despertar de la conciencia de justicia y del sentido comunitario entre los grupos humanos; 3) formación de una conciencia crítica en el pueblo para que pueda participar responsablemente en la política; 4) puesta en práctica de métodos de educación liberadora; 5) denuncia de las injusticias.

Escritos

Toma de posición política de una comunidad eclesial local:
Concilium 71 (1972) 97-101 (recogido posteriormente

en Seladoc, *Panorama de la teología latinoamericana*, I Sígueme, Salamanca 1975, 185-192

Actitud de los cristianos frente a la política: Pastoral Popular 137 (1974) 10-15.

Concientización, evangelización, política. Sígueme, Salamanca 1974

La liberación de los oprimidos Pastoral Popular 148 (1977) 6-11.

Creo en el hombre y en la comunidad. Desclée de Brouwer, Bilbao 1977.

Comunidades eclesiales de base: Pastoral Popular 149 (1977) 12-18.

La teología del pueblo: Pastoral Popular 154 (1978) 6-12.

La Iglesia y los pobres en América latina hoy: Concilium 150 (1979) 507-516.

25 años obispo de Ríobamba. CEP, Lima 1979

33

Oscar Arnulfo Romero

Martirio y causa de los pobres

Nació el año 1917 en Ciudad Barrios, departamento de San Miguel (El Salvador), fue ordenado sacerdote en 1942 y obtuvo la licenciatura en teología por la universidad gregoriana de Roma al año siguiente. Posteriormente fue rector del seminario interdiocesano de San Salvador, secretario general de la Conferencia episcopal y secretario ejecutivo del Consejo episcopal de América Central y Panamá (CEDAC). Consagrado obispo en 1967, ejerció su ministerio episcopal en Tambee, San Salvador (como obispo auxiliar), en Santiago de María y nuevamente en San Salvador como arzobispo, del 22 de febrero de 1977 al 24 de marzo de 1980, en que fue asesinado mientras celebraba la eucaristía. Recibió el doctorado *honoris causa* por la universidad de Georgetown (Estados Unidos) y por la universidad de Lovaina (Bélgica).

En el discurso pronunciado en la universidad de Lovaina, al serle concedido el título de doctor *honoris causa*, esbozó las líneas maestras de su misión pastoral en la archidiócesis de San Salvador: 1) encarnación en el mundo de los pobres, un mundo sin rostro humano, sacramento actual del siervo sufriente de Yahvé; 2) anuncio de la buena noticia a los pobres haciendo de ellos los destinatarios privilegiados de su misión, habida cuenta de la coincidencia entre los anhelos de liberación del continente y la oferta del amor de Dios a los pobres; 3) compromiso decidido e insobornable en la defensa de

los derechos de las mayorías pobres, oprimidas y reprimidas por las estructuras políticas; 4) dimensión política de la fe como respuesta a las exigencias del mundo real en que vive el pueblo; 5) conflicto con los poderosos de las oligarquías económicas y con los poderes políticos y militares del Estado, asumiendo hasta las últimas consecuencias la persecución y el martirio. Mons. Romero defendió la necesidad de que la Iglesia se hiciera presente en el proceso conflictivo del país para humanizarlo según los valores cristianos.

Además de exponer los principios cristianos humanizadores, fue capaz de historizarlos, en medio de la realidad concreta de su pueblo. El teólogo salvadoreño Jon Sobrino pone el acento en este punto: 1) Mons. Romero historizó la realidad de los pobres superando su noción puramente espiritual, describiendo sus rostros concretos y entendiéndolos como colectividad y como pueblo. Insistió en la necesidad de la organización popular para la defensa de los derechos de los pobres y para luchar por sus reivindicaciones; 2) se preocupó, enjuició y reflexionó sobre los diferentes proyectos políticos con el fin de descubrir cuál de ellos podía desembocar en una sociedad más justa, decantándose progresivamente por el proyecto popular, conducido por las organizaciones populares, al que aportó críticas constructivas.

Mons. Romero ejerció, sin pretenderlo, un liderazgo sociopolítico en el país, tanto durante su ministerio pastoral al frente de la diócesis de San Salvador como después de muerto. Su actuación social se concretó en la denuncia evangélica de todo lo que envilecía y degradaba al pueblo, en el anuncio de una sociedad nueva y en el empeño incesante por humanizar los procesos de cambio.

Un documento conjunto firmado por 13 obispos de todo el mundo con motivo de su muerte resaltaba tres rasgos de la personal pastoral de Mons. Romero: 1) anunciador de la fe y maestro de la fe; 2) un acérrimo defensor de la justicia y un incansable fustigador de los opresores llamándolos a la conversión; 3) defensor de los pobres y oprimidos, y solidario con la vida y las luchas de éstos.

Jon Sobrino pone de relieve la triple dimensión del profetismo de Mons. Romero: la histórica, la teológica y la escatológica.

Escritos de y sobre Oscar Romero

Mons. Romero y otros, *Iglesia de los pobres y organizaciones populares*. UCA, San Salvador 1979.

Mons. Romero, *¡Cese la represión!* Popular, Madrid 1980 (edición patrocinada por Comunidades cristianas populares).

Mons. Oscar A. Romero, *Su pensamiento*. Publicaciones Pastorales del Arzobispado, San Salvador 1981.

Sobrino, Martín-Barón, Cardenal, *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero*. UCA, San Salvador 1980.

J. R. Brockman, *La palabra queda. Vida de Mons. Oscar A. Romero*. UCA-CEP, San Salvador-Lima 1985.

J. Sobrino, *Monseñor Romero: mártir de la liberación. Análisis de su figura y su obra*: ECA (marzo-abril 1980) 253-276.

Id., *Monseñor Romero, verdadero profeta*. IHCA-CAV, Managua 1981.

Índice general

<i>Prólogo</i>	7	3. Teología fundamental y no teología de genitivo	57
Introducción	13	4. Teología política «desde la América Latina dependiente y dominada»	57
1. Teología y praxis	13	5. Nuevo método teológico	59
2. Teologías de la liberación	16	6. La perspectiva del pobre	61
a) Teología feminista	17	7. Parcialidad y universalidad de la TL	67
b) Teología negra	18		
PRIMERA PARTE			
1. Misioneros del siglo XVI, por el camino de la liberación de los indios	25	5. Mediación socioanalítica	71
2. Marco histórico de la teología de la liberación	30	1. Las ciencias sociales, palabra primera	71
1. Irrupción del Tercer Mundo en la historia	30	2. Asunción crítica de la teoría de la dependencia	74
2. Inserción de los cristianos en el proceso de liberación	34	6. El marxismo en la teología de la liberación	79
3. El Vaticano II y la Iglesia latinoamericana	36	1. El marxismo, «problema relativo no fundamental»	79
1. Fidelidad creadora	36	2. Encuentro con el marxismo en la práctica de la liberación	81
2. Iglesia de los pobres	38	3. El marxismo como análisis social y como filosofía	83
3. Los signos de los tiempos	43	4. La ideología atea	85
4. Del pueblo de Dios a las comunidades eclesiales de base	44	5. El análisis marxista	86
5. El episcopado latinoamericano y la causa de la liberación	47	6. La lucha de clases	89
SEGUNDA PARTE			
4. Génesis de la teología de la liberación y principales intuiciones	53	7. Mediación hermenéutica	98
1. Génesis	53	1. De la apologética a la teología fundamental	98
2. Primera sistematización	56	2. De la teología como saber constituido a la teología como hermenéutica	99
		3. Hermenéutica bíblica en la TL	101
		4. La circularidad hermenéutica	103
		5. El triángulo hermenéutico	106
		6. El éxodo: un ejemplo de hermenéutica liberadora	109

8. Desarrollo de la teología de la liberación	115	2. Impacto en Europa	161
1. TL, comunidades de base y acción pastoral	115	3. Un marco histórico, social y religioso diferente	162
2. Encuentros y diálogos entre diferentes teologías	115	a) Diferencia histórica	162
3. Teólogos del Tercer Mundo: América Latina, Asia y África	117	b) Diferencia social	163
4. Cita en Ginebra: «Hacer teología en un mundo dividido»	118	c) Diferencia religiosa	164
5. Desarrollo interno de la TL	120	4. La TL ante la teología progresista europea	165
9. Corrientes en la teología de la liberación	125	5. La teología europea ante la TL	169
1. Tipologías	125	a) Indiferencia y condena	170
2. Teología desde la perspectiva de la mujer	131	b) Apertura y diálogo	171
10. Opción por los pobres, lucha por la justicia y praxis de liberación (la palabra de Dios, la tradición y la teología)	135	• Testimonios de apoyo y solidaridad	171
		• J. Moltmann: De la condena a la defensa	173
		• J. B. Metz: Las víctimas del sistema como lugar teológico	174
		c) Lagunas de la TL	176
		d) ¿Teología europea de la liberación?	179
		6. Recepción de la TL en los movimientos cristianos renovadores	182
		7. Lecciones de la TL a los cristianos del Primer Mundo	185

TERCERA PARTE

11. La teología de la liberación, perseguida y acosada	145
1. La ofensiva contra la TL en América latina	145
a) Campaña institucional y condena de los teólogos	145
b) Cambio de rumbo en el CELAM	146
c) La Conferencia de Puebla	146
d) La declaración de los Andes	147
e) Los obispos latinoamericanos en el Sínodo de 1985	148
2. La ofensiva contra la TL en Europa	148
3. La primera Instrucción vaticana sobre la TL	150
4. Proceso a los teólogos	152
12. Nueva etapa en el diálogo teología de la liberación-magisterio	155
1. El evangelio, «mensaje de libertad y de liberación»	155
2. La TL, «útil y necesaria»	158
13. Recepción en Europa de la teología de la liberación	160
1. Identidad de la TL	160

CUARTA PARTE

14. Rubén A. Alves: Contra la lógica del dinosaurio	193
15. Hugo Assmann: Hacer teología desde la América dependiente	197
16. Clodovis Boff: El juego de las mediaciones en la teología de la liberación	203
17. Leonardo Boff: Jesucristo, el liberador	209
18. Joseph Comblin: De la teología del desarrollo al humanismo a través de los pobres	214
19. Enrique Dussel: Liberar al pobre como imperativo ético absoluto	218
20. Ignacio Ellacuría: Fundamentación filosófica del método de la teología de la liberación	225
21. Segundo Galilea: Liberación como encuentro entre política y contemplación	229

22. Gustavo Gutiérrez: Contemplación y praxis, acto primero	235
23. José Míguez Bonino: Reino de Dios e historia humana	243
24. Ronaldo Muñoz: Nueva conciencia eclesial en América Latina	248
25. Pablo Richard: Racionalidad socialista y espiritualidad	253
26. Juan Carlos Scannone: La mediación de la cultura y la pastoral populares	258
27. Juan Luis Segundo: Liberación de la teología	262

28. Jon Sobrino: Dios de vida versus ídolos de muerte	269
---	-----

QUINTA PARTE

29. Pedro Casaldáliga: Combate y profecía	279
30. Antonio Frago: Al servicio del pueblo	283
31. Sergio Méndez Arceo: No hay evangelización sin liberación de los pobres	285
32. Leónidas Proaño: Evangelización, concientización y política	287
33. Oscar Arnulfo Romero: Martirio y causa de los pobres	290